

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011
- 31 – 2012
- 32 – 2012
- 33 – 2013
- 34 – 2013
- 35 – 2014
- 36 – 2015
- 37 – 2016
- 38 – 2017
- 39 – 2018
- 40 – 2019

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 41 nr 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1>

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

2020

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53, tel. (22) 518 62 00, fax (22) 518 62 02

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Opracowanie komputerowe

Marcin Izdebski

Korekta edytorska

dr Joanna Wójcik

Korekta statystyczna

dr Bartłomiej Skowroński

Korekta tekstów w języku angielskim

Teresa Wójcik PhD
dr Ewa Sawicka

Korekta tekstów w języku niemieckim

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

Korekta tekstów w języku włoskim

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2020

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

Wydawnictwo, druk i oprawa

Elpil, Siedlce

Redaguje Zespół

Radosław Błaszczyk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Giuseppe Del Core, Arkadiusz Domaszuk, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Młynarczyk, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (sekretarz), Daniel Urbančok

Rada Naukowa

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA, USA); prof. dr hab. Beáta Balogová, Prešovská Univerzita v Prešove (Słowacja); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek T. Chmielewski SDB, Salesian Society Seminary (Łądz, Poland); prof. Ihor Dobrianski, Kirovohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); dr Kazimierz Gryzenia SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Netherlands); prof. Galyna Katolyk, Ukrainian Catholic University (Lviv, Ukraine); prof. dr hab. Helmut Juros, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Kazimierz Łatak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków, Polska); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. prof. UKSW Jan Niewęglowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (United Kingdom); Anna Pecoraro PhD, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); prof. Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (United Kingdom); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski, prof. AIK, Akademia Ignatianum (Kraków, Polska); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholm University (Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin (Polska); Teresa Wójcik PhD, Villanova University (PA, USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Kirovohrad State Pedagogical University (Ukraine); prof. Mykoła Zymomyra, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska).

Zespół recenzentów

ks. dr hab. Bartosz Adamczewski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Rastislav Adamko (Katolicka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. prof. Roger Coffi Anoumou (University of Abomey, Benin); ks. prof. Francis-Vincent Anthony SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Ditta Baczała, prof. UMK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń); ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jakub Bartoszewski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie); ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE, Jarosław); dr hab. Józef Binnebesel, prof. UMK (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); ks. prof. Joseph F. Chorpensing OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Mirosława Cyłkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); dr Barbara Czarnačka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirovohrad, Ukraina); ks. dr hab. Henryk Drawnel SDB, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (Szczecin); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Nottingham, Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UMKW (Warszawa); ks. prof. dr Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, NY, USA); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia

Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr Anna A. Głusiuk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Richard Gorban (Uniwersytet Teologiczny im. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Dmitro Hertsiuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB (UMK, Toruń); dr hab. Kazimiera Jaworska (Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław); dr Marcin Jurczyk (Polish Academy of Social Sciences and Humanities in London; Uniwersytet Śląski w Katowicach); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khymko (Lwowski Obwodowy Instytut Podypłomowego Kształcenia Pedagogicznego, Ukraina); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. prof. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW, Warszawa); doc. dr Elena Kocai (Vilnius Gediminas Technical University, Wilno); ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanisław Kość PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. dr hab. Ryszard Kozłowski CO, prof. AP (Akademia Pomorska, Słupsk); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Jeremi T. Królikowski (Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Warszawa); dr Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Agnieszka Kulik (Katolicki Uniwersytet Lubelski); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); dr hab. Jacek Kwiatkowski (Uniwersytet Warszawski); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Marcin T. Łukaszewski (UMFC, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska, Rzeszów); ks. prof. Alfredo Manhiça (Università Pontificia Antonianum, Roma, Włochy); dr Lidia Marek (US, Szczecin); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM (Olsztyn); dr Monika Menke (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); prof. dr hab. Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Peter Mlynarčík SDB (Inštitút sv. Tomáša Akvinského, Žilina, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); doc. dr Irina Myszczyzyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Némec OP (Univerzita Palackého v Olomouci, Czechy); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Janusz Nowiński SDB (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. prof. Krzysztof Owczarek SDB (Istituto Teologico „San Tommaso” Messina, UPS); ks. dr hab. Zbigniew Pańpuch (Katolicki Uniwersytet Lubelski); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); ks. prof. dr hab. Jan Pietrzykowski (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (Phoenix, USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); prof. dr Alessandro Ricci (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); prof. dr hab. Svitlana Shchudlo (Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki w Drohobyczu, Ukraina); dr hab. Michał Ślawcki (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa); ks. dr hab. Adam Solak, prof. APS (Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies "Guido Carli", Roma, Włochy); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suriková (Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Rzeszów); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyski SDB (STS, Jerozolima, Izrael); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB (Piła); ks. prof. dr Mirosław Wierzbicki; ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki (Polski Uniwersytet Na Obczyźnie, Londyn); ks. dr hab. Dominik Zamiatała (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Zareba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII (Kraków)

SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

Volume 41 No. 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2020

Editor's office address

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Learned Society

03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53; Tel. +48 22 518 62 00; Fax +48 22 518 62 02

E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Computer editing

Marcin Izdebski

Editing

dr Joanna Wójcik

Statistical correction

dr Bartłomiej Skowroński

Proofreading of texts in English

Teresa Wójcik PhD

dr Ewa Sawicka

Proofreading of texts in German

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

Proofreading of texts in Italian

dott.ssa Cristina Monacchia

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2020

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

Printed by

Elpil, Siedlce

Editorial Staff

Radosław Błaszczyk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Pina Del Core, Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Mlynarčík, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief, secretary of editorial staff), Ryszard F. Sadowski, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff), Daniel Urbančok

Advisory Board

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. dr hab. Beáta Balogová Prešovská Univerzita v Prešove; prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); dr Marek Chmielewski SDB (Meinz, Germany); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. Galyna Katolyk (Ukrainian Catholic University); prof. dr hab. Helmut Juros; prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (UPJPII, Kraków); prof. dr hab. Kazimierz Misiąszek SDB (UKSW, Warszawa); dr hab. Jan Niewęglowski SDB, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. Sue Ralph, University of Northampton (Great Britain); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); dr hab. Bogdan Stańkowski (Jesuit University Ignatianum in Krakow); prof. dr hab. Henryk Stawniak SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Łódź); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomyra, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn (Instytut Historii PAN, UKSW, Warszawa)

Reviewing Editors

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, Roger Coffi Anoumou, Francis-Vincent Anthony, Ditta Baczała, René Balák, Janusz Balicki, Jakub Bartoszewski, Tadeusz Bąk, Józef Binnebesel, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpenning, Frantisek Citbaj, Giuseppe Cursio, Barbara Czarnecka, Pavol Dancák, Andrzej Derdziuk, John Dickson, Ihor Dobrianski, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Anna Fidelus, Michael Daniel Findikyan, Zbigniew Formella, Konrad Glombik, Anna A. Glusiuk, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Dmitro Hertsiuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Kazimiera Jaworska, Marcin Jurczyk, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khymko, Zdzisława Kobylińska, Andrzej Kobyliński, Elena Kocai, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Jeremi T. Królikowski, Ewa Kubiak, Agnieszka Kulik, Stanisław Kulpaczyński, Jostrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, Jacek Kwiatkowski, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Monika Menke, Włodzimierz Mier-Jędrzejowicz, Zbigniew Mikołajczyk, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Jarosław Moskałyk, Irina Myszczyzyn, Józef Naumowicz, Damián Némec, Jacek Nowak, Marian Nowak, Janusz Nowiński, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Krzysztof Owczarek, Zbigniew Pańpuch, dr Anna Pecoraro, Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata,

Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Alessandro Ricci, Maria Rys, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Michał Sławecki, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyski, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Władysław Wyszowadzki, Dominik Zamiatąła, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. MICHAŁ KLEMENTOWICZ¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID ID: 0000-0001-5375-7961

PROCESUALNOŚĆ W TEKŚCIE HOMILII PROCESSUALITY IN THE TEXT OF THE HOMILY

Abstract

The purpose of this paper is to explain an important question related to the text theory, which concerns understanding of processuality. In other words, a concept in which the text “is not” but “is becoming one“. According to the etymology of the term, the homily, in textological practice, may concern different elements that will influence its processuality. In the paper, those elements have been divided into two groups. The first part concerns the substantial content of the homily text. The second refers to its structure. Those two elements enable structuring the text of the homily in such a way as to allow the listeners to follow the train of thought presented by the preacher.

Keywords: homily, processuality, textology

Abstrakt

Celem artykułu jest wyjaśnienie istotnego zagadnienia teorii tekstu związanego z zagadnieniem procesualności. W innych słowach: koncepcji, gdzie tekst nie „jest”, ale „staje się”. W lingwistyce tekstu homilia może, zgodnie z etymologią terminu, dotyczyć różnych elementów, które mogą wpłynąć na jej procesualność. W opracowaniu te elementy zostały podzielone na dwie grupy. Pierwsza dotyczy zawartości materialnej tekstu homilii. Druga jest związana ze strukturą. Dzięki tym elementom tekst homilii może zostać uporządkowany w sposób, który pozwoli słuchaczom podążać za prezentowanymi myślami mówiącego.

Słowa kluczowe: homilia, procesualność, tekstologia

WSTĘP

Reklama, wykład naukowy, mowa prokuratorska, polityczne *expose*. Wymienione formy komunikatów to przykłady monologów. W jaki sposób odnieść do tego myśl teorii tekstu, iż „milczący interlokutor jest tak samo interakcyjny jak interlokutor mówiący”? Oznacza to, że wypowiedź mówiona ze swej natury jest dialogowa

¹ Ks. dr Michał Klementowicz – adiunkt Katedry Homiletyki w Instytucie Liturgiki i Homiletyki KUL; prowadzi analizy w zakresie wykorzystania narzędzi retoryki oraz lingwistyki tekstu na przykładach różnych form tekstów przepowiadania; e-mail: hindenburg@wp.pl.

ponieważ tworzona jest z myślą „o kimś” (Labocha 1996, 56). Chodzi tutaj o przewidywanego lub rzeczywistego odbiorcę, który wymusza taką konstrukcję tekstu, w której wykorzystuje się osiągnięcia retoryki (nakłania do określonych postaw), ale wprowadza się również do dialogu przez narzędzia dialektyki retorycznej.

Dziedzictwo monologu związane jest także z kościelną posługą słowa, która przez dialogiczność formy nie tylko powinna liczyć na odpowiedź, ale ją przewidywać. Wymusza to konkretną organizację tekstu. Prezentowane znaczenia powinny być rozwijane tak, by stopniowo umożliwić proces odczytania formułowanych treści. Opisywane tutaj zjawisko zakłada istnienie wspólnoty pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Chodzi jednak nie tylko o kompatybilność (odpowiedniość) kodu, jakim obie strony dysponują. Istotne jest posiadanie wspólnej wizji świata, pewnego zbieżnego rozumienia wartości, norm, uznanych autorytetów. Osiągnięcie takiego wymiaru związane jest ze zjawiskiem procesualności tekstu. W takim ujęciu reklama, wykład czy wreszcie interesujący autora niniejszego opracowania komunikat kaznodziejski, nie tyle „jest”, co raczej „staje się” (dokonuje się/realizuje się) w procesie przekazywania kolejnych znaczeń. Mówiący (w tym przypadku kaznodzieja) prezentuje etapami treści związane z Objawieniem. Głoszony kerygmat prezentowany jest takimi narzędziami, aby stopniowo mogli przyjmować go odbiorcy. Innymi słowy trzeba zorganizować przekaz tak, by zgromadzeni ludzie mogli śledzić myśl głoszącego.

Celem artykułu jest spojrzenie na zjawisko procesualności w wymiarze konkretnej organizacji tekstu kaznodziejskiego. W praktyce chodzi o wskazanie narzędzi, które warunkują i dają możliwość (bądź wykluczają) istnienia tekstu homilii „w procesie” (*in statu nascendi*). W ten sposób, mimo że tekst przepowiadania powinien być spisany, faktycznie staje się homilią dopiero w czasie głoszenia. Nie chodzi tu o znaczenie teologiczne, ale o wypracowanie znamion dialogiczności, dzięki której treści Objawienia stopniowo przybliżane przez głoszącego są etapami odbierane przez słuchaczy słowa.

Podjęmowane w niniejszym opracowaniu zagadnienie zostanie zaprezentowane w następującym porządku. Po pierwsze wskazane zostanie nawiązanie do tzw. „dziedzictwa procesualności” w komunikacji, co pozwoli na przybliżenie kluczowego terminu dla niniejszego opracowania. Po drugie określony zostanie związek zjawiska procesualności z liturgicznym głoszeniem słowa Bożego. W ramach tego kroku wymienione zostaną czynniki organizacji tekstu kaznodziejskiego, które mogą służyć procesualności. Opisane zostanie tutaj zjawisko procesualności przedmiotowej dzięki zastosowaniu w tekście toposów (punkt 2.1.), zaprezentowane zostaną ponadto elementy procesualności formalnej związanej z metaprzecmiotowym sposobem pracy nad strukturą homilii (punkt 2.2.). W podsumowaniu przedstawione zostaną zebrane wnioski.

1. DZIEDZICTWO PROCESUALNOŚCI W KOMUNIKACJI

Aleksander Wilkoń zauważył, iż spójność struktury, jaką jest tekst, związana jest z pewnymi procesami poznawczymi, jakie zachodzą pomiędzy użytkownikami. Autor użył tutaj terminu „proces” (Wilkoń 2002, 15-16). Wydaje się, że zacytowane wyrażenie jest kluczowe. Pozwala ono rozpatrywać słowo aktualizowane w homilii w ramach tzw. podejścia funkcjonalnego. W tym podejściu tekst przestaje być tylko skończonym, zamkniętym wytworem języka. Powinien być natomiast postrzegany jako struktura dynamiczna. W wymiarze wspomnianego nurtu prowadzenia badań akcentuje się ponadto, że tekst jest elementem większej całości. Chodzi o określony system komunikacyjny, w którym dochodzi do wzajemnego generowania znaczeń. Tak więc w ujęciu funkcjonalnym każdy tekst związany jest z procesualnością. Jest tak, ponieważ wiąże się nie tylko z kodowaniem i dekodowaniem znaczeń. Funkcjonuje również poza samą fizyczną strukturą kodu (pisanego lub mówionego). Warunkowany jest bowiem interakcją zachodzącą pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Tekst jest więc rzeczywistością żywą, która tworzy się przez kodowanie oraz reakcję zwrotną w ramach różnych przywołanych odniesień obecnych w ramach wiedzy tła odbiorców (tzn. w ramach wspólnego, zrozumiałego dla uczestniczących w komunikacji zbioru odniesień).

Opisane powyżej funkcjonalne podejście do tekstu implikuje ponadto, iż tworzenie tekstu związane jest z zaistnieniem trzech jego centralnych parametrów. Otóż każdy tekst jest „o czymś”. Po drugie jest on „w jakiś sposób” (chodzi tu o różne formy utrwalenia). Kluczowe jest jednak to, że tekst jest „po coś” (Duszak 1998, 42). To ostatnie kryterium jest niezwykle istotne dla procesualności. „Po coś” oznacza, że tekst posiada jakąś strukturę funkcjonalno-interakcyjną. Skoro tekst jest w jakimś konkretnym celu, oznacza to celowość jego tworzenia. W praktyce działanie celowe domaga się doprecyzowania tego, kim jest odbiorca, określenia, w jakim żyje świecie, zauważenia, jakie posiada problemy, jaką dysponuje możliwością poznawczą. Wszystko to ma wpływ na budowanie konkretnej struktury tekstu (zarówno przedmiotowej jak i metapredmiotowej).

Tekst z wbudowanym interlokutorem przybiera w swoim układzie z góry określony kształt. Stratyfikacja przekazu reklamowego, komunikatu wyborczego, również homilii oznacza, że konkretny odbiorca tekstu (dzięki jego właściwej organizacji merytorycznej i formalnej) będzie mógł podążać za sposobem prezentowania znaczeń. To właśnie jest procesualność. „Proces” w tekście jest wykluczony, jeżeli zabraknie zrozumienia (odczytania), kim jest deszyfrator znaczeń. Określenie odbiorcy, z którym wchodzi w realny lub nawet tylko wirtualny dialog, umożliwia uczestnictwo w tworzeniu tekstu (Labocha 1996, 58-60), który dzięki określonej wysiłkowi może stać się „procesem”.

Obok wszystkich wskazanych powyżej odniesień procesualność warunkowana jest jeszcze jednym elementem. Otóż można zauważyć, iż istnieją takie formy tekstów (zwłaszcza na pograniczu formy pisanej i mówionej jak chociażby homilia),

które wymuszają przyjęcie koncepcji tekstu jako czegoś aktualnego. Sygnalizowana tutaj aktualność dotyczy tego, iż taki rodzaj tekstów łączy wyraźnie sprawy języka (jako systemu) oraz jego użycia (parole). Oznacza to w praktyce nieustanny „proces” interpretowania tekstu jako potężnego znaku (Duszak 1998, 32-33). Można przyjąć, że istnieje wiele takich tekstów. Jednym z nich z całą pewnością jest właśnie forma liturgicznego głoszenia słowa, gdzie stopniowo („w procesie”) przekazuje się znaczenia teologiczne.

2. HOMILIA JAKO TEKST W PROCESIE

Zajmowanie się procesualnością może wydawać się koncepcją dość abstrakcyjną dla homiletyki. Pogląd ten jednak należy wyraźnie odrzucić, ponieważ teoretycy tekstologii akcentują tę właśnie cechę jako istotne kryterium formalne dla zaistnienia tekstu w ogóle (Wilkoń 2002, 38-39). Czemu zatem badania nad „procesem” w tekstach liturgicznego głoszenia słowa Bożego? Obok dziedziczenia przez homilię cech komunikacji już sam grecki źródłosłów terminu „homilia” implikuje, że chodzi tutaj o serdeczną, przyjacielską rozmowę. Omawiany termin posiada więc typowe znamiona dialogu (Broński 1999, 23-29). Deszyfrator jest więc tutaj kluczem do realizacji tego, co wyznacza pochodzenie wyrażenia, jakim Kościół posłużył się do określenia liturgicznego głoszenia słowa po II Soborze Watykańskim. Chodzi tu zatem o konkretne działanie komunikacyjne. Skoro homilia ma być formą dialogu (nawet jeżeli tylko wirtualnego) to deszyfrator tekstu – słuchacz homilii wyznacza to, że jako tekst homilia nie tyle „jest”, co „staje się” tekstem. W ten sposób przewyższona jest w niej pewna statyczność formy. Homilia zaś wpisuje się właśnie w zakres dynamiczny, tzn. procesualny.

Po drugie ważnym kryterium, które niejako determinuje procesualność w liturgicznym głoszeniu słowa, jest określający owo głoszenie termin „kerygma”. Jest to zagadnienie kluczowe dla wysiłku kaznodziejskiego, które nie tylko pozwala uchwycić jakiś konkretny aspekt głoszonego słowa. Znaczenie wyrażenia jest o tyle ważne, że odnosi się ono do żywego słowa Chrystusa obwieszczanego w liturgii. Głoszenie zatem kerygmy nie może wiązać się ze statycznością, ale powinno cechować się dynamizmem (Pazera 1999-2000-2001, 267-268). Skoro więc w liturgicznym sposobie przepowiadania manifestować należy żywe słowo Boga, taki tekst koniecznie musi utrzymać się w charakterze „procesu”. Wymieniona procesualność, związana z zasadą głoszenia kerygmy, ma również znaczenie z innego powodu. Homilia jest częścią całej sprawowanej liturgii, która globalnie stanowi potężny komunikat (często trwa ponad 60 minut). Utrzymanie się w koncepcji żywego słowa nie może być osiągnięte, jeżeli głoszący nie włoży wysiłku, aby kreować homilię, w której stopniowo – „w procesie” – odsłania się treści i współtworzy tekst z odbiorcą, który podąża za tokiem myśli głoszącego. W ten sposób można w homilii zaobserwować dialogiczny wymiar Objawienia, w którym Bóg poprzez ludzką aktualizację słowa ukazuje sens i cel życia człowieka.

Przyjmując zatem homilię jako globalny znak „w procesie”, w którym wyrażony odbiorca w dialogu przyswaja przekaz kerygmy, procesualność można podzielić na dwa wymiary. Pierwszy z nich dotyczy materialnej strony głoszenia słowa, jego treści. Drugi aspekt koncentruje się natomiast na stronie formalnej (meta-przedmiotowej). Oba zakresy w odrębny sposób mogą wiązać i generować realizowanie tego, czym jest „proces” powstawania tekstu homilii w ramach liturgicznego przekazu słowa.

2.1. Procesualność przedmiotowa

Przyjęcie założenia, iż tekst to pewna sekwencja zdań będąca skończonym wyrazem intencji komunikacyjnej, która podlega określonemu uporządkowaniu, jest w przypadku procesualności przedmiotowej punktem wyjścia (Wojtak 1996, 178). W przypadku tekstu kaznodziejskiego takich kryteriów spójności można wymienić kilka. Przede wszystkim w oparciu o głoszenie kerygmatu należy zwrócić uwagę na zagadnienie spójności tematycznej (Klementowicz 2017, 69-72). Drugą zasadą jest zrozumienie istoty delimitacji tekstu przepowiadania. Granice tekstu oprócz spójności globalnej wyznaczają również zagadnienia o charakterze narracyjnym, to punkt trzeci. Czwartym sposobem uzyskiwania spójności może być stosowanie takich narzędzi jak opis, dodatkowe wyjaśnienie, doprecyzowanie znaczeniowe, dzięki którym głoszący jest w stanie lepiej przekazać znaczenie używanych terminów (Klementowicz 2018, 89-99).

Punktem wyjścia w osiągnięciu procesualności przedmiotowej jest jednak głoszenie kerygmatu. Jego układ porządkuje *Lekcjonarz* – uszczegółowiającym narzędziem pracy dla homilistów jest tutaj *Dyrektorium homiletyczne*. Pozostaje jednak pytanie: jak uporządkować tekst przedmiotowo (merytorycznie, tematycznie), aby osiągnąć procesualność? Można zapytać inaczej: jak stworzyć tekst rozwijający jedno zagadnienie, aby orędzie mogło być stopniowo odczytywane (stopniowo przyswajane)? Kategorią – kluczem może tutaj być retoryczna kategoria „toposu”. Wykorzystanie tej możliwości podpowiada klasyczna retoryka. Kaznodziejstwo natomiast (jako spadkobierca *tria genera dicendi* – trzech rodzajów mów, tzn. mowy sądowej, popisowej i doradczej) może odwoływać się do osiągnięć merytorycznych sposobów perswazji.

Topos etymologicznie (gr. *topoi*, łac. *locus, loci*) to miejsce, w którym mówca odnajdywał materiał perswazyjny. To jednak bardzo uproszczony sposób rozumienia terminu i związanych z nim kwestii retorycznych. Problematyka toposów została podjęta przez Arystotelesa w traktacie zatytułowanym *Topiki* oraz w drugiej księdze *Retoryki*. Stagiryta nie podaje w niej definicji terminu. Precyzuje natomiast, że chodzi tutaj o „miejsce”, które składa się z wielu entymematów (Arystoteles 1988, 1403a 17-19). Stagiryta wyjaśnia ponadto, że w toposie chodzi „o wspólne dla podmiotu retorycznego i audytorium punkty odniesienia” (Korolko 1990, 43). Do struktury, jaką jest topos, odnoszą się także rzymscy przedstawiciele retoryki Kwintyliana i Cyserona. Reprezentują oni ściśle pragmatyczne podejście do

koncepcji toposu. Określają go jako *locus communis* – miejsce wspólne (Cicero 2013, 15.48, 157), które staje się „elementem, przesłanką, uniwersalną zasadą oraz hipotezą” (Ryszka-Kurczab 2014, 8), która porządkuje prezentowane myśli.

Bezsprzecznie od Arystotelesa, przez osiągnięcia retoryki rzymskiej, aż po wykorzystanie retoryki w chrześcijańskiej posłudze słowa, rozumienie terminu „topos” nieustannie ewoluuje. Znaczeniowo topos jest więc nie tylko schematem argumentacyjnym, rozumiany jest także jako argument, ale również miejsce amplifikacji. Pojawia się też znaczenie toposu w jego odniesieniu artystycznym (Skwara 1992, 138-155). Niezależnie jednak od braku precyzyjnej definicji terminu – topos to miejsce, choć bardziej adekwatne wydaje się sformułowanie „zbiór przesłanek, odniesień, nawiązań”. Chodzi o wspólny dla obydwu stron dialogu kompleks doświadczeń, który w ramach inwencji retorycznej ma umożliwić osiągnięcie założonego celu mowy.

Jaki jest więc cel posługiwania się toposem? Ma on służyć organizacji tekstu. Przedmiotowo chodzi o to, aby przekaz kerygmatu w homilii dzięki posługiwaniu się toposem stał się bardziej czytelny. Należy więc szukać w ramach przygotowania tekstu przepowiadania tego, co w nawiązaniu do kerygmatu danej niedzieli, święta lub uroczystości może pozwolić lepiej zrozumieć przekaz. Innymi słowy, trzeba odnaleźć i posłużyć się takim kompleksem doświadczeniowym, który lepiej wyjaśni założenie teologiczne obecne w kerygmacie. Topos jest w tym działaniu narzędziem, które ma tworzyć warunki „fortunności” w organizowaniu tekstu. W praktyce są to reguły konstytutywne takie jak: sprawność (*efficiency*), efektywność (*effectiveness*) oraz odpowiedniość (*appropriateness*) (Duszak 1998, 39-40) w ramach całego procesu przekazywania znaczeń w czasie homilii.

Dziedzicząc konsekwencje retoryczno-dialektyczne, topos w homilii może być po pierwsze wyłącznie argumentem, uzasadnieniem jakiejś teologicznej tezy (zdania). Po drugie topos w liturgicznym głoszeniu słowa może stać się całą ramą tekstu, kompleksowym schematem konstrukcji homilii. W obydwu przypadkach posługiwanie się toposem może stać się swego rodzaju „mową w mowie” (Skwara 1992, 141-143). Zakładam, że obydwie odniesienia mogą mieć znaczenie procesualne. Dla przykładu szukam znaczenia, które uplastyczni obraz dotyczący ukrytego działania zła. Wymienione teologiczne zagadnienie oddaję w homilii np. przez nawiązanie do mitologicznego opowiadania o „koniu trojańskim”. W innym przypadku zagadnienie walki dobra ze złem mogą uplastyczyć przez posłużenie się toposem zaczerpniętym z filmu „Gwiazdne wojny”. Wskazane dzieło filmowe pozwala na nawiązanie do koncepcji tzw. „ciemniej strony mocy”. Grzeszność i słabość ludzkiej natury (kolejna kwestia często podejmowana w głoszeniu słowa) może zostać rozwinięta poprzez mitologiczny topos „pięty Achilleś”. Wymienione przykłady pokazują, iż topos stwarza możliwość nawiązania do archetypu, który kulturowo rozpoznawalny może stać się, jak pisze Kwintyliusz – *sedes argumentorum* – miejscem argumentacyjnym, dzięki któremu precyzowane są semantycznie (obecne w mowie) znaczenia (Skwara 1992, 142-143).

Korzystając z toposów w homilii, należy zwrócić uwagę na dwa niebezpieczeństwa. Po pierwsze nie można przyjmować, iż toposy są gotowym schematem. Oznacza to, że nie można traktować ich jak coś uniwersalnego, co bezwiednie lub bez namysłu może być powtarzane. Topos jest źródłem, z którego można skorzystać, tworząc merytoryczną przejrzystość tekstu. Coś, co pasuje do każdego zagadnienia (topos adekwatny do każdej teologicznej tezy), w rezultacie nie nadaje się do żadnego z przedmiotowych uzasadnień. Po drugie, korzystając z toposów, należy pamiętać, by zwrócić uwagę na zjawisko presupozycji w homilii. Zagadnienie to dotyczy wspólnego dla uczestników komunikacji kompleksu doświadczeniowego. W ramach presupozycji w komunikacji potencjalny rozmówca otrzymuje w sposób zamierzony dobrane zwroty (mogą to być także całe fragmenty wypowiedzi), które zawierają pewne ukryte założenia. Wspomniane ukryte założenia (obecne w toposach) nie zawsze mogą zostać prawidłowo rozpoznane i zidentyfikowane przez odbiorców. Wymienioną tutaj presupozycję w homilii badacze tekstu określają terminem presupozycji kontekstowo-pragmatycznej (znane są bowiem inne formy presupozycji). Znajomość opisywanego tutaj zjawiska ma uczulić twórcę tekstu (homilistę) na uwzględnienie wiedzy wynikającej zarówno z uwarunkowań aktu mowy jak i ze znajomości partnera (Wilkoń 2002, 102). Rozumienie presupozycji ma docelowo pozwolić na poprawne posługiwanie się toposem w ramach tworzenia „procesu” w tekście przepowiadania.

2.2. Procesualność metaprzmiotowa

Prowadzenie refleksji tekstologicznej zobowiązuje, aby nie uwzględniać wyłącznie samej koherencji. To warunek niewystarczający. Spójność to bowiem nie wyłącznie *explicite* cecha tekstu – istotny jest stan umysłu osoby uczestniczącej w komunikacji – tzw. koherencja kognitywna. Uruchomić więc trzeba szereg dodatkowych zachowań komunikacyjnych, które warunkują osiągnięcie efektywnego porozumiewania się osób uczestniczących w dialogu (Duszak 1998, 41, 117-119). Uwzględniając to spostrzeżenie, homilii nie można rozpatrywać jako zwyčajnego modelu kodowego. Należy na nią patrzeć w typologii (jak zauważono już wcześniej) funkcjonalnej, co podkreśla dynamiczność struktury porozumiewania się. Można także odwołać się do inspiracji modelu inferencyjnego – tutaj uczestnicy nie tylko dysponują wspólnym kodem, ale szeregiem innych wspólnych zasad komunikacyjnych.

Powyższe spostrzeżenie wymaga, aby, prowadząc analizę metaprzmiotową, nie lekceważyć mechanizmów językowych towarzyszących produkcji i interpretacji wypowiedzi. To założenie związane jest z tym, iż spójność niejako „wychodzi” poza tekst wewnętrzny. Nie wystarczy już interpretacja czysto semantyczna, ale musi zostać uzupełniona o interpretację o charakterze pragmatycznym, obejmującą różne strategie wykorzystywane w budowie tekstu (Żydek-Bednarczuk 2005, 83-84).

Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób na bazie spójności tematycznej (koherencji homilijnej) osiągnąć procesualność metaprzmiotową dla tekstu homilii.

Warto po pierwsze wskazać na ogólne mechanizmy kohezyjnego układu tekstu, tzw. spójności syntagmatycznej. Można wyeksponować tutaj odpowiednie proporcje między poszczególnymi częściami tekstu (wstęp, rozwinięcie, zakończenie). Warto odwołać się ponadto do stosowania metaoperatorów metajęzykowych (Klementowicz 2017, 72-74). Obok wymienionych elementów „procesowi” w tekście przepowiadania może służyć właściwe zrozumienie funkcji informacyjnej języka religijnego. Treść przekazywana w formie zdań rematycznych musi być przede wszystkim przedstawiana w formie nie linearnej, ale cyrkularnej. Pewne zagadnienia (treści kluczowe) są nabudowywane i rozwijane z zachowaniem powtarzalności neuralgicznych punktów komunikatu kaznodziejskiego. Opcjonalne jest powtarzanie pewnego motywu średniego. Pozwala to nie tylko utrzymać się tematycznie w prezentowanym zagadnieniu. Może również wpłynąć na śledzenie toku myśli przez słuchaczy słowa.

Kolejnym elementem zrozumienia funkcji informacyjnej języka homilii jest jego ekonomia. W praktyce jest to związane z unikaniem w wypowiedzi niepotrzebnych dygresji, wtrąceń, niepotrzebnych cytatów. Ekonomia w homilii związana jest także z chwiejnością uwagi odbiorców. Wymusza ona, aby praca nad prawidłowym posługiwaniem się funkcją informacyjną wiązała się z uniknięciem przeładowania treściowego. Metaprzedmiotowemu organizowaniu tekstu sprzyja również szereg innych narzędzi. Można zwrócić uwagę na tzw. akapit analityczny – gdzie sumarycznie przedstawia się treści, o których będzie mowa, oraz akapit syntetyczny, który pozwala zebrać zaprezentowane twierdzenia. Wartościowym narzędziem metaprzedmiotowym jest ponadto stosowanie szeregu figur myśli. Na uwagę zasługuje m.in. struktura figury określanej terminem *anacephaleosis*. Jest ona narzędziem, które uczy mówcę syntezy i podsumowywania omówionych treści (Korolko 1990, 99).

Wszystkie wymienione kroki pozwalają homiliście organizować tekst w taki sposób, aby poprawnie wprowadzić, przeprowadzić oraz umiejętnie podsumować tok rozważań teologicznych. Celowo ma to służyć „procesowi” w tekście homilii, który z całą pewnością nie może być osiągnięty bez utrzymania porządku formalnego w zakresie przedstawiania treści kerygmatu.

PODSUMOWANIE

Refleksja nad homilią jako gatunkiem wypowiedzi w ujęciu lingwistyki tekstu domaga się, aby uwzględnić elementy, które decydują o jej charakterze statycznym. Chodzi o wymogi takie jak pełny formalnie oraz teologicznie systemem znaczeń czy spisana, zamknięta struktura. Etymologia terminu „homilia” nie pozwala jednak zamknąć refleksji wyłącznie w spojrzeniu strukturalnym. Rezultatem tego jest refleksja dotycząca procesualności tego rodzaju tekstu. W niniejszym opracowaniu homilistom przedstawione zostały narzędzia, dzięki którym mogą oni spełnić kryteria, dialogiczności i przez to sprawić, że liturgiczne głoszenie sło-

wa będzie tekstem „w procesie”. Praktyka porządkowania spójnego tekstu homilii pozwoliła na wymienienie dwóch zbiorów cech związanych z procesualnością. Pierwszy dotyczy procesualności przedmiotowej, gdzie akcent został położony na posługiwanie się retoryczną koncepcją toposu. Drugi rodzaj narzędzi został omówiony jako procesualność metapredmiotowa. Dzięki temu z homilii miało zostać wykluczone przeładowanie informacyjne, linearne prezentowanie treści czy brak podsumowania.

Sprawa homilii jako tekstu (z zaprezentowanym odniesieniem procesualności) wiąże się z holistyczną interpretacją zjawisk komunikacyjnych. Tak jak w przypadku wielu rodzajów tekstów (również w przypadku homilii) nie jest istotne wyłącznie spełnienie określonych parametrów (formalnych czy pojęciowych). Trzeba wziąć pod uwagę także szereg faktorów społecznych czy kulturowych. Pozwoli to na wyraźne określenie dyskursywności tekstów przepowiadania – plasowania ich w określonych kontekście – co w rezultacie może usprawnić „proces” głoszenia słowa Bożego.

Przedstawiona treść nie rozstrzyga ostatecznie i nie zamyka sprawy procesualności dla tekstu, jakim jest homilia. Artykuł stanowi próbę uporządkowania pewnych odniesień w strukturze, zarówno merytorycznej, jak i metapredmiotowej. Dzięki wskazanym narzędziom tekst kaznodziejski może bowiem uzyskać status struktury „w procesie”. Nie jest to bez znaczenia, ponieważ zbieżne jest z etymologią homilii. Stanowi także cel, jakim jest spotkanie z odbiorcą, któremu w czasie sprawowanej liturgii przekazywane są treści kerygmatyczne.

BIBLIOGRAFIA:

- Arystoteles. 1988. *Retoryka – Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Broński, Włodzimierz. 1999. *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego*. Lublin-Tarnów: Biblos.
- Cicero, Marcus Tullius. 2013. *O inwencji retorycznej. De inventione*, tłum. Bartosz Awianowicz. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Duszak, Anna. 1998. *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Klementowicz, Michał. 2017. Spójność tekstu jako warunek poprawnej homilii. *Roczniki Teologiczne*, (64)12, 69-72. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2017.64.12-5>.
- Klementowicz, Michał. 2018. Delimitacja w posłudze słowa Bożego. *Roczniki Teologiczne*, (65)12, 89-99. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2018.65.12-6>.
- Korolko, Mirosław. 1990. *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Labocha, Janina. 1996. Odbiorca w tekście wypowiedzi. W: *Styl a tekst. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Opole 26-28.09.1995 r.*, red. Stanisław Gajda i Mieczysław Balowski, 55-60. Opole: UO.

- Pazera, Wojciech. 1999-2000-2001. Homilia jako współczesny model religijnej prozy oratorskiej. *Prace Naukowe. Pedagogika*, 8-9-10, 265-270.
- Ryszka-Kurczab, Magdalena. 2014. Historia i przemiany topoi jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki. *Terminus*, 16(31)2, 133-150.
- Skwara, Marek. 1992. O „miejscach” retorycznych. *Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, (83)2, 138-155.
- Wilkoń, Aleksander. 2002. *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Wojtak, Maria. 1996. Styl w perspektywie struktury tekstu (wybrane zagadnienia na przykładzie tekstów sylw). W: *Styl a tekst. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Opole 26-28.09.1995 r.*, red. Stanisław Gajda i Mieczysław Bałowski, 177-186. Opole: UO.
- Żydek-Bednarczuk, Urszula. 2005, *Wprowadzenie do lingwistycznej analizy tekstu*. Kraków: Universitas.

Ks. MICHAŁ WOCIAŁ SDB¹
Salezjańska Szkoła „Vsesvit” w Żytomierzu
Konferencja Episkopatu Ukrainy
ORCID ID: 0000-0001-8484-2683

HUMOR CHRZEŚCIJANINA W RELACJI DO WYBRANYCH WARTOŚCI W ŚWIETLE TWÓRCZOŚCI GILBERTA KEITHA CHESTERTONA I CLIVE’A STAPLESA LEWISA

CHRISTIAN HUMOR IN RELATION TO SOME VALUES IN THE LIGHT
OF THE WORKS OF GILBERT KEITH CHESTERTON AND CLIVE STAPLES LEWIS

Abstract

Based on the work of Gilbert Keith Chesterton and Clive Staples Lewis, the author analyzes the role of humor in the Christian spirituality and the connection between humor and some values such as love, humility, freedom and truth. One of the conclusions is that both writers regarded and showed humor as an indicator, of the authenticity and depth are lived and realized in the above mentioned values.

Keywords: humor and values, C.S. Lewis, G.K. Chesterton

Abstrakt

Na podstawie twórczości Gilberta Keitha Chestertona i Clive’a Staplesa Lewisa autor analizuje rolę humoru w duchowości chrześcijanina i związek humoru z wybranymi wartościami: pokorą, miłością, wolnością i prawdą. Jednym z wniosków jest ten, że obaj tytułowi pisarze uważali i ukazywali humor jako rodzaj indykatora, który wskazuje, z jaką autentycznością i głębią są przeżywane i realizowane wymienione wartości.

Słowa kluczowe: humor a wartości, C.S. Lewis, G.K. Chesterton

¹ Michał Wociał – ks. mgr, salezjanin, doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW. Zainteresowania naukowe: duszpasterstwo młodzieży, teologia duchowości, duchowość salezjańska. Od 2005 r. pracuje na Ukrainie jako prowadzący salezjańską szkołę w Odessie (2009-2017) i salezjańską szkołę w Żytomierzu (2020-) oraz jako krajowy duszpasterz młodzieży przy Konferencji Episkopatu Ukrainy (2014-). E-mail: mwocial@sdb.org.ua.

WSTĘP

Sytuacja człowieka próbującego zanalizować fenomen humoru w sposób naukowy nie jest łatwa. Przypomina on bowiem piszącego podręcznik do nauki pływania lub tańca. Bez względu na to, jak bardzo by się starał, właściwie nie jest w stanie oddać istoty tego, co wchodzi w zakres przeżyć, a nie opisu.

Humor jest również uniwersalnym elementem kultury, która powstawała w oparciu o chrześcijaństwo. Robocza hipoteza tego artykułu jest następująca: istnieje głęboki związek humoru z duchowością chrześcijańską oraz z wartościami, na których ta duchowość się opiera. Powstaje wrażenie, że zainteresowanie teologów ową tematyką zwykle nie wykracza poza gatunki publicystyczne. W ostatnich dziesięcioleciach tematyką relacji między humorem a wartościami najbardziej interesowali się filolodzy i psychologowie, co można zauważyć, przeglądając opracowania naukowe (w większości anglojęzyczne) w bibliografii. Na przykład na łamach „Journal of Positive Psychology” Ursula Beermann i Willibald Ruch zastanawiali się, w jakim sensie humor jest cnotą (Beermann 2009). Thomas E. Ford, Katelyn A. McCreight i Kyle A. Richardson w „Europe’s Journal of Psychology” badali związek między humorem i szczęściem osoby (Ford 2014), zaś Nicolas A. Kuiper, Melissa Grimshaw, Catherine Leite i Gillian Kirsh w „International Journal of Humor Research” jego związek z psychicznym dobrym samopoczuciem (Kuiper 2004). Jeśli zaś chodzi o polską psychologię, to na przykład Katarzyna Tomaszek badała grupę studentów, aby znaleźć korelacje między humorem, wartościami a jakością życia (Tomaszek 2018), zaś Magdalena Jelińska i Anna Radomska sprawdzały recepcję żartów na tematy religijne wśród ludzi o różnym stopniu religijności (Jelińska 2010).

Tekstami źródłowymi tego artykułu są dzieła dwóch pisarzy chrześcijańskich, którzy w swej twórczości często poruszali problematykę humoru. Są nimi Gilbert Keith Chesterton i Clive Staples Lewis. W artykule tym zasadniczy zabieg badawczy stanowi analiza dzieł obu pisarzy pod dwoma aspektami. Autor próbuje uchwycić, co pisali *implicite* o humorze i o jego związku z innymi wartościami oraz to, jak sami stosowali humor w swej twórczości literackiej.

Oto dla przykładu tekst C.S. Lewisa, oceniający twórczość o 24 lata starszego kolegi: „Nie musiałem zgadzać się z Chestertonem, by móc go docenić. Ma poczucie humoru, które szczególnie lubię – «żarty» nie są u niego rozsiane na stronie jak rodzynki w cieście, nie przemawia też (tego nie znoszę) tonem ogólnie żartobliwym i nonszalanckim. Humorowi nie można u niego w żaden sposób oddzielić od prezentowanej myśli, jest raczej (jak powiedziałby Arystoteles) «kwiatem» samej dialektyki. Szabla błyszczy w czasie walki nie dlatego, że walczącemu zależy na jej błysku, ale dlatego, że wymachuje nią bardzo prędko, walcząc o życie” (Lewis 1999, 190).

Należałoby dodać, że treści przekazywane przez obu przywoływanych tu autorów współbrzmiały z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Wystarczy wspomnieć adhortacje papieża Franciszka *Evangelii gaudium* oraz *Gaudete et exsultate* czy Pawła VI

Gaudete in Domino. Paweł VI wyraźnie pisze o tym, co dla chrześcijanina ma być źródłem wewnętrznego wsparcia i radości. Człowiek doznaje „radości, czyli szczęścia duchowego, wtedy, kiedy jego duch posiada Boga, poznając Go i kochając” (Paweł VI 2011, 20) Wyraźnie też zaznacza trynitarne źródło owej Bożej radości. Ma ona płynąć z wydarzeń paschalnych i „może się zrodzić jedynie w ścisłym związku z obchodem śmierci i zmartwychwstania Pańskiego” (Paweł VI 2011, 24). Radość ta nie jest jedynie stanem psychicznym, ale ma być owocem Ducha Świętego, który wspiera wielu chrześcijan na co dzień, aby przewyciężali smutki i frustracje dnia powszedniego.

Jednym z celów duchowości chrześcijańskiej jest właściwe uporządkowanie hierarchii wartości, a następnie życie według nich. To właśnie relacja człowieka do wartości stanowi kręgosłup duchowości. W związku z tym, w niniejszym artykule, niektóre z elementarnych wartości zostaną przeanalizowane z punktu widzenia ich związku z humorem, który przecież sam w sobie również jest wartością.

Humor, wchodząc w relację z innymi wartościami, nie zmienia niczego w ich istocie. Jest zaś niejako „filtrem” i formą, w jakiej te wartości się objawiają. Interesujące więc będzie to, jakie aspekty danej wartości ukazuje ten szczególny „filtr”.

W tym miejscu należałoby zadać jeszcze jedno pytanie, a mianowicie o chrześcijańską powagę. Czy mówiąc o ważnych wartościach, konstytutywnych dla chrześcijan, można sobie pozwolić na humor? A co z cierpieniem? Jak myśleć o humorze w kontekście okrucieństwa, tragedii i bólu tego świata? A wobec krzyża Chrystusa? Teologia podpowiada, że powaga i humor nie powinny być wartościami konkurującymi, ale współpracującymi (Häring 1980, 177). Humor pomaga odzyskać radość życia i powrócić do równowagi po ciężkich przeżyciach. „Musimy się bawić. Jednak nasza zabawa musi być zabawą ludzi (a taka zabawa jest najradośniejsza), którzy od samego początku mają do siebie poważny stosunek” (Lewis 1998a, 112).

1. HUMOR A POKORA

W pisarstwie Lewisa i Chestertona czytelnik może zauważyć związki humoru z pokorą i choć nie znajdzie u nich teoretycznego opracowania tego zagadnienia, to jednak cała atmosfera ich książek tchnie taką właśnie postawą (Mroczkowski 1959, 62). Warto przyrzeć się chociażby postaciom, które w literaturze obu pisarzy odznaczają się zdrowym humorem. Zazwyczaj są osobami o dużej znajomości siebie, znają też swoje wady. Przyjmują całą prawdę o sobie i zgadzają się na nią. Są to zaś cechy zdrowej pokory. Znakomitym przykładem jest tu św. Franciszek opisany przez G.K. Chestertona. Człowiek ten postrzegał siebie i otaczającą rzeczywistość jako drobinę wiszącą na włosku Opatrzności Bożej (Chesterton 1949a, 78), a jednocześnie w sposób cudowny wierzył w wartość tej „drobinki” i w konieczność szacunku wobec niej. U Lewisa dobrym przykładem byłby Błotosmętek, który jednym tchem wymieniał wszystkie swoje wady, aby następnie ze swoistym poczuciem humoru zaproponować siebie na towarzysza podróży (Lewis 1987, 43-47).

Takie postępowanie wskazuje na ten rodzaj humoru, który jest ukoronowaniem cnoty pokory, a mianowicie dystansu wobec samego siebie. Omawiana postawa przedstawia dystans wobec własnego „JA”.

Taki dystans wobec swojego „JA” jest obecny u obu pisarzy, którzy zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym pielęgnowali tę postawę. Lewis wykazywał duży dystans do własnej twórczości. W przedmowie do *Zaskoczonego Radością* pisze: „Sama opowieść jest według mnie nieznośnie subiektywna. (...) Starałem się napisać pierwszy rozdział tak, aby czytelnicy, którzy nie znoszą tego rodzaju książek, zorientowali się od razu, co ich czeka i przerwali lekturę, aby nie tracić czasu” (Lewis 1999, 5). Nie gromadził też swoich książek, ale wszystkie rozdawał (Carpenter 1999, 167). Podobnie Chesterton potrafił spojrzeć z dystansem np. na swoją wagę, powtarzając dowcip, jak to kiedyś ustąpił w autobusie miejsca trzem damom jednocześnie (Mroczkowski 1959, 9).

Dystans do siebie, który jest owocem pokory, rodzi pokój w sercu. Ludzie wielkiego ducha, których stać na żartowanie i kpienie z własnych słabości, nie muszą się obawiać, że zrobi to ktoś inny. Trudno jest zranić kogoś, kto zna wszystkie swoje słabe punkty. Bardzo dobrze pasuje tu opis pierwszych franciszkanów. „Nie można było grozić zagłodzeniem człowiekowi, który sam ciągle tylko starał się pościć. (...) Nawet bijąc go kijem znajdowało się tylko bardzo mało satysfakcji, skoro on przy tym tylko podskakiwał i pokrzykiwał sobie wesoło, uważając zniewagę za jedyną rzecz, której jest godzien” (Chesterton 1949a, 110).

Taki człowiek, nie popadając w chorobliwy kompleks niższości, lepiej rozróżnia, na ile prawdziwy jest zarzut skierowany przeciw niemu, a jeśli jest prawdziwy, potrafi go wykorzystać dla własnego pożytku duchowego. Złośliwości zaś czy niesłuszne krytyki nie wzbudzają w takim człowieku gniewu czy chęci odwetu. Odpowiednim przykładem byłby tu św. Tomasz z Akwinu, który zupełnie nie troszczył się o krytykę na temat swojego zachowania, jak to bywa u ludzi wielkiego, męskiego formatu (Chesterton 1949b, 135). Bo przecież: „Kpina nie zostawia bąbli” – jak powiedział jeden z bohaterów *Opowieści z Narni* (Lewis 1985a, 80).

Pokora i humor to również cechy bardzo pomocne w nawiązywaniu relacji z innymi. Z ich pomocą, pozbywając się patosu i roszczeń do bycia kimś ponad to, kim się rzeczywiście jest, można szybko zlikwidować dystans między ludźmi. Przykładem może tu być literacki ksiądz Brown z cyklu opowieści Chestertona (Chesterton 1951). Ten katolicki kapłan, mały i niepozorny człowieczek o pospolitej twarzy, potrafił odpowiednio zachowywać się w najróżniejszych sytuacjach. Czuł się dobrze zarówno w pałacach arystokratów, w całkiem zwykłych rodzinach, jak i wśród aktorów teatralnych. Potrafił porozumieć się zarówno z przestępcą o imieniu Flambeau, z amerykańskim biznesmenem, jak i z poszukującą wsparcia kobietą. Przy tym wszystkim zaś, dzięki swej dobroci, mądrości i delikatnemu humorowi nie utracił nic ze swej kapłańskiej godności.

Przeciwieństwem pokory jest pycha, przeciwieństwem zaś humoru – smutek i rozpacz. Oba przeciwieństwa są według literatów ściśle ze sobą związane. Opisu-

jąc piekło w *Listach starego diabła do młodego*, Lewis przedstawia je jako miejsce wieczystego smutku. Diabły zaś jako istoty, które zgrzeszyły pychą i zajęte są tylko troską o siebie i o realizację swoich zamierzeń. „Czegokolwiek byśmy nie przypisywali istotom, które zgrzeszyły przez pychę, właśnie tego [humoru] nie powinniśmy im przepisywać. Szatan – powiedział Chesterton – upadł na skutek własnej ważności. Piekło należy przedstawić jako stan, gdzie każdy jest wiecznie zajęty własną godnością i awansem, gdzie każdy ma do kogoś pretensje i gdzie każdy pochłonięty jest śmiertelnie poważnymi uczuciami zazdrości, własnej ważności i urazy. To przede wszystkim” (Lewis 1998b, 12-13).

2. HUMOR A MIŁOŚĆ

„Śmiech i miłość są wszędzie; matka śmieje się z dziecka, mąż z żony, kochanek z kochanki, przyjaciel z przyjaciela” (Mroczkowski 1959, 12). Używając słów Chestertona, Przemysław Mroczkowski wskazuje na to, że dostrzegał on wyraźnie związek humoru i miłości. Wartości te jego zdaniem są nierozdzielne. Rzecz by można: kogo kocham, temu okazuję humor. Wszak „śmiech i miłość to dwie półkule mózgu zwykłego człowieka” (Mroczkowski 1959, 60).

Zapoznając się z twórczością obu pisarzy, trzeba pamiętać o tym, że ich poczucie humoru było podbudowane szacunkiem i poważnym stosunkiem do adresatów. Szczególnie nie należy o tym zapominać w kontakcie z wczesną twórczością Chestertona (np. *Człowiek zwany Czwartkiem czy Kula i krzyż*). Autor zмага się wówczas z pokusą absolutyzacji humoru. Była w nim wtedy „pokusa szalonego śmiechu, śmiechu ze wszystkiego, co istnieje lub jest osiąganym, i ta pokusa była w jakimś stopniu pokusą wątpienia” (Mroczkowski 1959, 13). Pokusa ta została jednak przewyciężona, co widać, kiedy się analizuje kolejne fazy twórczości pisarza.

Trzeba mieć również na uwadze fakt, że obaj pisarze większość swojego życia spędzili w Anglii. Angielski zaś humor nie jest jedynie aktem intelektu. To cała postawa sympatii wobec osoby czy rzeczy. Humorysta angielski kocha człowieka, z którego się śmieje i staje z nim ramię w ramię (Mroczkowski 1959, 8). Niech komentarzem będą tu słowa, jakie jeden humorysta angielski – Lewis, napisał o drugim – Chestertonie: „Muszę się nieźle wysilać, by dla krytyków, którzy uważają humor Chestertona za frywolny czy «paradoksalny», odczuć przynajmniej litość; o współczuciu nie ma mowy. Poza tym, choć może się to wydać dziwne, polubiłem Chestertona za jego dobroć” (Lewis 1999, 190).

Człowiek, który kocha siebie, potrafi także z siebie zażartować, jak czynił to *le jongleur de Dieu*, czyli św. Franciszek z Asyżu. Gniewne zaś reagowanie na każdą próbę zażartowania z siebie może oznaczać pewne poczucie niższości czy brak wiary w siebie. Dobrym przykładem byłby tu Eustachy Scrubb (jeden z głównych bohaterów *Podróży „Wędrowca do świtu”*). Był to zadufany chłopiec, który nawet przyjazne próby nawiązania z nim kontaktu odbierał jako atak na siebie.

Humor to także sposób okazywania wzajemnej miłości między ludźmi. W *Listach starego diabła do młodego* jest fragment, w którym zirytowany demon – Krętacz, wyznaje, że jedną z rzeczy, których nie może ani znieść, ani zrozumieć, jest nieuzasadniona radość u ludzi. Występuje ona na przykład wśród grupy przyjaciół na progu wakacji, kiedy to najmniejsze nawet dowcipy wywołują śmiech. Diabeł zauważa (i słusznie), że to nie one jednak są właściwą przyczyną śmiechu i dodaje, że prawdziwej przyczyny owej radości piekło nie zna. „Zjawisko to jest samo w sobie odrażające i jest jawną zniewagą realizmu, godności i surowości Piekła” (Lewis 1998b, 57) – podsumowuje swój wywód Krętacz. Owo zjawisko to właśnie miłość.

W twórczości Lewisa jest wiele miejsc, gdzie atmosferę przyjaźni tworzy się i wyraża klimatem radości, pogody ducha, biesiady, a nawet pewnej swawoli. W autobiografii opisuje on swego nauczyciela Sirraha, który był człowiekiem niezwykle serdecznym wobec uczniów. Lewis określa go mianem „mądrego postrzeleńca”, gdyż był pełen chłopięcego entuzjazmu i właśnie dzięki temu miał zbawienny wpływ na wychowanków (Lewis 1999, 69).

Atmosfera biesiady została wykorzystana w *Opowieściach z Narnii*. W pierwszej części pojawia się ona wraz z wizytą Świętego Mikołaja (symbolu miłości ofiarnej). Ci, którzy go spotkali, zaraz poszli ucztować w gronie przyjaciół (Lewis 1985b, 86). Wielka uczta, która później przerodziła się w swoisty pochód, to scena finałowa opowieści o Księciu Kaspianie (Lewis 1985a, 140-145). Była to dziwna, złożona z przeróżnych stworzeń parada. Przewodził jej Wielki Lew – Aslan, a za nim szły gromady zwierząt (niektóre z nich były mówiącymi zwierzętami) oraz postaci rodem z greckiej mitologii: Sylen, Bachus, Menady, Nimfy itp. Szli tam też żołnierze na czele z Księciem Kaspianem. Cała ta gromada eksplodowała życiem, radością i siłą i zwyciężyła Telemarów w ostatnim akcie bitwy. Armia Aslana zniszczyła most, przy którym broniły się niedobitki nieprzyjacielskiej armii. Zaczęły dziać się rzeczy niewytłumaczalne. Aslan zmienił szkołę w łąkę, a niesfornych uczniów w stado prosiaków. Uzdrowił starszą kobietę z ciężkiej choroby. Wszędzie zaś, gdzie pojawiło się jego wojsko, towarzyszyły mu śmiech, tańce i zabawa.

U Chestertona związek między humorem i miłością bliźniego widać w postaci Patryka Dalroya – głównego bohatera *Latającej gospody*. Patryk jest człowiekiem wielkiego temperamentu (jak przystało na Irlandczyka), który z pasją i poświęceniem broni swych przekonań i potrafi okazywać swe uczucia (do kobiety, do biedniejszych od siebie i do ciemniejszych). Z tym wielkim sercem łączy się u niego fantazja i odwaga, które wyrażają się iskrzącym poczuciem humoru. Jego przeciwieństwem jest lord Ivywood. Ten zainteresowany jest bardziej ideami niż ludźmi. To polityk i zimny intelektualista zupełnie pozbawiony poczucia humoru. Wciela reformy mające rzekomo moralnie uzdrawiać społeczeństwo (np. zakaz używania alkoholu), a w rzeczywistości są one tylko przykrywką dla zdrady własnego państwa. Lord Ivywood okazuje się człowiekiem, który nie kocha nikogo prócz siebie.

Humor może być też znakiem miłości do przyrody. Lewis opisał jak kiedyś, biegnąc w deszczu ze śniegiem, zrozumiał, że brzydką pogodę można potraktować jako niewybredny żart i zabawę (Lewis 1999, 69).

Humor nie tylko wyraża miłość, ale także pomaga w tworzeniu dobrych relacji międzyludzkich. Jest to prawda znana psychologom. Ich zdaniem humor między innymi: redukuje dystans, ułatwia adaptację i zmniejsza agresję (Augustyn 2003, 135-138). Szczególnie interesująca jest ta ostatnia funkcja. Otóż według psychologów humor pomniejsza agresję nie poprzez zmianę właściwości obiektu agresji, ale poprzez zmniejszenie intensywności przeżycia agresywnego (Matusiewicz 1976, 69). Komentarzem do tej teorii są postacie, które stać na żarty nawet w stanie wielkiego napięcia i w różnych sytuacjach skrajnych. Taką osobą jest św. Franciszek żartujący wśród chłodu i głodu czy Tomasz Morus na chwilę przed własną egzekucją.

Czym staje się humor bez miłości? Czy w ogóle jest jeszcze humorem? Wszak istnieje wiele jego wynaturzeń. Ciekawe spostrzeżenia znajdują się ponownie w *Listach starego diabła do młodego*. Krętacz opisuje ludzi (szczególnie Anglików), którzy pod płaszczykiem humoru chcą ukryć swoje wady i błędy. W ten sposób skąpiec chciałby stać się zabawnym dziwakiem, tchórz – sympatycznym błaznem, a okrutnik – żartownisiem. Pierwszym efektem takiego pseudohumoru jest to, że zabija się każdy wstyd, a jedyną rzeczą, której się człowiek wstydzi, staje się brak humoru (Lewis 1998b, 59).

Bez miłości humor może stać się szyderstwem, które poniża. Może też stać się okrucieństwem, które specjalnie zadaje ból. Dobrze ilustruje te zagrożenia Biała Czarownica. Jej uśmiech jest zimny i pozbawiony uczucia, a ironiczne żarty są ostre jak bicz. Inną ciemną stroną pseudohumoru może być próba wykorzystania go w celu dominacji nad kimś. Pewni ludzie mogą też dzięki niemu obnażyć swój prymitywizm i ranić poprzez to uczucia bliźnich. Nie są to jednak powody, dla których należałoby porzucić humor w ogóle, czy traktować go jako niestosowny. Przecież każda dobra rzecz może zostać źle wykorzystana.

3. HUMOR A WOLNOŚĆ

Wolność jest warunkiem bardzo istotnym dla każdej formy rozwoju i każdej formy kultury. Humor zaś jest częścią owej kultury. Oto więc serce problemu, dotyczące jednej z najistotniejszych funkcji humoru. Jest nią swoboda. To warunek wstępny dla humorysty, który daje zdolność rozwinięcia skrzydeł myśli i wyobraźni. Chodzi tu między innymi o swobodę i wyzwolenie człowieka od zbędnych schematów myślowych. Chesterton był apologetą ludzkiej wolności, czemu daje wyraz w *Latającej gospodzie*. W usta Patryka Dalroya, głównego obrońcy prawa Anglika do wypicia kufła piwa, wkłada znamienne słowa przeciw prohibicji. Patryk twierdzi, że ci, którzy ją krzewią, obiecują pokój i radość, ale rezultatem ich wysiłków jest tylko druzgotanie humoru, wesołości, pieśni oraz przyjacielskich stosunków (Chesterton 1958, 65).

Obraz ukazujący związek wolności i humoru można znaleźć u C.S. Lewisa w *Srebrnym krześle*. Trójka bohaterów: Julia, Eustachy i Błotosmętek trafiają do Krainy Podziemia zamieszkiwanej przez Lud Podziemi. Lud ten jest zniewolony przez Czarownicę, która z pomocą swej magii owładnęła nimi całkowicie. Mimo wielkiego zróżnicowania w budowie ciała, trójka bohaterów zauważyła, że łączy ich smutne i posępne oblicze. Każde podobne było do pozostałych (Lewis 1987, 89). Radykalna zmiana dokona się dopiero w momencie, gdy Czarownica zostanie zabita. Nagle cicha i ponura kraina eksploduje radością. Wyzwolone z niewoli istoty urządzają wielką uctę. „Nie śpiewałem, nie tańczyłem od tak dawna, nie puszczałem sobie żadnego sztucznego ognia” – tłumaczy jeden z nich (Lewis 1987, 119).

Jaką rolę pełni wolność w duszy humorysty i do czego jest mu ona potrzebna? Od czego wyzwala? Ku czemu wyswabada? „Człowiek rozbawiony wyniósł się ponad wszelkie hierarchie. Przebywa w świecie, gdzie wszystko ukazuje mu się w kategoriach piłek do gry czy kul bilardowych, które przerzuca w myśl zasad, jakie jemu się podobają. [...] człowiek w chwili humoru wzlatuje – ogląda wszelkie sprawy z lotu ptaka” (Mroczkowski 1959, 54).

Powyższe słowa ukazują prawdę o tym, że humorysta jest w stanie wyjść ponad układy, schematy, ponad fałszywe tabu. W jego umyśle panuje „demokracja”, w związku z czym każda idea ma równe szanse. Nie uprzedza się z góry do jakiejś myśli i nie ustawia w „przegródkach” dla gorszych i lepszych. P. Mroczkowski w takiej wolności dostrzega jakiś antycypujący przebłysk „wolności synów Bożych”, którzy na tym świecie wiele spraw muszą oglądać w krzywych (więc śmiesznych) zwierciadłach (Mroczkowski 1959, 55).

Pisarze podają konkretne przykłady ludzi, od których należałoby się uczyć wolności. Po raz kolejny warto wrócić do św. Franciszka, który w byciu sługą odkrył wolność. Wolność ta była niemal swawolą. Ten, który chciał, aby go nazywano *le jongleur de Dieu*, wiedział, że rycerz musi być sztywny, błazen zaś może być swobodny. Święty postanowił więc zostać błaznem na dworze Króla królów (Chesterton 1949a, 68). Kiedy więc zostawiał za sobą ojca, matkę, rodzinny Asyż, pozycję społeczną i karierę, musiał odczuwać nieco z tej wolności błazna. „Nie miał pieniędzy, nie miał rodziców, najprawdopodobniej nie miał na świecie żadnego zajęcia, żadnego planu, (...) i gdy tak szedł pod oszronionymi drzewami zaczął nagle śpiewać” (Chesterton 1949a, 53).

Nieposkromionego i wolnego ducha ma w sobie także wspomniany już kapitan Patryk Dalroy. Nic nie może powstrzymać jego wybujałej wyobraźni. Walcząc z prohibicją, wpada na groteskowy pomysł przemieszczającej się gospody (odpowiednik wozu Drzymały). Z szyldem i baryłką gorzałki jeździ po Anglii, wymykając się raz po raz policji. Dalroy tłumaczy, że nie chodzi mu o obronę alkoholu (mówi nawet, że jako abstynent czuje się ogólnie lepiej), ale o obronę wolności do jego spożywania (Chesterton 1958, 117).

W autobiografii Lewisa przywołane zostały ważne dla poruszanej tu kwestii opisy z jego pobytu w Wyvern College. Była to szkoła, w której bardzo liczyły się

rezultaty sportowe. Chłopcy wiedzieli, że ich pozycja w społeczności uczniowskiej w dużej mierze zależeć będzie od ich sukcesów na boisku. Tak bardzo byli tym przejęci i zestresowani, że bardzo szybko zapominali o tym, co ich przywiodło na boisko, o radości gry. Lewis ukazuje ich jako zniewolonych chęcią zwycięstwa. Dla nich tylko ono się liczyło. „Szli na boisko (...) jak marzące o karierze scenicznej dziewczęta spieszą się na przesłuchanie. Spięci i zaniepokojeni, targani wielkimi nadziejami, obawami przyprawiającymi ich o mdłości (...) Brakowało czasu na to, by w coś pograć (we właściwym znaczeniu tego słowa). Rywalizacja była na to zbyt zacięta, a nagrody zbyt wysokie” (Lewis 1999, 100).

Niejako w opozycji do nich pisarz stawia poznanego również w Wyvern College Irlandczyka. Był to młodzieniec do głębi niezależny i nieokiełznany, który lekceważył struktury szkolne, jednak nie tyle ze złośliwości, co właśnie z powodu owej niezależności. „Nie dbał o sławę i powodzenie towarzyskie. Ukończył College, nie zwróciwszy na to miejsce najmniejszej uwagi” (Lewis 1999, 101). Lewis opisuje go jako jedyne go człowieka, który potrafi się bawić. Nie dał się zniewolić żądzy sukcesu i chęci bycia „kims” wśród uczniów.

Najtrudniejszym sprawdzianem wolności u humorysty jest wolność od siebie, czyli umiejętność nabrania do siebie dystansu. Przykład takiej sprawności u Lewisa i Chestertona był już podany przy omawianiu pokory. Tu można by jeszcze wspomnieć o dystansie graniczącym ze swobodą, z jaką Lewis traktował swoją profesję. Otóż w pewnym miejscu pisze, że żadna literacka medytacja nad ludzką dolą nie wymaga tyle, co wzięcie zimnej kąpieli, i że oddałby wszystkie tragedie i epiki świata, aby uratować choć jednego człowieka (Carpenter 1999, 86, 202). Słowa te nabierają szczególnej wagi u tego, który był profesorem literatury i wielką część swojego życia poświęcił służbie pióra.

Postawa autodystansu ma ochronić humorystę od tego, aby swoboda nie przerodziła się w bezdusność i wyniosłość ponad bliźnich uwikłanych w codzienny bieg spraw (Mroczkowski 1959, 61). Nie jest to przecież wolność, która ma prowadzić do wyłączenia się z troski o ten świat (jak to ma miejsce u cyników czy też stoików). Nie chodzi też o to, aby owa wolność, wyrastając ponad hierarchie i układy społeczne, prowadziła do anarchii. Chesterton pisze w *Ortodoksji*, że zupełna anarchia uniemożliwia wszelką dyscyplinę i wszelką zabawę (Mroczkowski 1959, 60). Wolność humorysty przeciwnie: ma go prowadzić ku autentycznym wartościom, ma je oczyszczać z niepotrzebnych i fałszywych form, aby pod koniec oddać się na ich służbę.

4. HUMOR A PRAWDA

W twórczości Chestertona i Lewisa nietrudno też odkryć ścisły związek humoru z prawdą. Związek ten jest wpisany w samą strukturę tekstu. Szczególnie zauważa się go u Chestertona, na przykład w takich dziełach jak *Przygody księdza Browna* i *Święty Tomasz z Akwinu*. To właśnie postawa poszukiwacza prawdy pełnego

podziwu dla ludzkiego rozumu w połączeniu z postawą humorysty stanowią o wyjątkowości i głębi tego autora. Lewis jest w tym względzie mniej wyrazisty, niemniej wyczuwa się u niego podobne intuicje.

Podstawową tezę można zawrzeć w słowach: humor oczyszcza ludzki rozum i prowadzi go ku prawdzie. Prowadzi, wiodąc „ścieżkami” realizmu, zdrowego rozsądku i odkrywania fałszywych tajemnic.

Jeden ze znanych pisarzy zajmujący się tematyką duchowości, Anselm Grün, pisał, iż wielcy komediopisarze byli dlatego wielcy, że byli realistami. Szekspir, Arystofanes, Servantes, Molier i inni brali życie takim, jakie było (Grün 1996, 74-75). Nic, co ludzkie, nie było im obce. Ich dzieła przetrwały próbę czasu, ponieważ prawda jest ponadczasowa. Autentyczny humor też jest ponadczasowy. Strzeże on i zachowuje od pozorów, których obawiał się Lewis. W krótkim elaboracie *Rozwód ostateczny*, który wydał w 1944 roku, daje wyraz swoim obawom odchodzenia od realizmu. Opisuje w nim fikcyjne Szare Miasto, gdzie króluje pozór. Wydaje się być smutnym przedśmionkiem Piekła. Krajobraz jego pozbawiony jest jakichkolwiek szczegółów. Mieszkańcy są pochłonięci pokonywaniem wielkich dystansów, chociaż wszystko wydaje się być w zasięgu ręki. W Szarym Mieście rządzi Upiór, który nie pozwala, aby ktokolwiek dotarł przed oblicze Przedwiecznego Faktu. Mieszkańcom wiadome jest, że wyjście poza obręb miasta spowoduje ból, gdyż stopy musiałyby zetknąć się z realnymi źdźbłami trawy (Wiśniewska 2003, 9).

To przekonanie, że trzeba walczyć o Fakt, stawiało Lewisa wielokrotnie w opozycji do współczesnych mu poglądów. W imię Faktu pokazywał niedorzeczność tych, którzy Biblię chcieli tłumaczyć tylko w symboliczny sposób. Walczył też z tzw. „obsesją równości”, czyli z poglądem, według którego demokracja oznacza unifikację i zrównanie wszystkich w jednym szeregu (Wiśniewska 2003, 9).

Humorysta jako realista odrzuca też pozory dotyczące jego samego, co okazuje się najtrudniejszym elementem walki o prawdę. Przyjąć całą prawdę o sobie, szczególnie tę gorzką, nie jest łatwo, a co dopiero zrobić to z uśmiechem. Tu właśnie objawia się miara wielkości człowieka.

Chesterton ukazywał zdrowy rozsądek między innymi jako przeciwwagę dla radykalnego sceptycyzmu, który według niego dokuczał jemu współczesnym (Chesterton 1949b, 154-156). Zdrowy rozsądek miał też być gwarantem pogodnego spojrzenia na życie. Wielu było więc takich, którzy nazywali angielskiego pisarza „Don Kichotem chłopskiego rozumu” i podziwiali jego tak zwany „zdrowy sens” (Dybowski 1958, 10). Bardzo zależało mu na podkreśleniu, że to realizm i zdrowy rozsądek są właściwą drogą do prawdy i to one dają radość z jej osiągnięcia. Opisując system teologiczno-filozoficzny Akwinaty, Chesterton zaznacza, że św. Tomasz walczył o myślenie zdroworozsądkowe: „Walczy o popularne przysłowia: (...), że jedzenie jest próbą potrawy, że człowiek nie może sam sobie wskoczyć do gardła” (Chesterton 1949b 169). Podkreśla, że koncepcja teoriopoznawcza świętego jest głęboko optymistyczna. Jest on zarówno po stronie życia, jak i po stronie człowieka. Na pytanie Hamleta o to, czy być, czy też nie, Tomasz

bez wahania opowiedziałby się za byciem. Na pytanie, „Czy coś istnieje?“, Tomasz odpowiadałby twierdząco, bo przeciwna odpowiedź byłaby tym samym końcem dyskusji (Chesterton 1949b, 117 i 160).

Chesterton był przekonany, że Kościół katolicki stoi na straży zdroworozsądkowego myślenia. Ilustracją tej tezy była literacka postać ks. Browna. Narodziła się ona z kontaktów pisarza z pewnym angielskim kapłanem, który zaimponował mu swoją znajomością ludzkiej natury (zdobytą głównie w konfesjonale). Ksiądz Brown wykazuje się wielkim duchem, angielskim humorem i wybitnym umysłem. Zagadki kryminalne rozwiązuje posługując się trzeźwym myśleniem. Znajduje proste rozwiązania tam, gdzie inni szukają komplikacji.

Trzecią płaszczyzną, w której humor może pomóc rozumowi, jest odsłanianie fałszywych tajemnic i odnajdywanie tych autentycznych. Tu trzeba pamiętać, że dla Chestertona humor był jak błyskawica – rozświetla rzeczywistość z nieznannej dotąd strony i zdzierał zasłonę z tego, co zakryte. Był przedsięwzięciem oglądu kontemplacyjnego (Mroczkowski 1959, 55). W związku z tym chrześcijańskiemu humorystyce prościej jest odróżnić miejsce, gdzie kończy się poznawalne. W tym miejscu znów warto wrócić do księdza Browna. W jednej ze swych przygód, gdy miał do czynienia z szarlatanem o rzekomo nadnaturalnych właściwościach, dość szybko zorientował się, o co naprawdę chodzi. Mawiał: „Właśnie dlatego, że «coś nie coś» wiem o mistykach, nie mam zaufania do mistagogów. Prawdziwi mistycy nie ukrywają tajemnic, lecz je ujawniają. Ukazują tajemnicę w pełni światła. Gdy ją ujrzymy, nie przestaje być ona tajemnicą. Mistagodzy ukrywają zawsze tajemnicę w mroku, a gdy ktoś ją odkryje, przekona się, że to błahostka” (Chesterton 1951, 152). Jeżeli szatan mówi, że coś jest zbyt straszne, aby na to spojrzeć, trzeba to właśnie uczynić w imię prawdy i jasności (Chesterton 1951, 103).

Humor ukazuje prawdę w nowej perspektywie, dając tym samym jej pełniejszy obraz. To właśnie Chesterton był mistrzem ukazywania rzeczy w nowym świetle i z innych punktów widzenia. Sposobem na pokazanie rzeczywistości w sposób nowy i nieoczywisty jest paradoks. To zaskakujące, choć prawdziwe twierdzenie, sprzeczne z powszechnie przyjętym mniemaniem, często podane jest w formie lapidarnej i zarazem humorystycznej. Ma jednak także drugie znaczenie, mianowicie jako rozumowanie prowadzące do niedorzeczności. Rozpatrując ten drugi rodzaj paradoksu, Chesterton wyraźnie się od niego dystansuje, uznając go za przeciwny zdrowemu rozsądkowi. Jako przykład podaje niektórych Anglików, którzy szyczą się tym, „że są praktyczni, dlatego, że nie są logiczni”. Píše, że paradoks działa ożywczo na umysł, w ten sam sposób, w jaki stanie na głowie działa na zdrowie. Problem zaczyna się wtedy, kiedy ktoś zaczyna na głowie nie tylko stać, ale i chodzić, i spać (Chesterton 1949b 154-156).

Pisząc o oryginalnych podejściach do prawdy, trzeba też wspomnieć motyw literacki, który często powraca w twórczości Chestertona. Jest to motyw szaleńca. W *Napoleonie z Notting Hill* jest nim Adam Wayne, w *Latającej gospodzie* – Misyra Amon, a w *Św. Franciszku z Asyżu* – tytułowa postać uważana przez wielu za

obłąkanego. Każda z wymienionych tu osób rzuciła wyzwanie normom otaczającego ją świata. Ciekawe, że pisarz, który tak bardzo afirmował zdrowy rozsądek, z takim rozmachem eksploatował ten temat.

Humor i prawda mają też wiele wspólnego na płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej. Prawdy wiary są najgłębszym i najtrwalszym źródłem ludzkiej radości, a chrześcijanie są ludźmi niosącymi Radosną Nowinę – takie przesłanie można odczytać w każdym niemal dziele obu pisarzy. To, co papież Paweł VI w 1975 roku opisał w adhortacji o radości chrześcijańskiej *Gaudete in Domino*, Chesterton sformułował już pół wieku wcześniej.

Humor pełni również rolę „terapeutyczną” w stosunku do prawdy; oczyszcza ją i czyni bardziej klarowną. O tym, że oczyszcza prawdę z pozoru zostało już napisane. Oczyszcza ją również z hipokryzji. Przez to, że człowiek nabiera do siebie dystansu, zaczyna lepiej dostrzegać swoje błędy i co więcej, ma odwagę o nich mówić. Dlatego Chesterton zachęcał chrześcijan, aby umieli rozmawiać z krytykami chrześcijaństwa i próbowali szukać u nich racji dla dobra samego chrześcijaństwa (Chesterton 1955, 9). Humor oczyszcza także ze zbędnego patosu, sprawiając, że wartości stają się autentyczniej przeżywane.

Wreszcie humor pomaga zachować prawdę od niedorzeczności. Chesterton nie waha się nazwać głupoty po imieniu i zamknąć jej usta zdroworozsądkowymi argumentami, jak to miało miejsce na przykład z Misysrą Amonem, który udowodnił, że wszystkie nazwy angielskich karczm pochodzą z inspiracji muzułmańskiej (Chesterton 1955, 41).

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza praca miała naświetlić związek humoru z wybranymi wartościami fundamentalnymi dla duchowości chrześcijańskiej takimi jak pokora, miłość, wolność i prawda. Przewodnikami w tych poszukiwaniach były dzieła dwóch klasycznych pisarzy chrześcijańskich G.K. Chestertona i C.S. Lewisa.

Podsumowując rozważania, autor uważa, że robocza hipoteza została udowodniona i że taki związek istnieje. Humor w odniesieniu do omówionych wartości pełni po pierwsze funkcję wspomagającą (pomaga je lepiej przeżywać), a po drugie funkcję „miernika”, który wskazuje, z jaką autentycznością i głębią są owe wartości realizowane. Dzięki humorowi chrześcijanin może „bardziej” i więcej: stawać się pokornym, więcej miłować, być bardziej wolnym i w sposób bardziej odpowiedni poszukiwać prawdy.

Autor tekstu rozumie, że tematyka domaga się dalszego pogłębienia. Badania naukowe teologów na temat roli humoru w duchowości, jak to zaznaczono już we wstępie, są rzadkością. Temat wydaje się nowatorski i dalsze poszukiwania mogłyby dotyczyć innych wartości albo dzieł innych pisarzy.

BIBLIOGRAFIA:

- Augustyn, Józef. 2003. Zmysł humoru. *Życie Duchowe*, 33, 135-138.
- Beermann, Ursula i Willibald Ruch. 2009. How Virtuous is Humor? What we can Learn from Current Instruments. *Journal of Positive Psychology*, 4, 528-539.
- Carpenter, Humphrey. 1999. *Inklingowie*. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele, tłum. Zbigniew A. Królicki. Poznań: Zysk i S-ka.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1949a. *Święty Franciszek*, tłum. Artur Chojecki. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1949b. *Święty Tomasz*, tłum. Artur Chojecki. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1951. *Przygody księdza Browna*, tłum. Tadeusz Jan Dehnel. Warszawa: Pax.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1955. *The everlasting man*. New York: Doubleday.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1958. *Latająca gospoda*, tłum. Hanna Olędzka. Warszawa: PAX.
- Dybowski, Roman. 1958. Wstęp. W: Gilbert Keith Chesterton. *Latająca gospoda*, tłum. Hanna Olędzka, 3-7. Warszawa: PAX.
- Ford, Thomas E., Katelyn A. McCreight i Kyle A. Richardson. 2014. Affective Style, Humor Styles and Happiness. *Europe's Journal of Psychology*, 10 (3), 451-463.
- Grün, Anselm. 1996. *O duchowości inaczej*, tłum. Katarzyna Zimmerer. Kraków: WAM.
- Häring, Bernhard. 1980. *Liberi e fedeli in Cristo. La verità vi farà liberi*, t. 2. Roma: Paoline.
- Jelińska, Magdalena i Anna Radomska. 2010. Religious Orientation and the Reception of Religious Jokes and Selected Psychosocial Properties of Adults. W: *The Psychology of Human Development – Selected Issues*, red. Elżbieta Rydz i Dagmara Musiał, 205-229. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL JPPII.
- Kuiper, Nicolas A. et al. 2004. Humor is not Always the Best Medicine: Specific Components of Sense of Humor and Psychological Well-Being. *HUMOR: International Journal of Humor Research*, 17(1/2), 135-168.
- Lewis, Clive Staples. 1985a. *Opowieści z Narni. Książę Kaspian*, tłum. Andrzej Polkowski. Warszawa: PAX.
- Lewis, Clive Staples. 1985b. *Opowieści z Narni. Lew, Czarownica i stara szafa*, tłum. Andrzej Polkowski. Warszawa: PAX.
- Lewis, Clive Staples. 1987. *Opowieści z Narni. Srebrne krzesło*, tłum. Andrzej Piotrowski. Warszawa: PAX.
- Lewis, Clive Staples. 1998a. *Diabelski toast*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Logos.
- Lewis, Clive Staples. 1998b. *Listy starego diabła do młodego*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Logos.

- Lewis, Clive Staples. 1999. *Zaskoczony radością*, tłum. Magdalena Sobolewska. Warszawa: „Palabra”.
- Matuszewicz, Czesław. 1976. *Humor, dowcip, wychowanie*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Mroczkowski, Przemysław. 1959. *G.K. Chesterton a zagadnienie humoru w kulturze katolickiej*. Lublin: TN KUL.
- Paweł VI. 2011. Gaudete in Domino. *Ethos : kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*, 1-2, 19-25.
- Tomaszek, Katarzyna. 2018. Humor, wartości i jakość życia – wyniki badań studentów. *Przegląd Badań Edukacyjnych*, 26 (1), 65-85. DOI: 10.12775/PBE.2018.004.
- Wiśniewska, Katarzyna. 2003. Moralista w średnim wieku. *Tygodnik Powszechny*, 58 (47), 9.

MAŁGORZATA SŁOWIK¹

Akademia Pomorska w Słupsku

ORCID ID: 0000-0002-8990-9469

PRAWA KOBIET NIEKONSEKROWANYCH W KOŚCIELE KATOLICKIM OD XX WIEKU – ICH GENEZA I ZNACZENIE Z PERSPEKTYWY PEDAGOGIKI SPOŁECZNEJ

THE RIGHTS OF UNCONSECRATED WOMEN IN THE CATHOLIC CHURCH
FROM THE 20TH CENTURY ONWARDS – THEIR GENESIS AND IMPORTANCE
FROM THE PERSPECTIVE OF SOCIAL PEDAGOGY

Abstract

This article presents genesis of unconsecrated women's rights in the Catholic Church from XX century and shows their importance from the perspective of social pedagogy. Women's rights in Catholic Church can be analysed from the perspective of such pedagogic concepts as: educational environment, social identification, empowerment, social forces.

Keywords: rights of women at the Roman Catholic Church, Christian feminism, Catholic social pedagogic

Abstrakt

Artykuł prezentuje genezę praw kobiet niekonekrowanych w Kościele katolickim od XX wieku oraz pokazuje ich znaczenie z perspektywy pedagogiki społecznej. Ukazano potencjał ustanowienia tych praw, odnosząc je do kilku funkcjonujących w pedagogice społecznej pojęć: środowiska wychowawczego, identyfikacji społecznej, empowermentu, sił społecznych.

Słowa kluczowe: prawa kobiet w Kościele katolickim, feminizm chrześcijański, katolicka pedagogika społeczna

WPROWADZENIE

Decyzją Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej rok 2018 ogłoszono Rokiem Praw Kobiet, co wiąże się z obchodzonym w tym roku stuleciem nadania praw wyborczych polskim kobietom. Sto lat temu kobiety zyskały nie tylko prawa wyborcze,

¹ Dr Małgorzata Słowik, Akademia Pomorska w Słupsku, pedagog pracy socjalnej, teolog; zainteresowania naukowe: praca socjalna z rodziną, poradnictwo rodzinne w pomocy społecznej, poradnictwo rodzinne w Kościele katolickim, pedagogika chrześcijańska, malgorzataslowik@apsl.edu.pl.

ale i prawa wstępu na uczelnie wyższe oraz niektóre prawa cywilne. W wyższych warstwach społecznych, a przez to również w polityce, żywo mówiono o tzw. kwestii kobiecej. Podejście równościowe, egalitarne wobec kobiet było wówczas nowym, kontrowersyjnym i jednocześnie dynamicznie rozwijającym się zjawiskiem. Przejawiało się w życiu publicznym, poza Kościołem katolickim, ponieważ ten jeszcze do początków XX wieku miał do tak rozumianej kwestii kobiecej wyraźnie negatywne nastawienie. Refleksja nad zaznaczonymi powyżej przemianami dała początek pytaniom o reakcję Kościoła katolickiego na te polskie i przede wszystkim ogólnoeuropejskie ruchy emancypacyjne. Będąc początkowo sceptycznie nastawionym do postępującej emancypacji kobiet i nadawania im kolejnych praw w świecie, Kościół katolicki zaczął stopniowo zmieniać swoje stanowisko.

Wiązało się to z jego głębszymi przemianami, które doprowadziły do włączania świeckich (zarówno mężczyzn, jak i kobiet) w wewnętrzne życie Kościoła (sprawowanie liturgii, zarządzanie majątkiem, studiowanie teologii). Między epoką chrześcijańskiej starożytności (nacechowaną wyraźną aktywnością wiernych świeckich) a wiekiem XX (nacechowanym powrotem do źródeł chrześcijaństwa) wierni świeccy obu płci traktowani byli w Kościele bardziej jako przedmiot działania duchowieństwa, a nie jako jego pełnoprawny podmiot. W XX wieku ta sytuacja zaczęła się zmieniać.

Z uwagi na kontekst powstania tego artykułu (stulecie nadania praw wyborczych polskim kobietom), w tej pracy skoncentrowano się na sytuacji prawnej wyłącznie kobiet. Zmieniała się ona w nieco innym tempie niż sytuacja prawna mężczyzn² i niosła za sobą określone konsekwencje, ukazane tu z perspektywy pedagogiki społecznej.

Celem tego artykułu jest odkrycie i wyjaśnienie, jak i kiedy Kościół zaczął przyznawać kobietom nowe prawa oraz jakie jest ich znaczenie z perspektywy pedagogiki społecznej. Analizowana będzie więc sytuacja prawna katoliczek niekonsekwentnych, ponieważ sytuacja prawna kobiet konsekrowanych ma swoją odrębną historię i specyfikę (która zresztą również się zmieniała w ostatnim stuleciu). W dalszej części pracy zrezygnowano jednak z dookreślenia „niekonsekwentne” i używa się tylko wyrazu „kobiety”.

W polskiej bibliografii nauk teologicznych i społecznych sytuacja prawna katoliczek jest rzadko analizowana i upowszechniana. Wiele publikacji poświęcono prawom wszystkich wiernych świeckich w Kościele, natomiast niewiele uwagi

² Część opisywanych w tym artykule praw kobiet ustanowiono w jednakowym czasie, co prawa niekonsekwentnych mężczyzn (na przykład prawo do studiowania i nauczania teologii, katechezy), część natomiast została ustanowiona później. Wiele praw kobiet niekonsekwentnych do udziału w sprawowaniu liturgii zostało wprowadzonych w latach 70., 80. XX wieku, czyli kilka dekad po Soborze Watykańskim II (na przykład: prawo do przewodniczenia modlitwom liturgicznym, głoszenia homilii poza Mszą świętą, pełnienia posługi lektora w trakcie Mszy świętej, posługi nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej, asystowania przy zawieraniu sakramentu małżeństwa, przewodniczenia nabożeństwom żałobnym, udzielania niektórych sakramentaliów oraz do pełnienia posługi ministrantki – patrz podrozdział 2.1.1.).

poświęcono sytuacji prawnej samych kobiet, która zarówno w swojej genezie jak i istocie różni się od sytuacji prawnej niekonsekrowanych mężczyzn.

Wśród polskich publikacji naukowych poświęconych wyłącznie lub w dużej mierze zagadnieniu praw kobiet niekonsekrowanych w Kościele znajdują się: artykuł ks. Mariana Stasiaka (Stasiak 1987), artykuł Jadwigi Chołodniuk (Chołodniuk 2008), praca Małgorzaty Chrzęstowskiej (Chrzęstowska 2014). Do sytuacji prawnej kobiet świeckich w wielu miejscach odnoszą się autorzy wybranych artykułów w pracy pod redakcją Elżbiety Adamiak i wspomnianej już Małgorzaty Chrzęstowskiej (*Godzina kobiet?* 2014).

W temacie niniejszego artykułu proponuje się spojrzenie na prawa kobiet niekonsekrowanych w Kościele z perspektywy pedagogiki społecznej, co stanowi novum zarówno w polskiej myśli teologicznej (gdzie do tej pory nie było pedagogiczno-społecznej refleksji nad znaczeniem praw kobiet niekonsekrowanych w Kościele), jak i w katolickiej myśli pedagogicznej (gdzie brakuje pedagogicznych komentarzy czy analiz na temat sytuacji prawnej katoliczek niekonsekrowanych w Kościele). Za kobiety niekonsekrowane uznaje się katoliczki, które nie są członkiniami stanu zakonnego w Kościele katolickim (Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, 897). Analizie poddano te prawa kobiet, które Kościół katolicki zaczął akceptować i promować w ubiegłym wieku aż do teraz (między innymi prawo do zaangażowania w życie społeczne, prawo do wyższej edukacji teologicznej, prawo do zaangażowania w życie Kościoła). Zakłada się, że te prawa mają konkretne znaczenie, niosą w sobie potencjał, zarówno dla rozwoju tożsamości i aktywności kobiet we współczesnym Kościele, jak i dla całej społeczności Kościoła i społeczności pozakościelnej. Tym samym można spojrzeć na nie z perspektywy pedagogiki społecznej, która bada wpływy różnych środowisk na wychowanie (takim środowiskiem wychowawczym jest niewątpliwie Kościół).

Jakie jest znaczenie praw kobiet wprowadzanych w Kościele katolickim od XX wieku z perspektywy pedagogiki społecznej? Tak postawione pytanie wyraża główny problem niniejszej pracy. Problemy szczegółowe wyrażają zaś pytania: jakie rodzaje praw kobiet wprowadził Kościół katolicki od XX wieku?; jakie jest ich pochodzenie, kiedy zostały uznane, czego dotyczą te prawa?; co te prawa wnoszą, jakie jest ich znaczenie (dla samych kobiet, dla całej społeczności Kościoła i społeczności pozakościelnej) z perspektywy pedagogiki społecznej?

Metodą zastosowaną w artykule jest hermeneutyka teologiczna i pedagogiczna. Analizie poddano dokumenty Kościoła katolickiego i współczesne teksty teologiczne wprowadzające w tematykę praw kobiet w Kościele katolickim od XX wieku oraz teksty z zakresu pedagogiki społecznej wyjaśniające pojęcia: środowisko wychowawcze, identyfikacja społeczna, empowerment, siły społeczne.

1. PRAWA Kobiet NIEKONSEKROWANYCH DOTYCZĄCE ŻYCIA SPOŁECZNEGO

1.1. Geneza

Początek XX wieku to czas, gdy kobiety coraz pełniej uczestniczyły w życiu społecznym. Kościół katolicki początkowo wyraźnie się temu sprzeciwiał. Jeszcze w 1930 roku w encyklice *Casti Connubii* papież Pius XI emancypację kobiet określał jako „zbrodnię przewrotną”, jako „fałszywe wyzwolenie i nienaturalne zrównanie z mężem”, które jest „zgubą niewiasty” (Pius XI 1930, 43). Nowe spojrzenie na emancypację kobiet prezentował natomiast kolejny papież Pius XII. Obserwując dążenia kobiet do uzyskania równouprawnienia względem mężczyzn, nie próbował z nimi walczyć, ani ich ignorować, ale zaczął zachęcać kobiety do mądrego, aktywnego uczestnictwa w rozwoju własnym i do wpływu na otaczające je środowiska. Podczas zjazdu Międzynarodowego Związku Katolickich Lig Kobięcych w 1947 roku powiedział do kobiet: „Waszym zadaniem jest, ogólnie mówiąc, praca na rzecz uczynienia kobiety bardziej świadomej swoich świętych praw, obowiązków i siły na drodze kształtowania opinii publicznej, przez jej codzienne kontakty, a także wywieranie wpływu na prawodawstwo i rządy poprzez właściwe wykorzystanie jej prerogatyw jako obywatela” (Petry-Mroczkowska 2005, 22-23). Następca Piusa XII, papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* wydanej w 1963 roku pisał: „Ponadto udział kobiet w życiu publicznym jest już faktem dokonany i oczywistym (...) kobiety są z każdym dniem bardziej świadome swej godności ludzkiej, nie zgadzają się na traktowanie ich jako istot bezdusznych czy też jakichś narzędzi, lecz domagają się praw i obowiązków godnych ich ludzkiej osobowości, tak w życiu domowym, jak i publicznym” (Jan XXIII 1963, 41). Widać, że i Jan XXIII akceptował potrzebę równouprawnienia kobiet i mężczyzn.

Te pozytywne papieskie wypowiedzi zyskały swoje umocnienie w postanowieniach Soboru Watykańskiego II. W *Konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”* z 1965 roku ojcowie soborowi wyrazili świadomość następujących przemian społeczno-politycznych (Sobór Watykański II 1965b, 9) i w krytyczny sposób wypowiedzieli się na temat różnych form dyskryminacji, między innymi ze względu na płeć: „gdy kobiecie odmawia się prawa wolnego wyboru małżonka czy stanu albo dostępu do równego z mężczyzną wychowania i wykształcenia”. To, zdaniem ojców soborowych, „sprzeciwia się (...) zamysłowi Bożemu” (Sobór Watykański II 1965b, 29). W *Orędziu do kobiet* z 1965 roku papież Paweł VI zwrócił się do kobiet między innymi słowami: „nadeszła godzina, w której powołanie kobiety osiąga pełnię, godzina, w której kobieta zdobywa w społeczeństwie wpływy, znaczenie, władzę, jakiej nigdy dotąd nie osiągnęła”, „kobiety przeniknięte duchem Ewangelii mogą bardzo wiele uczynić, aby nie doszło do upadku ludzkości” (Paweł VI 1965, 1-4). Uznane przez Kościół prawo kobiet do zaangażowania w życie społeczne stało się w świetle takich wypowiedzi wręcz powinnością.

Papież Jan Paweł II kontynuował nauczanie swoich poprzedników odnośnie do miejsca (więc także praw) kobiet w świecie. W 1988 roku napisał *List aposto-*

ski „*Mulieris dignitatem*”. O godności i powołaniu kobiety, który był pierwszym tej rangi dokumentem papieskim w całości poświęconym tematyce współczesnych kobiet. Papież zaznaczył w nim potrzebę zagwarantowania faktycznej równości kobiet i mężczyzn, zarówno w życiu osobistym, jak i zawodowym. Przypominał, że to właśnie w chrześcijaństwie godność kobiety jest najsilniej podkreślana, przez co możliwe jest systematyczne zwiększanie udziału kobiet w życiu Kościoła i społeczeństwa (Jan Paweł II 1988b, 1). O potrzebie przewyższania wszelkich form dyskryminacji i potrzebie promocji społecznej i politycznej kobiet Jan Paweł II pisał jeszcze w encyklice *Evangelium vitae* z 1995 roku, zachęcając kobiety do promowania tzw. „nowego feminizmu” (Jan Paweł II 1995a, 99), oraz w *Liście do kobiet* przygotowanym na IV Międzynarodową Konferencję ONZ na temat kobiet w Pekinie w 1995 roku (Jan Paweł II 1995b, 2). W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II prawo wszystkich wiernych świeckich (więc również kobiet) do czynnego udziału w życiu publicznym zostało potwierdzone w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku (*Kodeks Prawa Kanonicznego* 1983 – dalej KPK, 227).

Kolejny papież Benedykt XVI w przemówieniu z okazji dwudziestolecia wydania *Mulieris dignitatem* wskazywał, że: „Istnieją miejsca i kultury, gdzie kobieta jest dyskryminowana bądź niedoceniana tylko dlatego, że jest kobietą, gdzie broni się nierówności płci, sięgając nawet po argumenty religijne, i wywiera presję rodzinną, społeczną i kulturową, gdzie stosuje się przemoc w stosunku do kobiety (...) trzeba umożliwić współpracę w budowaniu społeczeństwa także kobiecie” (Benedykt XVI 2008). Papież Franciszek również wspiera społeczną aktywność kobiet i potępia wszelkie przejawy dyskryminacji (Compte Grau 2018, 3).

Ostatecznie można zauważyć, że w krajach Europy i Ameryki Północnej katolicki korzystają z przyznanego im przez dwudziestowieczny Kościół prawa do angażowania się w życie społeczne: oprócz aktywności zawodowej, biorą udział w wyborach, zakładają i/lub działają w partiach politycznych, związkach zawodowych, organizacjach pozarządowych. W bezpośredni lub pośredni sposób wpływają na ustawodawstwo. Kościół katolicki popiera tę aktywność, o ile jest ona zgodna z duchem Ewangelii (KPK 225, 227; Krukowski 2014, 46-48). Zaangażowanie w życie społeczne świeckich katolików ma bowiem iść w parze z byciem świadkiem Chrystusa w środowisku, w którym katolicy żyją i pracują (Sobór Watykański II 1965a, 2,3; Sobór Watykański II 1964, 31; KPK 225), zaś celem tego zaangażowania ma być wspólne dobro i urzeczywistnienie przesłania Ewangelii (Sobór Watykański II 1965a, 14).

1.2. Znaczenie praw kobiet dotyczących życia społecznego z perspektywy pedagogiki społecznej

Pedagogika społeczna interesuje się wpływem różnych środowisk na wychowanie. Jednym z jej kluczowych pojęć jest pojęcie środowiska wychowawczego. Oznacza ono takie środowisko społeczne, które oddziałuje wychowawczo. Wśród środowisk wychowawczych znajdują się: rodzina, szkoła, grupa rówieśnicza, społeczność

lokalna, a także Kościół. Środowiska te są ze sobą wzajemnie powiązane i wpływają na siebie nawzajem (Radlińska 1961, 30-33; Kamiński 1980, 45; Lalak i Pilch 1999, 297-298; Sroczyński 2017, 151-186). Kościół jako środowisko wychowawcze oddziałuje wychowawczo (Jusiak 2013, 101-109) i sam też podlega oddziaływaniom.

Omawiane w tym paragrafie nowe prawa kobiet w Kościele dotyczące życia społecznego są wynikiem oddziaływań, jakim Kościół podlegał w ostatnich kilku wiekach. Zaproszenie, a nawet zobowiązanie kobiet do angażowania się w życie społeczne jest dowodem znaczącej zmiany w stosunku Kościoła katolickiego do kobiet. Dzięki tej zmianie mogą zachodzić niżej wyróżnione oddziaływania o charakterze wychowawczym.

Po pierwsze katoliczki otrzymują potwierdzenie, że Kościół akceptuje i potrzebuje ich aktywności społecznej, bycia świadkami Chrystusa w środowisku, w którym żyją i pracują na co dzień (Sobór Watykański II 1965a, 2,3; Sobór Watykański II 1964, 31; KPK 225). Tym samym budzi się u nich świadomość odpowiedzialności moralnej wobec zmieniającej się rzeczywistości społecznej, w której ludzie coraz bardziej oddalają się od Boga. Po drugie zarówno mężczyźni, jak i kobiety otrzymują sygnał, że życie społeczne warto budować we współpracy (nie rywalizacji) ze sobą nawzajem, z uwzględnieniem i poszanowaniem różnic między ludźmi: „Równouprawnienie osób, które z tego będzie wynikać, nie zmierza jednak do stworzenia takiej społeczności, w której nie byłoby żadnych różnic, lecz ma na względzie osiągnięcie harmonii i jedności opartych na tym, że mężczyźni i kobiety będą wносить w nią sobie właściwe bogactwa oraz dynamizm” (Paweł VI 1975, 265). Tym samym kształtować się mogą postawy wzajemnej otwartości, dialogu i współpracy wśród świeckich kobiet i mężczyzn. Po trzecie zmienia się eklezjalna świadomość księży, dzięki czemu mogą oni wspierać kobiety w ich aktywności publicznej. Po czwarte społeczność ludzi spoza Kościoła jest świadkiem zaangażowania wiernych świeckich (w tym kobiet) w życie społeczne. Mimo, że ludzie ci nie należą do Kościoła, mają możliwość obserwowania jego członków we wspólnym społecznym życiu (dlatego tak ważne jest, by to zaangażowanie szło w parze ze świadectwem żywej wiary).

2. PRAWA KOBIEC DOTYCZĄCE ŻYCIA W KOŚCIELE

W soborowym *Dekrecie o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* z 1965 roku znajduje się ważna dla podejmowanego w niniejszym artykule tematu uwaga: „Ponieważ zaś w naszych czasach kobiety biorą coraz żywszy udział w całym życiu społeczeństwa, dlatego jest sprawą wielkiej wagi większe ich uczestnictwo także w różnych dziedzinach działalności apostołskiej Kościoła” (Sobór Watykański II 1965a, 9). Uwaga ta jest inspiracją do tego, by przedstawić prawa kobiet dotyczące ich aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Zaproponowano tu podział tych praw zgodny z soborowym nauczaniem Kościoła o udziale każdego ochrzczonego człowieka w potrójnym urzędzie Chrystusa – Kapłana, Proroka,

Króla: urządzie kapłańskim (związany z sprawowaniem liturgii), prorockim (związany z nauczaniem) i królewskim (m.in. związany z sprawowaniem władzy) (Sobór Watykański II 1964, 10; Katechizm Kościoła Katolickiego 1994 – dalej KKK 1546-1547, 1591, 1592). Nauczanie to sięga korzeniami początków chrześcijaństwa, a swój renesans przeżywa od XX wieku.

2.1. Rodzaje i geneza praw kobiet dotyczących życia w Kościele

2.1.1. Prawo kobiet do udziału w sprawowaniu liturgii – urząd kapłański

Prawo do udziału wiernych świeckich (mężczyzn i kobiet) w sprawowaniu liturgii zostało uznane i wyrażone przez ojców Soboru Watykańskiego II w *Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* z 1963 roku (Sobór Watykański II 1963, 28-29), zaś w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* z 1964 roku wyjaśniono istotę kapłaństwa powszechnego, do którego powołany jest każdy ochrzczony, oraz urzędowego, właściwego tylko kapłanom – mężczyznom (Sobór Watykański II 1964, 10; KKK 1546, 1591, 1592).

W obszarze kapłaństwa powszechnego kobietom przysługują prawa, które nie są właściwe kapłanom, na przykład: śpiewania psalmów, śpiewu w zespole lub chórze, posługi kantorki lub dyrygentki chóru, posługi organistki, komentatorki, zbierania ofiar, posługi zakrystianki, mistrzyni ceremonii (Kongregacja ds. Kultu Bożego 2002, 101-107; Święta Kongregacja Kultu Bożego 1970, 7; Chrzęstowska 2014, 28-30) oraz prawa co do zasady właściwe kapłanom, a osobom świeckim przysługujące w szczególnych okolicznościach (na przykład niedyspozycja czy brak kapłana), na przykład prawo do: przewodniczenia modlitwom liturgicznym (KPK 230 §3; Kongregacja ds. Kultu Bożego 2004, 164), głoszenia homilii poza Mszą świętą (*Instrukcja* 1998, art. 2) oraz do pełnienia posługi lektora w trakcie Mszy świętej (KPK 230 §1, §§; Benedykt XVI 2010, 58; Dyduch 2005, 52). Kobiety od 1973 roku mają też prawo pełnić posługę nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej (Święta Kongregacja Kultu Bożego 1970, 6e; Kongregacja Sakramentów 1973, I.IV; KPK 230 §3, 910 §2, 943). W dalece wyjątkowych przypadkach i pod ściśle określonymi warunkami kobietom przysługuje prawo asystowania przy zawieraniu sakramentu małżeństwa (KPK 1112; 1108 §2), prawo przewodniczenia nabożeństwom żałobnym (*Instrukcja* 1998, art. 12) oraz częścię prawo do udzielania niektórych sakramentaliów (Sobór Watykański II 1963, 79; KPK 1168). Kobiety świeckie od 1984 roku mają też prawo do pełnienia posługi ministrantki, warunkowane zgodą biskupa miejsca (KPK 230 & 2; Chołodniuk 2008, 97-98).

W XX wieku, po Soborze Watykańskim II, pojawiły się w Kościele katolickim głosy o potrzebie i zasadności przyznania kobietom praw do otrzymywania święceń kapłańskich³. Jan Paweł II w *Liście apostołskim „Ordinatio Sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom* z 1994 roku, podając stosowne wyjaśnienie, odniósł się do tej kwestii: „oświadczam, że Kościół nie ma żąd-

³ Przeglądu dokumentów Kościoła odnoszących się do kapłaństwa kobiet dokonała Elżbieta Adamiak (Adamiak 2008, 57-60), zaś przeglądu literatury teologicznej na ten temat dokonała Sonia Sobkowiak (Sobkowiak 2008, 221-228).

nej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne” (Jan Paweł II 1994, 4). I tak też oświadczenie Jana Pawła II potraktowali jego następcy: Benedykt XVI i papież Franciszek (Ladaria 2018).

2.1.2. Prawo kobiet do nauczania oraz do wyższej edukacji teologicznej – posłannictwo prorockie

Dostęp do wyższej katolickiej edukacji teologicznej kobietom umożliwiono w XX wieku, jeszcze przed Soborem Watykańskim II (Szafranski 1990, 271-276). Przełomowym jednak momentem dla upowszechnienia obecności kobiet na wyższych studiach teologicznych było niewątpliwie ogłoszenie przez papieża Pawła VI w 1965 roku *Konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”*, w której znalazła się wskazówka: „należałoby sobie życzyć, aby więcej świeckich uzyskało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i by wielu spośród nich, studiując gorliwie, teologię uczyniło głównym przedmiotem swoich studiów” (Sobór Watykański II 1965b, 62). Prawo do wiedzy teologicznej, stopni akademickich z dyscyplin teologicznych i mandatu do ich nauczania potwierdzone zostało w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku (KPK 229 §2, §3; 811 §1).

2.1.3. Prawo kobiet do udziału w sprawowaniu władzy – posłannictwo królewskie

Przez wieki sprawowanie władzy w Kościele, zgodnie z *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku, zarezerwowane było dla duchownych (*Codex* 1917, tytuł VII). Przełomowe dla dopuszczenia wiernych świeckich (w tym kobiet) do władzy w Kościele były postanowienia Soboru Watykańskiego II, odnoszące się do ich roli w Kościele⁴. Prawo kobiet świeckich do udziału w sprawowaniu władzy w Kościele zostało sprecyzowane i zatwierdzone w 1983 roku, w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*: „W wykonywaniu tej władzy [rządzenia – przyp. autorki] mogą współdziałać wierni świeccy, zgodnie z przepisami prawa” (KPK 129).

Świeccy, w tym kobiety, mogą być wezwani na sobór powszechny jako obserwatorzy (KPK 339 §2), na synody biskupów jako audytorzy i eksperci (Szafranski 1998, 279) oraz na synody partykularne jako goście lub doradcy (KPK 443 §6). Mają też prawo uczestniczyć w procesie mianowania biskupów w roli konsultantów (KPK 377 §3). W radach papieskich, komisjach biskupich, diecezjalnych i parafialnych kobiety mają prawo udzielać rad, dzielić się swoimi opiniami z przedstawicielami hierarchii (Dyduch 2005, 49-50). Prawo kobiet do głosu doradczego w procesach decyzyjnych w Kościele wzmacnia posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Christifideles laici* z 1988 roku: „Kobiety winny uczestniczyć w życiu Kościoła, nie podlegając żadnej dyskryminacji, również w procesie konsultacji i wypracowywania decyzji” (Jan Paweł II 1988a, 51).

⁴Historia obecności kobiet świeckich na Soborze Watykańskim II została opisana przez jedną z ówczesnych audytorek amerykańską zakonnicę Carmel Mc Enroy w książce *Guests in their Own House. The Women of Vatican II* (Mc Enroy 1996).

W świetle *Kodeksu Prawa Kanonicznego* kobiety, podobnie jak mężczyźni, mogą sprawować niektóre urzędy i funkcje związane z kościelnym sądownictwem, na przykład: urząd sędziego w trybunale kolegialnym (KPK 1421 §2), audytora (KPK 1428 §2), notariusza (KPK 483 i 1437 §1), asesora (KPK 1424), promotora sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego (KPK 1435), pełnomocnika sądowego czy adwokata w sądach kościelnych (KPK 1483), kanclerza kurii diecezjalnej (KPK 483). Wymienione urzędy wymagają odpowiedniego przygotowania i doświadczenia (Dyduch 2005, 49).

Kobiety mają też prawo do pełnienia funkcji administracyjnych i ekonomicznych na poziomie diecezji i parafii. Mogą pełnić funkcję zarządcy dobrami kościelnymi (KPK 1279 §2, 1283, 1287 §1) oraz urząd ekonoma diecezjalnego (KPK 494 §1, 262 §1). Za swoją pracę na wymienionych wyżej kościelnych urządach powinny otrzymać godziwe wynagrodzenie, wraz z ubezpieczeniem (KPK 231 §2).

2.2. Znaczenie praw kobiet dotyczących życia w Kościele z perspektywy pedagogiki społecznej

Społeczność Kościoła katolickiego w zróżnicowanym stopniu, w różnych częściach świata, „oswoiła się” już z widokiem kobiet pełniących posługę komenterek, przewodniczących modlitwom liturgicznym, głoszących homilie w trakcie rekolekcji, pełniących posługę ministrantki. Aktywność dydaktyczna i naukowa kobiet świeckich z wykształceniem teologicznym, choć nadal stosunkowo rzadka, nie budzi już zdziwienia ani w środowisku Kościoła, ani tym bardziej poza nim. Stanowczo niewielka natomiast bywa świadomość i wykorzystanie praw kobiet do udziału w sprawowaniu władzy w Kościele. Dla potrzeb niniejszego artykułu istotny jest jednak sam fakt ustanowienia nowych praw kobiet w Kościele, poczynając od XX wieku i związane z nim pytania: co wnoszą te prawa do rzeczywistości Kościoła (do świata kobiet, duchownych i pozostałych członków Kościoła)? Jakie jest ich znaczenie z perspektywy pedagogiki społecznej?

W pedagogice społecznej funkcjonuje kilka pojęć, które można odnieść do obserwowanych zmian sytuacji prawnej kobiet w Kościele od XX wieku i które wskazują na pedagogiczno-społeczne znaczenie tych praw. Należą do nich: identyfikacja społeczna, empowerment, siły społeczne.

Z perspektywy pedagogiki społecznej nowe prawa kobiet dotyczące ich zaangażowania w życie Kościoła sprzyjają tzw. identyfikacji społecznej katoliczek ze społecznością własnego Kościoła. Pojęcie identyfikacji społecznej w pedagogice społecznej odnoszone jest często do „identyfikacji z grupą”, „identyfikacji z osobą”, „identyfikacji z organizacją” itd. Jest też pokrewne określeniu „uspołecznienie”, jednak ma węższe znaczenie. Informuje bowiem, o jaki rodzaj uspołecznienia chodzi, a więc wskazuje konkretne grupy lub osoby reprezentujące grupy, które rozwijająca się jednostka uznaje za wzorcowe (Radziejewicz-Winnicki 2008, 449-450). W przypadku katoliczek taką grupą identyfikacji jest zapewne Kościół wraz z jego współczesnym nauczaniem o kobiecie. Identyfikacja społeczna katoliczek

z ich własnym Kościołem była i jest szczególnie istotna w obliczu postępującej sekularyzacji i zjawiska kryzysu wiary we współczesnym świecie, a także w obliczu zagrożeń płynących z ideologii świeckich ruchów feministycznych. Analizowane tu prawa mogą wzmacniać tożsamość i poczucie przynależności tych kobiet do własnego Kościoła. Istotnym elementem identyfikowania się katoliczek z Kościołem jest głos, jaki wnoszą one do teologicznego dyskursu. Dzięki uwzględnieniu ich zdania, nauka Kościoła o kobiecie może stać się bardziej bliska współczesnym kobietom niż ta, którą głoszono jeszcze sto lat temu.

Ustanowienie nowych praw kobiet można też wiązać z ważnym i często stosowanym w pedagogicznej pracy środowiskowej pojęciem empowerment, tłumaczonym z języka angielskiego jako: upodmiotowienie, upelnomocnienie, wzmocnienie, uprawomocnienie (z czego samo *power* oznacza: władzę, siłę, moc, uprawnienia, zaś przedrostek *em-* wskazuje na aktywny stosunek do wyżej wymienionych znaczeń). „Nie chodzi przy tym o dawanie, przekazywanie i zwiększanie ich [władzy, siły, mocy, uprawnień – przyp. autorki] tam, gdzie już są, ale tam, gdzie ich nie ma lub jest ich za mało, np. dać, przekazać władzę tym, którzy są jej pozbawieni; dać, dodawać siły tym, którzy są bezsilni; dać prawa tym, którym ich odmówiono; umocnić, wzmocnić tych, którzy są w gorszej niż inni sytuacji, zajmują niższe pozycje” – tak wyjaśnia pojęcie empowerment Ryszard Szarfenberg (Szarfenberg 2015, 1-2). W kontekście tak rozumianego pojęcia empowerment, nadanie kobietom nowych praw dotyczących ich życia w Kościele (ich udziału w sprawowaniu liturgii, studiowaniu nauk teologicznych, nauczaniu, a także w sprawowaniu władzy) uznać można za zabieg odkrywający i wzmacniający siły i moc tam, gdzie ich przez wieki nie dostrzegano lub gdzie odmawiano prawa do ich wykorzystania. Odkryte w tym zabiegu elementy empowerment mogą wywołać konkretne skutki o znaczeniu wychowawczym, między innymi: poczucie sprawczości u katoliczek, poczucie ich wpływu na rzeczywistość Kościoła, doświadczenie partnerstwa we współdziałaniu z mężczyznami oraz z duchownymi Kościoła.

Ustanowienie nowych praw kobiet w Kościele jest też przejawem akceptacji i wykorzystania sił społecznych (Radlińska 1961, 23-30; Theiss 1984, 151-153), w niniejszym przypadku sił kobiet. Siły społeczne można rozumieć jako „aktualnie ujawniające się albo ukryte potencjalne wartości jednostek i grup społecznych, urządzeń i instytucji” (Olubiński 1983, 258). Co może stanowić siłę kobiet w Kościele? Co daje Kościołowi kobieta, poza realizacją powołania do życia w małżeństwie i do wychowania potomstwa? Za jej siłę społeczną można niewątpliwie uznać: jej ukierunkowanie na budowanie i pogłębianie relacji (dzięki któremu zmniejszać się może dystans między wiernymi świeckimi a duchownymi w Kościele), umiejętność i doświadczenie w organizowaniu grup samopomocy i wsparcia (różnego rodzaju kół, związków kobiet, wspólnot charytatywnych i modlitewnych), determinację w pokonywaniu trudności (dotyczących na przykład pomocy rodzinom w Kościele: poprzez tworzenie i rozwijanie katolickiego poradnictwa rodzinnego), specyficzne postrzeganie świata, między innymi problematyki życia

małżeńskiego, rodzicielstwa, pracy zawodowej, społecznej. Siłą społeczną kobiet jest fakt ich liczebności w Kościele: stanowią one połowę, a niejednokrotnie więcej niż połowę społeczności wiernych świeckich. Siłą społeczną kobiet jest też sam fakt, że Chrystus – założyciel Kościoła przygotował dla nich miejsce w tym Kościele, jakże różne od miejsca dla kobiet w kulturze greckiej i rzymskiej czy w żydowskich synagogach i społecznościach: otwarte na ich aktywność w głoszeniu słowa, posługiwaniu przy liturgii, jak i w podejmowaniu decyzji w sprawach kościelnej społeczności. Warto zauważyć, że siły społeczne kobiet w Kościele rosną, gdy współdziałają one z mężczyznami i *vice versa*: wpływ mężczyzn (duchownych i świeckich) na świat i Kościół przybiera na sile, kiedy współdziałają oni z kobietami. Każdorazowe wykorzystanie sił kobiet w Kościele dowodzi, że żyje on nauką swoich współczesnych pasterzy: papieży i biskupów, a nie tylko ją głosi.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule wyróżniono i poddano analizie nowe prawa katoliczek dotyczące życia społecznego i życia w Kościele. Analizując pochodzenie i istotę tych praw, odkryto i wyjaśniono ich znaczenie z perspektywy pedagogiki społecznej. Ukazano możliwości płynące z ich ustanowienia, odnosząc je do kilku funkcjonujących w pedagogice społecznej pojęć: środowiska wychowawczego, identyfikacji społecznej, empowerment, sił społecznych. Mając przy tym świadomość, że w różnym stopniu w różnych częściach świata potencjał nowych praw kobiet jest wykorzystywany⁵ – zrezygnowano z analizy stopnia i różnic jego wykorzystania w praktyce Kościoła katolickiego.

Zauważono, że prawa kobiet w Kościele dotyczące ich zaangażowania w życie społeczne są wynikiem wzajemnych oddziaływań środowiska Kościoła i środowisk pozakościelnych w ostatnich wiekach. Poza tym podkreślono, że niosą w sobie potencjał wychowawczy wobec różnych grup społecznych. Wychowują katoliczki do realizacji posłannictwa Kościoła w świecie, a świeckich katolików do porzucenia stereotypów i uprzedzeń wobec takiej aktywności kobiet i otwarcia się na współpracę z nimi w budowaniu wspólnego społecznego dobra. Duchowni zaś, posiadając świadomość uprawomocnienia społecznej aktywności kobiet przez Kościół, mogą tę aktywność wspierać. Natomiast społeczeństwo żyjące poza Kościołem ma możliwość spotkania katoliczek w miejscach pracy czy też w politycznym dyskursie.

Odnosząc się natomiast do opisanych w tekście nowych praw kobiet dotyczących życia w Kościele, zauważono, że prawa te mogą: wzmacniać tożsamość i poczucie przynależności kobiet do ich własnego Kościoła, wzmacniać poczucie

⁵ Wiele z praw kobiet, szczególnie dotyczących uczestniczenia w sprawowaniu władzy w Kościele, aktywności naukowej na wydziałach teologicznych, nie znajduje pełnego urzeczywistnienia w praktyce, zaś niektóre z tych praw stały się już tak oczywiste, że mało kto pamięta o ich stosunkowo „młodym wieku” (uczestnictwo w sprawowaniu liturgii, studiowanie teologii).

wpływu na jego rzeczywistość, sprzyjać większemu zaufaniu do instytucji Kościoła, wychowywać zarówno kobiety jak i mężczyzn (świeckich i duchownych) do współpracy w Kościele. Sprecyzowano także, w czym tkwi siła kobiet świeckich w Kościele. Na tej podstawie powstaje rekomendacja dla dalszych działań Kościoła: potrzebne jest ciągle wychowywanie duchownych do otwarcia się na aktywność kobiet w Kościele (szybciej przebiega to w krajach dotkniętych kryzysem „pustych świątyń” lub w krajach misyjnych). Ci zaś duchowni mogą informować i wspierać zainteresowane korzystaniem z tych praw kobiety. Te z kolei, biorąc udział w sprawowaniu liturgii, studiując i wykładając teologię, pełniąc urzędy administracyjne, ekonomiczne czy sądownicze w Kościele, mogą ubogacać go swoimi kompetencjami, kobiecym postrzeganiem świata i świadczyć o swojej potrzebie zaangażowania w życie Kościoła.

Analiza i odkrywanie potencjału nowych praw kobiet dotyczących życia społecznego przez Kościół katolicki od XX wieku skłania też do refleksji, że Kościół katolicki otworzył się na pewne zmiany społeczne (emancypację kobiet) i jednocześnie wraca do swoich korzeni, do pierwszych wieków chrześcijaństwa, przepelnionych duchem Chrystusowego egalitaryzmu, w których dano kobiecie prawo głosu i aktywnego uczestniczenia w życiu społeczności chrześcijańskiej. Już wtedy miało to znaczenie pedagogiczne, zarówno dla członków Kościoła (doświadczali nowego, zapoczątkowanego przez Chrystusa porządku), jak i dla niewierzących świadków (obserwowali społeczność wolną od podziałów ze względu na płeć czy pochodzenie). Podobnie może być teraz.

BIBLIOGRAFIA:

- Adamiak, Elżbieta. 2008. Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne. W: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak i Małgorzata Chrzastowska, 15-64. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Benedykt XVI. 2008. *Jedność i dwoistość mężczyzny i kobiety. Do uczestników kongresu z okazji 20-lecia Listu apostołskiego „Mulieris dignitatem”*. Dostęp: 25.03.2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kobieta_09022008.htm.
- Benedykt XVI. 2010. *Adhortacja „Verbum Domini”*.
- Chołodniuk, Jadwiga. 2008. Miejsce kobiet w Kościele rzymskokatolickim w Polsce – sytuacja prawna. W: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak i Małgorzata Chrzastowska, 91-103. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Chrzastowska, Małgorzata. 2014. *Powołanie i odpowiedzialność. Uczestnictwo kobiet w pastoralnej posłudze Kościoła*. Poznań: UAM.
- Codex Iuris Canonici*. 1917. Romae: Typis Poliglottis Vaticanis.

- Compte Grau, Maria Teresa. 2018. *Dies cosas que el Papa Francisco propone a las mujeres*. Madryt: Claretian Publications.
- Dyduch, Jan. 2005. Obowiązki i prawa wiernych chrześcijan świeckich. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. Józef Krukowski, t. II/1, s. 42-54. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów z 1997*. 1998. Dostęp: 25.03.2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/swieccy_kapl_01.html.
- Jan Paweł II. 1988a. *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*. O powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II.
- Jan Paweł II. 1988b. *List apostolski „Mulieris dignitatem”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List apostolski „Ordinatio Sacerdotalis” o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom*.
- Jan Paweł II. 1995a. *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*.
- Jan Paweł II. 1995b. *List do kobiet na IV światową konferencję o kobiecie w Pekinie*. Dostęp: 2019.03.25. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/pekin_29061995.html.
- Jan XXIII. 1963. *Encyklika „Pacem in terris”*.
- Jusiak, Roman. 2013. *Pedagogia społeczna Kościoła katolickiego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kamiński, Aleksander. 1980. *Funkcje pedagogiki społecznej*. Warszawa: PWN.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. 1983.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. 2004. *Instrukcja „Redemptionis sacramentum” o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Sakramentów Świętych. 2002. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*.
- Kongregacja Sakramentów. 1973. *Instrukcja „Immensae caritatis” na temat ułatwiania w niektórych wypadkach przyjmowania Komunii sakramentalnej*.
- Krukowski, Józef. 2014. W: *Przynależność do Kościoła a uczestnictwo wiernych w życiu publicznym*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz i Bartłomiej Pierson. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL Jana Pawła II.
- Ladaria, Luis. 2018. *Prefekt Kongregacji Nauki Wiary odniósł się do kwestii święceń kapłańskich kobiet*. Dostęp: 25.03.2019. <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,34451,prefekt-kongregacji-nauki-wiary-odniosl-sie-do-kwestii-swiecen-kaplanskich-kobiet.html>.
- Lalak, Danuta i Tadeusz Pilch. 1999. Środowisko. W: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, red. Danuta Lalak i Tadeusz Pilch, 297-299. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.

- Mc Enroy, Carmen. 1996. *Guests in their Own House. The Women of Vatican II*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Olubiński, Andrzej. 1983. Problematyka sił społecznych środowiska wychowawczego (wprowadzenie do koncepcji). *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 45(4), 257-271.
- Paweł VI. 1965. Orędzie do kobiet. Dostęp: 25.03.2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/kobiety_08121965.html.
- Paweł VI. 1975. Przemówienie do członków Komisji studiującej zadania kobiet w społeczeństwie i w Kościele oraz do Członków Rady obchodów Międzynarodowego Roku Kobiet (18 kwietnia 1975). *Acta Apostolicae Sedis*, 67, 265.
- Petry-Mroczkowska, Joanna. 2005. Kobieta w Kościele, *Znak*, 599, 22-37.
- Pius XI. 1930. *Encyklika „Casti Connubii”*. O małżeństwie chrześcijańskim.
- Radlińska, Helena. 1961. *Pedagogika społeczna*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Radzewicz-Winnicki, Andrzej. 2008. *Pedagogika społeczna w obliczu realiów codzienności*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sobkowiak, Sonia. 2008. „Kobiet – oprócz nielicznych wyjątków – nie widać”. Recepcja nauczania Kościoła o kobietach w polskiej literaturze teologicznej. Aspekt eklezjologiczny. W: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce w latach 1978-2005*, red. Elżbieta Adamiak i Małgorzata Chrzastowska, 215-238. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Sroczyński, Wojciech. 2017. *Szkice do pedagogiki środowiskowej*. Siedlce: Wydawnictwo UPH.
- Szafranski, Adam Ludwik. 1990. *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Szarfenberg, Ryszard. 2015. *Empowerment – krótkie wprowadzenie*. Dostęp: 2019.03.25. <http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/Empowerment2.pdf>.
- Sztafrowski, Edward. 1998. Synody. W: *Słownik teologiczny*, t. 2, red. Andrzej Zuberbier, 278-279. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Stasiak, Marian. 1987. Sytuacja prawna kobiety w Kościele według prawa kanonicznego. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 34, 85-111.
- Święta Kongregacja Kultu Bożego. 1970. *Trzecia instrukcja o należytych wykonaniu Konstytucji o Świętej Liturgii „Liturgica instaurationes”*.
- Theiss, Wiesław. 1984. *Radlińska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

BEATA SZLUZ¹
Uniwersytet Rzeszowski w Rzeszowie
ORCID ID: 0000-0003-2441-9175

„USIDLLENIE W DZIECIŃSTWIE” - DOŚWIADCZANIE
NIEZASPOKOJENIA EMOCJONALNEGO W RODZINIE.
UJĘCIE SOCJOLOGICZNE

“ENTANGLEMENT IN CHILDHOOD” - EXPERIENCING EMOTIONAL NEGLECT
IN THE FAMILY. SOCIOLOGICAL APPROACH

Abstract

Parents who are emotionally unavailable are often immature and psychologically affected themselves. As difficult as it is to believe, emotionally distant parents face their own emotional problems that might go back as far as to their own childhood and be rooted in the attitude of their own parents often unable to meet the emotional and psychological needs of their child. Typical symptoms characteristic of adults who are emotionally immature and detached include, but are not limited to: rigidity, low stress tolerance, emotional instability with aggression, unstable relationships and attention-seeking. The paper aims to present difficulties encountered by people experiencing emotional dissatisfaction in the family (in sociological terms).

Keywords: sociology of family, sociology of social problems, emotional neglect syndrome, family, biographical method

Abstrakt

Rodzice, którzy są niedostępni emocjonalnie, często sami są emocjonalnie niedojrzali. Mają wiele własnych problemów, które sięgają okresu ich dzieciństwa. Występował w ich życiu deficyt rodziców, którzy nie byli w stanie zaspokoić emocjonalnych i psychologicznych potrzeb swojego dziecka. Objawy występujące u osób dorosłych, niedojrzałych emocjonalnie obejmują między innymi: sztywność emocjonalną, niską tolerancję na stres, niestabilność emocjonalną z agresją, niestabilne relacje oraz szukanie uwagi. W artykule podjęto próbę ukazania problemów, z którymi spotykają się osoby doświadczające niezaspokojenia emocjonalnego w rodzinie (w ujęciu socjologicznym).

Słowa kluczowe: socjologia rodziny, socjologia problemów społecznych, zespół niezaspokojenia emocjonalnego, rodzina, metoda biograficzna

¹ Beata Szluz, dr hab. prof. UR; Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Nauk Socjologicznych, Zakład Socjologii Rodziny i Problemów Społecznych; bszluz@ur.edu.pl.

WSTĘP

Analiza związków pomiędzy zdrowiem i chorobą jest osadzona na przyjętym założeniu o ich przenikaniu się i oddziaływaniu, a także o wysokim plasowaniu się w hierarchii uznawanych społecznie wartości. Znaczenie wartości rodziny i zdrowia jest wyjątkowo widoczne w momencie, w którym je tracimy. Są one ważne w przebiegu ludzkiego życia, a zatem wyznaczają biografię jednostki (Kawczyńska-Butrym 2009, 194). Funkcjonowanie rodziny i zdrowie jest powiązane, a wielość związków pomiędzy nimi wskazuje na główne kierunki tych relacji: „odpowiedzialność rodziny za pojawienie się negatywnych zmian i zaburzeń w stanie zdrowia, rolę czynników rodzinnych w etiologii choroby (czynnik sprawczy bezpośredni lub pośredni); uwarunkowania rodzinne towarzyszące zachowaniom w chorobie związane z obserwowaniem zmian w stanie zdrowia i organizowaniem samoleczenia oraz udzielaniem wsparcia informacyjnego lub psychicznego i wypracowaniem strategii pokonywania objawów choroby” (Tobiasz-Adamczyk 2019, 13-14). Obiektywna trajektoria choroby może w zróżnicowany sposób wpływać na postrzeganie choroby przez daną osobę i na jej sytuację społeczną (Tobiasz-Adamczyk 2009, 116). Za jedno z głównych zatem zadań socjologii Anthony Giddens (2012, 405) uznaje zbadanie „jak ludzie przeżywają własną chorobę, przewlekłe schorzenie bądź niepełnosprawność i jak odbierają ją inni”. W tym kontekście w artykule podjęto próbę ukazania oraz interpretacji subiektywnych doświadczeń osoby, w której biografię zostało wpisane niezaspokojenie emocjonalne.

1. SPECYFIKA ZESPOŁU NIEZASPOKOJENIA EMOCJONALNEGO

Zespół niezaspokojenia emocjonalnego opisali po raz pierwszy, w latach 50. ubiegłego wieku, holenderscy psychiatrzy Anna Terruwe (1960) i Conrad Baars (Terruwe i Baars 1972). Zastosowali nazwę „nerwica deprivacyjna” (głód uczuć), która została przyjęta w języku angielskim, natomiast w języku duńskim użyto terminu „nerwica frustracji”. Zaproponowane określenie zostało następnie zastąpione nazwą „zespół niezaspokojenia emocjonalnego”. Rodzaj odkrytego zaburzenia związany był z brakiem u osoby pewnych cech, które powinny u niej występować. Zaburzenie było tak specyficzne, że należało je odróżnić od innych rodzajów nerwicy (Terruwe i Baars 2012, 9, 12).

W optymalnych warunkach rozwój jednostki w różnych sferach przebiega jednocześnie. Deficyt odpowiedniej stymulacji może spowodować, że człowiek dojrzeje tylko w określonych obszarach. Uwarunkowaniem niedojrzałości emocjonalnej dorosłych są deficyty, które wystąpiły w okresie ich dzieciństwa. Emocjonalna deprivacja może dotyczyć jednostek, które nie doświadczyły dostatecznie dużo bezwarunkowej miłości i akceptacji ze strony rodziców, najczęściej dlatego, że oni sami dorastali z takimi deficytami. Specyficzne dla zespołu niezaspokojenia emocjonalnego jest pragnienie miłości, uwagi innych, niepewność siebie, brak po-

czucia bezpieczeństwa i własnej wartości. Człowiek, podobnie jak małe dziecko, jest skoncentrowany na sobie, ma trudność z przeżywaniem autentycznej troski o innych ludzi, brakuje mu uczuć, którymi mógłby obdzielać otoczenie (Terruwe i Baars 2012, 20-22).

Symptomy emocjonalnej niedojrzałości u jednostki mogą mieć różny charakter i nasilenie. Jest to zależne od tego, w jakim zakresie danej osobie udało się skompensować deficyty powstałe w okresie jej rozwoju. W klasyfikacji zaburzeń psychicznych istnieje pojęcie „osobowości niedojrzałej”. Przypisuje się jej kilka cech: niezdolność do empatii, potrzebę nieustannego potwierdzania własnej wartości, nadwrażliwość na krytykę, problem z przyznaniem się do błędu, silny lęk przed podejmowaniem różnych działań w obawie o brak akceptacji otoczenia, brak asertywności, uleganie innym pod wpływem komplementów czy w obawie przed odrzuceniem, brak poczucia bezpieczeństwa, niepewność w kontaktach międzyludzkich, brak wiary w szczerść uczuć innych ludzi, poczucie osamotnienia i niezrozumienia, kompleksy, poczucie niższości, poczucie winy, trudności w podejmowaniu decyzji, a także problem z obiektywną oceną sytuacji (Dobroń 2019). Jednostki doświadczające zespołu niezaspokojenia emocjonalnego nie potrafią tworzyć prawidłowych relacji. Uwaga tych osób jest skupiona na zaspokajaniu własnych potrzeb.

2. METODYKA BADANIA

Deficyt badań, szczególnie w zakresie nauk społecznych, stał się impulsem do podjęcia próby opisu oraz interpretacji doświadczeń dorosłej osoby, która została zdiagnozowana i jest leczona z powodu niezaspokojenia emocjonalnego w dzieciństwie. Głównym celem przeprowadzonego badania było poszukiwanie odpowiedzi na pytania o indywidualny sens doświadczeń, o relacje z innymi oraz zmianę zachowań ukierunkowanych na podejmowanie działań życiowych. Poszukiwano odpowiedzi na pytania badawcze: jakie znaczenie nadaje respondentka treści swoich doświadczeń?, jak niezaspokojenie emocjonalne zmienia życie człowieka?, jak wpływa ono na tożsamość jednostki?

Badanie zostało przeprowadzone w lipcu 2019 r. przez autorkę artykułu, z zastosowaniem metody biograficznej², techniki wywiadu narracyjnego. Ze wzglę-

² W socjologii metoda biograficzna zastosowana została po raz pierwszy w szkole chicagowskiej. Później zainteresowanie metodą biograficzną można zauważyć u: P.L. Bergera, T. Luckamanna, J.B. Thompsona, L. Niethammera, R. Harre'a, P.F. Secorda, M. Kohliego, D. Bertauxa, C. Shawa, H. Garfinkela, A.V. Cicourela, N.K. Denzina, B.G. Glasera, A. Straussa, F. Schütza i innych (Helling 1990, 14-15). Przyjęcie perspektywy interpretatywnej wiąże się z zastosowaniem metody indywidualnego przypadku, która stanowi: „wnikliwy, jednostkowy opis nietypowego przypadku odtwarzający zaistniałe fakty, ale także istotne, przełomowe zdarzenia w życiu konkretnej osoby, grupy ludzi, instytucji, w kontekście towarzyszących im okoliczności historycznych, społeczno-ekonomicznych, psychologicznych” (Gajda 2016, 95). Metoda indywidualnych przypadków jest to pewien sposób badań: „polegający na analizie jednostkowych losów ludzkich uwikłanych w określone sytuacje wychowawcze, lub na analizie konkretnych zjawisk natury wychowawczej poprzez pryzmat jednostkowych

du na ochronę danych osobowych nie podano miejsca przeprowadzenia wywiadu, usunięto nazwy miejscowości i inne nazwy własne. Respondentką była niezamężna kobieta w wieku 35 lat, posiadająca wyższe wykształcenie, mieszkająca w mieście³.

2. DOŚWIADCZENIE NIEZASPOKOJENIA EMOCJONALNEGO W BIOGRAFII KOBIETY

Główną strukturą kształtującą indywidualną tożsamość jednostki, ze względu na jej trudne doznania, była trajektoria⁴ biograficzna (Schütze 1997, 25). Przebieg każdej trajektorii, zdaniem Gerharda Riemanna i Fritza Schütze (2012, 406-410), ma własny porządek sekwencyjny określony w kilku stadiach: 1) stopniowe gromadzenie się potencjału trajektoryjnego; 2) nagle przekroczenie granicy uczynienia potencjału trajektoryjnego; 3) próba rozwinięcia chwiejnej równowagi i radzenia sobie z życiem codziennym; 4) destabilizacja chwiejnej równowagi radzenia sobie z życiem codziennym; 5) załamanie się organizacji życia codziennego i orientacji wobec samego siebie; 6) próby racjonalizacji trajektorii i pogodzenia się z nią; 7) praktyczna praca nad trajektoria i uzyskanie nad nią kontroli oraz/lub uwolnienie się z jej więzów – tu następuje wyjście z trajektorii, stanowiące „powrót do życia” i podjęcie wątku „przerwanej” biografii. Potencjał trajektoryjny w życiu respondentki gromadził się stopniowo. Jednostka nie miała wpływu na okoliczności życiowe, w których przyszło jej egzystować. Riemann i Schütze (2012, 410) dostrzegli trzy scenariusze „wyjścia” z trajektorii: 1) ucieczkę od trajektorii – nieprzyjmowanie do wiadomości obecnej sytuacji życiowej, ignorowanie symptomów trajektorii oraz obniżanie jej rangi lub fizyczne opuszczenie miejsca akcji; 2) „oswojenie” trajektorii – włączenie trajektorii w sytuację życiową człowieka, bez skupiania się na jej destrukcyjnym wpływie, a traktowanie go jedynie jako „zakłócający”, dzieje się tak, gdy potencjał trajektorii i jej skutki nie mogą być zlikwidowane; 3) systematyczną eliminację potencjału trajektoryjnego przez dokonanie całkowitej reorganizacji sytuacji życiowej, koncentracji na własnym rozwoju i wykorzystanie trajektorii jako materiału biograficznego wzmacniającego osobiste doświadczenia życiowe.

Na historię życia osoby można spojrzeć jak na sekwencyjny splot biograficznych struktur procesowych. Należy wziąć pod uwagę zjawisko symultaniczności. Respondentka doświadczała instytucjonalnego wzorca oczekiwań, kiedy podążała za instytucjonalnie ukształtowanym i normatywnie zdefiniowanym przebiegiem

biografii ludzkich z nastawieniem na opracowanie diagnozy przypadku lub zjawiska w celu podjęcia działań terapeutycznych” (Pilch i Bauman 2001, 48). Na temat analizy pojedynczych przypadków piszą m.in. D. Bertaux (2012, 309-333) i B. Szluz (2016, 362-370).

³ Respondentka posiada dokumenty obrazujące i potwierdzające postawioną diagnozę. Wyraziła zgodę na udział w badaniu.

⁴ W ujęciu E. Zakrzewskiej-Manterys (1995, 41): „trajektoria odnosi się do badania procesów nieuporządkowanych, nieustrukturyzowanych, chaotycznych, a jednocześnie przysparzających uczestniczącym w nich osobom cierpienia i bólu, niosących ze sobą rozpacz, poczucie nieszczęścia i klęski, wyzwalających szok i prowadzących do załamania. W tym więc ujęciu trajektoria zawsze dotyka cierpienia i użyta być może jako swego rodzaju metodologiczna pomoc w opisywaniu i badaniu radzenia sobie z cierpieniem”.

życia (cykle życia związane z rodziną badanej kobiety), jednocześnie rozwijała się trajektoria cierpienia. Respondentka egzystowała i dorastała w rodzinie, w której występował deficyt emocji, przemoc i konflikty.

„Ja się urodziłam jako drugie dziecko, w takiej rodzinie problemowej. Mam starszą kilkanaście lat siostrę. (...) Rodzice jej nigdy nie prosili, żeby się mną zajmowała, zwalniali ją z tego. (...) nie miałam z nią nigdy dobrych relacji. Ona w zasadzie nie ma relacji z rodziną, integruje się jak coś chce. (...) Ojciec czuł, że ma sprzymierzeńca. On był zawsze nerwowy, były awantury, przemoc fizyczna. Człowiek się w pewnym sensie do tego przyzwyczajał. Pamiętam, że siedziałam w kolejce do lekarza. Dziewczyna siedząca obok opowiadała, że nie gotuje i nie odzywa się do męża, bo nazwał ją głupią. Ja najpierw się zdziwiłam, że przecież to tylko jeden promil tego, co jest u mnie w domu. Pierwszy raz odkryłam, że ktoś reaguje, że się nie zgadza na takie traktowanie, że ktoś się nie pozwoli obrażać. A u mnie były dużo gorsze wyzwiska w rodzinie. Miałam kilkanaście lat. Odkryłam, że ludzie inaczej żyją. (...) Teraz jestem na terapii psychologicznej i teraz widzę obraz mojej rodziny i to jest okropne. Żał mi, że nie mogę cofnąć czasu (...). Jak ja to porównuję z innymi rodzinami, to u innych tak to nie wygląda. Wcześniej myślałam, że wszyscy tak mają. Może wydawało mi się, że to jest takie normalne”.

Kobieta poszukiwała uwarunkowania własnych problemów w rodzinie pochodzenia, odnosząc się do biograficznych struktur procesowych w historii życia własnych rodziców (instytucjonalne wzorce oczekiwań, biograficzne schematy działania, trajektorie biograficzne, metamorfozy). Egzemplifikacją może być fragmenty narracji:

„Jestem przekonana, że to wszystko wzięło się z tego, z jakiej mama pochodzi rodziny. Brat zmarł z powodu alkoholu. (...) Mama mojej mamy uciekła z dwójką małych dzieci od okropnej teściowej do rodziców do (...). Tam byli, aż mama miała dziesięć lat. Ojciec ich odwiedzał. Było to jakieś dziwne, jakby obcy człowiek. (...) Potem moja babcia wróciła do męża, a mama została u swoich dziadków. Jej babcia zmarła po kilku miesiącach. Mama nie mogła już tam zostać. Wróciła do rodziców. (...) Dużo tam pracowali. Tam były awantury z teściową, mamą ojca. Mamy życie było takie porozbijane. (...) Ja wiem, że rzeczy patologiczne przechodzą na człowieka. Tam był jeden pokój, ładny i tam nie było wstępu. Oni się gnieździli w małym pomieszczeniu, a tam nie można było wejść. (...) W moim domu była na przykład skórzana kanapa, ale mama nie pozwalała na niej usiąść. Takie przeniesienie wzorca z dzieciństwa”.

„Mama poszła do szkoły średniej, to był dla niej wyczyn. (...) Potem poszła na studia. Poznała tatę. Ja się jej pytałam, dlaczego wyszła za niego za mąż? Oni są kompletnie różni. Ona mówiła, że chciała mieć spokój, bo w domu były niesnaski. Ojciec nie pił, nie palił i nie miał nałogów. Pochodził z biednej rodziny i walczył o stypendia. Wydawało się, że jest pracowity. Studiował na politechnice.

Spotykali się na randkach. Tak chyba każdy może się przycziąć. Potem zaszła w ciążę i wzięli ślub. Podjęła pracę już na studiach. Ona nie miała umysłu ściśle-go. Koleżanka jej doradziła, że po fizyce będzie praca. Nie był to wybór zgodny z pasją. (...) Ja w szkole podstawowej zaszłam daleko w olimpiadzie z biologii. (...) W domu nikt się nie cieszył. Całe życie uważali, że źle wybieram studia (...) Patrzą przez pryzmat rynku pracy i finansów. Sami tak wybierali. (...) Ja jakbym nie spełniała ich oczekiwań. (...) To jeden przykład z wielu. Tak funkcjonowała moja rodzina. Mnie pomaga teraz terapia u pani psycholog”

W życiu jednostki występowała niszcząca trajektoria biograficzna. Pojawiły się nieoczekiwane, nagłe wydarzenia, które niosły skutki, nad którymi osoba nie mogła na początku zapanować. Wypełniając swoje projekty biograficzne (biograficzne schematy działania, dzięki którym człowiek próbuje aktywnie kształtować przebieg swojego życia), dostrzegła i uświadomiła sobie, że nie może polegać na swoich oczekiwaniach. Pojawiło się poczucie bycia uwarunkowaną przez siły zewnętrzne, których nie mogła zrozumieć i kontrolować. Ilustruje to fragment narracji respondentki:

„Studiowałam zaocznie, tylko dwa lata w (...). Było fajnie. Zupełnie inni ludzie, niż tutaj. (...) Tam była tolerancja i nikt się nie odwracał. (...) Starsze panie o różnych figurach gimnastykowały się na skwerku, nikt na nie nie zwracał uwagi. Dla mnie to był szok, ale taki pozytywny. (...) Dużo było takiej spontaniczności (...). Ja wtedy nie miałam nadwagi, a teraz odczuwam problemy z nadwagą. (...) Może gdyby nie ojciec i jego awantury, to życie byłoby inne. Dla dziecka to, że w domu był błysk i że mama szyła te sukienki, to nie było najważniejsze. (...) Mama o tych tortach wspomina. Ja gdybym mogła cofnąć czas, to ja nie chciałabym tych tortów, sukienek, tylko może więcej czasu z nią spędzać. W domu było jakby trochę zimno, to się przeniosło na moje życie w bardzo negatywny sposób. (...) Ja nigdy nie mogłam zrozumieć, że córka alkoholika wychodzi za alkoholika. (...) A ja zrobiłam to samo, co mama. Byłam w związku z człowiekiem (trwało to trzy lata), który mnie upokarzał, też stosował przemoc. Ja poszukiwałam drugiej osoby, wtedy związałam się nawet z szefem (...) mafii, gdyby powiedział, że mnie kocha. (...) Miałam podwójnie trudną sytuację w domu i z chłopakiem. Do ojca się człowiek przyzwyczaja, to jest inna relacja. Ten chłopak mnie doprowadził do tego, że ja sama zaczęłam myśleć, że ja jestem chora psychicznie, trafiłam do jakiegoś psychiatry, do psychologa. (...) Potem byłam na leczeniu dziennym w szpitalu psychiatrycznym w (...). Ja sobie nie wyobrażałam życia bez tego chłopaka. Ja myślę, że ja go nie kochałam. On mi się nie podobał. Ja potrzebowałam, żeby ktoś mnie zaakceptował. (...) Mówił, że mnie kocha, a mi tego brakowało”

Kobieta doświadczała siebie jako ofiarę wydarzeń. Następowala dezorganizacja jej codziennego życia. Od łańcucha wzajemnie uwarunkowanych zdarzeń nie było ucieczki. Przywołani już Riemann i Schütze (2012, 394) dostrzegli, że: „ostre cierpienie jest fenomenem biograficznym *par excellence*, ponieważ wdziera się

ono w sferę indywidualnej tożsamości tych, którzy cierpią, ich rodzin, przyjaciół i krewnych”. Badana kobieta odczuwała cierpienie i oddzielenie od zewnętrznego świata, od normalnej egzystencji. Nie radziła sobie z codziennymi sytuacjami. Formę jej działania stanowiła adaptacja do sytuacji, w której się znalazła. Wypracowała sposoby radzenia sobie w życiu codziennym. Doświadczała i znosiła coś, co nie mogło być przez nią kontrolowane, z czym nie mogła się uporać. Miała poczucie stawiania się obcą samej sobie, prowadzące do zmian w określaniu własnej osobowej tożsamości.

„Wracałam z tego szpitala na weekendy do (...) i ja musiałam zażyć relanium. Chłopak nadal był. Sytuacja domowa była wciąż taka sama. Tak jakby mi ktoś wyłączył instynkty samozachowawcze. Ja miałam poczucie niskiej wartości. Przychodzą mi do głowy rodzice. Pamiętam, że ojciec robił awantury, jak mama mówiła do mnie aniołku. On był jakby zazdrosny. (...) Uważał, że nie powinnam się radzić mamy w podejmowaniu decyzji. Mówił odczep się od tej spódnicy. (...) W tym perfekcyjnym domu nie było uczuć. (...) ojciec źle mówił o mamie i to mi się nie mieściło w głowie. Ja myślę, że ojciec nie powinien zaburzać relacji dziecka z matką. Mówił: «tylko nie mów matce». (...) Ona nie potrafiła przekazać ciepłych uczuć, bo sama ich w domu nie miała. Ja miałam poczucie niskiej wartości, że nikt mnie nie chciał. Rodzice zawsze dawali mi to do zrozumienia. Ja chciałam zdobyć akceptację, komuś coś udowodnić. Mnie się to nie udało”.

Sytuacja życiowa badanej kobiety ulegała modyfikacji. Oczekiwania wobec przyszłości zostały przeformułowane, co skłoniło kobietę do reinterpretacji przebiegu życia. Deficyt uwagi dla procesów biograficznych, które są związane z doznaniem trajektoryjnymi, może spowodować osłabienie efektów wysiłków podejmowanych przez profesjonalistów, którzy mają na celu ograniczenie postępu trajektorii (Riemann i Schütze 2012, 411). Kobieta odbyła kilkumiesięczne leczenie w szpitalu psychiatrycznym, które oceniła jako nieefektywne, pozbawione sensu. Stopniowo jednak w życiu respondentki pojawiły się odroczone efekty leczenia i zaczęły prowadzić do uwalniania się z toksycznego związku. Nie uzyskała jednak wsparcia emocjonalnego w rodzinie pochodzenia.

„Po powrocie z terapii w (...) wróciłam do domu z poczuciem, że zmarnowałam trzy miesiące. Bez sensu. Ja w pewnym momencie doznałam oświecenia. Pomyślałam, dlaczego ja żyję w takim syfie. Zaczął się proces uwalniania się od tego człowieka. Ja się go bałam, on był niebezpieczny. Miał sprawy w sądzie o dręczenie innych ludzi. Ja wtedy byłam całym sercem za nim. Potem to zrozumiałam, że to nieprawda. Były też przez lata wypominania rodziców, że zakończyłam ten związek. Nie byli wspierający w emocjonalny sposób. (...) Ja się złapałam na tym, że mówię psu, że go Kocham i że jest wyjątkowy, najładniejszy na świecie. Raz mu powiedziałam, jak coś zrobił złego, że inny pies jest lepszy. Ja go zaraz przeproszałam, źle się z tym poczułam. Jakbym sama

widziała siebie w tym psie. Zdarzyło mi się uderzyć psa. Źle się z tym czułam psychicznie. To nie chodzi o uderzenie, ale o ten strach na pyszczku. To nie chodzi o fizyczny, ale o psychiczny ból. Ja to zobaczyłam. Fatalnie się z tym czułam, że okropnie jest uderzyć słabszych. Nie ma takiej opcji, żeby to się potwórzyło. Przemoc jest okropna”.

Siły zewnętrzne i bierne, zdezorientowane reakcje kobiety wywołały proces rozstroju w sferze życia codziennego. Między siłami i reakcjami jednostki zachodziło oddziaływanie. Efektem było narzucenie dynamiki dezorganizacji w sytuacjach życiowych. Refleksja badanej dotyczyła stosunku do samej siebie, do znaczących innych i do świata. Rezultatem przemyśleń mogą być uporządkowane schematy działania biograficznego, służące opanowywaniu bezładu. Badana jednostka dostrzegła pewne własne możliwości, które mogą ją doprowadzić do przemiany tożsamości biograficznej. Barney Glaser i Anselm L. Strauss (2012, 98) podkreślili, że pomoc i wsparcie w sytuacji kryzysu stwarza szansę systematycznej refleksji. Analiza oddziaływania procesu cierpienia na przeszły, teraźniejszy i przyszły sposób życia, a także teoretyczne przepracowanie może być kierowane przez jednostkę, wkład mogą wnieść profesjonalni „pomocnicy” i znaczący inni (Berger i Luckmann 1983, 179-181, 204-206), lub może polegać na przyjęciu obcych wyjaśnień. Oddziaływania terapeutyczne psychologów pobudziły kobietę do podjęcia refleksji.

„Mnie się wydawało, że ci psycholodzy w (...) zadają mi mnóstwo pytań niezwiązanych z tematem. Była tam terapia zbiorowa. Byłam tam trzy miesiące. Odstawiono mi wszystkie leki. Miałam mieć tylko terapię. Powiedziałam na pierwszym spotkaniu, że ja nie mam problemów. Na końcu jeden chłopak powiedział, że teraz mam świadomość, że mam cały wór problemów. (...) Były tam gry i zabawy i mnie wydawało się to dziwne. Tam były zabawy, że trzeba zamknąć oczy i zaufać drugiej osobie i dać się gdzieś poprowadzić. To wydawało mi się łatwe. Ja odkryłam, że ja tego w ogóle nie mam. Też stał chłopak, trzeba było polecieć i on łąpał. Ja tego nie zrobiłam. Bałam się. Potem ja zrozumiałam. Jakoś zadziałali na moją psychikę. Nie opowiadałam o tym chłopaku, przemocy. To jednak podziało, że uwolniłam się od tego chłopaka. Może też, że przez pięć dni nie byłam pod jego kontrolą i wpływem”.

Respondentka aktywnie kształtowała przebieg swojego życia, kończąc kolejne wybrane przez siebie studia, podczas których znaczący inni (rodzina) nie wspierali jej emocjonalnie. Spotykała się z ciągłą krytyką i negowaniem dokonywanych przez nią wyborów. Podejmowała działania, które w jej ocenie prowadziły do uzyskania akceptacji rodziców. Nie zbudowała nowego związku, o którym myślała i marzyła, z żadnym mężczyzną. Przykre doświadczenia z dzieciństwa, stres występujący w rodzinie i w pracy, poczucie osamotnienia, natłok spraw i życie pod presją, a także niska samoocena i brak wiary we własne siły, doprowadziły do uzależnienia behawioralnego, tzw. „zajadania emocji”. U kobiety pojawiła się otyłość, która stała się jej kolejnym problemem.

„Potem w moim życiu nic się nie działo. Skończyłam studia, potem drugie. O drugich studiach nic im nie mówiłam. (...) O medycynie mama mówi do dzisiaj. Ojciec o informatyce. Bez sensu. (...) Oni patrzą przez pryzmat finansowy. (...) Mówią, że gdyby nie my, to bym zginęła. Ja też miałam okres, kiedy dobrze zarabiałam. Chciałabym żyć tak, jak zawsze chciałam żyć. Chciałabym pracować. Zabrakło w tym mnie. Życie na potem. (...) Chcę się wyprowadzić z domu. Mam poczucie zmarnowanego życia. Czuję, jakbym się obudziła ze śpiączki. (...) Zaczęłam budować szeregówkę. Zarabiałam dobrze. Wzięłam duży kredyt. Jego konsekwencje są tragiczne. Cały dzień pracowałam. Potem tę pracę straciłam. (...) Zostałam z niczym. Zarabiam grosze, rata jest problemem. Poczulałam, że zaciska się pętla kredytowa. Jedyny raz usłyszałam od mamy, że jest ze mnie dumna, to z tej szeregówki. To jedyna rzecz. Ale nie trwało to długo. Jak straciłam pracę i nie dokończyłam szeregówki, to powiedziała, że to wstyd. Mama patrzyła zawsze na to, co ludzie powiedzą. Stąd to niskie poczucie własnej wartości”.

Fritz Schütze (2012, 152-153) podkreślił, że: „uświadomienie sobie, dzięki autobiograficznemu opowiadaniu, jak człowiek się czuł, kiedy przechodził przez doświadczenie oddziaływania zewnętrznych okoliczności, jest pierwszym krokiem do uporania się z nieustannie narastającymi i zmieniającymi się stanami wewnętrznymi oraz tym, co one wnoszą do ewoluującej struktury tożsamości osadzonej w historii życia jednostki”. Twórcza przemiana biograficznej tożsamości (metamorfoza) rozpoczęła się od momentu podjęcia, po kilku latach od poprzedniego leczenia, indywidualnej terapii psychologicznej. W biografii kobiety została zainicjowana nowa wewnętrzna linia rozwoju. Kobieta chce się wyprowadzić z rodzinnego domu do własnego segmentu, a także aktywnie poszukuje pracy (umowa o pracę), aby regularnie płacić raty kredytu zaciągniętego w banku. Podejmuje próbę schudnięcia, co w jej odczuciu zwiększy jej atrakcyjność. W jej linię rozwoju wpisana jest praca nad dysertacją doktorską w ramach otwartego przewodu doktorskiego. Respondentka podjęła zatem praktyczną pracę nad trajektorią biograficzną. Widoczna jest systematyczna eliminacja potencjału trajektoryjnego. Kobieta dokonuje bowiem reorganizacji sytuacji życiowej, koncentrując się na własnym rozwoju. Można przypuszczać, że wykorzysta trajektorię jako materiał biograficzny wzmacniający osobiste doświadczenia życiowe.

PODSUMOWANIE

Zastosowanie metody biograficznej, techniki wywiadu narracyjnego, pozwoliło na dokonanie opisu oraz interpretacji subiektywnych doświadczeń kobiety, w której biografie wpisane jest niezaspokojenie emocjonalne. Podjęto próbę ukazania indywidualnych doświadczeń, relacji z innymi oraz znaczenia przypisywanego obecnym postawom i zmianom zachowań ukierunkowanych na podejmowanie działań życiowych.

Respondentka doświadczała niezaspokoienia emocjonalnego w rodzinie pochodzenia (nie potrafiła zaufać i była zbyt wycofana, stawiała sobie zbyt wysokie wymagania, nie umiała poradzić sobie z poczuciem wstydu, a także pojawił się problem z tolerancją). Realizacja biograficznego schematu działania (edukacja, praca) pozbawiona była akceptacji rodziców, którzy nie uwzględniali jej potrzeb, jej zdania i decyzji. W zakresie centralnych trudności biograficznych (wejście w toksyczny związek, a następnie utrata partnera) znaczący inni nie wspierali jej. Kobieta zdała sobie sprawę, że została zawiedziona przez konkretne osoby i przez bieg wypadków w ogóle. Badanie jej dotychczasowego życia i myślenie badanej o sobie prowadzą ją do wypracowania własnej struktury tożsamości. Oznacza to odkrycie nabytych do tej pory błędnych założeń na własny temat. Jest to także uczenie się z poprzednich zakłócających doświadczeń, co stwarza możliwość rozwoju własnej tożsamości i buduje wiarę w jej wartość.

BIBLIOGRAFIA:

- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1983. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bertaux, Daniel. 2012. Analiza pojedynczych przypadków (au cas par cas). W: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. Kaja Kaźmierska, 741-760. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dobroń, Anna. 2019. *Zespół niezaspokoienia emocjonalnego – przyczyny, objawy, leczenie*. Dostęp: 17.05.2019. <https://zdrowie.tvn.pl/a/zespole-niezaspokoienia-emocjonalnego-przyczyny-objawy-leczenie>.
- Gajda, Janusz. 2016. Walory studium przypadku i autobiografii. Refleksje z własnych doświadczeń i z lektury nieobojętnych tekstów. *Ruch Pedagogiczny*, 1, 93-107.
- Giddens, Anthony. 2012. *Socjologia*, tłum. Olga Siara, Alina Szulżycka i Paweł Tołmanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glaser, Barney i Anselm L. Strauss. 2012. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Brunswick and London: Aldine Transaction. A Division of Transaction Publishers.
- Helling, Ingeborg K. 1990. Metoda badań biograficznych. W: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. Jan Włodarek i Marek Ziółkowski, 13-37. Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kawczyńska-Butrym, Zofia. 2009. Rodzina – zdrowie – choroba. Kontekst społeczny i zakres badań empirycznych. Podejmowane problemy, kategorie analizy. W: *Socjologia medycyny*, red. Antonina Ostrowska, 180-210. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Pilch, Tadeusz i Teresa Bauman. 2001. *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

- Riemann, Gerhard i Fritz Schütze. 2012. „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, tłum. Zbigniew Bokszański i Andrzej Piotrowski. W: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. Kaja Kaźmierska, 389-414. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Schütze, Fritz. 1997. Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej, tłum. Marek Czyżewski. *Studia Socjologiczne*, 1, 11-56.
- Schütze, Fritz. 2012. Analiza biograficzna ugruntowana empirycznie w autobiograficznym wywiadzie narracyjnym. Jak analizować autobiograficzne wywiady narracyjne?, tłum. Katarzyna Waniek. W: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. Kaja Kaźmierska, 141-278. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Szluz, Beata. 2016. Дитина з ускладненою інвалідністю в сім'ї. Дослідження випадку. *Вісник Львівського Університету. Серія Педагогічна*, 31, 362-370.
- Terruwe, Anna A. 1960. *The Neurosis in the Light of Rational Psychology*, tłum. Conrad W. Baars. New York: P.J. Kenedy & Sons.
- Terruwe, Anna A. i Conrad W. Baars. 1972. *Loving and Curing the Neurotic*. New Rochelle: Arlington House.
- Terruwe, Anna A. i Conrad W. Baars. 2012. *Integracja emocjonalna. Jak uwierzyć, że jesteś kochany i potrafisz kochać?*, tłum. Magdalena Ciszewska. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Tobiasz-Adamczyk, Beata. 2009. Jakość życia uwarunkowana stanem zdrowia. Nowe spojrzenie na chorego. W: *Socjologia medycyny*, red. Antonina Ostrowska, 113-144. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Tobiasz-Adamczyk, Beata. 2019. Choroba – wyzwanie dla rodziny. Wybrane aspekty przeżywania choroby przez rodzinę. W: *Doświadczenie choroby przez rodzinę*, red. Beata Szluz, 13-28. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Zakrzewska-Manterys, Elżbieta. 1995. *Down i zespół wątpliwości. Studium z socjologii cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

KS. GRZEGORZ GODAWA¹
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID ID: 0000-0002-2283-3965

ŁUKASZ RYSZKA²
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID ID: 0000-0001-8267-7426

PEDAGOGICZNY WYMIAR DZIAŁALNOŚCI BŁOGOSŁAWIONEJ
HANNY CHRZANOWSKIEJ (1902-1973)

PEDAGOGICAL DIMENSION OF THE WORK OF BLESSED HANNA CHRZANOWSKA
(1902-1973)

Abstract

Support offered to ill people by H. Chrzanowska had a pedagogical dimension which found its manifestation in her educational activity among nurses, her direct support offered to ill people and care for her own development. A method which she used at work fell into the category of meeting, dialogue and real involvement. Moreover, axiology and a personalistic reference which assumes respect for human dignity played a significant role in Chrzanowska's work. She became a role model. The major source of her motivation for supporting others was her faith in God.

Keywords: Hanna Chrzanowska, nursing, education, teaching, values

Abstrakt

Działalność H. Chrzanowskiej na rzecz chorych posiada pedagogiczny wymiar, który wyraża się w prowadzonej przez nią edukacji pielęgniarek, bezpośredniej pomocy świadczonej chorym oraz troski o własny rozwój. Metoda wykorzystywana przez nią w pracy zawierała się w kategorii spotkania, dialogu i autentycznego zaangażowania. Dużą rolę odgrywała aksjologia oraz personalistyczne odniesienie zakładające poszanowanie godności każdego człowieka. Realizując te cele, Chrzanowska stała się autorytetem wychowawczym. Fundamentalnym źródłem jej motywacji do działań na rzecz innych była wiara w Boga.

Słowa kluczowe: Hanna Chrzanowska, chory człowiek, wychowanie, wartości

¹ Ks. dr hab. Grzegorz Godawa, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, adiunkt z habilitacją na Wydziale Nauk Społecznych, Katedra Pedagogiki Ogólnej w Instytucie Nauk o Rodzinie, grzegorz.godawa@upjp2.edu.pl.

² Dr Łukasz Ryszka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych, Katedra Pedagogiki Ogólnej w Instytucie Nauk o Rodzinie, lukasz.ryszka@upjp2.edu.pl.

WSTĘP

Pomaganie drugiemu człowiekowi przekracza zakres działań medycznych i opiekuńczych. Chcąc rzeczywiście pomóc, trzeba rozpoznać i rozważyć sytuację problemową, w której znajduje się potrzebujący, a nade wszystko zidentyfikować zakres jego potrzeb. W pomaganiu ważne są również cechy osoby angażującej się w pomoc, postawa, którą przyjmuje wobec potrzebującego, a także posiadane kompetencje i umiejętności interpersonalne. Idea wsparcia wykracza więc poza wymiar pragmatyczny, gdyż pomoc udzielana człowiekowi domaga się podjęcia działań na miarę jego godności, a ta odwołuje się do aksjologicznego wymiaru funkcjonowania człowieka. Stąd rodzi się postulat wchodzenia w relację z drugim człowiekiem na płaszczyźnie społecznej, psychologicznej, kulturowej czy instytucjonalnej. Ważny jest także dużo głębszy wymiar pomagania, który odnosi się do rzeczywistości, więzi i wartości duchowych. W tym znaczeniu pomaganie jest spotkaniem i dialogiem osób, które objawia wartości niematerialne (Biernat 2011, 4).

Działalność bł. Hanny Chrzanowskiej wpisuje się w te założenia. W swojej prekursorskiej pracy Chrzanowska spotykała się z chorymi i organizowała dla nich pomoc. Szanowała ich godność. Beatyfikacja Chrzanowskiej, która odbyła się 28 kwietnia 2018 roku w Krakowie, potwierdziła wyjątkowość jej postawy wobec chorych i ich cierpienia. Interesującym aspektem tej postawy był wychowawczy i edukacyjny wymiar podejmowanych przez nią działań. Hanna została zapamiętana nie tylko jako wybitna pielęgniarka i organizatorka pomocy chorym, ale także jako wychowawczyni. Jej talent pedagogiczny oraz zdolności nawiązywania kontaktu z drugim człowiekiem były wysoko oceniane zarówno przez środowisko pielęgniarskie jak i przez samych chorych (Archiwum 1957). Ukazanie pedagogicznego wymiaru jej działalności pomocowej jest zasadniczym celem artykułu. Aby ukazać działalność pedagogiczną Chrzanowskiej, wybrano zagadnienie edukacji pielęgniarek, kwestię bezpośredniej pomocy świadczonej chorym i jej wychowawcze znaczenie oraz ideę troski o własny rozwój. Analiza literatury przedmiotu pozwoli na wyodrębnienie zasadniczych kategorii pedagogicznych obecnych w jej pracy.

1. KSZTAŁCENIE I WYCHOWANIE PIELĘGNIAREK

Chrzanowska przez całe swoje życie zawodowe była zaangażowana w edukację kadry pielęgniarskiej. Zdobywszy odpowiednie wykształcenie i kompetencje, przekazywała je innym w formie wykładów, prelekcji i zajęć praktycznych. W 1926 r. Chrzanowska rozpoczęła pracę dydaktyczną jako instruktorka pielęgniarstwa w Uniwersyteckiej Szkole Pielęgniarek i Higienistek w Krakowie. Od 1931 r. pełniła funkcję asystentki dyrektorki Warszawskiej Szkoły Pielęgniarek. W czasie wojny pracowała w Dziale Opieki nad Uchodźcami i Wysiedlonymi w Krakowie, gdzie prowadziła szkolenia sanitariuszek do opieki nad rannymi i ochotniczek do pracy z uchodźcami. Troszczyła się także o dzieci oraz organizowała adopcję sierot (Miller i Jantos

2018b). Wkrótce po wyzwoleniu Krakowa spod okupacji hitlerowskiej podjęto starania o reaktywowanie Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarek i rozpoczęto kształcenie uczennic (Rydlówna 2018). Chrzanowska zgłosiła się do pracy w tej szkole i pełniła w niej funkcję Kierownika Szkolenia w Otwartej Opiece Zdrowotnej, a następnie zastępcy dyrektora. Jednocześnie prowadziła liczne szkolenia z zakresu pielęgniarstwa domowego, skierowane do pielęgniarek świeckich i siostr zakonnych. Kształciła także instruktorki pielęgniarstwa (Miller i Jantos 2018a). W latach 1957-1958 pełniła obowiązki dyrektorki Szkoły Neuropsychiatrycznej w Kobierzynie. Brała także udział w konsultacjach podczas prac nad organizacją pielęgniarstwa środowiskowego oraz współtworzeniem Wydziału Pielęgniarstwa w Lublinie.

Chrzanowska pełniła również funkcję redaktorki naczelnej czasopisma „Pielęgniarska Polska”, będącego pierwszym i w tamtym czasie najważniejszym czasopismem zawodowym dla pielęgniarek (Cisińska 2013, 112). Była autorką 60 artykułów dotyczących w głównej mierze zagadnień pielęgniarstwa (Florkowska 2018, 291). Duże znaczenie edukacyjne miały jej książki, zwłaszcza współautorska pozycja pt. *Zabiegi pielęgniarstwa* (Chrzanowska i Kulczyńska 1938), *Pielęgniarstwo w otwartej opiece zdrowotnej* (Chrzanowska 1960) czy wydany pod redakcją I. Ćwiertni *Rachunek sumienia pielęgniarki* (Chrzanowska 2002). Chrzanowska pisała także utwory literackie pod pseudonimem Agnieszka Osiecka, wśród których należy wymienić *Klucz niebieski* (Osiecka 1934), *Krzyż na piaskach* (Osiecka 1938) czy *Płonący śnieg* (Osiecka [bmrw]; Matoga 2018). Ich lektura jest wyrazem zmian jakie zachodziły w jej życiu, zwłaszcza w sposobie patrzenia na sprawy wiary i religii. Zwieńczeniem duchowej przemiany Chrzanowskiej stało się pielęgniarstwo domowe (Kachocka i Janiuk 2008, 175).

Jednym z kluczowych zagadnień poruszanych w publikacjach Chrzanowskiej jest rozumienie zawodu pielęgniarki, który był przez nią traktowany jako powołanie. W *Rachunku sumienia pielęgniarki* pisała: „Moja praca, to nie tylko mój zawód, ale – powołanie. Powołanie to zrozumieć, jeśli przeniknę i przyswoję sobie słowa Chrystusa: «nie przyszedłem, aby mnie służyło, ale abym służył»” (Chrzanowska 2019). Powołanie do bycia pielęgniarką ściśle łączyła z wiarą w Chrystusa i realizacją ewangelicznych wskazań. Co oczywiste, w jej przekonaniu wiara nie stanowiła kryterium przynależności do zawodu pielęgniarki. Jednak podkreślenie znaczenia motywacji z niej płynącej posiadało duże znaczenie dla osób wierzących zaangażowanych w pomoc, gdyż przypominało o tym, że praca zawodowa wiąże się z życiowym powołaniem. Dla osób, które angażują się w pomoc drugiemu człowiekowi i jednocześnie identyfikują się z chrześcijaństwem, wskazania Chrzanowskiej są w tym kontekście wciąż aktualne.

Hanna starała się w swoim życiu realizować przyjęte wartości i zasady, dlatego można mówić o bezpośrednim oddziaływaniu edukacyjnym na osoby towarzyszące jej w pracy. W tym znaczeniu była dla nich autorytetem i wzorem postępowania (Iwanicka-Maciura i Smoleń 2014, 60-61). Była tego świadoma, ale jednocześnie miała duży dystans do m.in. przypisywanych jej zasług. Starła się to przekazać

młodym adeptkom pielęgniarstwa, gdyż zawód ten to według niej szczególne powołanie, dające z jednej strony możliwość samorealizacji, ale nakładające także obowiązki. Świadomość tego dla Chrzanowskiej odgrywa istotną rolę w kształtowaniu wszystkich relacji społecznych zachodzących w procesie leczenia. O tym jak znaczące dla pracy pielęgniarki jest nabycie takich umiejętności świadczy wypowiedź na temat umiejętności dojrzałego traktowania wyrazów wdzięczności:

„Wdzięczność jest tak piękną, tak sprawiedliwą cechą, że powinniśmy jej oczekiwać nie tylko dla siebie, ile cieszyć się nią dla tego, który ją okazuje. To jego wielkie bogactwo. Nie jest przecież dla nas samych. Jest to wdzięczność Bogu działającemu przez nas. (...). Owszem, niech chorzy będą wdzięczni. Ogromna ich większość jest wdzięczna tak, że mogłoby się nam w głowach przewrócić, gdyby nie to, że się czujemy właśnie tylko narzędziem” (Chrzanowska 2018f, 200-201).

Środowisko pielęgniarstwa doceniało profesjonalizm i osobistą postawę Chrzanowskiej, czego dowodem są nadane jej odznaczenia państwowe i kościelne (Hanna Helena Chrzanowska 2018). Warte uwagi są wspomnienia osób z nią współpracujących. Podkreślają one jej oddanie i zaangażowanie w opiekę nad chorymi. Zakres oddziaływania jej autorytetu uwidocznił się szczególnie podczas jej pogrzebu, który odbył się 2 maja 1973 r. Wśród zachowanych świadectw ważne miejsce zajmuje mowa pogrzebowa wygłoszona przez kard. Karola Wojtyłę, który wypowiedział wówczas następujące słowa:

„Dziękujemy Ci, Pani Hanno, że byłaś wśród nas, że byłaś taką, jaką byłaś. Dziękują Ci za to opiekunki chorych, siostry zakonne, pielęgniarki, młodzież akademicka – cały Kościół krakowski. Dziękuję Ci za to jako biskup Kościoła krakowskiego. Byłaś dla mnie ogromną pomocą i wsparciem. Dziękujemy Panu Bogu za to życie, które miało taką wymowę, które pozostawiło nam świadectwo tak bardzo przejrzyste, tak bardzo czytelne” (Wojtyła 2018, 258).

Przytoczone słowa ukazują nie tylko szacunek, jakim Chrzanowska cieszyła się w środowisku osób zaangażowanych w działalność pomocową ale podkreślają jej oddanie i zaangażowanie w opiekę nad chorymi, które rozumiała jako powołanie społeczne, odciskające się w znacznym stopniu na dobru innych ludzi (Kubik 2018, 236). Ten sposób postrzegania i traktowania drugiego człowieka przez Chrzanowską spełnia społeczne oczekiwania stawiane współczesnym autorytetom.

Warto podkreślić, iż K. Wojtyła opracował koncepcję człowieka jako osoby, odwołując się do antropologicznych podstaw wychowania w duchu personalizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta, bazująca na znaczeniu autorytetu, była za życia Chrzanowskiej i jest również dzisiaj aktualną alternatywą dla koncepcji człowieka spełniającego się w oparciu o własny egoizm (Olbrycht 1997, 107).

Znaczenie autorytetu jest ściśle związane z przemianami zachodzącymi w społeczeństwie. Obecnie realną wartość posiada autorytet zdobyty dzięki zaangażowaniu, determinacji i odwadze wychowawcy (Karłyk-Ćwik 2014, 45), mniej

w oparciu o otrzymany mandat społeczny. Właśnie dzięki takim cechom budował się autorytet Chrzanowskiej. Proces wychowania w oparciu o autorytet rozpoczyna się od samego wychowawcy, który najpierw rozbudził w sobie własne wnętrze (Śliwerski 2003, 69) i tą siłą inspiruje innych. Jak zauważa Bogusław Śliwerski, tak rozumiane wychowanie dokonuje się w atmosferze spotkania i dialogu, co umożliwia „uznanie i afirmację wolności. Dzięki niemu obie strony interakcji mogą ujawniać i urzeczywistniać wobec siebie wartości nadające sens ich życiu” (Śliwerski 2012, 199). Wychowawcza interakcja stwarza możliwość wzajemnego oddziaływania na siebie podmiotów biorących udział w procesie wychowania i otwiera szerokie perspektywy rozwojowe.

Rozpatrując pedagogiczny wymiar działalności Chrzanowskiej, można przyjąć, że w swej pracy nauczycielskiej i wychowawczej przywiązywała duże znaczenie do profesjonalizmu podejmowanych przez nią działań, a także do troski o ukształtowanie podobnych postaw wśród pielęgniarek. Charakterystyczne dla niej jest również odwołanie się do znaczenia autorytetu, dzięki czemu kształcenie nabierało wymiaru wychowawczego.

2. WYCHOWAWCZY WYMIAR POSŁUGI WOBEC CHORYCH

Zaangażowanie Chrzanowskiej w domową posługę na rzecz chorych było wyrazem jej osobistych pragnień. Czynnikiem zewnętrznym, który przyczynił się do podjęcia decyzji o zakończeniu pracy zawodowej, było zwolnienie jej ze stanowiska dyrektorki Szkoły Neuropsychiatrycznej w Krakowie-Kobierzynie, czego bezpośrednim powodem była likwidacja szkoły. Z początkiem października 1958 r. Chrzanowska przeszła na wcześniejszą emeryturę (Kubik 2018, 135-136). Zakończenie pracy zawodowej jako instruktorki, nauczycielki i dyrektorki nie oznaczało wycofania się z pracy na rzecz środowiska pielęgniarskiego. Czas, który miała do dyspozycji, poświęciła przede wszystkim na opiekę nad chorymi w domach, zgodnie z osobistym planem na emeryturę. W jednym ze swoich listów pisała:

„Długie lata byłam instruktorką, dyrektorką. Kierowałam, rządziłam, egzaminowałam. Co za radość na stare lata dorwać się do chorych: myć, szorować, otrząsać pchły. Prostota, zwyczajność zabiegów – to najważniejsze dla chorego. Wycofać siebie, puścić się na szerokie wody miłości, nie z zaciśniętymi zębami, nie dla umartwienia, nie dla przymusu, nie traktować chorego jako «drabiny do nieba»” (Chrzanowska 2018b, 227).

Pasja i osobiste zaangażowanie, z jakim podjęła się opieki nad chorymi, towarzyszyły jej w długoletnim szerszym zacięciu idei pielęgniarstwa domowego. Zasadniczym problemem ówczesnej rzeczywistości w Polsce był jednak brak informacji o osobach, które można byłoby objąć taką opieką. Służba zdrowia nie dysponowała wówczas danymi o ludziach starszych, opuszczonych czy samotnych, którzy nie są w stanie opuścić własnych mieszkań z powodu choroby. Pomysłem Hanny na zaradzenie

takiej sytuacji była diagnoza sytuacji chorych w oparciu o informacje pozyskiwane za pośrednictwem Kościoła. Dzięki temu można było dotrzeć do tych osób i zadbać o ich potrzeby materialne i duchowe (Kachocka i Janiuk 2008, 175).

Na początku swojej działalności Chrzanowska realizowała ideę pomocy wraz z A. Rumun i Z. Szendlak. Z czasem przybywało osób pomagających, a troska o zabezpieczenie komfortu życia osób przewlekle i terminalnie chorych pozostawała priorytetem. Chrzanowska traktowała potrzeby chorych ludzi z wielką uwagą, więc integralne spojrzenie na chorego stanowiło fundament propagowanego przez nią pielęgniarstwa. Pisała, że „choć nieustannie w pracy naszej kładzie się nacisk na same usługi ściśle pielęgniarskie, ani na chwilę nie wolno nam zapomnieć, że z nimi nierozłącznie są związane usługi dla psychiki, duszy chorego. Dopiero ich sprzężenie stanowi istotę pielęgniarstwa w ujęciu chrześcijańskim” (Chrzanowska 2018f, 171).

Dążenie do zapewnienia choremu człowiekowi wsparcia wykraczającego poza zabiegi pielęgnacyjne było świadomie wybraną drogą realizacji opieki nad tymi, którzy nie otrzymywali należytej pomocy ze strony państwa (Chrzanowska 2018c, 287). Chrzanowska wiedziała, że przynoszenie ulgi cielesnej oraz psychicznej umożliwia i ułatwia choremu otwarcie na drugiego człowieka, Boga, sakramenty i modlitwę. Jednak przestrzegała przed postawą nieuprawnionego prozelityzmu, który naruszałby wolność chorego człowieka bądź uzależniał udzielenie pomocy od jego wierzeń i przekonań.

Wychowawcza troska o drugiego człowieka wyrażała się również w dążeniu do pozytywnej zmiany w jego życiu, w którym nierzadko dominował smutek i samotność. Chrzanowska, znając sytuację ludzi chorych, w jednym ze swoich przemówień powiedziała:

„Jedna cecha wspólna da się zauważyć [u chorych], a mianowicie skoncentrowanie się na własnych potrzebach, wyobcowanie się ze świata. Występuje to w większym lub mniejszym stopniu, czasem przyjmuje postać właśnie przykrą. Temu nie można się dziwić, tym bardziej nie można się oburzać. Trzeba to przyjąć jako zrozumiałe zjawisko. Troszkę sobie wyobraźmy – troszeńkę, bo całkowite wczucie się w chorego dla nas zdrowych jest wręcz niemożliwe, co by z nami było, gdybyśmy stanęli, a raczej położyli się na ich miejscu” (Chrzanowska 2018e, 228).

Jedną z form przeciwdziałania temu zjawisku było umożliwienie chorym opuszczenia domu czy mieszkania. Pomysł zabierania przewlekle chorych na kilkunastodniowy wyjazd ukonkretnił się w 1964 r., kiedy Chrzanowska zorganizowała pierwsze oraz kolejne rekolacje w Trzebini (Matoga 2018). Wyjazdy te dawały chorym możliwość spędzenia czasu poza środowiskiem ich codziennego funkcjonowania, budziły w chorych radość i nadzieję, a także otwierały horyzonty myślowe. Dokonywało się to w atmosferze wiary i modlitwy, ale także podczas spotkań z wolontariuszami, których grono stanowili głównie studenci. Wyjazdy owocowały również wieloletnimi znajomościami, które pomagały pokonać samotność i wzmacniały wiarę w dobro.

Inicjatywy podejmowane przez Chrzanowską przeciwdziałały zjawiskom, które obecnie określa się jako wykluczenie społeczne (Belcer 2013, 9) oraz automarginalizacja (Zielińska-Król 2015, 71). Choroba i niepełnosprawność wciąż są jednymi z podstawowych przyczyn ekskluzji społecznej oraz życiowej bierności, braku motywacji do przezwyciężania następstw dysfunkcji oraz wyznaczania sobie celów życiowych (Zielińska-Król 2015, 72). Aktywizacja chorych i niepełnosprawnych daje szansę na przezwyciężenie części tych trudności i przerwanie błędnego koła autoizolacji. Chrzanowska zdawała sobie z tego sprawę, dlatego starała się uwrażliwiać innych na cierpienia i oczekiwania ludzi chorych.

Autorskie inicjatywy Chrzanowskiej były pionierskimi działaniami na niewielką skalę. Miały jednak znaczne oddziaływanie środowiskowe. Świadectwem tego są wspomnienia chorych, którym Chrzanowska poświęciła swoje życie. Niektóre z nich zostały zamieszczone w „Tygodniku Powszechnym” z okazji dziesiątej rocznicy śmierci Chrzanowskiej (Chorzy o Hannie Chrzanowskiej 1983, 8). Także dla osób opiekujących się chorymi rekolekcje te stanowiły ważny bodziec do osobistego rozwoju (*Promieniowanie posługi* 1999, 54).

Pomoc przewlekłe chorym w domach wiązała się z koniecznością konfrontacji teoretycznych założeń działań pomocowych z realiami życia. W środowisku cierpienia idee wychowawcze również były poddawane weryfikacji np. gdy ich realizacja na pewnym etapie domagała się stawiania wymagań chorym i ich bliskim. Chrzanowska, bardzo dobrze znając potrzeby środowiska dotkniętego cierpieniem, postulowała, by stawiając i egzekwując wymagania, stosować zasadę ograniczonej konsekwencji, np. w kwestii higieny. Swoim przykładem i nauczaniem pokazywała, że należy dążyć do podniesienia poziomu higieny w odwiedzanych domach, gdyż przekłada się ona na dobro chorego. Jednak nie absolutyzowała tego wymagania:

„Każdą pielęgniarkę razi brud i nieporządek w mieszkaniu chorego. Po prostu trudno na to patrzeć. Jeśli jednym z naszych obowiązków jest uczenie, to czyż do uczenia nie należy również higiena? Na pewno tak. Tylko że trzeba postępować tu bardzo oględnie. Jedną z zasad każdej pielęgniarki zatrudnionej w otwartej opiece zdrowotnej jest dawanie tylko takich pouczeń, które są możliwe do realizacji” (Chrzanowska 2018f, 212).

Stosując i promując tę zasadę, Chrzanowska pokazywała granice możliwych zmian w życiu chorego i jego bliskich. Zalecając cierpliwość i wytrwałość, wierzyła w możliwość współpracy i osiągnięcia sukcesów na tej płaszczyźnie. Chrzanowska swoim życiem pokazywała, na czym polega okazywanie troski choremu człowiekowi w taki sposób, by udzielana mu pomoc mogła go wzmocnić i zainspirować do rozwoju. W ten sposób zmniejszała zagrożenie wystąpienia zjawiska, które obecnie określa się jako syndrom wyuczonej bezradności (Moczydłowska 2005, 421). Jest ono często wynikiem udzielania pomocy bez zachowania wychowawczego wymiaru podejmowanych działań.

Chrzanowska zalecała postawę otwartości i rozumnej życzliwości wobec chorego również w sytuacji zbliżania się do kresu życia. Proponując szczerą i uspokajającą rozmowę, łagodzenie bólu oraz pomoc w pogodzeniu się z koniecznością odejścia, starała się wyjść naprzeciw nieuchronnym wydarzeniom (Chrzanowska 2018f, 220-221). Taka postawa pielęgniarki jest tożsama z modelem opieki nad chorymi opracowanym przez Cicely Saunders, twórczynię współczesnego ruchu hospicyjnego (Saunders 1988, 172). Choć biografie tych kobiet nie wskazują, że kiedykolwiek się spotkały, realizowane przez nie idee są sobie bardzo bliskie. Można więc uznać H. Chrzanowską za prekursorkę ruchu hospicyjnego, który w Polsce rozwinął się po jej śmierci (Szot 2009, 231-232).

Pomaganie przewlekle choremu człowiekowi słusznie kojarzy się ze stagnacją oraz monotonią powtarzanych czynności pielęgnacyjnych. Koncepcja udzielania pomocy przyjęta przez Chrzanowską przekraczała ten schemat myślowy. Dzięki potraktowaniu opieki nad chorym człowiekiem w kategorii spotkania, monotonia została pokonana przez osobiste zaangażowanie pielęgniarek, budowanie relacji oraz ich kreatywność. To sprawiało, że opieka nad chorym człowiekiem nabierała wymiaru wychowawczego, przez co przyczyniała się jego osobistego rozwoju.

3. TROSKA O WŁASNY ROZWÓJ DUCHOWO-RELIGIJNY

H. Chrzanowska posiadała cechy osobowości, które pomagały jej sprostać trudnym wymaganiom. Nie były one jednak wystarczające w obliczu obowiązków (Klich 2016/2017, 260). Dlatego, oddając swój czas, umiejętności i siły chorym, Chrzanowska nie zapomniała o własnym rozwoju duchowo-religijnym. Wychowywała się w rodzinie, która miała szeroki dostęp do dóbr kultury i chętnie z niego korzystała. W dużej mierze przyczynił się do tego ojciec Hanny, profesor I. Chrzanowski, który po ukończeniu studiów w Warszawie, Wrocławiu, Berlinie i Paryżu, w 1910 r. objął Katedrę Historii Literatury Polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. I. Chrzanowski dbał, by dzieci miały rozeznanie we współczesnej kulturze. Opisując więź z ojcem, Hanna podkreślała wielką wartość dzieł literackich, „którymi Ojciec nasycił całe moje brata i moje dzieciństwo” (Chrzanowska 2018d, 29).

Ważnym etapem w duchowym rozwoju Chrzanowskiej był jej pobyt poza granicami Polski, szczególnie w Paryżu, dokąd udała się w 1925 r. dzięki otrzymanemu stypendium (Zuchniewicz 2017, 81-84). Wspomnienie piękna Paryża, a zwłaszcza zasobów Luwru, w którego galeriach się „zadomowiła”, pozostało w niej na całe życie (Chrzanowska 2018d, 117). Druga wojna światowa doprowadziła do śmierci jej ojca i brata Bohdana. Diametralnie zmieniła status materialny rodziny. Zaangażowanie Hanny w pracę na rzecz ofiar wojny, a później pielęgniarstwa domowego nie pozbawiło jej potrzeby rozwoju duchowego, dokonującego się w przestrzeni wartości. Kochała muzykę Beethovena, słuchała Pendereckiego, bywała w teatrach i w Piwnicy pod Baranami. W jej życiu znaczenia nabrała duchowość, która pozwala człowiekowi zrozumieć siebie, jego własny sens życia i własną naturę. Ona kieruje człowieka

w stronę świata wartości wyższego rzędu, przez co nadaje życiu sens, zaspokajając jednocześnie pragnienie miłości i wolności. Wartości duchowe to najbardziej podstawowe dobra, które umożliwiają rozwój tego, co w życiu człowieka najważniejsze i specyficznie ludzkie (Krzyżanowska-Łagowska 2005, 37-38).

Idea pomagania drugiemu człowiekowi była obecna w świadomości Hanny od czasów dzieciństwa. Wiązała się ona ze „szlachetnością serc”, jakiej doświadczała w swoim otoczeniu. Jak wspomina, wzrastała „w atmosferze pomocy drugim i tzw. wówczas dobroczynności jako najnaturalniejszej aury” (Chrzanowska 2018d, 22). Owa aura i szlachetność były zasadniczymi motywami podejmowanych działań filantropijnych w gronie najbliższych. Hanna została wychowana w duchu służby innym, która opierała się na argumentacji pozareligijnej: „Nigdy nie słyszałam – ja, która wzrosłam w atmosferze dobroczynności i dobroci, że się ją pełni dla miłości Boga i z miłości Boga. Nigdy nie powiedziano mi, że mam być dobra z powodu Boga i dla Boga” (Chrzanowska 2018d, 28). Dzięki temu nastawieniu dokonywał się w niej proces samokształcenia i samowychowania, zmierzający do pełnego rozwoju jej osobowości jak i duchowości. Dla osiągnięcia tego celu niezbędne okazało się uwzględnienie w tym procesie pierwiastka religijnego.

Warto zauważyć, iż działalność filantropijna odgrywa duże znaczenie również w XXI wieku i przyjmuje ona nowe formy. Dobroczynność i życzliwość inspirują jednostki oraz przedsiębiorstwa do pomagania innym. Szeroki zakres tej działalności pokazuje, że potrzeba dzielenia się z innymi przekracza różnice w wierzeniach czy poglądach. Laickie korzenie tej działalności sprzyjają aktywizacji dobroczynnej osób, dla których motywacje religijne do pomagania nie są istotne (Teneta-Skwiercz 2011, 298-299).

Religijność w życiu Chrzanowskiej rozwinęła się wraz z wewnętrzną przemianą, która zaszła w jej życiu w 1932 roku (Amato 2018). Przełom ten dokonał się w bardzo intymnej i tajemniczej atmosferze, o czym świadczy fakt, że ona sama nigdy o nim publicznie nie opowiadała. Wiadomo jednak, że jej dotychczasowe życie duchowe zostało ubogacone poprzez wiarę w Boga. Religijność Chrzanowskiej rozwijała się w oparciu o podstawowe formy osobistej i wspólnotowej modlitwy. Dążąc do świętości, podjęła wysiłek duchowy wyrażający się poprzez „modlitwę, komunię świętą i adorację Eucharystii, poprzez rekolekcje, ćwiczenia duchowe, a także odmawianie różańca. Hanna, jako oblatka benedyktyńska, z radością i entuzjazmem realizowała benedyktyński charyzmat modlitwy liturgicznej oraz pracy zawodowej ukierunkowanej na chorych” (Amato 2018).

W klasztorze benedyktyńskim w Tyńcu urzekła ją uroczysta liturgia, śpiew gregoriański, powaga, pokój, radość i szukanie we wszystkim Boga. Przyjeżdżała tam na krótkie pobyty, żeby się wyciszyć i „naładować akumulatory” (*Oblaci – wspomnienia* 2018). Religijność Chrzanowskiej charakteryzowała się zaufaniem, nadzieją i wdzięcznością, będącymi cechami psychologicznej postawy określanej jako religijna ufność (Chaim 2012, 77). Świadomość bycia obficie obdarowaną przez Boga wyzwaliała zachwyty i wdzięczność:

„Jestem tak nieskończenie wdzięczna Bogu, że mnie właśnie kazał to wszystko zrobić. Że mnie zaskoczył, jakoś olśnił. Że mi już tu, na ziemi, okazał Swoje miłosierdzie, że mi przebaczył tak wiele zła, które Jemu Samemu czyniłam długo w swym pokręconym życiu. Bo przecież to, że mnie rzucił do pracy wśród chorych, to przecież dowód przebaczenia i łaski. Bóg jak wiem, jest huraganem miłości. I każąc mi tak a nie inaczej służyć, porwał mnie w ten wir, w ten huragan jako drobny listek, jako pyłek kręcący się na peryferiach tylko, ale i tak porwany ruchem, niepojętym ruchem Miłości” (Chrzanowska 2018a, 251-252).

Zaangażowanie religijne nie odrywało Chrzanowskiej od trudnych realiów codziennego życia. Jej religijność nie miała nic z egzaltacji czy aktorstwa. Umiejętność połączenia bogatego życia duchowego z intensywnym zaangażowaniem wobec chorych, a także czynnego uczestnictwa w życiu Kościoła ze zdrowym krytycyzmem wydaje się świadczyć o dojrzałej religijności Chrzanowskiej i pozytywnie weryfikuje jej osobisty rozwój.

ZAKOŃCZENIE

Przeobrażenia społeczne wymuszają konieczność dostosowania się do ciągle zmieniających się warunków pracy z drugim człowiekiem. Pewne elementy winny jednak pozostać niezmiennie. Należą do nich wartości, które ze względu na swój stały charakter stanowią istotne odniesienie dla działań podejmowanych ze względu na dobro drugiego człowieka. Doświadczenie wartości w spotkaniu z drugim człowiekiem oraz poświęcenie się dla niego skutkuje zdolnością tworzenia niesza-blonowych rozwiązań w działalności pomocowej.

Istotne miejsce wśród wartości promowanych przez Chrzanowską zajmowała godność człowieka. To podejście wskazuje na bliski związek Chrzanowskiej z personalizmem chrześcijańskim, zgodnie z którym wartość człowieka tkwi w nim samym. Dlatego osoba ludzka nie może być traktowana instrumentalnie, jako środek do celu, a nawet jako „drabina do Boga”. Pomaganie choremu zakłada podejmowanie wysiłku zmierzającego do odnalezienia prawdy o nim samym i jego egzystencji. Tę egzystencję określają w zasadniczy sposób relacje i związki z innymi ludźmi, jak również osobowa relacja człowieka z Bogiem. To integralne ujęcie człowieka daje podstawę do udzielenia mu pomocy adekwatnej do tego, kim jest i czego potrzebuje.

Założenia te są obecne w wychowaniu chrześcijańskim. Posiada ono różne odmiany, ale w kontekście rozważań nad wychowawczymi aspektami działalności Chrzanowskiej warto zwrócić uwagę na umiejscowienie idei personalizmu w egzystencjalnych uwarunkowaniach życia chorych ludzi. Personalistyczne założenie, że osoba nie może realizować siebie bez miłości i ofiary, a także bez wyjścia naprzeciwko innej osobie (Gorban 2015, 230), miało w dziele Chrzanowskiej bardzo konkretny wymiar.

Janusz Tarnowski w artykule opublikowanym wkrótce po śmierci wybitnej pielęgniarki zwrócił uwagę na trzy zasadnicze kategorie egzystencjalne, które są niezbędne w wychowaniu chrześcijańskim: spotkanie, dialog i autentyczne za-

angażowanie (Tarnowski 1974, 15). Biorąc pod uwagę wyniki analizy literatury przedmiotu, można przyjąć, że w działalności Chrzanowskiej kategoria spotkania odgrywała istotną rolę. Obejmowała ona spotkanie z Bogiem i drugim człowiekiem. Dla Hanny oba te wymiary były zespolone do tego stopnia, że była przekonana, iż, pomagając choremu człowiekowi, pomaga Chrystusowi. Pomimo znacznej ograniczonej ilości wolnego czasu dbała o swój rozwój duchowy i religijny. Spotkanie z drugim człowiekiem było dla niej źródłem fascynacji i satysfakcji, ale jako dobry wychowawca nie narzucała swojej osoby, stając niejako z boku i organizując możliwość spotkań z innymi ludźmi. Dzięki temu możliwe stały się wyjazdy chorych i spotkania z innymi chorymi oraz wolontariuszami.

Dialog w życiu Chrzanowskiej rozpoczął się również w relacji z Bogiem, a jego kontynuacją było dialogiczne nastawienie na drugiego człowieka. Umiejętność słuchania jego potrzeb stała się podstawą profesjonalnej diagnozy sytuacji chorego. Postawa dialogiczna pozwalała także na zaistnienie sprzężenia zwrotnego, poprzez które osoba opiekująca się chorym staje się jego uczniem. W ten sposób Hanna stawiała się uczennicą chorych, którymi się opiekowała. Być może w tej zależności należy dostrzec jedno ze źródeł jej sukcesów dydaktycznych. Bycie instruktorką przy jednoczesnym zachowaniu postawy słuchania i uległości wobec chorych nadawało jej przekazowi szczególną nośność.

Zakres i autentyczność zaangażowania Chrzanowskiej budziły szacunek środowiska. Pasja, z jaką podejmowała zajęcia dydaktyczne, a także służbę wobec drugiego człowieka, zostały wielokrotnie docenione. W jej pracy nie chodziło jedynie o wypełnianie obowiązków i przestrzeganie zasad. Chodziło także o znajdowanie kreatywnego potencjału i wykorzystywanie go w pracy z drugim człowiekiem. Warto podkreślić, iż autentyczność zaangażowania Hanny wyrażała się nie tylko w liczbie i dynamizmie podejmowanych działań, ale także w trosce o ich profesjonalność. Dlatego tak wielką uwagę przywiązywała do własnego rozwoju zawodowego, budowanego w oparciu o własny potencjał intelektualny oraz możliwości zdobycia nowych doświadczeń zawodowych. Z tego względu stała się płodną i cenioną autorką tekstów zawodowych. Inspirując innych do działania, zwracała uwagę na autentyczność zaangażowania, co miało szczególne znaczenie w pracy z chorym człowiekiem. By to osiągnąć, podejmowała nieustanną pracę nad sobą, która była formą samowychowania.

Dla społeczeństwa, które w coraz mniejszym stopniu pozwala człowiekowi zrozumieć, kim jest on sam i kim jest drugi człowiek, Chrzanowska jest przykładem człowieka autentycznie znajdującego wartość osoby. Jednocześnie swoją postawą i podejmowanym wysiłkiem na rzecz chorych, cierpiących i wykluczonych przez chorobę upomina się o etykę dnia codziennego. Jako wychowawczyni wskazuje na prymat życia duchowego i nieredukowalność osoby do rzeczy. Jest autorytetem, którego oddziaływania przekracza ograniczenia czasowe.

Analizując działalność Chrzanowskiej w kluczu personalizmu egzystencjalnego, należy pamiętać, iż nie stworzyła ona własnej koncepcji wychowawczej ani też nie przyporządkowała swych poczynań któremuś z istniejących nurtów pedagogicznych.

Zastosowała metodę wychowawczą wyłaniającą się z uznawanych przez nią wartości, zdobytej wiedzy i doświadczeń. Zawiera się ona w kategorii spotkania, dialogu i zaangażowania. Ta metoda okazała się skuteczna w czasach i warunkach współczesnych Hannie i może być inspiracją dla dzisiejszych wychowawców i osób pomagającym chorym.

BIBLIOGRAFIA:

- Amato, Angelo. 2018. *Błogosławiona Hanna Chrzanowska (1902-1973). Homilia wygłoszona w Krakowie 28 kwietnia 2018*. Dostęp: 28.06.2018. http://episkopat.pl/kard-amato-podczas-beatyfikacji-hanny-chrzanowskiej-kosciol-swietuje-kreatywnosc-chrzescijanskiego-milosierdzia/#_ftn1.
- Archiwum Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Krakowie, ZDVI3/194/57. Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Krakowie, Charakterystyka służbowa H. Chrzanowskiej (21.08.1957).
- Belcer, Agnieszka. 2013. Zbędni, odtrąceni i niechciani – wykluczeni! W: *Wykluczenie społeczne. Diagnoza, wymiary i kierunki badań*, red. Magdalena Pokrzywa i Sławomir Wilk, 9-24. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.
- Biernat, Tomasz. 2011. Duchowy wymiar pracy socjalnej. Potencjał wiary, nadziei i miłości. *Praca Socjalna*, 6, 3-15.
- Chaim, Władysław. 2012. (Wielo)wymiarowość religijności. *Studia Psychologica*, 12(2), 55-94.
- Chorzy o Hannie Chrzanowskiej (w dziesiątą rocznicę śmierci). 1983. *Tygodnik Powszechny*, 20, 8.
- Chrzanowska, Hanna i Teresa Kulczyńska. 1938. *Zabiegi pielęgniarskie*. Kraków: Polskie Stowarzyszenie Pielęgniarek Zawodowych w Warszawie.
- Chrzanowska, Hanna. 1960. *Pielęgniarstwo w otwartej opiece zdrowotnej*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Chrzanowska, Hanna. 2002. *Rachunek sumienia pielęgniarki*, red. Izabela Ćwiertnia. Kraków: Wydawnictwo Arbo.
- Chrzanowska, Hanna. 2018a. Korespondencja w Karolem Wojtyłą. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 231-254. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Chrzanowska, Hanna. 2018b. List do Sióstr Szarytek w Warszawie. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 227. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Chrzanowska, Hanna. 2018c. Listy do bliskich i zaprzyjaźnionych osób. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 261-288. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.

- Chrzanowska, Hanna. 2018d. Pamiętnik. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 17-158. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Chrzanowska, Hanna. 2018e. Przemówienie w kościele św. Katarzyny w Krakowie (maj 1968). W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 228. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Chrzanowska, Hanna. 2018f. Zagadnienia etyczne w pielęgniarstwie domowym. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 159-221. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Chrzanowska, Hanna. 2019. *Rachunek sumienia pielęgniarki*. Dostęp: 08.01.2019. <https://hannachrzanowska.pl>.
- Cisińska, Anna. 2013. Polskie czasopiśmiennictwo medyczne jako instrument doskonalenia zawodowego pielęgniarek rodzinnych. *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu*, 19(2), 110-115.
- Florkowska, Marzena. 2018. *Radość dawania. Hanna Chrzanowska we wspomnieniach, listach, anegdotach*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Gorban, Richard. 2015. Filozoficzno-religijna koncepcja personalizmu egzystencjalnego M. Bierdiajewa. *Roczniki Teologiczne*, 62(2), 227-239. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2015.62.2-13>.
- Hanna Helena Chrzanowska 1902-1973. 2018. Dostęp: 4.07.2018. <http://www.wmpp.org.pl/pl/wzorcowe-osobowe/hanna-chrzanowska.html>.
- Iwanicka-Maciura, Anna i Ewa Smoleń. 2014. Wizerunek współczesnego absolwenta pielęgniarstwa – spojrzenie przez pryzmat kodeksu etyki. W: *Pielęgniarstwo na rzecz milenijnych celów rozwoju*, red. Beata Dobrowolska, Zofia Foryś i Jerzy Jaśkiewicz, 59-68. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Kachocka, Izabela i Janiuk Jerzy. 2008. Przemiana duchowa Hanny Chrzanowskiej. W: *Zawód pielęgniarki na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, red. Bożena Urbanek, 169-176. Warszawa: Wydawnictwo Makmed.
- Karłyk-Ćwik, Anna. 2014. Autorytet w wychowaniu i resocjalizacji w refleksji przyszłych pedagogów. *Lubelski Rocznik Pedagogiczny*, 33, 43-62. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/lrp.2014.33.0.43>.
- Klich, Anna E. 2016/2017. Służyć Chrystusowi wprost – Sługa Boża Hanna Chrzanowska. *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, 13, 254-265.
- Krzyżanowska-Łagowska, Urszula. 2005. *Wartości duchowe w etosie pielęgniarstwa. Duchowość, humanizm, profesjonalizm, holizm*. Kraków: Wydawnictwo ad vocem im. prof. Marka Hieronima Sycha.
- Kubik, Kazimierz. 2018. *Hanna Chrzanowska. Błogosławiona pielęgniarka*. Kraków: SPES.
- Matoga, Halina. 2018. *Notatka biograficzna Służebnicy Bożej Hanny Chrzanowskiej*. Dostęp: 3.07.2018. <http://www.chrzanowska.diecezja.pl/?zyciorys>.

- Miller, Ewa i Piotr Jantos. 2018a. *Kalendarium życia Hanny Chrzanowskiej*. Dostęp: 4.07.2018. <https://hannachrzanowska.pl/kalendarium/>.
- Miller, Ewa i Piotr Jantos. 2018b. *Praca zawodowa Hanny Chrzanowskiej*. Dostęp: 4.07.2018. <https://hannachrzanowska.pl/kalendarium/>.
- Moczydłowska, Joanna. 2005. Wyuczona bezradność – psychologiczna bariera w ograniczaniu nierówności społecznych. *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, 6, 419-426.
- Oblaci – wspomnienia*. 2018. Dostęp: 28.06.2018. <http://opactwotyńskie.pl/oblaci-wspomnienia/>.
- Olbrycht, Katarzyna. 1997. Jan Paweł II jako autorytet wychowawczy. Autorytet i jego miejsce we współczesnej kulturze. *Ethos*, 1(37), 101-110.
- Osiecka, Agnieszka. [bmrw]. *Płonący śnieg*. Powieść nie została opublikowana.
- Osiecka, Agnieszka. 1934. *Klucz niebieski*. Warszawa: Marchoń.
- Osiecka, Agnieszka. 1938. *Krzyż na piaskach*. Warszawa: Biblioteka Polska.
- Promieniowanie posługi: materiały z sympozjum w 25-lecie śmierci Hanny Chrzanowskiej, 9 maja 1998 r.*, red. Kazimierz Kubik. 1999. Kraków.
- Rydłówna, Anna. Dzieje wojenne Uniwersyteckiej Szkoły Pielęgniarek w Krakowie 1939-1945 r. 2018. Dostęp: 4.07.2018. <http://www.wmpp.org.pl/pl/szkoly-pielengniarskie/szkola-krakowska.html>.
- Saunders, Cicely. 1988. The Evolution of the Hospices. W: *The History of the Management of Pain. From Early Principles to Present Practice*, red. Ronald D. Mann, 167-178. Park Ridge: Parthenon Publishing Group.
- Szot, Leon. 2009. Powstanie i rozwój ruchu hospicyjnego. *Studia Warmińskie*, 46, 221-236.
- Śliwerski, Bogusław. 2003. *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków: Impuls.
- Śliwerski, Bogusław. 2012. *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*. Kraków: Impuls.
- Tarnowski, Janusz. 1974. Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej. *Collectanea Theologica*, 44(1), 5-23.
- Teneta-Skwiercz, Dorota. 2011. Filantropia korporacyjna – istota, formy i motywy dobroczynności przedsiębiorstwa. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego We Wrocławiu*, 220, 297-305.
- Wojtyła, Karol. 2018. Mowa pogrzebowa. W: Hanna Chrzanowska. *Pamiętniki, listy, notatki*, oprac. Alina Rumun i Marzena Florkowska, 255-260. Kraków: Wydawnictwo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych im. Hanny Chrzanowskiej.
- Zielińska-Król, Katarzyna. 2015. Automarginalizacja jako bariera w adaptacji i re-adaptacji społeczno-zawodowej osoby niepełnosprawnej. *Roczniki Teologiczne*, 62(1), 69-83. DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2015.62.1-4>.
- Zuchniewicz, Paweł. 2017. *Siostra naszego Boga. Niezwykła historia Hanny Chrzanowskiej*. Kraków: Znak.

URSZULA KEMPIŃSKA¹

Kujawska Szkoła Wyższa we Włocławku

ORCID ID: 0000-0003-1922-8219

JAN ADAM MALINOWSKI²

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID ID: 0000-0001-9753-089X

PRZEMOC WOBEC KOBIEŃ W CIĄŻY – PRZYCZYNY, SKUTKI I MOŻLIWOŚCI WSPARCIA

VIOLENCE AGAINST PREGNANT WOMEN – CAUSES, EFFECTS AND POSSIBILITIES OF SUPPORT

Abstract

Violence in relation to each human is classified as a socially reprehensible act in civilized societies, especially when it affects pregnant women. An analysis of the world literature allows us to assume that the scale of violence against this social group varies from 0.9% to 29% (depending on the country, the adopted definition of the phenomenon and methods of assessment) as well as indicates the causes and effects of violence against pregnant women. The aim of the article is to initiate a social discussion on the marginalized problem of multi-faceted violence against a woman and her unborn child and to awaken interest in it on the part of not only researchers, but also practitioners and decision makers responsible for counteracting this phenomenon and supporting pregnant women – victims of violence.

Keywords: violence, pregnant women, determinants and consequences of violence, crisis intervention

Abstrakt

Przemoc w stosunku do każdej osoby klasyfikuje się w cywilizowanych społeczeństwach jako czyn naganny społecznie, zwłaszcza gdy dotyka ona kobiety ciężarne. Przeprowadzona analiza światowej literatury pozwala oszacować, że skala rozpowszechnienia przemocy wobec tej grupy społecznej waha się od 0,9% do 29% (w zależności od kraju, przyjętej definicji zjawiska i metod oceny), a także wskazać na przyczyny i skutki przemocy stosowanej wobec kobiet w ciąży. Za cel artykułu

¹ Dr Urszula Kempieńska, adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych i Technicznych Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku. Zainteresowania naukowe: pedagogika społeczna, problematyka rodziny i młodych małżeństw. E-mail: ulakem@interia.pl.

² Dr Jan Adam Malinowski, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Społecznej i Pracy Socjalnej na Wydziale Filozofii i Nauk Społecznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Redaktor naczelny dwumiesięcznika „Wychowanie na co Dzień”. Zainteresowania naukowe: pedagogika społeczna, praca socjalna, profilaktyka społeczna, problematyka czasu wolnego i turystyki. E-mail: maljan@umk.pl.

przyjęto wywołanie społecznej dyskusji nad marginalizowanym problemem wieloaspektowej przemocy wobec kobiety i jej nienarodzonego dziecka, a także zainteresowanie nim nie tylko badaczy, ale i praktyków oraz decydentów odpowiedzialnych za przeciwdziałanie temu zjawisku i wspieranie kobiet ciężarnych – ofiar przemocy.

Słowa kluczowe: przemoc, kobiety ciężarne, uwarunkowania i skutki przemocy, interwencja kryzysowa

WPROWADZENIE

Przemoc w stosunku do każdej osoby bez względu na jej płeć, wiek, status społeczny bądź ekonomiczny klasyfikuje się w cywilizowanych społeczeństwach co najmniej jako czyn naganny społecznie, który w zależności od swojego charakteru i następstw pociąga za sobą określone sankcje. Zależą one od obowiązujących w danej grupie społecznej bądź kraju zasad normujących relacje międzyludzkie, które wyznaczone są nie tylko tradycją, ale i doktryną prawną i jej praktyczną wykładnią ukształtowaną preferowanymi i akceptowanymi normami społecznymi, religijnymi³ czy też uwarunkowaniami historycznymi. W wielu krajach, w tym europejskich, przemoc – zwłaszcza wobec kobiet – wzbudza szczególną społeczną dezaprobatę, co jednak nie oznacza, że nie spotyka się jej w państwach o najwyższej – wydawałoby się – kulturze prawnej. Wynika to z tego, że przemoc wobec kobiet z historycznego punktu widzenia była generowana rodzinnie w postaci powtarzalnych wzorców zachowań, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, pomimo tworzenia praw, które chronią kobiety i dzieci. Dodatkowo obawa przed wstydem, ekonomiczna lub emocjonalna zależność od sprawcy, prowadzące do niezgłaszania organom ścigania przemocy przez jej ofiary, sprzyjały rozwojowi zjawiska (Cervantes-Sánchez et al. 2016, Makara-Studzińska, Sulima i Lewicka 2013). W efekcie przemoc wobec kobiet, wykraczająca wyraźnie poza obszar przemocy wewnątrzrodzinnej⁴, będąca naruszeniem praw człowieka, stanowi poważny problem nie tylko społeczny, prawny, ale i medyczny (Harrykissoon, Rickert i Wiemann 2002), zwłaszcza gdy dotyczy kobiet ciężarnych. Obecny jest tu także wyraźny kontekst socjalny związany z zapewnieniem opieki i wsparcia kobietom oczekującym na dziecko. Wszystko to sprawia, że podjęta w niniejszym artykule problematyka ma interdyscyplinarny charakter, dlatego też, przygotowując go, sięgnięto do literatury z zakresu kilku dziedzin/dyscyplin naukowych – głównie z zakresu nauk społecznych (socjologia, pedagogika, nauki o polityce, psychologia), ekonomicznych oraz nauk medycznych i nauk o zdrowiu.

³ Widnieją już w Starym Testamencie, w Księdze Wyjścia, gdzie także znajduje się przekaz odnoszący się do przemocy wobec kobiety ciężarnej: „Gdyby mężczyźni bijąc się uderzyli kobietę brzemienną powodując poronienie, ale bez jakiegokolwiek szkody, to [winny] zostanie ukarany grzywną, jaką <na nich> nałoży mąż tej kobiety, i wypłaci ją za pośrednictwem sędziów polubownych. Jeżeli zaś ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec” (Wj 21,22-25).

⁴Na temat przemocy wobec kobiet-żon obszernie pisała już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Irena Pospiszył, czerpiąc obficie z wyników badań zagranicznych (Pospiszył 1998).

Pomoc udzielana kobietom w ciąży – ofiarom przemocy przybiera niejednokrotnie postać działań wpisujących się w zakres interwencji kryzysowej. Należy także zauważyć, że cechą charakterystyczną tego problemu jest jego obecność we wszystkich warstwach społecznych na całym świecie, czego dowodzą badania porównawcze w tym zakresie, chociaż sygnalizują one zróżnicowanie pomiędzy krajami Afryki i Ameryki Łacińskiej a Azji i Europy (Devries et al. 2010).

Dostrzegając społeczne, kulturowe, a w tym i obyczajowe, następstwa globalizacji, warto, podejmując zagadnienie przemocy doświadczanej przez kobiety, w tym będące w ciąży, przyrzeć się, jak zjawisko to kształtuje się nie tylko w Polsce, ale i innych krajach, z których – chociażby za sprawą migracji zarobkowej – przenoszone są określone wzorce zachowań, niestety nie zawsze pożądaných społecznie. Nie bez znaczenia jest także – jeśli spojrzeć na ten problem z perspektywy nowych zadań służb socjalnych – powiększająca się liczebnie zbiorowość uchodźców oraz emigrantów ekonomicznych przybywających do Polski całymi rodzinami, w których przemoc – jak wskazują na to pierwsze badania obejmujące tę zbiorowość – ma także miejsce (Klaus 2016).

1. PRZEMOC WOBEC KOBIET W CIĄŻY

Przemocy doświadczają także kobiety w ciąży, będące zarówno w formalnym związku małżeńskim, jak i pozostające w nieformalnym związku, który, z racji analizowanego tu problemu, trudno nazwać partnerskim. W obu sytuacjach agresorem jest zatem ojciec oczekiwanego dziecka. Zjawisko przemocy, pomimo tego, że budzi w społeczeństwie szczególną repulsję, to nie ogranicza się do incydentalnych zdarzeń, co potwierdzają chociażby alarmujące doniesienia medialne. I wprawdzie nie stanowią one same w sobie podstawy do wyciągania szerszych wniosków o charakterze naukowym, to uzyskują wartość szczególnych egzemplifikacji, gdyż znajdują potwierdzenie w oficjalnych statystykach urzędowych oraz będących efektem prowadzonych badań naukowych czy też sondaży opinii publicznej (CBOS 2012). I chociaż statystyki te charakteryzują się dużą rozbieżnością, to jednak muszą budzić niepokój, bez względu na to, jaki odsetek kobiet ciężarnych doświadczających przemocy wskazują. Odnotować w tym miejscu należy, że szacunki rozpowszechnienia przemocy wobec kobiet w ciąży wahają się od 0,9% do 29% w zależności od kraju, przyjętej definicji zjawiska i metod oceny (Nasir i Hyder 2003, 105; Dunn i Oths 2004, 54; Jasinski 2004, 48; Devries et al. 2010, 162).

Przemoc stosowana przez intymnego partnera (*Intimate Partner Violence – IPV*) jest obecnie akceptowanym powszechnie w literaturze naukowej terminem używanym do opisanego „nadużywania siły wobec kobiet” lub „przemocy w rodzinie”. Według Komitetu ds. Przemocy Rodzinnej amerykańskiego Narodowego Instytutu Zdrowia Psychicznego (*US National Institutes of Mental Health Committee on Family Violence IPV*) zjawisko, o którym tu mowa, obejmuje „czyny, które są szkodliwe fizycznie i emocjonalnie lub które mogą wywołać obrażenia fizyczne

(...), mogą również obejmować przymus seksualny lub napaść, fizyczne zastraszanie, groźby, ograniczanie wolności oraz odmowę dostępu do zasobów [materialnych i finansowych – dop. U.K., J.M.]” (Bailey 2010, 183-184). Ponadto sygnalizuje się, że IPV stanowi jedną piątą wszystkich przestępstw z użyciem przemocy (Bailey 2010, 184). Najczęściej wobec kobiet, także ciężarnych, stosowana jest przemoc psychiczna (zastraszanie, poniżanie, dręczenie, obrzucanie wyzwiskami), fizyczna (uderzenia – w tym w brzuch, kopnięcia, duszenie) i seksualna (próba gwałtu, gwałt) lub wszystkie te trzy rodzaje jednocześnie, co wskazuje na złożoność i dotkliwość problemu (Dobrzyńska-Mesterhazy 1996, Pospiszyl 1998, Valladares et al. 2005, Koenig et al. 2006, 1054; Salmona 2013, Cervantes-Sánchez et al. 2016). Znalazło to również potwierdzenie w analizie wyników badań międzynarodowych z lat 2011-2015, którą przeprowadziły Marta Makara-Studzińska i Agata Madej (Makara-Studzińska i Madej 2015, 376). Regułą jest też, iż przemocy fizycznej towarzyszy dręczenie psychiczne ofiary (Kałdon 2016, 121). Rozmiar przemocy potęguje jeszcze zaniedbanie fizyczne i psychiczne (Pospiszyl 1998, 114-117) lub zniewalająca nadopiekuńczość ze strony osób najbliższych, co przez znawców problemu wyróżniane jest jako oddzielne kategorie przemocy (Mazur 2002, 39-40). Przemoc w jakiegokolwiek postaci skutkuje w przypadku kobiet ciężarnych nie tylko następstwami w odniesieniu do samej kobiety, ale i wobec jej nienarodzonego dziecka.

2. UWARUNKOWANIA PRZEMOCY WOBEC Kobiet CIĘŻARNYCH

Analizując literaturę, tak polską jak i zagraniczną, można dostrzec, że od lat wskazuje się w niej na podobne przyczyny lub okoliczności sprzyjające zachowaniom manifestującym się przemocą w stosunku do innych osób. Dotyczy to także przemocy, która dotyka kobiet w ciąży. Można sprowadzić je do kilku predyktorów. Wśród nich szczególną pozycję zajmuje niewątpliwie nadużywanie alkoholu, a zwłaszcza alkoholizm partnera (Jeyaseelan et al. 2004, 117; Valladares et al. 2005, 1246; Cuevas et al. 2006, 247; Kałdon 2016, 122; Kałdon 2017, 115-116) oraz – coraz częściej – zażywanie narkotyków (Koenig et al. 2006, 1052). Jak bowiem empirycznie stwierdzono, w związkach, w których mężczyzna nałogowo spożywa alkohol, istnieje 3,2 razy większe ryzyko zaistnienia przemocy (Cervantes-Sánchez et al. 2016, 2). Zagrożenie przemocą rośnie także w sytuacji zdrady lub podejrzeń o zdradę, czy też „chorobliwej” zazdrości ze strony partnera, jego wątpliwości co do ojcostwa (Bacchus, Mezey i Bewley 2006, 596-597; Koenig et al. 2006, 1056) oraz nieadekwatnego reagowania przez niego na niepoddawanie się jego woli i odmowę przez partnerkę uprawiania seksu, a nawet brak przygotowania posiłków w domu (Valladares et al. 2005, 1246). W tym miejscu należy zauważyć, że normy kulturowe i religijne panujące w wielu społeczeństwach, np. w państwach Ameryki Środkowej i Południowej oraz w wielu krajach Afryki i Azji, zakładają, że kobieta musi być posłuszna swojemu mężowi, nawet jeśli się z nim nie zgadza (Valladares et al. 2005, 1246), zwłaszcza gdy takie podejście do relacji mężczyzna – kobieta zostało wyniesione przez męża z domu rodzinnego (Ellsberg et al. 1999,

241). Stosowaniu przemocy sprzyja także izolowanie kobiet ciężarnych od ich rodzin, uzależnienie emocjonalne od partnera, trudności w rozpoznaniu siebie jako ofiary, brak wiedzy o instytucjach mogących udzielić pomocy (Kabile 2012).

Z dostępnych publikacji, których autorzy dokonują przeglądu światowej literatury, bądź analizują wyniki badań własnych, wynika także, że eskalacji przemocy sprzyja niechciana ciąża. Równocześnie wskazuje się, że planowanie ciąży i jej pragnienie przez partnerów zmniejsza ryzyko zachowań agresywnych (Valladares et al. 2005, 1245; Cuevas et al. 2006, Koenig et al. 2006). Kolejny predyktor sprzyjający przyjęciu roli ofiary to doświadczenie przemocy w dzieciństwie (Cuevas et al. 2006, 244). Ponadto wymienia się niski status społeczno-ekonomiczny oraz codzienne trudności ekonomiczne (Ellsberg et al. 1999, 241; Valladares et al. 2005, 1245; Cervantes-Sánchez et al. 2016, 2). Sprawia to, że zasadne jest uznanie ubóstwa za szczególnego „towarzysza” kobiety doznającej przemocy, co często idzie w parze z niskim poziomem wykształcenia, a w niektórych regionach świata nawet z analfabetyzmem (Dunn i Oths 2004, 54, Cuevas et al. 2006, 244, Koenig et al. 2006, 1052, Cervantes-Sánchez et al. 2016, 3; Kałdon 2016, 121).

Podsumowując przegląd czynników sprzyjających stosowaniu przemocy wobec kobiet będących w ciąży, należy jeszcze przynajmniej zasygnalizować, że w znaczącym odsetku przeprowadzone badania wskazują na istotną zmienną, jaką jest wiek badanych kobiet. Otóż zauważa się występowanie zależności dowodzącej, że im młodsze kobiety, tym większe ryzyko doznania przemocy (Bailey 2010, 185). Z przemocą częściej spotykały się bowiem niepełnoletnie dziewczęta, które zaszły w ciążę, mając mniej niż 18 lat (Salmona 2013).

Wskazaniem w oparciu o literaturę predyktorom przemocy wobec kobiet w ciąży trudno przypisać konkretną rangę, chociaż można je niewątpliwie wiązać z okolicznościami zewnętrznymi – społeczno-kulturowymi i ekonomicznymi, jak i czynnikami związanymi z psychiką ofiary. Łącznie tworzą one pewien katalog, którego znajomość powinna uwrażliwiać służby publiczne, w tym instytucje socjalne i ich pracowników na możliwość większego prawdopodobieństwa spotkania się w swojej pracy z kobietami w ciąży jako potencjalnymi ofiarami przemocy. Wskazując na określone przyczyny – okoliczności sprzyjające zachowaniom przemocowym – należy mieć na uwadze również to, że często nie występują one pojedynczo. Ponadto, zwracając uwagę na czynniki wywołujące przemoc, należy uwzględnić okoliczności sprzyjające jej powstawaniu. Wynika to przede wszystkim z tego, że – jak to zauważa Irena Pufal-Struzik, posiłkując się także światową literaturą – „dla zrozumienia przemocy wobec kobiet niezbędne jest uwzględnienie kontekstu, w jakim ona występuje” (Pufal-Struzik 2015, 126).

3. SKUTKI PRZEMOCY WOBEC KOBIET W CIĄŻY I SPOSOBY RADZENIA Z SYTUACJĄ KRYZYSOWĄ

U kobiet ciężarnych – ofiar przemocy występuje, zarówno w wyniku doznanych urazów fizycznych jak i doświadczania stresu, znacznie większe ryzyko poronienia,

porodu przedwczesnego, śmiertelności okołoporodowej i niskiej masy urodzeniowej dziecka (Valladares et al. 2002, 700; Brotnow et al. 2015). Potwierdzają to również dane WHO, z których wynika, że w przypadku 16% kobiet ciężarnych będących ofiarami przemocy, prawdopodobieństwo przyjścia dziecka na świat z niską masą urodzeniową jest zwiększone. Informacja ta ma istotne znaczenie, gdyż niska masa urodzeniowa, obok porodów przedwczesnych, to główna przyczyna zachorowalności i umieralności noworodków. *IPV* w czasie ciąży może nasilić też przewlekłe problemy kobiety oczekującej dziecka, takie jak nadciśnienie i cukrzyca ciążowa, które mają wpływ na kondycję zdrowotną mającego się narodzić dziecka, a także infekcje szyjki macicy, HIV i inne choroby przenoszone drogą płciową (Koenig et al. 2006, 1052; Bailey 2010, 189). Maltretowane kobiety później, niż kobiety nie spotykające się z przemocą, zgłaszają się na pierwszą wizytę do ginekologa lub w ogóle nie poddają się badaniom, gdyż partner im tego zabronił (Valladares et al. 2005, 1246). Oprócz bezpośrednich efektów fizycznych, *IPV* wiąże się również z wieloma czynnikami zdrowia psychicznego (Bacchus, Mezey i Bewley 2004, 8-9). U kobiet, które doświadczają *IPV* podczas ciąży, stwierdzono dziewięciokrotny wzrost ryzyka zaburzeń nastroju i lęków. Jest znacznie bardziej prawdopodobne, że będą one hospitalizowane z powodu problemów związanych ze zdrowiem psychicznym. *IPV* wiąże się także z wieloma negatywnymi zachowaniami zdrowotnymi przekładającymi się na niezadowalający przyrost masy ciała kobiety ciężarnej oraz popadnięcie przez nią w uzależnienie od substancji psychoaktywnych (palenie tytoniu, picie alkoholu, używanie narkotyków i leków), co dodatkowo potęguje zagrożenia tak dla przyszłej matki, jak i mającego się narodzić dziecka (Bailey 2010, 188-190).

Na skalę zagrożeń związanych z przemocą wobec kobiet wskazują dane Światowej Organizacji Zdrowia, z których wynika, że w odniesieniu do wszystkich kobiet, które w wymiarze całego świata straciły życie w wyniku zbrodni zabójstwa, 38% zostało zamordowanych przez swojego partnera intymnego. Z kolei 42% kobiet doświadczających przemocy doznało urazów z rąk partnera. Wymowne jest także to, że kobiety będące ofiarami przemocy ze strony partnera są dwukrotnie częściej narażone na wystąpienie depresji niż kobiety niedoświadczające przemocy. Podobny wymiar posiada zagrożenie związane z popadnięciem w problem alkoholowy (WHO 2013), co wskazuje na to, iż kobiety prześladowane przez swoich partnerów życiowych często szukają ukojenia w alkoholu.

Z danych WHO wynika również, że kobiety doświadczające przemocy są 1,5 razy częściej narażone na zakażenie chorobami przenoszonymi drogą płciową, zaś przemoc partnera i przemoc seksualna ze strony innych osób są skorelowane z niechcianą ciążą i aborcją. Sprawia to, że prawdopodobieństwo poronienia jest dwa razy większe w przypadku kobiet, które doświadczają przemocy fizycznej i/lub przemocy psychicznej i seksualnej (WHO 2013).

Uwzględniając informacje zawarte w raporcie WHO z 2002 roku Marta Makara-Studzińska, Anna Grzywna i Renata Turek z Katedry i Kliniki Psychiatrii Akademii Medycznej w Lublinie (2005, 134) wyodrębniły cztery grupy konse-

kwencji zdrowotnych przemocy: 1) fizyczne (np. rany, złamania, zaburzenia żołądkowo-jelitowe), 2) związane ze sferą seksualną i reprodukcyjną, 3) psychologiczne i związane z zachowaniem, oraz 4) kończące się śmiercią (np. zabójstwo lub samobójstwo). Wskazując na nie, należy mieć świadomość, że przemoc pociąga za sobą także różnorodne inne skutki o charakterze pozazdrowotnym, które posiadają wymiar społeczny, wychowawczy i ekonomiczny. Na znaczenie tych ostatnich wskazuje chociażby zainteresowanie okazywane IPV w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, ponieważ całkowite roczne koszty opieki zdrowotnej związane z jego skutkami w tym kraju szacuje się na miliardy dolarów (Max et al. 2004, 259-272; Mitchell 2004, 396).

Kobiety, w zależności od państwa, w którym żyją, stosują różne strategie radzenia sobie w sytuacjach kryzysowych. W krajach uprzemysłowionych najczęściej kontaktują się z lekarzem (w tym z psychiatrą) lub psychologiem, dzwonią pod bezpłatny numer pomocy ofiarom albo spotykają się z członkami organizacji wspierającej ofiary (Salmona 2013). W krajach afrykańskich i Ameryki Łacińskiej, częściej niż w innych częściach świata, stosują akty samoobrony lub uciekają z domów. Większość z nich wraca jednak po paru godzinach. Powodem powrotu jest zazwyczaj troska o utrzymanie związku i brak pomocy ze strony najbliższej rodziny (Valladares et al. 2005, 1246). Bywa jednak i tak – również i w Polsce – że spotyka się kobiety, które po kolejnym pobiciu uciekają z domu (często z dziećmi) i, nie mając materialnego zabezpieczenia, stają się bezdomne (Szluż 2013, 749).

Kobiety, bez względu na kraj, z którego pochodzą, rzadko rozmawiają o przemoc, a jeżeli już, to czynią to, zwierając się rodzicom, a nie władzom. Łączy się to z obawą przed społecznym naznaczeniem (WHO 2013). Większość tych kobiet uważa, że problemy domowe nie powinny być omawiane poza rodziną, a osoby z zewnątrz nie powinny w nie ingerować, gdyż przemoc ze strony partnera jest sprawą osobistą (Valladares et al. 2005, 1246). Przyczyny nieujawnienia przemocy to również strach przed odwetem, obwinianie się, obawa, że inni nie zrozumieją ich sytuacji lub nie zachowają tajemnicy, lęk przed utratą dzieci, zależność ekonomiczna lub psychiczna od sprawcy i deklarowana przez niego obietnica zmiany postępowania (Kershner i Anderson 2002, 32).

4. INTERWENCJA KRYZYSOWA JAKO DZIAŁANIE WSPIERAJĄCE KOBIETĘ CIĘŻARNĄ I JEJ NIENARODZONE DZIECKO

Pomoc udzielana kobietom – ofiarom przemocy domowej powinna z jednej strony koncentrować się m.in. na wzmacnianiu mechanizmów radzenia sobie i koncentracji na mocnych stronach, czyli na zasobach kobiet będących w tak trudnej sytuacji (Badura-Madej i Dobrzyńska-Mesterhazy 2000, 52), z drugiej zaś powinna mieć, na co zwraca uwagę m.in. I. Pufal-Struzik, charakter bardziej kompleksowy i wielopłaszczyznowy niż dotychczas. W większym też stopniu powinna być skupiona na pokonaniu wewnętrznego „lęku i strachu u kobiet maltretowanych psychicznie i/bądź fizycznie”

(Pufal-Struzik 2015, 132). I wprawdzie I. Pufal-Struzik formułuje tę refleksję w odniesieniu do wszystkich kobiet – ofiar przemocy domowej, można jednak przyjąć, że tym bardziej jest ona uzasadniona w odniesieniu do kobiet będących w ciąży, kiedy to doświadczany lęk potęguje dodatkowo obawa o zdrowie, a nawet życie nienarodzonego dziecka. Działania interwencyjne należy rozszerzyć także poza środowisko rodzinne, zwłaszcza gdy ciąża dotyczy kobiet niezamężnych, pozostających w luźnym związku z agresorem – intymnym partnerem. Dodatkowej uwagi wymaga sytuacja, gdy ciężarna zamieszkuje z rodzicami nie akceptującymi jej ciąży (Makara-Studzińska, Sulima i Lewicka 2013, 178). Dotyczy to zwłaszcza tych niepełnoletnich dziewcząt, które nie tylko, że nie uzyskują wsparcia od swojej rodziny, ale z powodu ciąży są nawet przez nią szykanowane.

W przypadku ujawnienia przemocy, gdy wsparcie psychologiczne nie przynosi pożądanych efektów, potrzebne są działania z zakresu interwencji kryzysowej, adekwatne do zdiagnozowanych przyczyn i fazy doświadczanej przez kobietę agresji. Obejmować one powinny zapewnienie schronienia i zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych, a także pomocy medycznej (Krzywicka 2007, 133), co nabiera szczególnego znaczenia w przypadku kobiet będących w ciąży, którym niezbędne jest udzielenie wsparcia w postaci opieki przedporodowej, poporodowej, a później – pediatrycznej ich dziecka (Koenig et al. 2006, 1058).

Działania realizowane w ramach interwencji kryzysowej sukcesywnie powinny przeradzać się w długoterminową pomoc psychoterapeutyczną i z wykorzystaniem grup wsparcia (Dobrzyńska-Mesterhazy 1996, 126-127), a w razie konieczności należy je wspomagać pomocą psychiatryczną (Makara-Studzińska i Madej 2015, 384). Stanowi to wyzwanie nie tylko dla pracowników socjalnych zatrudnionych w ośrodkach pomocy społecznej, centrach pomocy rodzinie, ośrodkach interwencji kryzysowej, ale i przedstawicieli innych służ publicznych (kuratorów, policjantów, pielęgniarek środowiskowych), jak i organizacji *non profit* oraz instytucji kościelnych specjalizujących się w udzielaniu pomocy ofiarom przemocy.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Przemoc w relacjach międzyludzkich wymaga przede wszystkim działań interwencyjnych włącznie z tymi, które wpisują się w zakres interwencji kryzysowej. Niemniej należy jednak pamiętać, że w kompleksowym podejściu do przeciwdziałania przemocy nie może zabraknąć także działań profilaktycznych skierowanych do ogółu społeczeństwa. Literatura zarówno polska jak i zagraniczna pokazuje bowiem, że nie ma grup społecznych wolnych od tej patologii, chociaż rzeczywistość – jak dowodzą chociażby przywoływane tu prace badaczy tego problemu – można mówić o grupach zwiększonego ryzyka. Najogólniej ujmując, profilaktyka powinna koncentrować się na budowaniu społecznej postawy wyrażającej dezaprobatę dla jakiegokolwiek przemocy. I wprawdzie można w ramach takich działań akcentować szczególnie odrażający charakter przemocy podejmowanej w stosunku do kobiet

ciężarnych, to należy pamiętać, że wyrasta ona z ogólniejszego klimatu spotykanej jeszcze aprobaty dla zachowań przemocowych w ogólności. Dlatego też działania profilaktyczne, o ile mają być skuteczne – a nie zawsze takie są (Kotlarska-Michalska 2012, 97) – muszą wpisywać się w szerszą strategię o charakterze zintegrowanym, realizowaną przez dobrze do tego przygotowanych specjalistów reprezentujących instytucje edukacyjne, socjalne, ochrony zdrowia oraz reprezentujące organy ścigania i sądownicze. O ile pierwsze z wymienionych tu instytucji w coraz większym wymiarze podejmują tego typu działania, to jednak ich efekty są widoczne dopiero po dłuższym czasie. Co więcej, nie mogą się one kończyć w fazie adolescencji i muszą być kontynuowane w stosunku do osób rozpoczynających dorosłe życie, także wówczas, gdy podejmują one decyzję o potomstwie. Rodzi to konieczność doskonalenia osób pracujących w pozostałych wymienionych instytucjach, tak aby w profesjonalny sposób rozpoznawały przemoc oraz w odpowiedni sposób pomagały jej ofiarom. Dotyczy to personelu medycznego podstawowej i specjalistycznej opieki zdrowotnej – w tym pielęgniarek środowiskowych – oraz pracowników socjalnych, psychoterapeutów, psychologów, pedagogów zatrudnionych w placówkach ukierunkowanych na pracę z osobami dorosłymi, a także kuratorów sądowych.

BIBLIOGRAFIA:

- Bacchus, Loraine, Gill Mezey i Susan Bewley. 2004. Domestic violence: prevalence in pregnant women and associations with physical and psychological health. *European Journal of Obstetrics, Gynecology, and Reproductive Biology*, 113(1), 6-11. DOI: 10.1016/S0301-2115(03)00326-9.
- Bacchus, Loraine, Gill Mezey i Susan Bewley. 2006. A qualitative exploration of the nature of domestic violence in pregnancy. *Violence Against Women*, 12(6), 588-604. DOI: 10.1177/1077801206289131.
- Badura-Madej, Wanda i Agnieszka Dobrzyńska-Mesterhazy. 2000. *Przemoc w rodzinie. Interwencja kryzysowa i psychoterapia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bailey, Beth A. 2010. Partner violence during pregnancy: prevalence, effects, screening, and management. *International Journal of Women's Health*, 10(2), 183-197. DOI: 10.2147/IJWH.S8632.
- Brotnow, Line et al. 2015. Expectant Mothers Maximizing Opportunities: Maternal Characteristics Moderate Multifactorial Prenatal Stress in the Prediction of Birth Weight in a Sample of Children Adopted at Birth. *PLoS ONE*, 10(11), e0141881. DOI: 10.1371/journal.pone.0141881.
- CBOS. 2012. *Przemoc i konflikty w domu*. Komunikat z badań. BS/82/2012. Dostęp: 2.08.2018. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2012/K_082_12.PDF.
- Cervantes-Sánchez, Paulina et al. 2016. Violence against pregnant women. *Journal of Community Medicine and Health Education*, 6(5), 1-4. DOI: 10.4172/2161-0711.1000474.

- Cuevas, Sofia et al. 2006. Violencia y embarazo en usuarias del sector salud en estados de alta marginación en México. *Salud Pública de México*, 48(2), 239-249. DOI:10.1590/s0036-36342006000800004.
- Devries, Karen et al. 2010. Intimate partner violence during pregnancy: analysis of prevalence data from 19 countries. *Reproductive Health Matters*, 18(36), 158-170. DOI: 10.1016/S0968-8080(10)36533-5.
- Dobrzyńska-Mesterhazy, Agnieszka. 1996. Przemoc w rodzinie: diagnoza i interwencja kryzysowa. W: *Wybrane zagadnienia interwencji kryzysowej. Poradnik dla pracowników socjalnych*, wybór i oprac. Wanda Badura-Madej, 115-144. Warszawa: Interart.
- Dunn, Linda L. i Kathryn S. Oths. 2004. Prenatal predictors of intimate partner abuse. *Journal of Obstetric, Gynecologic, and Neonatal Nursing*, 33(1), 54-63. DOI: 10.1177/0884217503261080.
- Ellsberg, Mary C. 1999. Wife abuse among women of childbearing age in Nicaragua. *American Journal of Public Health*, 89, 241-244.
- Harrykissoon, Samantha D., Vaughn I. Rickert i Constance M. Wiemann. 2002. Prevalence and patterns of intimate partner violence among adolescent mothers during the postpartum period. *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 156(4), 325-330. DOI: 10.1001/archpedi.156.4.325.
- Jasinski, Jana L. 2004. Pregnancy and domestic violence. *Trauma Violence and Abuse*, 5(1), 47-64. DOI: 10.1177/1524838003259322.
- Jeyaseelan, Lakshmanan et al. 2004. World studies of abuse in the family environment – risk factors for physical intimate partner violence. *International Journal of Injury Control and Safety Promotion*, 11(2), 117-124. DOI: 10.1080/15660970412331292342.
- Kabile, Joëlle. 2012. Pourquoi ne partent-elles pas? *Pouvoirs dans la Caraïbe*, 17 [En ligne]. DOI: 10.4000/plc.867.
- Kałdon, Barbara M. 2016. Zjawisko przemocy w rodzinie na podstawie Niebieskiej Karty. Charakterystyka danych Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI. *Seminare*, 37(2), 115-125.
- Kałdon, Barbara M. 2017. Zjawisko przemocy na przykładzie danych z Komendy Powiatowej Policji w Żyrardowie. *Seminare*, 38(3), 107-121. DOI: 10.21852/sem.2017.3.08.
- Kershner, Marion i Jon E. Anderson. 2002. Barriers to disclosure of abuse among rural women. *Minnesota Medicine*, 85(3), 32-37.
- Klaus, Witold. 2016. *Przemoc ze strony najbliższych w doświadczeniach życiowych uchodźczyń. Analiza kryminologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Koenig, Linda J. et al. 2006. Physical and sexual violence during pregnancy and after delivery: a prospective multistate study of women with or at risk for HIV infection. *American Journal of Public Health*, 96(6), 1052-1059. DOI: 10.2105/AJPH.2005.067744.

- Kotlarska-Michalska, Anna. 2012. Przejawy, formy oraz skutki przemocy wobec kobiet w rodzinie. W: *Zdrowotne skutki przemocy w rodzinie*, red. Bożena Zawadzka, Małgorzata Orłowska i Magdalena Gościńiewicz, 77-99. Kielce: Zakład Pracy Socjalnej i Promocji Zdrowia Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Miejski Ośrodek Pomocy Rodzinie w Kielcach.
- Krzywicka, Liliana. 2007. Przemoc w rodzinie – specyfika pracy socjalnej z ofiarami przemocy. W: *Praca socjalna wobec współczesnych problemów społecznych*, red. Sabina Pawlas-Czyż, 121-138. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”.
- Makara-Studzińska, Marta i Agata Madej. 2015. Przemoc wobec kobiet a depresja – przegląd badań. *Journal of Education, Health and Sport*, 5(5), 373-378. DOI: 10.5281/zenodo.17895.
- Makara-Studzińska, Marta, Anna Grzywna i Renata Turek. 2005. Przemoc w związkach między kobietą a mężczyzną. *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 14(2), 131-136.
- Makara-Studzińska, Marta, Magdalena Sulima i Magdalena Lewicka. 2013. Przemoc domowa wobec kobiet ciężarnych a potrzeba wsparcia – przegląd literatury. *Hygeia Public Health*, 48(2), 177-180.
- Max, Wendy et al. 2004. The economic toll of intimate partner violence against women in the United States. *Violence and Victims*, 19(3), 259-272. PMID: 15631280.
- Mazur, Jadwiga. 2002. *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Mitchell, Connie. 2004. The health impact of intimate partner violence. *Journal of the California Dental Association*, 32(5), 396-398.
- Nasir, Khurram i Adnan A. Hyder. 2003. Violence against pregnant women in developing countries. *European Journal of Public Health*, 13(2), 105-107. DOI: 10.1093/eurpub/13.2.105.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. 1990³. (Biblia Tysiąclecia). Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Pospiszył, Irena. 1998. *Przemoc w rodzinie*. Warszawa: WSiP.
- Pufal-Struzik, Irena. 2015. Brak wiary w siebie i lęk u kobiet – ofiar przemocy domowej. W: *(Prze)moc w rodzinie. Instytucjonalne formy (po)mocy*, red. Małgorzata Orłowska, Magdalena Gościńiewicz i Grażyna Pisarczyk, 123-135. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”.
- Salmona, Muriel. 2013. *Le livre noir des violences sexuelles*. Paris: Dunod.
- Szluz, Beata. 2013. Bezdomna kobieta. Konieczność czy wybór? W: *Kobiety w pracy socjalnej*, red. Anna Kotlarska-Michalska, 745-761. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Valladares, Eilette et al. 2005. Violence against pregnant women: prevalence and characteristics. A population-based study in Nicaragua. *British Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 112(9), 1243-1248. DOI: 10.1111/j.1471-0528.2005.00621.x.

- Valladares, Eilette et al. 2002. Physical partner abuse during pregnancy: a risk factor for low birth weight in Nicaragua. *Obstetrics and Gynecology*, 100(4), 700-705. DOI: 10.1016/S0029-7844(02)02093-8.
- WHO. 2013. *Violence against women: a 'global health problem of epidemic proportions'*. New clinical and policy guidelines launched to guide health sector response. Geneva. Dostęp: 29.11.2017. http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2013/violence_against_women_20130620/en/.

EWA BARUK-DZIĘCIOŁ¹

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0001-6608-1657

MIŁOŚĆ I EROTYZM JAKO ELEMENTY JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA ŻEŃSKIEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ

LOVE AND EROTICISM AS ELEMENTS COMPRISING THE LINGUISTIC
VIEW OF THE WORLD OF FEMALE UNIVERSITY STUDENTS

Abstract

A linguistic picture of the world is such a vision of reality existing in the minds of people forming a language community which is fixed in words. The results of empirical research presented in this paper lead to the conclusion that no elements of the so-called striptease culture or confessing culture, or the phenomena of de-tabooisation or eroticisation, perceived as inherent traits of the contemporary mass culture, are observed within the love and eroticism prototypes – components of the linguistic world view of the women in early adulthood examined in this study.

Keywords: love, eroticism, linguistic view of the world

Abstrakt

Językowy obraz świata stanowi utrwaloną w słowach taką wizję rzeczywistości, jaka istnieje w świadomości osób stanowiących wspólnotę językową. Zaprezentowane w niniejszym tekście wyniki badań empirycznych prowadzą do spostrzeżenia, iż w obrębie prototypu zarówno miłości, jak i erotyzmu – wycinków językowego obrazu świata objętych badaniami kobiet w wieku wczesnej dorosłości – nie zauważa się ani elementów tzw. kultury obnażania czy kultury zwierzeń, ani zjawiska detabuizacji i zerotyżowania, które są postrzegane jako immanentne właściwości współczesnej kultury masowej.

Słowa kluczowe: miłość, erotyzm, językowy obraz świata

¹ Dr Ewa Baruk-Dzięcioł, pracownik badawczo-dydaktyczny, Katedra Wczesnej Edukacji, Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: ewbaruk@poczta.onet.pl.

WPROWADZENIE

Podjmując zagadnienie miłości i erotyzmu jako elementów językowego obrazu świata, warto spojrzeć zarówno na pojęcie obrazu świata, jak i językowego obrazu świata. Obraz świata jest systemem wiedzy, który kształtuje się w efekcie gromadzenia i scalania informacji pochodzących z przekazów społeczno-kulturowych oraz bezpośredniego doświadczenia egzystencjalnego człowieka (Rudkowska 1998, 312; Owczinnikowa, Dubrowska i Pieniagina 1998, 139). Stanowi on rezultat aktywności ludzkiej świadomości wobec otaczającej rzeczywistości i specyficzną formę jej poznawania (Bugaiewa 1998, 46), a także jest wyrazem interiozacji kultury (Orzechowska 2015, 230).

A. Pajdzińska zwraca uwagę na to, iż „na elementarny, codzienny obraz świata składają się nie tylko przekonania deklarowane lub akceptowane, lecz również (...) pewne nieuświadomiane, czy nie w pełni uświadomiane, wyobrażenia i oczekiwania, w dużym stopniu modelowane przez język. Obraz świata wpisany w język danej zbiorowości, jest z punktu widzenia jej członka «naturalny» i w pewnym stopniu obligujący” (Pajdzińska 2001, 34).

Natomiast językowy obraz świata jest „zawartą w języku różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołów sądów o świecie. Mogą to być sądy «utrwalone», czyli mające oparcie w samej materii języka, (...) ale także sądy (...) implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (Bartmiński 2012, 12). Interpretacja ta jest dokonana z uwzględnieniem punktu widzenia, mentalności oraz potrzeb użytkowników języka, czyli percepcja i apercepcja świata przebiega w określony sposób i odbywa się z określonej perspektywy poznawczej (Piętkowa 2007, 90). Natomiast słownictwo stanowi rezerwar istotnych – społecznie i kulturowo – pojęć (Bartmiński 2012, 13-14). J. Maćkiewicz zauważa, iż istotne jest również to, w jaki sposób „wniesione zostaje do języka doświadczenie, przeżyta i wyobrażona przez wspólnotę komunikacyjną rzeczywistość” (Maćkiewicz 1999, 194).

Jednakże „język i kultura nie wyczerpują swej istoty w prostej symbolizacji świata zewnętrznego, «fotograficznym odbiciu» rzeczywistości, ale także ów świat modelują, współtworzą, projektują na miarę możliwości psychicznych (...) człowieka” (Ozdzyński 1995, 32). Natomiast reguły posługiwania się językiem są uwarunkowane społecznie i kulturowo, a przekazywane – w wyniku oddziaływań socjalizacyjnych (Kurcz 1995, 214-215).

Z tego powodu językowy obraz świata stanowi utrwaloną w słowach taką wizję, jaka istnieje w świadomości osób posługujących się tym językiem, gdyż to właśnie w świadomości przechowywane jest znaczenie jego znaków (Orzechowska 2015, 229). Zawarta jest więc w nim zarówno wiedza człowieka o świecie oraz rozumienie i ustosunkowanie się do rzeczywistości, jak i świat wartości (Kajfosz 2001, 44-46).

1. WOKÓŁ MIŁOŚCI I EROTYZMU

Miłość jest istotnym elementem ludzkiego życia – zarówno w jego wymiarze społecznym, jak i indywidualnym (Chrobak 2017, 95; Jędrzejko i Kita 2009, 129; Kajtoch 2012, 102). Wskazuje na to chociażby fakt, iż na przestrzeni wieków metamorfizie ulegały wzory jej przeżywania i wyrażania w poszczególnych tradycjach kultury europejskiej (Starczewska 1975, 55-149). W samym zaś XX wieku pojawiły się teorie miłości, których ślady można dostrzec w refleksji naukowej (Grzybek 2018, 35-36; Jędrzejko i Kita 2009, 127; Kiereś 1998, 15-29, Kuncewicz i Jaśkowska 2018, 44-55), co wskazuje na siłę ich oddziaływania na współczesną kulturę. Należy do nich koncepcja E. Fromma (Fromm 1992, 13-16), K. Wojtyły (Wojtyła 1982, 13-15) oraz R. Sternberga (Sternberg 2007, 275-278). Stąd ich najistotniejsze założenia zostaną przywołane.

Pierwszy ze wspomnianych autorów – E. Fromm – traktuje miłość jako sztukę, której nauka wymaga opanowania zarówno teorii, jak i praktyki. Aby ją osiąść, konieczne jest wykształcenie u siebie zespołów konkretnych postaw – troski połączonej z zainteresowaniem, odpowiedzialności, szacunku, a także pragnienia poznania adresata miłości. Miłość – w tym ujęciu – jest aktywną siłą w człowieku, która pomaga mu przewyciężyć uczucie osamotnienia oraz izolacji. Natomiast radość i szczęście są uczuciami właściwymi dla początkowej fazy zakochania. Z kolei miłość o zabarwieniu erotycznym, ograniczająca się jedynie do relacji o charakterze zmysłowym, jest postrzegana jako jej niedoskonała postać (Fromm 1992, 15-54).

Z kolei K. Wojtyła ujmuje miłość jako postawę woli, która opiera się na wzajemnym odniesieniu osób, szczególnie zaś osób różnej płci. Relacja pomiędzy nimi jest więc relacją społeczną, ukierunkowaną na ich dobro. Zawiera ona w sobie elementy nie tylko upodobania i pożądanía, życzliwości i wzajemności, ale także – przyjaźni (Wojtyła 1982, 14-85).

Jeszcze inne spojrzenie na miłość – jako stan uczuciowy – można odnaleźć w trójczynnikowej teorii R. Sternberga. Jej istotnymi składnikami są: intymność, namiętność oraz zaangażowanie w utrzymanie związku. Pierwszy z tych czynników – intymność – łączy się z dbałością o dobro jej adresata, przeżywaniem szczęścia w jego obecności, odczuwaniem szacunku, a także oczekiwaniem wsparcia i zrozumienia z jego strony. Kolejnym składnikiem miłości jest namiętność, której towarzyszy intensywna motywacja do połączenia się z ukochaną osobą. Jej doświadczanie niesie ze sobą zarówno emocje pozytywne (zachwyt, czułość, pożądanía, radość), jak i negatywne (zazdrość, tęsknota, niepokój, ból). I wreszcie trzeci czynnik – zaangażowanie w utrzymanie związku – wiąże się z decyzjami, uczuciami i działaniami ukierunkowanymi na przeobrażenie relacji miłosnej w trwały związek oraz utrzymanie go pomimo napotykaných przeciwności (Sternberg 2007, 276-277).

W zasygnalizowanych koncepcjach miłości pojawia się kategoria erotyzmu. Jest on takim jej aspektem i przejawem, który dotyczy intymnych relacji pomiędzy osobami różnej płci (Wiśniewska-Roszkowska 1986, 5). Wspomniana intymność może być – w tym wypadku – rozumiana jako płaszczyzna kultury, w obrębie któ-

rej można usytuować przekonania będące wyznacznikami i regulatorami ludzkich działań o naturze cielesno-emocjonalnej (miłosno-erotycznej) pomiędzy dwiema osobami nie związanymi ze sobą więzami pokrewieństwa (Musioł 2011, 347).

Jednak – jak zauważa M. Musioł – we współczesnym świecie te „przekonania i działania o charakterze erotyczno-miłosnym (...) tracą swój intymny charakter i zostają «przeniesione» ze sfery prywatnej do publicznej” (Musioł 2011, 348; Giddens 2015, 9). To z kolei doprowadza do detabuizacji i zerotyżowania kultury, m.in. w efekcie upowszechnienia się tzw. kultury obnażania i kultury zwierzeń², a także – pornografii (Musioł 2011, 348; Dąbrowska 2008, 176). Natomiast te „przeobrażenia, dokonujące się we współczesnej kulturze, odzwierciedlają się (...) w języku” (Dąbrowska 2008, 173 i 176).

2. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE I ORGANIZACYJNE PRZEPROWADZONYCH BADAŃ

Jednym ze sposobów umożliwiających diagnozowanie i rekonstrukcję istniejącego w świadomości obrazu świata, który został wyrażony na płaszczyźnie języka, jest metoda asocjacyjna (Woodworth i Schlosberg 1963, 81-84; Hunca-Bednarska 1997, 59; Kurcz 2000, 110). Wyróżnia się dwa jej typy. Jednym z nich jest kojarzenie swobodne, które ma charakter otwarty. Zadaniem respondentów jest podanie dowolnej reakcji werbalnej nasuwającej się im w związku z ekspozycją słowa-bodźca. Kolejny typ to kojarzenie kierowane, w którym sposób reagowania badanych osób precyzyje instrukcja.

W obrębie metody asocjacyjnej stosuje się swoiste dla niej techniki badawcze. Należą do niej zarówno techniki: kojarzenia jednorazowego swobodnego, kojarzenia jednorazowego kierowanego, kojarzenia ciągłego swobodnego oraz kojarzenia ciągłego kierowanego (Woodworth i Schlosberg 1963, 81-84).

Wymienione przez respondentów skojarzenia zgromadzone wokół danego słowa-bodźca, ukazują poszczególne aspekty ich językowego obrazu świata. Natomiast wyniki takich badań mogą być analizowane i opracowywane w różnorodny sposób (Grabska 2000, 336-337; Mikołajczyk-Matyja 2004, 1-2; Lach i Nowak 2007, 112).

Celem przeprowadzenia prezentowanych badań była rekonstrukcja językowego prototypu³, zarówno miłości, jak i erotyzmu u młodych kobiet, które wrazały w kręgu pewnej kultury, mają zbliżone zainteresowania i plany zawodowe. Nie bez znaczenia jest również to, iż w biegu edukacji spotkały się one z podob-

² Anna Dąbrowska zauważa, iż na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci doszło do istotnych przeobrażeń w obszarach życia, które były wcześniej objęte kulturową sferą tabu. Obecnie obszar ten ulega systematycznemu kurczeniu się, czego wyrazem jest przesuwanie granic prywatności, a także – granicząca wręcz z ekshibicjonizmem – otwartość w wypowiedzaniu się o sprawach postrzeganych wcześniej jako zdecydowanie prywatne (Dąbrowska 2008, 174-176).

³R. Jedliński twierdzi, iż „prototyp jest jednostką poznania (...) kategorii i jej charakteryzowania (...). Obejmuje więc reprezentację charakterystycznych cech posiadanych przez desygnaty czy egzemplarze pojęcia” (Jedliński 2000, 44-45). Podobnego zdania jest R. Piętkowa, która definiuje prototyp jako „zespół cech typowych dla danej kategorii, właściwych (...) najlepszym egzemplarzem”. Tak więc prototypowość może być rozumiana jako reprezentatywność lub typowość (Piętkowa 2007, 89).

nymi oddziaływaniami formacyjnymi. Wreszcie – należą one do jednej wspólnoty narodowej i są rdzennymi użytkownikami konkretnego języka etnicznego.

Podjęty problem badawczy łączył się z pytaniem o zakres i zawartość zarówno językowego prototypu miłości, jak i językowego prototypu erotyzmu, a także o ich wspólne elementy. Istotne było więc nie tylko określenie ilości wypełniających je asocjacji oraz ich znaczenie, ale również odnalezienie punktów zbieżnych.

Wspomniane badania empiryczne zostały przeprowadzone w jednym ośrodku akademickim⁴, w kilku grupach kilkudziesięciosobowych, od kwietnia 2017 r. do marca 2018 r., z wykorzystaniem metody asocjacyjnej w wersji swobodnej ciągłej. Miały one pisemny charakter, zaś słowami bodźcowymi były „miłość” i „erotyzm”. Każda z respondentek otrzymała arkusz⁵ z prośbą o wymienienie tych słów lub wyrażzeń, które skojarzą się jej z poszczególnymi bodźcami werbalnymi. Łączny czas badań wynosił około 10 minut. Zebrano także informacje dotyczące wieku, stanu cywilnego i dzietności objętych badaniami młodych kobiet.

Grupa respondentek liczyła 150 osób – studentek drugiego roku nauczycielskich kierunków studiów⁶, w wieku od 21 do 25 lat, czyli u progu tzw. okresu wczesnej dorosłości (Ruszkiewicz 2018, 126). Jest to czas wkraczania w wiek autonomii oraz samodzielności, a także czas podejmowania ważkich decyzji dotyczących przyszłości. Wśród objętych badaniami osób nie było kobiet zamężnych i będących matkami. Świadomym zabiegiem było powstrzymanie się – ze względów moralnych – od zbierania informacji, co do faktu trwania respondentek w związkach uczuciowych i naturze ewentualnych związków. Chodziło o to, aby osobom zaangażowanym w relacje uczuciowe nie sugerować określonego inwentarza asocjacji opisujących ich związek. Natomiast w odniesieniu do respondentek aktualnie nie trwających w związkach o tym charakterze – ważne było to, aby nie wywoływać u nich poczucia ewentualnej deprivacji emocjonalnej, która mogłoby wpłynąć hamująco lub wręcz blokująco na sam proces kojarzenia.

3. Z BADAŃ NAD MIŁOŚCIĄ I EROTYZMEM – ELEMENTAMI JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA

Analiza otrzymanego materiału leksykalnego została przeprowadzona kilkutorowo. Najpierw dokonano obliczeń, które pomogły ustalić poziom aktywizacji emocjonalnej respondentek przez oba słowa-bodźce. Następnie zrekonstruowano zarówno językowy prototyp miłości, jak i językowy prototyp erotyzmu, a także wyodrębniono

⁴Prezentowane badania mają charakter pilotażowy. Stąd ich wyniki należy traktować z ostrożnością.

⁵Arkusz był dwustronny. Respondentki zostały poproszone o zapisanie na jego awersie skojarzeń ze słowem-bodźcem „miłość”, natomiast na rewersie – z bodźcem „erotyzm” (to polecenie było umieszczone w zakładce, którą osoby badane otwierały na sygnał).

⁶Wybór próby badawczej nie był przypadkowy. Osoby te aspirują do wykonywania zawodu nauczycielskiego, stąd będą one w przyszłości – z racji jego wykonywania – szczególnie zaangażowane w proces transmisji kultury.

asocjacje wspólne, czyli takie, które pojawiły się w obu zbiorach materiału uzyskanego w związku z ekspozycją poszczególnych słów bodźcowych.

3.1. Ilościowa charakterystyka materiału badawczego

Jednym z aspektów ilościowej charakterystyki materiału leksykalnego było określenie udziału procentowego skojarzeń otrzymanych przy ekspozycji poszczególnych słów bodźcowych wobec całości materiału leksykalnego. Obliczono również niektóre wartości miary tendencji centralnej – średnią arytmetyczną (\bar{x}) asocjacji przypadających na przeciętną respondentkę, medianę (Me) oraz wartość modalną (Mo) uzyskanych skojarzeń. Ponadto obliczono odchylenie standardowe (s), współczynnik korelacji (r), następnie zaś – wartość wskaźnika różnicującego (Wr) otrzymane wielkości. W tabeli nr 1 ujęto dane liczbowe charakteryzujące materiał badawczy pod względem udziału procentowego, wartości średniej arytmetycznej, mediany oraz wartości modalnej, a także wartości współczynnika korelacji.

Tabela nr 1 – zestawienie danych liczbowych charakteryzujących materiał badawczy.

liczba osób	słowo bodźcowe	liczba reakcji werbalnych	udział procentowy wobec całości materiału werbalnego	\bar{x}	Me	Mo	r
150	miłość	1770	62,06	11,80	11	9	0,75
	erotyzm	1082	37,94	7,21	6	6	
	łącznie	2852	$Wr = 24,12$	$Wr = 4,59$	----	----	

Informacje zawarte w tabeli nr 1 pokazują, iż materiał leksykalny zgromadzony przy ekspozycji bodźca „miłość” jest obszerniejszy niż ten, który uzyskano w związku z bodźcem „erotyzm”. Wartość wskaźnika różnicującego ich udział procentowy wobec całości materiału badawczego jest wyższa aż o 24,12 punktu procentowego w odniesieniu do reakcji werbalnych na słowo-bodziec „miłość” niż na bodziec „erotyzm”. Okazało się także, iż przeciętna respondentka wymieniła o 4,59⁷ asocjacji więcej przy ekspozycji słowa bodźcowego „miłość” niż przy prezentacji bodźca „erotyzm”.

Z kolei analiza wartości miary tendencji centralnej – mediany i wartości modalnej – w odniesieniu do poszczególnych zbiorów materiału leksykalnego pokazała, iż – w związku z przyjętym poziomem statystycznej istotności poszczególnych wskaźników – pozostają one na zbliżonym poziomie. Warto zauważyć, iż ich wartości są każdorazowo wyższe w odniesieniu do materiału leksykalnego uzyskanego przy ekspozycji słowa-bodźca „miłość” niż przy prezentacji bodźca „erotyzm”.

Wydaje się to świadczyć o tym, iż bodziec „miłość” bardziej aktywizuje emocjonalnie objęte badaniami młode kobiety niż bodziec „erotyzm”, gdyż respondenci mają większe możliwości werbalizacyjne w związku z nim. Fakt ten można

⁷O istotności statystycznej wskaźników różnicujących takie parametry, jak: średnia arytmetyczna, odchylenie standardowe, mediana oraz wartość modalna, można mówić wtedy, gdy osiągnie ona próg przynajmniej trzech asocjacji. Jest to wartość, która pozwala sądzić o istnieniu stałej tendencji.

interpretować dwojako. Po pierwsze, respondentki mogą odczuwać erotyzm jako sferę tabu społecznego i kulturowego. Po drugie – być może – posiadają one niewielki zasób doświadczeń łączących się ze sferą erotyzmu.

Warte uwagi jest to, iż wartość współczynnika korelacji w obrębie obu zbiorów materiału badawczego jest wysoka (Zaczyński 1968, 210-211) i świadczy o istnieniu silnej zależności pomiędzy liczbą reakcji werbalnych respondentek na słowo-bodziec „miłość” a liczbą asocjacji, które zaktywizował u nich bodziec „erotyzm”.

Następny aspekt ilościowej analizy materiału badawczego dotyczy obliczenia odchylenia standardowego, maksymalnej i minimalnej liczby skojarzeń wymienianych przez respondentki w związku z poszczególnymi słowami-bodźcami. Informacje te zostały zawarte w tabeli nr 2.

Tabela nr 2 – zestawienie wartości miar rozproszenia w obrębie materiału badawczego.

liczba osób	słowo bodźcowe	x	s	max. liczba reakcji	min. liczba reakcji	Wr
150	miłość	11,80	4,49	16,29	7,31	8,98
	erotyzm	7,21	3,31	10,52	3,90	6,62
	Wr	4,59	1,18	5,77	3,41	2,66

Dane ujęte w tabeli nr 2 pokazują, iż wartości odchylenia standardowego reakcji werbalnych respondentek zaktywizowanych zarówno przez słowo bodźcowe „miłość”, jak i przez bodziec „erotyzm”, są w istotny sposób oddalone od uzyskanych każdorazowo średnich arytmetycznych. Świadczą więc one o znacznej rozpiętości liczby reakcji na oba słowa-bodźce. Z kolei wartość wskaźnika różnicującego odchylenie standardowe w obu przypadkach wynosi zaledwie 1,18 i nie osiąga – zasygnalizowanego już wcześniej – progu istotności oraz wskazuje na podobny poziom rozproszenia reakcji wokół ich średnich arytmetycznych.

Godna uwagi jest również minimalna i maksymalna liczba asocjacji wymienionych przeciętnie przez respondentki w związku z ekspozycją poszczególnych słów-bodźców. Okazało się, iż w związku z bodźcem „miłość” maksymalna liczba asocjacji przeciętnie podawanych przez objęte badaniami młode kobiety była znacznie większa niż przy prezentacji bodźca „erotyzm”. Wartość wskaźnika różnicującego wynosi tutaj aż 5,77. Podobną prawidłowość można dostrzec w odniesieniu do minimalnej liczby skojarzeń wymienionych przez respondentki przy ekspozycji słowa bodźcowego „miłość”. Jest ona przeciętnie wyższa o 3,41 asocjacji niż ta, którą uzyskano w związku ze słowem-bodźcem „erotyzm”.

Podsumowując – dokonane obliczenia pozwoliły na poczynienie kilku spostrzeżeń. Wartość współczynnika korelacji wskazuje na istnienie silnego związku pomiędzy liczbą reakcji objętych badaniami młodych kobiet na bodziec „miłość” a liczbą ich skojarzeń ze słowem „erotyzm”. Z kolei wartości takich parametrów, jak średnia arytmetyczna, mediana oraz wartość modalna, liczba asocjacji maksymalnie i minimalnie wymienianych przez przeciętną respondentkę, wskazują na większe

ich możliwości werbalizacyjne w odniesieniu do bodźca „miłość” niż wobec bodźca „erotyzm”. Można więc sądzić, iż to właśnie bodziec „miłość” bardziej zaktywizował emocjonalnie objęte badaniami młode kobiety niż bodziec „erotyzm”.

3.2. Rekonstrukcja językowego prototypu miłości i erotyzmu

Kolejną płaszczyzną opracowania materiału badawczego była analiza jego struktury rangowej. Umożliwiła ona rekonstrukcję zarówno językowego prototypu miłości, jak i językowego prototypu erotyzmu respondentek. Wśród skojarzeń o wysokiej frekwencji wyodrębniono dwa bloki. Podstawą włączenia do nich asocjacji stała się frekwencja (F) warunkująca osiągniętą przez nie częstość użycia (Cu). Jej wartość ukazuje to, jaka część objętych badaniami osób wymieniła dane skojarzenie. Dzięki niej do pierwszego z zasygnalizowanych bloków włączono asocjacje wymienione przez więcej niż 50% objętych badaniami osób (Kurcz 2000, 111). Tworzą one rdzeń poszczególnych fragmentów językowego obrazu świata. Natomiast do drugiego bloku zakwalifikowano te skojarzenia, które osiągnęły próg 20% częstości użycia i jednocześnie zostały podane przez mniej niż 50% respondentek. Oba zasygnalizowane bloki tworzą językowy prototyp poszczególnych elementów świata badanych osób. Z kolei skojarzenie zajmujące pierwszą pozycję rangową stanowi niejako emblemat – wyznaczonego przez słowo-bodziec – wycinka rzeczywistości.

W materiale leksykalnym, uzyskanym od objętych badaniami młodych kobiet, znalazło się piętnaście skojarzeń, które włączono do ich językowego prototypu miłości. W tabeli nr 3 zaprezentowano wspomniane asocjacje.

Tabela nr 3 – zestawienie skojarzeń zakwalifikowanych do językowego prototypu miłości.

słowo bodźcowe: miłość			
pozycja rangowa	asocjacja	F	Cu w %
I	zaufanie	90	60,00
II	rodzina	76	50,67
III	szczęście	58	38,67
	uczucie		
IV	bliskość	46	30,67
	przyjaźń		
V	troska	44	29,33
VI	szacunek	40	26,67
VII	wierność	38	25,33
VIII	radość	36	24,00
IX	poczucie bezpieczeństwa	34	22,67
	wsparcie		
	związek		
X	serce	32	21,33
XI	zrozumienie	30	20,00

Pierwszą kwestią, której warto przyjrzeć się, analizując dane ujęte w tabeli nr 3, jest zakres językowego prototypu miłości respondentek. Okazało się, iż dwa spośród skojarzeń o istotnej frekwencji – „zaufanie” i „rodzina” – zostały wymienione przez więcej niż 50% spośród nich i na tej podstawie zakwalifikowane zostały do jego rdzenia. Asocjacja „zaufanie”, która uplasowała się na najwyższej pozycji rangowej, stanowi niejako emblemat tego elementu językowego obrazu świata objętych badaniami młodych kobiet.

Interesujący jest układ reakcji werbalnych wypełniających rdzeń językowego prototypu miłości u respondentek. Bezpośrednie sąsiedztwo na pozycjach rangowych skojarzeń „zaufanie” i „rodzina” wydaje się być świadectwem ich przekonania o tym, iż to właśnie w rodzinie miłość najlepiej realizuje się poprzez zaufanie panujące wśród jej członków.

Z kolei do drugiego bloku asocjacji – czyli tych, które nie przekroczyły progu 50% częstości użycia i zarazem zostały wymienione przez przynajmniej 20% respondentek, włączono trzynaście reakcji werbalnych. Warto zwrócić uwagę na to, iż większość z nich wskazuje na stany psychiczne współtowarzyszące przeżywaniu miłości. Są to zarówno nazwy takich stanów, które ukierunkowują nastawie człowieka wobec otaczającego świata („szczęście”, „radość”, „poczucie bezpieczeństwa”), jak i nazwy uczuć o charakterze społecznym („przyjaźń”, „bliskość”) oraz wartościującym („szacunek”). Ten rejestr rozszerzają skojarzenia odnoszące się do stanów emocjonalno-wolicjonalnych („troska”, „wierność”, „wsparcie”). Poza wspomniany zakres znaczeniowy wykraczają jedynie trzy skojarzenia – „uczucie”, „związek” i „serce”. Pierwsze z nich wskazuje na psychologiczną naturę miłości, następne – stanowi określenie rodzaju bliskich więzi społecznych, ostatnie zaś – dotyczy najpowszechniejszego w kulturze symbolu miłości.

Można zauważyć, iż językowy prototyp miłości u objętych badaniami młodych kobiet jest zasadniczo zbieżny z jej obrazem, który wyłania się z zasygnalizowanych wcześniej dwudziestowiecznych koncepcji. Godne uwagi jest to, iż stanowi on mozaikę tych ich elementów, które zostały już wcześniej przywołane. Stąd pojawienie się konkretnych reakcji werbalnych wydaje się być warunkowane przez silne oddziaływania i wpływy kulturowe – z jednej strony, z drugiej zaś – może być ono wyrazem najgłębszych pragnień i potrzeb emocjonalnych respondentek, ich wyobrażeń i marzeń, które zrodziły się niejako na kanwie oddziaływań tych aspektów współczesnej kultury. Wynikać ono może także z zasobu indywidualnego doświadczenia poznawczego i egzystencjalnego nabytego, przez objęte badaniami młode kobiety, w ramach szerszego środowiska społecznego. Warto zasygnalizować również to, iż w obrębie językowego prototypu miłości u respondentek nie pojawiły się żadne skojarzenia, które wskazywałyby na miłość o podłożu (lub charakterze) zdecydowanie erotycznym.

Jaka jest natomiast zawartość i zakres prototypu erotyzmu, który ukształtował się w świadomości objętych badaniami młodych kobiet, a został wyrażony na płaszczyźnie ich języka? W materiale badawczym uzyskanym przy ekspozycji

słowa-bodźca „erotyzm” pojawiło się siedem asocjacji, które tworzą językowy prototyp tego elementu rzeczywistości. Zestawienie to zaprezentowano w tabeli nr 4.

Tabela nr 4 – zestawienie skojarzeń zakwalifikowanych do językowego prototypu erotyzmu.

słowo bodźcowe: erotyzm			
pozycja rangowa	asocjacja	F	Cu w %
I	pożądanie	88	58,67
II	seks	80	53,33
III	namiętność	74	49,33
IV	bliskość	48	32,00
V	miłość	46	30,67
VI	nagość	40	26,67
VII	intymność	34	22,67

Dane ujęte w tabeli nr 4 pozwalają zauważyć, iż pojawiły się dwie asocjacje, które osiągnęły próg 50% częstości użycia i stanowią rdzeń językowego prototypu erotyzmu. Na najwyższej pozycji rangowej znalazło się skojarzenie „pożądanie”, które jawi się jako jego emblemat w świadomości i języku respondentek. Następną pozycję rangową zajęła asocjacja „seks”.

Godna uwagi jest konfiguracja zasygnalizowanych skojarzeń. Asocjacja „pożądanie” zakłada nagły i intensywny pociąg fizyczny oraz silne pragnienie miłosne o zabarwieniu erotycznym. Z kolei skojarzenie „seks” odnosi się do wszelkich ludzkich działań o charakterze cielesno-zmysłowym. Tak więc, bezpośrednio sąsiedztwo na pozycjach rangowych zasygnalizowanych asocjacji wydaje się być wyrazem – budowanego przez współczesną kulturę masową – przekonania o konieczności natychmiastowego zaspokajania wszystkich rozbudzonych pragnień i potrzeb.

Pozostałe asocjacje wypełniające językowy prototyp erotyzmu, osiągnęły próg częstości użycia wynoszący 20% i jednocześnie zostały wymienione przez mniej niż 50% objętych badaniami osób. Warunek ten spełniło pięć skojarzeń. Zakres znaczeniowy części z nich wiąże się ze stanami uczuciowymi współwystępującymi z doświadczeniem erotyzmu („miłość”, „bliskość” i „namiętność”). Kolejną asocjacją spełniającą wspomniane kryterium jest „nagość”, która łączy się z jednym ze współczesnych symboli erotyzmu, następną zaś – „intymność” – wskazuje na przekonania warunkujące i regulujące działania o charakterze erotyczno-miłosnym, podejmowane przez osoby zaangażowane w konkretną relację cielesno-emocjonalną.

Szczególnie uwagę zwraca fakt pojawienia się w obrębie językowego prototypu erotyzmu skojarzenia „miłość”, które uplasowało się na piątej pozycji rangowej. Świadczy to o silnym związku – w świadomości i języku respondentek – przeżywania i doświadczenia miłości z doświadczeniem i przeżywaniem erotyzmu.

Ostatnią płaszczyzną analizy leksykalnego materiału badawczego było odnalezienie w obu zbiorach asocjacji wspólnych – pojawiających się jako reakcje werbalne przy ekspozycji poszczególnych słów bodźcowych. Okazało się, iż wystąpiły aspekty, w których wyraźnie się one zazębiają. Na uwagę zasługują skojarzenia wspólne zaprezentowane w tabeli nr 5.

Tabela nr 5 – zestawienie skojarzeń wspólnych dla językowego prototypu miłości oraz językowego prototypu erotyzmu.

słowo bodźcowe: miłość		asocjacja	słowo bodźcowe: erotyzm		Wr Cu
Cu w %	pozycja rangowa		pozycja rangowa	Cu w %	
30,67	IV	bliskość	IV	32,00	1,33
0,67	XXII	intymność	VII	22,67	22,00
2,67	XXI	pożądanie	I	58,67	56,00
13,33	XIV	seks	II	53,33	40,00
26,67	VI	szacunek	XVII	0,67	26,00
38,67	III	szczęście	XVII	0,67	38,00
38,67	III	uczucie	XII	8,00	30,67
60,00	I	zaufanie	XIII	6,67	53,33
20,00	XI	zrozumienie	XVII	0,67	19,33

Zasygnalizowane w tabeli nr 5 skojarzenia, które okazały się wspólne dla obu zbiorów materiału badawczego, odnoszą się do sfery głębokich uczuć respondentek – odzwierciedlają ich pragnienia oraz oczekiwania związane z przeżywaniem miłości i doświadczaniem erotyzmu. Częstość użycia, jaką asocjacje te osiągnęły w poszczególnych zbiorach materiału leksykalnego, wyraźnie świadczy o odczuwaniu ich istotności zarówno w językowym obrazie miłości, jak i językowym obrazie erotyzmu przez objęte badaniami młode kobiety.

Godne uwagi jest to, iż asocjacja „bliskość” uzyskała przy ekspozycji poszczególnych słów-bodźców jednakową – czwartą – pozycję rangową. Respondentki wymieniały ją ze zbliżoną częstotliwością zarówno przy prezentacji bodźca werbalnego „erotyzm”, jak i słowa-bodźca „miłość”. Wartość wskaźnika ją różnicującego wynosi zaledwie 1,33 punktu procentowego. Sytuacja ta wyraźnie wskazuje na fakt, iż adekwatność tego skojarzenia wobec poszczególnych słów-bodźców jest utrwalona kulturowo.

Natomiast w odniesieniu do pozostałych skojarzeń wspólnych można zauważyć odmienną sytuację. Niektóre z nich były znacznie częściej wymieniane w związku z ekspozycją słowa-bodźca „miłość”. Są to: „uczucie”, „szczęście”, „zaufanie”, „zrozumienie” oraz „szacunek”. Z kolei przy prezentacji słowa-bodźca „erotyzm” asocjacje te uzyskały status jednorazowych lub pojawiły się z niewielką częstością użycia i uplasowały się na odległych pozycjach rangowych. Wartość wskaźnika różnicującego jest tutaj znacząca i waha się w przedziale od 19,33 do 53,33 punktu procentowego.

Jeszcze inne skojarzenia wspólne częściej podawały respondentki w odniesieniu do słowa-bodźca „erotyzm”. Są to: „pożądanie”, „seks” oraz „intymność”. Natomiast przy prezentacji bodźca werbalnego „miłość” znalazły się one na niskich pozycjach rangowych. I w tym wypadku wartość wskaźnika różnicującego częstość ich użycia jest wysoka, gdyż waha się w granicach od 20 do 56 punktów procentowych.

Znamienne jest to, iż w materiale leksykalnym zgromadzonym przy ekspozycji słowa-bodźca „erotyzm” pojawiła się asocjacja „miłość”. Dzięki osiągniętej częstości

użycia (30,67%) uplasowała się ona na piątej pozycji rangowej i tym samym znalazła się w obrębie językowego prototypu erotyzmu u objętych badaniami młodych kobiet. Z kolei przy prezentacji słowa-bodźca „miłość” pojawiło się wprawdzie skojarzenie „erotyzm”, jednak otrzymało ono status asocjacji jednorazowej. Wydaje się to świadczyć o subiektywnie odczuwanej przez respondentki istotności tych elementów w obrazie świata, zaś słów – w językowym obrazie świata.

PODSUMOWANIE

Metoda asocjacyjna umożliwia dotarcie do wizji świata, która powstaje w ludzkiej świadomości. Natomiast wymienione przez respondentów reakcje werbalne, skoncentrowane wokół konkretnego słowa-bodźca, ukazują poszczególne aspekty ich językowego obrazu świata.

Analiza materiału leksykalnego – uzyskanego w związku ze słowami bodźcowymi „miłość” i „erotyzm” – pozwoliła dostrzec istotne właściwości ich językowego prototypu u objętych badaniami młodych kobiet. Te cechy charakterystyczne są szczególnie widoczne w dwóch aspektach. Pierwszym z nich są dane liczbowe opisujące otrzymany materiał badawczy, kolejnym – zawartość treściowa prototypu fragmentów rzeczywistości zaszyfrowanych przez słowa bodźcowe.

Okazało się mianowicie, iż respondentki nie tylko przeciętnie wymieniały więcej reakcji werbalnych w związku z ekspozycją słowa-bodźca „miłość” niż słowa bodźcowego „erotyzm”. Udało się również zauważyć, iż wartość wskaźnika różnicującego udział procentowy asocjacji otrzymanych przy ekspozycji poszczególnych słów bodźcowych wobec całości materiału leksykalnego przyjmuje wartość wyższą w odniesieniu do reakcji werbalnych na słowo-bodziec „miłość” niż bodziec werbalny „erotyzm”. Także wartości mediany, wartości modalnej i odchylenia standardowego są wyższe w obrębie materiału werbalnego zgromadzonego w związku z bodźcem „miłość”.

Istotna różnica jest zauważalna także w ilości asocjacji budujących językowy prototyp wspomnianych elementów rzeczywistości. Prototyp miłości jest bardziej rozbudowany niż prototyp erotyzmu. To z kolei pozwala sądzić, iż w świadomości i języku, objętych badaniami młodych kobiet daje się zauważyć pewne ograniczenie w przebiegu procesu kojarzenia. Jego źródło może być dwojakie. Objęte badaniami osoby odczuwają tabu społeczno-kulturowe łączące się ze sferą erotyzmu – z jednej strony, z drugiej zaś – ograniczenia te mogą wynikać ze skromnego zasobu doświadczeń respondentek łączących się ze sferą erotyzmu.

Następnym aspektem właściwości zarówno językowego prototypu miłości, jak i językowego prototypu erotyzmu jest ich zawartość treściowa. W oparciu o materiał badawczy udało się zauważyć, iż profil prototypu miłości jest w wielu punktach zbieżny z jej dwudziestowiecznymi koncepcjami – E. Fromma, K. Wojtyły oraz R. Sternberga. Warto jednak dodać, iż nie jest to zbieżność kompleksowa, lecz jedynie w odniesieniu do pewnych elementów poszczególnych teorii miłości.

Z kolei językowy obraz erotyzmu u objętych badaniami młodych kobiet wydaje się być modelowany przez oddziaływania – nasyconej treściami o cielesno-zmysłowym charakterze – współczesnej kultury masowej. Świadczy o tym zawartość jego prototypu, który odzwierciedla lansowane współcześnie przekonanie o konieczności zaspokajania wszystkich potrzeb – także tych, które wiążą się z ludzką płciowością. Godne uwagi jest jednak i to, iż objęte badaniami młode kobiety łączą z kategorią erotyzmu pragnienie przeżywania miłości i doświadczania bliskości. Pozwala to więc sądzić, że respondentki nie utożsamiają go jedynie ze spektrum zachowań mających służyć wyłącznie realizacji wartości hedonistycznych, zaś działania o charakterze cielesno-emocjonalnym mają być wyrazem ich pragnienia miłości i bliskości.

Okazało się również, iż elementami wspólnymi zarówno dla językowego obrazu miłości, jak i językowego obrazu erotyzmu są asocjacje odnoszące się do głębokiej sfery uczuć respondentek, które łączą się zarówno z przeżywaniem miłości, jak i doświadczaniem erotyzmu. Pojawienie się jednego z nich wydaje się być szczególnie silnie modelowane przez oddziaływania społeczno-kulturowe. Jest to mianowicie skojarzenie „bliskość”, które wyznacza atmosferę, a także klimat przeżywania oraz odczuwania przez nie zarówno miłości, jak i erotyzmu.

Do takiego spojrzenia na wyniki uzyskane w efekcie przeprowadzenia badań asocjacyjnych upoważnia – już wcześniej przywołana – myśl A. Pajdzińskiej o tym, iż na obraz świata – wpisany w język określonej wspólnoty – składają się nie tylko przekonania, ale również oczekiwania i wyobrażenia, które nie zawsze są w pełni uświadamiane przez jej członków. Można jednak – w oparciu o uzyskane wyniki – stwierdzić, iż w obrębie zarówno językowego prototypu miłości, jak i językowego prototypu erotyzmu u respondentek nie zauważa się ani elementów tzw. kultury obnażania czy kultury zwierzeń, ani zjawiska detabuizacji i zerotyżowania, które są postrzegane jako immanentne właściwości współczesnej kultury masowej.

BIBLIOGRAFIA:

- Bartmiński, Jerzy. 2012. *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bugaiewa, Lubov L. 1998. Językowa konceptualizacja mentalnych mirow w ruskiej kartinie mira. W: *Leksyka w komunikacji językowej: materiały konferencji międzynarodowej (Gdańsk-Łączyńno, wrzesień 1998)*, red. Marcelina Grabska i Joanna Korzeniowska-Berczyńska, 46-47. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Chrobak, Stanisław. 2017. Uniwersalizm miłości wychowawczej w systemie prewencyjnym Jana Bosko. *Seminare*, 1(38), 89-100.
- Fromm, Erich. 1992. *O sztuce miłości*, tłum. Aleksander Bogdański. Warszawa: Wydawnictwo SAGITTARIUS.
- Dąbrowska, Anna. 2008. Zmiany obszarów podlegających tabu we współczesnej kulturze. *Język a Kultura*, 20, 173-196.

- Grabska, Marcelina. 2000. Asocjacyjny portret mężczyzny. W: „Słowa, słowa, słowa”... w komunikacji językowej, red. Marcelina Grabska, 335-348. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Giddens, Anthony. 2015. *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. Alina Szużycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzybek, Grzegorz. 2018. Seksualność małżeńska: między prokreacją a miłością. *Społeczeństwo i Rodzina*, 57 (4), 27-39.
- Hunca-Bednarska, Anna. 1997. *Skojarzenia werbalne w schizofrenii*. Lublin: Czelej.
- Jedliński, Ryszard. 2000. *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Jędrzejko, Ewa i Małgorzata Kita. 2009. Wyznanie miłosne jako akt mowy. Tabu – konwencja – detabuizacja (?). *Język a Kultura*, 21, 127-144.
- Kajfosz, Jan. 2001. *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn: PROprint.
- Kajtoch, Wojciech, 2012. Pisząc: miłość. *Polonistyka*, 89-106.
- Kiereś, Barbara. 1998. Klasyczna teoria człowieka a miłość narzeczńska i małżeńska. *Roczniki Nauk Społecznych*, 26 (2), 15-30.
- Kuncewicz, Dariusz i Katarzyna Jaśkowska. 2018. Opowieści o miłości a satysfakcja ze związku. *Społeczeństwo i Rodzina*, 1 (54), 44-56.
- Kurcz, Ida. 1995. *Pamięć. Uczenie się. Język*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurcz, Ida. 2000. *Psychologia języka i komunikacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Lach, Michalina i Michał Nowak. 2007. Skojarzenia słowne osób dwujęzycznych na podstawie języków: polskiego i włoskiego. *Investigationes Linguisticae*, 15, 112-128.
- Maćkiewicz, Jolanta. 1999. Wyspa – językowy obraz wycinka rzeczywistości. W: *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, 193-206. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Mikołajczyk-Matyja, Nawoja. 2004. Skojarzenia słowne niewidomych i widzących użytkowników języka polskiego – studium porównawcze. *Investigationes Linguisticae*, 11, 1-17.
- Musioł, Maciej. 2011. Intymność a kultura. Czysta relacja Giddensa w perspektywie społeczno-regulacyjnej teorii kultury. *Filo-Sofija*, 12 (1), 347-360.
- Orzechowska, Joanna. 2015. Słownik asocjacyjny jako narzędzie przygotowania komentarza lingwokulturologicznego. *Acta Polono-ruthenica*, 20, 229-235.
- Ożdżyński, Jan. 1995. Perspektywa kognitywna w badaniach nad językiem dzieci i młodzieży. W: *Językowy obraz świata dzieci i młodzieży*, red. Jan Ożdżyński, 32-65. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.

- Owczinnikowa, Irina G., Ludmiła A. Dubrowska i Elena B. Pieniagina. 1998. Leksikon kak zerkalo wozroстных izmienenii kartiny mira u dieti 7-10 let. W: *Leksyka w komunikacji językowej: materiały konferencji międzynarodowej (Gdańsk-Łączyńno, wrzesień 1998)*, red. Marcelina Grabska i Joanna Korzeniowska-Berczyńska, 139-140. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Pajdzińska, Anna. 2001. My, to znaczy... (z badań językowego obrazu świata). *Teksty Drugie*, 1 (66), 33-53. Dostęp: 27.06.2019. [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_\(66\)/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_\(66\)-s33-53/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_\(66\)-s33-53.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_(66)/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_(66)-s33-53/Teksty_Drugie_teorja_literatury_krytyka_interpretacja-r2001-t-n1_(66)-s33-53.pdf).
- Piętkowa, Romualda. 2007. Językowy obraz świata i stereotypy a nauczanie języka obcego. W: *Sztuka czy rzemiosło? Nauczyć Polski i polskiego*, red. Aleksandra Achtełik i Jolanta Tambor, 85-104. Katowice: Wyd. Gnome.
- Rudkowska, Grażyna. 1998. Obraz świata. W: *Podstawy psychologii. Podręcznik dla studentów kierunków nauczycielskich*, red. Wanda Pilecka, Grażyna Rudkowska i Leszek Wrona, 238-319. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AP.
- Ruszkiewicz, Dorota. 2018. Fundamenty związków uczuciowych w narracji kobiet w średnim okresie dorosłości, *Społeczeństwo i Rodzina*, 56 (3), 125-141.
- Starczewska, Krystyna. 1975. *Wzory miłości w kulturze Zachodu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sternberg, Robert. 2007. Dwuskładnikowa teoria miłości. W: *Nowa Psychologia Miłości*, red. Robert Sternberg i Karin Weis, tłum. Anna Sosenko, 275-296. Taszów: Moderator.
- Wiśniewska-Roszkowska, Kinga. 1986. *Eros zabłąkany*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Wojtyła, Karol. 1982. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Woodworth, Robert S. i Harold Schlosberg. 1963. *Psychologia eksperymentalna*, t. 1, tłum. Andrzej Lewicki i Ergon Vielerose. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zaczyński, Władysław. 1968. *Praca badawcza nauczyciela*. Warszawa: WSiP.

CZESŁAW GRAJEWSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-2692-8232

„GRATULEMUR IN HONORE” – ENDEMICZNE OFICJUM O ŚW. KATARZYNIIE ALEKSANDRYJSKIEJ

“GRATULEMUR IN HONORE” – ENDEMIC OFFICE ON ST. CATHERINE OF ALEXANDRIA

Abstract

The author analyzes “Gratulemur in honore” - an office on St. Catherine of Alexandria. The author proved that this is an endemic work, created in the 13th century in Liège or the surrounding areas. It did not, however, spread in Europe. In Poland the only code that includes this (incomplete) office is “Pontificale Plocense”, probably also created in 12th c. in Liège, which reached Poland already in the 13th century. The liturgical books used in the Diocese of Płock (in the 15th and 16th centuries) contain only one antiphon from the “Gratulemur” office.

Keywords: St. Catherine of Alexandria, The Divine Office, liturgy, manuscript, “Gratulemur in honore”

Abstrakt

Autor analizuje oficjum „Gratulemur in honore” o św. Katarzynie z Aleksandrii. Wykazuje, że jest to dzieło endemiczne, które powstało w XIII w. w Liège lub okolicach, nie zdołało jednak rozprzestrzenić się w Europie. W Polsce jedynym kodeksem, który zawiera to oficjum (niepełne), jest „Pontificale Plocense”; powstałe prawdopodobnie także w Liège, które już w XIII w. znalazło się w Polsce. Księgi liturgiczne używane w diecezji płockiej (XV i XVI w.) zawierają jedną antyfonę z oficjum „Gratulemur”.

Słowa kluczowe: Św. Katarzyna z Aleksandrii, oficjum brewiarzowe, liturgia, rękopis, „Gratulemur in honore”

WPROWADZENIE

Impulsem do zgłębienia problematyki oficjów o św. Katarzynie stała się trudność wyizolowania oficjów o tej świętej, z jaką zmagał się Guido M. Dreves („Analecta

¹ Prof. dr hab. Czesław Grajewski (ur. 1960) jest pracownikiem Katedry Sztuki Dawnej w Instytucie Historii Sztuki UKSW. Badania naukowe koncentruje wokół zagadnień źródłoznawczych polskich antyfonarzy średniowiecznych, tonariuszy europejskich i wybranych kwestii współczesnej polskiej muzyki kościelnej. Jest także czynnym muzykiem kościelnym. E-mail: graczes@yahoo.com.

Hymnica” [dalej: AH] 18:37-39; 26:69-74; Hughes 1994, 1996; Hiley 2012). Powodem jest wymiennosc śpiewów, tj. przenikanie poszczególnych antyfon i responsoriów z jednego oficjum do drugiego. Procesowi temu skutecznie oparło się jedynie „Gratulemur in honore”, jednak w efekcie oficjum to stało się endemiczne.

Nie ma potrzeby opisywania szczegółowo początków kultu świętej na Zachodzie, bowiem jest on dość dobrze rozpoznany i udokumentowany. Warto jedynie przypomnieć, że choć pojedyncze ogniska jej kultu istniały już w VIII w., to za jego faktyczny początek uznać należy introdukcję relikwii Dziewicy Synajskiej do klasztoru Świętej Trójcy (Trinité-du-Mont) na wzgórzu nieopodal Rouen, które stało się centrum jej kultu (Schill 2005, 37; Walsch 2007, 73; Lewis 1999, 147).

1. „GRATULEMUR” NA TLE TWÓRCZOŚCI O ŚW. KATARZYNIIE ALEKSANDRYJSKIEJ

W celu określenia, które oficja katarzyńskie, kiedy i w których tradycjach liturgicznych były stosowane, podjęto szeroką kwerendę (2018), a jej wyniki przedstawiają się następująco: W około 350 adiustowanych źródłach zawierających oficja o św. Katarzynie (w tym 40 polskich) bezapelacyjnie palmę pierwszeństwa dzierży „Virginis eximiae” (ponad 130 przypadków), dalej następują: „Inclita sanctae virginis” (60), „Ave virgo speciosa” (ponad 50) i pozostałe, mniej widoczne. Na tym tle zastanawiająco słabo wypada oficjum „Gratulemur”, zaobserwowane w zaledwie 18 źródłach, w tym jedynym polskim. Jest nim XII/XIII-w. pontyfikał płocki². Oficjum zostało w nim wpisane najprawdopodobniej – sądząc po typie notacji muzycznej – w XIII w. i, co istotne, nie zawiera nieszpórów i laudesów³.

Faktycznie więc byłoby to oficjum niemal zupełnie nieznanne w liturgii. Nie zdołało – w przeciwieństwie do wymienionych wcześniej – rozprzestrzenić się po Europie, mimo że powstało w XIII wieku, na fali wzrostu popularności kultu Dziewicy Aleksandryjskiej. Poszukując odpowiedzi na pytanie o powód zaskakującej marginalizacji tego oficjum, nie sposób nie zwrócić uwagi na charakterystyczną prawidłowość. Żeby ją prawidłowo oświetlić, wykonać należy zestawienie źródeł. Na początek te, którymi posiłkował się redaktor AH:

1) brewiarz z Namur; Vercelli, Archivio e Biblioteca Capitolare ms. CLXX (XIII w. z późn. uzup.)⁴;

2) modlitewnik z Maastricht lub okolic; Bayerische Staatsbibliothek, ms. 14926 (XV w.);

² Płock, Biblioteka Seminarium Duchownego, ms. b.s. Zabytek, skradziony przez Niemców w czasie II wojny światowej, dopiero w roku 2015 został zwrócony Polsce. Obecnie trwają multidyscyplinarne badania nad pontyfikałem, w których autor uczestniczy.

³ Brak I nieszpórów jest brakiem intencjonalnym. Uwidoczniona jest zaledwie ostatnia antyfona, ad Magnificat: „Decoretur dies ista”. Natomiast antyfony laudesowe (i zapewne II nieszpórów) z wysokim prawdopodobieństwem były wpisane na karcie, która obecnie nie istnieje.

⁴ Niektórzy badacze przesuwają powstanie tego brewiarza na XII/XIII w. (Wille 1967, 295). Autor składa podziękowanie dyrektorowi Biblioteki Kapitulnej w Vercelli, panu dr. Timoty Leonardiemu za udostępnienie skanów manuskryptu.

- 3) brewiarz z Liège (Béthune); Arras, Bibliothèque Municipale, ms. 884 (XVI w.)⁵;
 4) brewiarz katedry NMP w Erfurcie, Norymberga 1497;
 5) brewiarz kościoła św. Sewera w Erfurcie, Moguncja 1518;
 6) antyfonarz z St. Trond; Liège, Bibliothèque Générale de Philosophie et Lettres, ms. 283 (1600).

Własna kwerenda autora pozwoliła dodać do nich zaledwie jedenaście (a w zasadzie dziewięć, gdyż ostatnie na poniższej liście druki z Liège należy potraktować jako jeden spójny przekaz; są czystą multiplikacją):

7) cysterski manuskrypt z klasztoru NMP w Val-St-Lambert k. Liège; Londyn, British Library, ms. Harley 3895, f. 54r (XII-XIII w.);

8) brewiarz cysterski z klasztoru w Clairvaux; Troyes, Bibliothèque Municipale, ms. 1162, f. 165v (XIII w.);

9) antyfonarz cysterek z klasztoru Lichtenthal w Baden-Baden; Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, ms. Kl. L. 15, f. 2r (XIII w.);

10) brewiarz cysterek prawdopodobnie z klasztoru Lichtenthal w Baden-Baden; Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, ms. Kl. L. 34, f. 242v (XIII w.);

11) brewiarz cysterski prawdopodobnie z klasztoru Lichtenthal w Baden-Baden; Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, ms. 34, f. 373v (po 1318)⁶;

12) brewiarz z Liège; Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, ms. 394-2, f. 175r (ok. 1320);

13) brewiarz benedyktyński z Oudenburg, Brugge, Openbare Bibliotheek, ms. 338, f. 624r (XIV w.)⁷;

14) brewiarz z Liège; Baltimore (USA), The Walters Art Museum, ms. W.83, f. 487v (ok. 1420);

15) diurnale, Liège 1756, s. 278;

16) brewiarz, Liège 1766, s. 478;

17) brewiarz, Liège 1791, s. 511.

Trzeba zaznaczyć, że wśród powyższych przekazów znajdują się oficja zarówno w wersji katedralnej (łącznie z pontyfikałem płockim – 3 nokturny po 3 antyfony i 3 responsoria) jak i monastycznej (dwa nokturny po 4 antyfony i 4 responsoria). Chcąc zatem dokonać analizy porównawczej z jedynym polskim przekazem „Gratulemur”, należy wyekstrahować źródła zawierające powyższe oficjum o identycznej strukturze.

W polu zainteresowania pozostaje więc osiem źródeł porównawczych powstałych w przedziale XII-XVIII w. Najważniejszym jest ms. Harley 3895, bez przeznaczenia liturgicznego, zawierający żywoty świętych, a wśród nich św. Katarzyny, spisany najprawdopodobniej w cysterskim klasztorze NMP w Val-St-Lambert k. Liège. Za-

⁵ Według AH 26:74 jest to brewiarz z Béthune. Możliwe jednak, że z Liège (Leroquais 1934, 51-52).

⁶ Zbieżność sygli bibliotecznych wydaje się przypadkowa.

⁷ Autor składa należne podziękowanie pracownikom Biblioteki Publicznej w Brugii, paniom Birgit Ampe i Evelien Hauwaerts, za udostępnienie skanów manuskryptu. Oficjum w tym rękopisie nosi już znamiona późniejszych interwencji – np. antyfona otwierająca pierwsze nieszpory pochodzi z oficjum „Ave gemma claritatis”.

sadniczy blok księgi pochodzi z II poł. XII w., ale interesujący jest w nim XIII-wieczny, pełny zapis oficjum „Gratulemur in honore”, jedyny fragment muzyczny w kodeksie.

Drugim rękopisem, który należy wziąć pod uwagę w poszukiwaniu związków między przekazami oficjum „Gratulemur” jest XII- bądź XIII-wieczny brewiarz (Vercelli, ms. CLXX). Współcześnie identyfikuje się go jako pochodzący z Namur, nieopodal Liège (Hiley i Szendrei 2018, 38). Wśród późniejszych uzupełnień znajduje się oficjum o św. Katarzynie, którego tekst niemal idealnie zgadza się z repertuarem ms. Harley 3895 oraz pontyfikału płockiego.

Do podstawy źródłowej dołączyć należy także dwa nieco późniejsze brewiarze z Liège: ms. 394-2 (Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, tom II) napisany ok. 1320 oraz ms. W.83 (Baltimore, The Walters Art Museum) z 1420. Oba przekazały oficjum w niemal identycznej postaci oraz w jednakowym stopniu zbliżone do „Historii św. Katarzyny” w pontyfikale.

Dwa kolejne źródła, drukowane brewiarze pochodzące z sąsiednich ośrodków w Erfurcie, powstały w przedziale ok. dwudziestu lat, praktycznie już w XVI wieku. W oficjach katarzyńskich w obu zabytkach widoczne są już pewne modyfikacje, które przekonują, że miejscem powstania „Gratulemur” może być tylko Liège.

W pracy porównawczej wykorzystane będą ponadto: brewiarz z Béthune (według AH) ewentualnie z Liège (Leroquais 1934, 51-52), przechowywany w Bibliotece Miejskiej w Arras (ms. 884, XVI w.) oraz antyfonarz z klasztoru St. Trond (Uniwersytet Liège, Bibliothèque Générale de Philosophie et Lettres, ms. 283, 1600). Ostatnie trzy źródła to brewiarze diecezji Liège wydrukowane przez oficynę Everarda Kints i/lub Clementa Plomteux w 1756, 1766 i 1791. Upatrywać w nich należy w zasadzie już tylko świadków trwałości oficjum „Gratulemur in honore” i – szerzej – kultu św. Katarzyny Aleksandryjskiej na terenie Niderlandów co najmniej do końca wieku XVIII.

Geografia miejsc powstania/używania powyższych źródeł prowadzi do wniosku, że oficjum „Gratulemur in honore” było charakterystyczne dla diecezji Liège; stało się ono znakiem rozpoznawczym tradycji tamtejszego Kościoła, która trwała niemal niezruszenie od XIII do XVII w., a później także, choć już wyraźnie odkształcona.

Enklawą, w której funkcjonowało „Gratulemur in honore”, wydaje się być również nieco oddalona od Liège Brugia, a dokładnie nieopodal niej położony klasztor benedyktyński w Oudenburg. Stamtąd pochodzi bowiem XIV-wieczny brewiarz zawierający (w wersji monastycznej) oficjum „Gratulemur in honore”⁸. Rękopis, mimo pewnych zmian, jest dowodem na wykonywanie „Gratulemur in honore” w Niderlandach.

Zaskakującym potwierdzeniem tezy o trwałości oficjum „Gratulemur” na tamtym terenie jest także „Tryptyk drezdeński” Jana van Eycka⁹. Na prawym skrzydle widnieje wizerunek św. Katarzyny, a na drewnianej ramie umieszczono

⁸ Brugia, Biblioteka Publiczna, ms. 388. Przekaz oficjum jest już wtórny, bowiem antyfoną nieszporną (jedyną – tzw. super psalmos antiphona) jest „Ave gemma claritatis” – śpiew przejęty z oficjum katarzyńskiego o tym samym tytule.

⁹ Drezno, Gemäldegalerie Alte Meister, nr inw. Gal. 799. Google Arts & Culture. Jan van Eyck 1437, „Triptych of Mary and Child, St. Michael, and the Catherine”.

tekst trzeciej i czwartej antyfony nieszpórów: „Virgo prudens anelavit ad sedem sideream ubi locum praeparavit linquens orbis aream granum sibi reservavit ventilando paleam. Disciplinis est imbuta puella coelestibus nudum nuda est secuta certis Christum passibus dum mundanis est exuta etc.” (Weale 1908, 128)¹⁰.

Niderlandczyk Jan van Eyck realizował zamówienia prominentnych osób, m.in. kanonika Jorisa van der Paele (ok. 1370-1443), jego mecenasa, związanego z nieistniejącym kościołem św. Donacjana w Brugii. Carol Purtle dopuszcza, że teksty widniejące na ramie tryptyku były wykonywane w kościele św. Donacjana w tamtym czasie (Purtle 1982, 128-130; za: Streeton 2011, 3).

Tak więc, na przestrzeni wieków XIII-XVII oficjum „Gratulemur in honore” w niezmienionej formie zdołało utrwalić swą pozycję w Liège i okolicach (Namur, St. Trond), zaznaczyć swą obecność nieco dalej (Brugia, Oudenburg), a nawet dotrzeć do Erfurtu i do cystersów w Clairvaux oraz Lichtenenthal. Dopiero późne brewiarze (Liège, 1766 i 1791) są świadkami głębszych zmian w oficjum. Będzie to już jednak ostatecznie echo zanikającej tradycji.

Wobec powyższych dowodów i jednocześnie braku świadectw przeciwnych można przyjąć, że oficjum to narodziło się w Liège lub nieopodal w początkowych latach XIII w. i w zasadzie tylko tam funkcjonowało. Dlatego historia rymowana „Gratulemur in honore” ma walor endemiczności, tj. wyłączności występowania na określonym, niewielkim terenie – w tym przypadku pomiędzy Namur, St. Trond i zwłaszcza Liège.

2. STRUKTURA OFICJUM „GRATULEMUR IN HONORE”

Na początku należy przyrzeć się układowi najistotniejszych elementów strukturalnych w siedmiu przekazach cursus katedralnego „Gratulemur in honore”:

	Pontyfikal Płocki, BSemD ms. b.s. XII-XIII w.	Liège Londyn, BL Harley 3895 XIII w.	Namur Vercelli, BCap. CLXX XIII-XIV w.	Liège: 1320, 1420, XVI w St. Trond: 1600
I Vesperae				
an1		Gratulemur in honore	Gratulemur in honore	Gratulemur in honore
an2		Opes mentis praelegit	Opes mentis praelegit	Opes mentis praelegit
an3		Virgo prudens anelavit	Virgo prudens anelavit	Virgo prudens anelavit
an4		Disciplinis est imbuta	Disciplinis est imbuta	Disciplinis est imbuta
an5		Virgo Deo decorata	Virgo Deo decorata	Virgo Deo decorata
r		Regnum mundi	Quam tua distribuis	Surge virgo et nostras ¹¹
an6	Decoretur dies ista	Decoretur dies ista	Decoretur dies ista	Decoretur dies ista

¹⁰ Ostatecznie „etc.” oznacza, że zabrakło miejsca na zaledwie ostatnie dwa słowa: „vacuis honoribus”.

¹¹ Antyfonarz z St. Trond nie uwzględnia responsorium.

Matutinum				
I Nokturn				
an1	Generosi Katherina	Generosi Katherina	Generosi Katherina	Generosi Katherina
an2	Illa nihil amplexata	Illa nihil amplexata	Illa nihil amplexata	Illa nihil amplexata
an3	Dum prophanis	Dum prophanis	Dum prophanis	Dum prophanis
r1	Dum dominante	Dum dominante	Dum dominante	Dum dominante
v	Urbs propecta suae	Urbs propecta suae	Urbs propecta suae	Urbs propecta suae
r2	Haec verae fidei	Haec verae fidei	Haec verae fidei	Haec verae fidei
v	Nec vitium propriae	Nec vitium propriae	Nec vitium propriae	Nec vitium propriae
r3	Rex decies qui nos	Rex decies qui nos	Rex decies qui nos	Rex decies qui nos
v	Sic infirma Deus	Sic infirma Deus	Sic infirma Deus	Sic infirma Deus
II Nokturn				
an4	Non est inquit	Non est inquit	Non est inquit	Non est inquit
an5	Ad conflictum	Ad conflictum	Ad conflictum	Ad conflictum
an6	Virgo fame tenuata	Virgo fame tenuata	Virgo fame tenuata	Virgo fame tenuata
r4	Ergo bis-senis virgo	Ergo bis-senis virgo	Ergo bis-senis virgo	Ergo bis-senis virgo
v	Disponit clausae	Disponit clausae	Disponit clausae	Disponit ¹² clausae
r5	Virginis exicio	Virginis exicio	Virginis exicio	Virginis exitio
v	Ut quondam pueris	Ut quondam pueris	Ut quondam pueris	Ut quondam pueris
r6	Quam tua distribuis	Quam tua distribuis	Quam tua (incipit)	Quam tua distribuis
v	Sic regem spoliat	Sic regem spoliat		Sic regem spoliat
III Nokturn				
an7	Regis uxor acquiescit	Regis uxor acquiescit	Regis uxor adquiescit	Regis uxor acquiescit
an8	Tandem cursu	Tandem cursu	Tandem cursu	Tandem cursu
an9	Angelorum Dei nutu	Angelorum Dei nutu	Angelorum Dei nutu	Angelorum Dei nutu

¹² Brewiarz z 1420: „Disposuit”.

r7 v	Rex graviter passus Emeritae bravio	Rex graviter passus Emeritae bravio	Rex graviter passus Emeritae bravio	Rex graviter passus Emeritae ¹³ bravio
r8 v	Candida cum saevo Candorem mentis	Candida cum saevo Candorem mentis	Candida cum saevo Candorem mentis	Candida cum saevo Candorem mentis
r9 v	Cum bene siderea Cuius tumba	Cum bene sidera Cuius tumba	Dum bene siderea Cuius tumba	Cum bene siderea Cuius tumba
Laudes				
an1 an2 an3 an4 an5 an6	brak karty	Plebs fidelis Dum offerret suae Hanc ancillam tua Vox de caelis in turbarum Dum in sancta Katherina Benedicta sit immensa	Plebs fidelis Dum offerret suae Hanc ancillam tua Vox de caelis in turbarum Dum in sancta Katherina Benedicta sit immensa	Plebs fidelis Dum offerret suae Hanc ancillam tua Vox de caelis in turbarum Dum in sancta Katherina Benedicta sit immensa
II Vesperae (Liège ¹⁴ , St. Trond ¹⁵)				
an1 an2 an3 an4 an5 r an6			Plebs fidelis ¹⁶ Dum bene siderea Veneranda Katerina	 Cum bene siderea ¹⁷ Veneranda Katerina

Późniejsze źródła: Liège XVI w. i St. Trond (ostatnia kolumna) obrazują zmiany, jakie w „Gratulemur” zaszły w XVI w. (kiedy antyfony drugich niesporów przejęto z pierwszych) i w wieku XVII (kiedy antyfony II niesporów przejęto z laudes). Poza tymi zmianami największym zróżnicowaniem w układzie tekstów odznacza się responsorium pierwszych niesporów. Trudno obecnie wyrokować, która wersja jest pierwotna; może to być właściwość tradycji liturgicznej w miejscach użytkowania rękopisu, a nie jego powstania.

¹³ Brewiarz z 1420: „Esuriente”.

¹⁴ Liège 1320 i 1420: „ut in I Vesperis”; Liège XVI w.: brak wskazania antyfon.

¹⁵ Brak wskazania antyfon.

¹⁶ Nota: „cum reliquiis de die”.

¹⁷ Tylko Liège 1320 i 1420; pozostałe źródła milczą.

1) Responsorium „Regnum mundi” bardzo słabo lub w ogóle niewidoczne w innych oficjach katarzyńskich, w najwcześniejszych przekazach cursus diecezjalnego w pierwszych nieszpórach występuje tylko w angielskim rękopisie z katedry w Worcester (ms. F.160, XIII w.). Koresponduje to z ms. Harley 3895, który, choć używany w Anglii, powstał właśnie w Liège lub okolicy.

2) Responsorium „Quam tua distribuis” istnieje wyłącznie w przekazach oficjum „Gratulemur”¹⁸, najczęściej jako dalsze responsorium matutinalne, jednak w pierwszych nieszpórach widnieje w jednym z najstarszych przekazów (Vercelli, Bibl. Cap. ms. CLXX) z XIII w.

3) Responsorium „Surge virgo et nostras sponso” występuje w każdym oficjum, niemniej największą koncentracją tego śpiewu odznacza się „Ave virgo speciosa” szeroko obecne w źródłach niemieckich. Występuje także w „Gratulemur in honore” w przekazach od XIV w., w większości jako śpiew pierwszych nieszpórów. Jedyny przykład usytuowania owego responsorium w nieszpórach w źródle wcześniejszym można obserwować w cysterskim brewiarzu z Clairvaux (Troyes, Bibl. Mun. ms. 1162, XIII w.). Zwrócić jednak należy uwagę, że jest to przekaz o strukturze monastycznej.

Wiele więc wskazuje na to, że pierwotnym responsorium nieszpornym jest „Quam tua distribuis” i w związku z tą konstatacją należy przyjąć, że spośród prezentowanych przekazów najstarszą wersję przekazał antyfonarz z Vercelli. Zastanawiać może, skąd na północy Włoch znalazł się rękopis pochodzenia burgundzkiego. Wpływ dominacji normañskiej, jak miało to miejsce na południowym krańcu Italii, nie wchodzi w rachubę. Pewnym tropem mogą być bractwa św. Katarzyny znane od 1317 w Brescii i właśnie w Vercelli (Parzych-Blakiewicz 2016, 40), a także dzieła sztuki¹⁹. Co prawda, zapis oficjum „Gratulemur” w tymże antyfonarzu jest mniej więcej wiek wcześniejszy, ale prawdopodobnie bractwo działało wcześniej, a jedynie najwcześniejsza wzmianka pochodzi z 1317. Bractwo mogło np. w trakcie zebrań śpiewać przynajmniej część oficjum brewiarzowego. Co istotne, oficjum „Gratulemur” w manuskrypcie nie funkcjonuje pod datą 25 listopada; zostało dołączone na końcu bloku razem z innymi oficjami; nie należy więc do pierwotnego, oryginalnego korpusu księgi, co jest jedną z przyczyn trudności w datowaniu antyfonarza.

Od strony muzycznej „Gratulemur” stanowi czysty przykład oficjum z numerycznym następstwem modii, obserwowanym od X wieku. Regularność modalna

¹⁸ Jedyny przypadek wystąpienia tego responsorium poza oficjum „Gratulemur” zaobserwowano w benedyktyńskim brewiarzu z klasztoru św. Maksymina w Trewirze (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, ms. Aug perg 266, XIV w.). Źródło to wykazuje się niespotykaną cechą; mianowicie łącznie „zapożyczyło” cztery responsoria z oficjum „Gratulemur”, co świadczy o znajomości „Gratulemur” przez trewirskiego redaktora owego brewiarza.

¹⁹ W zbiorach muzeum katedry pw. św. Euzebiusza w Vercelli przechowywany jest relikwiarz św. Katarzyny, wykonany w warsztacie złotniczym w Limoges ok. 1220-1225. Pierwotnie znajdował się w poświęconej świętej kaplicy, zbudowanej za rządów biskupa Lotara z Cremony (1205-1208), (Viale 1973, 33-34).

w śpiewach matutinum poświadcza, że jest to wersja pierwotna, bez zniekształceń, które w wielu podobnych przypadkach objawiają się zaburzeniem regularnego toku numerycznego. Zjawiska tego nie można zaobserwować w brewiarzach, które z reguły pozbawione są warstwy muzycznej. Niestety, wśród wyliczonych wcześniej przekazów oficjum „Gratulemur”, zaledwie pięć zawiera melodie (choćby częściowo).

3. ŚLADY „GRATULEMUR” NA TERENIE POLSKI

W Polsce nie udało się dotąd odnaleźć żadnego, poza plockim pontyfikałem, przekazu „Gratulemur”. Uwagę jednak przykuwają trzy średniowieczne liturgiki z diecezji plockiej, zawierające liturgię godzin kanonicznych.

Pierwszym jest antyfonarz ms. b.s. z Muzeum Diecezjalnego w Płocku (właściwie jest to fragment antyfonarza). Napisany został w XIV w. i pochodzi prawdopodobnie ze Śląska lub Czech. Z powodu defektu karty incipit oficjum się nie zachował, ale nie ma wątpliwości, że chodzi o „Ave gemma claritatis”²⁰ (2 kolumna). Drugą księgą jest antyfonarz ms. 8 z Biblioteki Seminarium Duchownego, powstały w XV ewentualnie XVI wieku i pochodzi z Płocka; być może nie z katedry, lecz z mniejszego ośrodka²¹. Manuskrypt ten przekazał oficjum „Inclita sanctae virginis”. Trzecim źródłem jest drukowany w Wenecji w 1498 brewiarz plocki²² (oba liturgiki w 3 kolumnie). W ostatniej kolumnie dla celów porównawczych zaprezentowane zostały przykładowe dwa antyfonarze: diecezjalny ze Śląska i krzyżacki z Gdańska, obrazujące oficjum „Inclita” funkcjonujące poza Płockiem.

	Antyfonarz z Muzeum Diec. XIV w.	Antyfonarz z Biblioteki SD XV- XVI w. Breviarium Plocense 1498	ms. M 1244, Wrocław 1387 ms. F 409, Gdańsk 1513
I Vesperae			
an1	(Ave gemma cla)ritatis	Inclita sanctae virginis	Inclita sanctae virginis
an2	Haec mundum		
an3	Coepit amare Deum		
an4	Hanc pius in propriam		
an5	Iam Christi thalamum		
resp	Surge virgo	Surge virgo	Surge virgo
ad Magnificat	Inclita sanctae virginis	Ave gemma claritatis	Ave gemma claritatis

²⁰ Edycja tekstu oficjum: Wiśniewski 2005, 408-411.

²¹ Za powstaniem tego antyfonarza w XV w. opowiadają się Jolanta Marszalska i Waldemar Graczyk (Graczyk i Marszalska 2010, 115). Jakub Kubieniec przeszuwa datę jego sporządzenia na pierwszą połowę XVI w. (Kubieniec 2013, 18).

²² Breviarium Plocense, druk Johannes Hamann, Wenecja 1498.

Matutinum			
I Nokturn			
an1	Virgo sancta Catherina	Virgo sancta Catherina	Virgo sancta Catherina
an2	Specie corporis decora	Specie corporis decora	Specie corporis decora
an3	Traditur ergo a patre	Traditur ergo a patre	Traditur ergo a patre
r1	Nobilis et pulchra	Nobilis et pulchra	Nobilis et pulchra
v	Cui rex carne	Cui rex carne	Cui rex carne
r2	Martyrium sitiens	Martyrium sitiens	Martyrium sitiens
v	Daemoniis plena sunt	Daemoniis plena sunt	Daemoniis plena sunt
r3	Haec quinquagenos	Haec quinquagenos	Haec quinquagenos
v	Efficiens testes	Efficiens testes	Efficiens testes
II Nokturn			
an4	Cum esset adhuc	Cum esset adhuc	Cum adhuc esset
an5	Maxentius instat	Maxentius instat	Maxentius instat
an6	Caesar electos convocat	Caesar electos convocat	Caesar electos convocat
r4	Impius hanc Caesar	Angelus interea descendit	O quam felices per te
v	Illa manet constans	Confortans teneram	Cum duce Porphyrio
r5	Virgo flagellatur	Surge virgo et nostras	Impius hanc Caesar
v	Sponsus amat	Pulchrae Sion filia	Illa manet constans
r6	Horrendo subdenda	Aulae coelestis sidus	Virgo flagellatur ²³
v	Tamquam Chaldaeis	Tu quae tuos pro Christo	Sponsus amat sponsam ²⁴
III Nokturn			
an7	Gloriosam virginem	Cum caetu virgineo	Gloriosam virginem
an8	Illa Domino Deo dum agit	Gloriosam virginem	Illa Domino Deo dum agit
an9	Cum caetu virgineo	Gratulemur in honore	Cum caetu virgineo

²³ Antyfonarz krzyżacki: „Surge virgo”

²⁴ Antyfonarz krzyżacki: „Pulchrae Sion filia”.

r7	Percusso gladio dat	Virgo flagellatur	Horrendo subdenda ²⁵
v	Quam manus angelica	Sponsus amat sponsam	Tamquam Chaldaeis ²⁶
r8	O quam felices per te	Christus sanctam tenebroso	Percusso gladio dat
v	Cum duce pro Porphirio	Salve virgo Catherina	Membris virgineis
r9	O mater nostra ter sancta	O mater nostra ter sancta	O mater nostra ter sancta
v	Iam Christo iuncta	Iam Christo iuncta	Iam Christo iuncta

W zestawieniu wyraźnie zaznacza się tożsamość repertuarowa płockich źródeł XV-XVI-wiecznych, odróżniająca je od antyfonarza z XIV w., także w Płocku używanego. Nie ma wątpliwości, że obie księgi, których repertuar uwidoczniono w środkowej kolumnie, przekazały liturgię płocką z XV w., a być może nawet wcześniejszą. Liturgię, którą można zaryzykować i określić „płocką”, a której śpiewy potwierdzają domniemanie o wytworzeniu antyfonarza na terenie diecezji płockiej (bo drukowany brewiarz wątpliwości nie pozostawia – ma proveniencję wyraźnie oznaczoną). Po drugie i ważniejsze, ostatnią, dziewiątą antyfoną matutinalną w oficjum „Inclita” zgodnie w obu źródłach jest „Gratulemur in honore” – ten sam śpiew, który rozpoczynał oficjum w jego pełnej wersji stworzonej – najprawdopodobniej – w XIII wieku w Niderlandach. Żadna inna księga, która przekazała oficjum „Inclita sanctae virginis”, nie zawiera tej antyfony. Istniała ona wyłącznie w liturgii płockiej, dlatego w tabeli umieszczono przykładowe antyfonarze śląski i gdański, ale równie dobrze można byłoby zacytować inne.

Skąd zatem anonimowy płocki liturgista, który w XV w. opracował liturgię godzin kanonicznych dla swojej diecezji, mógł znać tę antyfonę, skoro oficjum „Gratulemur” nie było wykonywane w Polsce i rzadko gdzie w Europie²⁷? Czyżby znał treść ostatnich (wówczas) kart pontyfikatu płockiego z zapisanym oficjum „Gratulemur”? Obecnie nie da się udzielić odpowiedzi na to pytanie, ale można wyobrazić sobie obie sytuacje:

1. Anonimowy kodyfikator liturgii płockiej w XV w. nie znał pontyfikatu płockiego. Zatem alternatywą pozostaje inny przekaz oficjum „Gratulemur in honore”, z którego mógł przepisać tę jedną – jego zdaniem najlepiej odpowiadającą teologii dnia – antyfonę. Bardzo prawdopodobne, że jakaś księga zawierająca

²⁵ Antyfonarz krzyżacki: „Virgo flagellatur”.

²⁶ Antyfonarz krzyżacki: „Sponsus amat sponsam”.

²⁷ Nawet antyfonarz płockich norbertanek spisany prawdopodobnie w Płocku ok. 1210 nie uwzględnia św. Katarzyny w swoim kalendarzu (Imbramowice, Biblioteka SS. Norbertanek, ms. RM 1), natomiast, co interesujące, antyfonarz także norbertanek, z Żukowa z XIII w., zawiera oficjum „Virginis eximiae” (Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, ms. L 22, s. 494).

kompletne oficjum istniała w katedrze płockiej, jednak w którymś z dramatycznych momentów dziejowych Polski zaginęła. Owa księga, podobnie jak pontyfikał, byłaby zwierciadłem XIII-wiecznej liturgii sprawowanej w Płocku.

2. Daleko mniej prawdopodobna sytuacja: Kodyfikator liturgii w XV w. znał treść pontyfikału płockiego. Tu jednak pojawia się trudność: Antyfony „Gratulemur” rozpoczyna pierwsze nieszpory. A tych, jak wiadomo, skryptor rozmyślnie nie zanotował; oficjum w pontyfikalu rozpoczyna się dopiero antyfoną ad Magnificat „Decoretur dies ista”. Jeśli rzeczywiście płocki kodyfikator przepisał antyfonę „Gratulemur” z pontyfikału, to należy przyjąć, że śpiew ten istniał w bloku antyfon laudesowych, ewentualnie II niesporów na ostatniej wówczas, a obecnie brakującej, karcie zabytku. Wśród pozostałych 17 przekazów oficjum „Gratulemur in honore” taka sytuacja ma miejsce jedynie w trzech źródłach, ale niestety, bardzo późnych – drukowanych brewiarzach z II połowy i końca XVIII w. W sposób oczywisty nie mogły one być archetypem wersji „płockiej”.

Zagadka wydaje się więc nierozwiązywalna do momentu, w którym zostanie odnaleziona brakująca karta pontyfikału. Ale gdyby nawet przyjąć, że „Gratulemur” początkowo obowiązywało w Płocku, to w konsekwencji należałoby także uznać, iż oficjum to już w XIV w. zastąpione zostało przez „Ave gemma claritatis”, jak przekazuje antyfonarz ms. b.s. z Muzeum Diecezjalnego (o ile używany był w liturgii katedralnej w Płocku, bo to także nie jest pewne). Niezależnie od tego, ostatecznie do liturgii płockiej w XV w. weszło oficjum „Inclita sanctae virginis”, jak zgodnie świadczą o tym antyfonarz ms. 8 oraz drukowany w Wenecji w 1498 brewiarz.

Bardziej więc prawdopodobne, że oficjum wpisano do pontyfikału jeszcze w Liège, zanim księga dotarła do Polski. Anonimowy skryptor zapisał je w pontyfikalu w tym historycznym momencie, kiedy zaczyna ono promieniować w okolicach Liège. Zwraca uwagę istotny szczegół: pontyfikał nie jest odpowiednią księgą do umieszczania w nim śpiewów brewiarzowych, a mimo to ktoś je w nim zanotował. Analogiczną sytuację obserwować można w XII-wiecznym kodeksie Harley 3895, w którym także w XIII w. zamieszczono oficjum „Gratulemur”, mimo że księga również nie służyła liturgii. Różnica między oboma manuskryptami jest jednak w tym względzie znacząca: w liturgiku „angielskim” oficjum jest pełne, w „płockim” – pomniejszone o praktycznie całość pierwszych niesporów.

Możliwe więc, że oficjum „Gratulemur” utrwalano w XIII w. ze względów dokumentacyjnych czy archiwizacyjnych, tak by w przyszłości można było kopiować nowo powstałe oficjum do właściwych ksiąg – antyfonarzy. Być może w tej praktyce kryje się troska skryptorów, by własna, nie dość jeszcze utrwalona, lokalna twórczość nie zaginęła.

Pojęcia „względów dokumentacyjnych” nie należy jednak rozumieć jako pamiątki w dzisiejszym rozumieniu. Gdyby tak było, skryptor do pontyfikału wpisałby także antyfony I niesporów. Oficjum zamieszczono w nim z przeznaczeniem dla konkretnego już ośrodka, w którym ranga obchodu św. Katarzyny nie była wy-

soka i co za tym idzie, antyfon nieszpornych nie przepisano, bowiem w ich miejsce wykonywano inne. Niestety, tak specyficznie kształtowanego oficjum „Gratulemur in honore” jak w pontyfikale plockim (tj. bez pierwszych antyfon nieszpornych) nie udało się zidentyfikować w innych manuskryptach. Jedynie benedyktyński brewiarz z Oudenburg tą cechą się wykazuje, ale, jak już wspomniano, tamtejsi benedyktyni zaingerowali głębiej w strukturę oficjum, zmieniając pierwszą antyfonę „Gratulemur” na „Ave gemma claritatis”. Ponadto, oficjum „plockie” jest oficjum o strukturze katedralnej, nie monastycznej. Mimo tych nierozwiązywalnych obecnie trudności, wykazano, że sama obecność oficjum „Gratulemur in honore” w pontyfikale plockim udowadnia jego pierwotny związek z liturgią Liège, a pojedyncza antyfona „Gratulemur in honore” w plockich księgach liturgicznych XV w. ten związek jeszcze wzmacnia i rozciąga na czas do co najmniej przełomu XV i XVI wieku. Nie powinno to nadmiernie dziwić, jako że pierwszy biskup plocki, Alexander z Malonne, pochodził właśnie z Liège.

ZAKOŃCZENIE

Z powyższych rozważań wynika, że oficjum „Gratulemur in honore” ma walor endemiczności – powstało w Liège i funkcjonowało w zasadzie tylko na ściśle określonym terytorium tamtejszej diecezji. Można zastanawiać się, czy w innych ośrodkach nie powstały oficja ku czci św. Katarzyny, właściwe tylko im. Inaczej ujmując: Czy istnieją inne oficja katarzyńskie legitymujące się takim samym walorem?

Pytanie jest jak najbardziej zasadne, bowiem np. w dwóch drukowanych dla diecezji Würzburg brewiarzach²⁸ na dzień św. Katarzyny przeznaczono oficjum „Prudens virgo lampadae”, które choć nie w całości jest oryginalne, to jednak zawiera pewną liczbę śpiewów, zwłaszcza responsoriów matutinalnych oraz antyfon godzin mniejszych, których nie udało się zidentyfikować w pozostałych oficjach. Oficjum tego nie uwzględnia „Analecta Hymnica”, co wspiera dodatkowo podejrzenia o jego endemiczność.

Podobnie jest w przypadku oficjum „Infirma mundi elegit Deus”, istniejącym w drukowanym brewiarzu diecezji Noyon (Francja)²⁹. Mimo szczupłości materiału analitycznego (II połowa XVIII w., zbliżający się zmierzch kultu świętej, stąd oficjum utraciło sporo zapewne oryginalnych śpiewów na rzecz wspólnych), znajdują się w nim śpiewy, których także nie obserwuje się w innych przekazach.

Do tego dodać można oficjum angielskie (?) „Sollemnitate Catharinae”, zanotowane w zakonnym rękopisie z Worcester³⁰. Warto zwrócić uwagę na to dość wczesne źródło – z początku XIII w. – w którym elementy oryginalne koegzystują ze śpiewami wspólnymi dla dziewic, dokumentując pewien etap w procesie wykształcania się kolejnego oficjum ku czci świętej, charakterystycznego być może

²⁸ Breviarium Herbipolense, Würzburg 1490, f. 453r; Basel 1509, f. 175v.

²⁹ Breviarium Noviomense, Paris 1764, s. 564.

³⁰ Worcester, Cathedral – Music Library, ms. F.160 (1230).

tylko dla Worcester, bowiem inne ośrodki angielskie, także szkockie i walijskie, zgodnie przyjęły dość rozpowszechnione oficjum „Ave gemma claritatis”.

Określenie „endemiczne”, w stosunku do oficjów „Gratulemur in honore” oraz kilku wymienionych wcześniej, wydaje się całkowicie uprawnione wobec milczenia w tym względzie adiustowanych ponad 300 źródeł europejskich. Spostrzeżenia, tutaj jedynie sygnalizowane, niech staną się inspiracją do podjęcia szczegółowych badań nad śpiewami o świętej Katarzynie, zwłaszcza tymi, które odznaczają się cechą ograniczonego obszaru oddziaływania. Niewykluczone, że i autor poszerzy cykl artykułów o tematyce katarzyńskiej.

To zadziwiająca koniunkcja, że w obrębie klasztoru synajskiego, w którym od wielu stuleci pielgrzymi oddają hołd św. Katarzynie, rośnie krzew (zapewne potomek starotestamentalnego krzewu gorejącego), równie jak oficjum „Gratulemur” endemiczny, bowiem mimo wielu podjętych w przeszłości prób, nie udało się przeszczepić go w jakiegokolwiek miejsce globu ziemskiego, nawet na półwyspie Synaj.

BIBLIOGRAFIA:

- Dreves, Guido Maria (red.). 1894. *Analecta Hymnica*, 18:37-39; 26:69-74. Leipzig: O. R. Reisland.
- Graczyk, Waldema i Jolanta Marszalska. 2010. *Księgi rękopiśmienne i stare druki ze zbiorów Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Z dziejów kultury polskich bibliotek kościelnych w dawnych wiekach*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- Hiley David i Janka Szendrei. 2018. *Notation*. Dostęp: 19.03.2019. <ftp://ftp.puce.edu.ec/Facultades/CienciasEducacion/ModalidadSemipresencial/Lenguaje%20Musical%20I-Fernando%20Palacios/Lectura%201%20Notation.pdf>.
- Hiley, David. 2012. The Historia sancte Caterine in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, XIII.G.24. The Earliest Proper Office for St Catherine of Alexandria? W: *Musica e liturgia a Montecassino nel medioevo. Atti del Simposio internazionale di studi (Cassino, 9-10 dicembre 2010)*, red. Nicola Tangari, 21-44. Rome: Viella.
- Hughes, Andrew. 1994. *Late medieval liturgical offices*, t. 1: *Tools for Electronic Research. Texts*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hughes, Andrew. 1996. *Late medieval liturgical offices*, t. 2: *Resources for electronic research. Sources & chants*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Kubieniec, Jakub. 2013. *Secundum consuetudinem. Śpiew godzin kanonicznych w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Leroquais, Victor. 1934. *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 1. Paris.
- Lewis, Katherine. 1999. Pilgrimage and the Cult of St Katherine of Alexandria in Late Medieval England. W: *Pilgrimage explored*, red. Jennie Stopford, 145-160. Suffolk-Rochester: York Medieval Press.

- Parzych-Blakiewicz, Katarzyna. 2016. Święta Katarzyna Aleksandryjska według źródeł leksykograficznych. W: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś*, red. Jacek Jezierski, Katarzyna Parzych-Blakiewicz i Paweł Rabczyński, 25-42. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Purtle, Carol. 1982. *The Marian Paintings of Jan van Eyck*. Princeton: University Press.
- Schill, Peter. 2005. *Ikonographie und kult der hl. Katharina von Alexandrien im mittelalter studien zu den szenischen darstellungen aus der Katharinenlegende*. München: Ludwig-Maximilians-Universität.
- Streton, Noëlle. 2011. Jan van Eyck's Dresden Triptych. New Evidence for the Giustiniani of Genoa in the Borromei Ledger for Bruges, 1438. *Journal of Historians of Netherlandish Art* 3.1. DOI: 10.5092/jhna.2011.3.1.1.
- Viale, Vittorio. 1973. *Il Duomo di Vercelli. Il nuovo Duomo opere d'arte dal XIII al XVIII secolo, la pinacoteca dell'arcivescovado*. Vercelli: Cassa di risparmio.
- Walsch, Christine. 2007. *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*. Hampshire-Burlington: Ashgate Publishing.
- Weale, William Henry James. 1908. *Hubert and John Van Eyck, their life and work*. London-New York: John Lane.
- Wille, Günther. 1967. *Musica Romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Wiśniewski, Piotr. 2005. Rękopiśmienny antyfonarz płocki z XIV wieku (Muzeum Diecezjalne w Płocku, b.s.). *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 83, 375-432.

Ks. JAN PIETRZYKOWSKI¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-5416-3902

ZJAZDY (KONFERENCJE) BISKUPÓW POLSKICH W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

POLISH BISHOPS' CONVENTIONS (CONFERENCES) IN THE INTERWAR PERIOD

Abstract

Polish Episcopal Conference involved the bishops of all three rites who jointly served their pastoral functions. The resolutions of the conventions did not have the character of particular law, only bishops could implement them in their dioceses. The conferences were headed by primates of Poland or the bishops with the hierarchically highest ranks. The meetings in Gniezno in 1919 and 1928 were the landmarks in the organisation of conventions. The executive body of Bishops' Conferences was the Committee of Bishops and, since 1928, the Commission of Law. In order to improve collective work, special episcopal commissions were constituted. Initially, their aim was to deal with a given issue, yet after 1928 they were established as permanent bodies. 38 Polish Episcopal Conferences, including 16 extraordinary ones, took place in the interwar period.

Keywords: Bishops' Conventions, Episcopal Conferences, Church in Poland, interwar period

Abstrakt

Konferencja Episkopatu Polski obejmowała biskupów wszystkich trzech obrządków, którzy łącznie wykonywali swoje funkcje duszpasterskie. Uchwały zjazdów nie posiadały charakteru prawa partykularnego, tylko biskupi mogli je wprowadzać w swoich diecezjach. Konferencjom przewodniczyli prymasi polscy lub najstarsi hierarchicznie biskupi. Przelomowe znaczenie dla organizacji zjazdów miały spotkania w Gnieźnie w roku 1919 i 1928. Organem wykonawczym Konferencji Biskupów był Komitet Biskupów, a od roku 1928 Komisja Prawna. Celem usprawnienia pracy kolegalnej powoływano komisje episkopatu, początkowo przeważnie do załatwienia jakiejś sprawy, a po 1928 roku miały one charakter stały. W okresie międzywojennym odbyło się 38 Konferencji Episkopatu Polski, w tym 16 nadzwyczajnych.

Słowa kluczowe: Zjazdy Biskupów, Konferencje Episkopatu, Kościół w Polsce, okres międzywojenny

¹ Ks. prof. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB – pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Historycznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, Dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej; e-mail: j.pietrzykowski@uksw.edu.pl

WSTĘP

Okazją do podjęcia się tego zagadnienia była setna rocznica Zjazdu Biskupów, który odbył się 10-12 grudnia 1918 roku w Warszawie. Konferencja Episkopatu obejmuje zespół biskupów narodu lub kraju, którzy łącznie wykonują swoją funkcję duszpasterską (Sołtyszewski 1967, 35). Zjazdy Biskupów wykształciły się samodzielnie bez specjalnej aprobaty Stolicy Apostolskiej i miały początkowo charakter konsultacyjny, a ich uchwały nie posiadały mocy wiążącej. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku podał kilka dyspozycji odnośnie do konferencji prowincjalnych (metropolitalnych), natomiast nie wspomniał o konferencjach episkopatu o zasięgu krajowym (*Codex* 1974, 292, 1507, 1909; Hemperek 1970, 23-42). Akceptacja istnienia i działalności Zjazdów Biskupów Polski przez Stolicę Apostolską nastąpiła w art. 23 Konkordatu z 1925 roku. Zgodnie z jego treścią, zmiany języka używanego w kazaniach, nabożeństwach dodatkowych oraz wykładach w seminariach duchownych mogą być dokonane za specjalnym upoważnieniem Konferencji Biskupów obrządku łacińskiego. Podobnie też sankcją prawną Konferencja Episkopatu Polski uzyskała w 1936 roku na podstawie Pierwszego Synodu Plenarnego, którego uchwały zatwierdziła Stolica Apostolska (*Pierwszy Polski Synod Plenarny* 1936, 7; Włodarczyk 1986, 336; Szafronowski 1984, 65-67).

Bazę źródłową stanowią głównie Protokoły ze Zjazdów (Konferencji) Biskupów Polski (dalej PZB) i Protokoły Komitetu Biskupów (dalej PKB) przechowywane w Archiwum Diecezjalnym Siedleckim w Siedlcach (dalej ADS). Odczuwa się brak osobnych publikacji na temat konferencji w okresie międzywojennym. Problematyka ta była podejmowana w opracowaniach dotyczących prymasostwa, episkopatu tego okresu i biogramach poszczególnych hierarchów łacińskich (Fąka 1977, 101-123, 109-129; Wilk 1988, 161-188; Pest 2004).

1. GENEZA KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

W XX wieku, na progu niepodległości na obszarze całej Rzeczypospolitej metropolitalne konferencje biskupów odbywały się w Królestwie Polskim, Galicji, a nawet sporadycznie w prowincji mohylewskiej. Nie zwoływano zjazdów episkopatu w metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, do której należała tylko jedna sufragania, mianowicie diecezja chełmińska, w której ordynariuszami byli Niemcy. Konferencje biskupów małopolskich obrządku łacińskiego nie posiadały żadnego regulaminu, a z przebiegu ich obrad tylko w wyjątkowych wypadkach sporządzano protokoły (Kumor 1980, 34, 135-136). Ponieważ spotkania warszawskie zostały przekształcone w Zjazdy Biskupów Polski o zasięgu całego odrodzonego kraju, dlatego też im poświęcono więcej uwagi. Inicjatorem spotkań episkopatu metropolii warszawskiej był ks. Antoni Julian Nowowiejski, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku (Hospes 1927, 110). Wówczas wyjazdy i spotkania biskupów pod berłem cara były utrudnione, dlatego też początkowo celem zmylenia czujności administracji

rosyjskiej wykorzystywano okazję składania życzeń noworocznych cesarzowi na ręce generała gubernatora. Podczas pobytu w Warszawie biskupi mogli porozumieć się wzajemnie w sprawach kościelnych i narodowych oraz nakreślić sobie jednolity kierunek działania. Pierwsza Konferencja Episkopatu Metropolii Warszawskiej odbyła się w dniach 14-17 grudnia 1906 roku. Uchwalono na niej m.in. regulamin konferencji, w myśl którego do udziału w zjazdach osobiście lub przez delegatów zobowiązani byli rządcy diecezji (biskupi ordynariusze, administratorzy apostołscy, wikariusze kapitulni oraz biskupi pomocniczy). Do 27 lipca 1918 roku rządcom diecezji mogli towarzyszyć księża konsultanci z głosem doradczym (Karbownik 1991, 237). Spotkaniom przewodniczyli metropolici: Wincenty Popiel-Chościak (1883-1912) i Aleksander Kakowski (1913-1938) oraz Achilles Ratti (1918-1919), wizytator apostołski. Obowiązki sekretarzy pełnili biskupi płoccy – Apolinary Wnukowski (1904-1908), a po nim A. J. Nowowiejski (1908-1941) (Hemperek 1977, 49-51; *Acta Nuntiaturae Poloniae* 1995, 188).

Pierwszy nieformalny zjazd episkopatu polskiego odbył się w dniach od 15 do 18 marca 1917 roku w Warszawie, gdzie abp A. Kakowski gościł biskupów z trzech zaborów (dwóch stref „okupacyjnych”; austriackiej i niemieckiej). Użyty wyraz „polskiego”, a nie „Polski”, podkreśla że w tym roku Polska nie była jeszcze niepodległa. Okazją do zrealizowania Konferencji Episkopatu była setna rocznica utworzenia archidiecezji warszawskiej. Arcybiskup Kakowski był zdania, że biskupi polscy powinni wspólnie się naradzić nad problemami nie tylko religijnymi, ale i narodowymi nurtującymi wszystkich Polaków (Padacz 1970, 311-312; Jezusek 1971, 331, Kakowski 2000, 357-358).

Pierwszy Zjazd Biskupów odradzającego się państwa polskiego odbył się w dniach 10-12 grudnia 1918 roku w Warszawie. Według pierwotnego zamiaru miała to być tylko Konferencja Biskupów Metropolii Warszawskiej, ale w związku ze zmienioną sytuacją polityczną przekształcono ją w zjazd ogólnopolski. Inicjatorem i realizatorem tego przedsięwzięcia był abp A. Kakowski. W konferencji uczestniczyło 12 ordynariuszy (A. Kakowski, J. Teodorowicz, S. K. Zdzitowiecki, A. S. Sapięha, L. Wałęga, A. J. Nowowiejski, A. Łosiński, M. Ryx, A. Karaś, P. Mańkowski, M. Fulman, H. Przeździecki) i 7 biskupów pomocniczych (K. Fischer, S. Gall, W. Krynicki, W. Owczarek, P. Kubicki, R. Jałbrzykowski). Nie przyjechał wtedy do Warszawy m.in. prymas Polski abp E. Dalbor z powodu trudności komunikacyjnych i abp J. Bilczewski ze względu na walki o Lwów. Przewodniczenie obrad abp A. Kakowski powierzył wizytatorowi apostołskiemu A. Rattiemu, przybyłemu do Warszawy w maju 1918 roku (*I Diari di Achille Ratti* 2013, 173-175; Wolny 1986, 59-60; Pest 2004, 133-134).

2. KWESTIA PREZYDENCJI ZJAZDÓW BISKUPÓW

Za podstawę organizacyjną przyszłych zjazdów plenarnych przyjęto dotychczasowy regulamin Konferencji Biskupów Metropolii Warszawskiej. Zgodnie z tym regulaminem zjazdu ogólnopolskie miał zwoływać i im przewodniczyć

abp A. Kakowski. Celem odróżnienia Zjazdów Biskupów Polski od Konferencji Metropolii Warszawskiej, za sugestią ks. A. Rattiego, postanowiono konferencje plenarne odbywać w Częstochowie. Z powodu dość licznej obecności biskupów pomocniczych, w tym zjeździe ordynariuszom nie towarzyszyli konsultanci. Podjęto jednak uchwałę, że w przyszłości dla szczegółowego przedstawienia jakiejś kwestii mogą być zapraszani księża referenci. W dniach 12-14 marca 1919 roku odbył się w Warszawie drugi Zjazd Biskupów Polski. Zwołał go abp A. Kakowski ze względu na konieczność zajęcia stanowiska wobec spraw kościelnych, które miały być rozpatrywane w sejmie. Postanowiono wtedy, że prymas Polski abp E. Dalbor zwoła następną konferencję do Gniezna, a program przygotowuje Komitet Biskupów składający się z arcybiskupów: Józefa Bilczewskiego, Edmunda Dalbora, Aleksandra Kakowskiego i Józefa Teodorowicza (Fąka 1977, 116; Wilk 1992, 60).

Zgodnie z podjętą w Warszawie uchwałą, na kolejną Konferencję Episkopatu Polski biskupi ordynariusze zebrali się w Gnieźnie w dniach 26-30 sierpnia 1919 roku (ADS, PZB – *Gniezno 1919*). Zjazd przygotował i obradom przewodniczył arcybiskup gnieźnieński i poznański prymas Polski E. Dalbor. Wydarzenie to okazało się przełomowe dla dalszych kolegialnych prac biskupów polskich. Podczas obrad trójosobowa komisja w składzie: bp Sapięha, bp Łosiński i bp Piotr Mańkowski, opracowali projekt regulaminu Zjazdu Biskupów, który poprawiono i zaakceptowano 28 sierpnia. Regulamin precyzował przedmiot i procedurę obrad, a także charakter zjazdów biskupów. Prawo zwoływania i przewodniczenia konferencjom plenarnym przyznano prymasowi Polski, a nie abp. Kakowskiemu. Wyraźnie pominięto nieobecny wtedy arcybiskupa warszawskiego. Uczestnicy zjazdu uważali, że Konferencja Episkopatu Polski nie ma charakteru urzędowego i kieruje się uchwalonym przez siebie regulaminem, a nie statutem. Dlatego też z przyczyn formalnych Konferencja Episkopatu określano od 1919 roku mianem Zjazdu Biskupów. Nazwa została zmieniona pod koniec lat dwudziestych. W Gnieźnie w 1928 roku po raz pierwszy biskupi podpisywali Protokół Konferencji Biskupów Polski, a w 1929 roku w Poznaniu Protokół Konferencji Episkopatu Polski. Od listopada 1932 roku funkcjonuje określenie Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, a wyjątkowo w 1938 roku w Częstochowie zatytułowano – Konferencja Ogólna Episkopatu Polski (ADS, PZB – *Gniezno 1928, Poznań 1929, Warszawa 1932, Częstochowa 1938*). Zgodnie z przyjętym regulaminem, w razie nieobecności abp. Dalbora, prezydować miał najstarszy arcybiskup. Zastrzeżono jednak pierwszeństwo dla biskupów posiadających godność kardynalską. Z powodu nieobecności kardynałów, obradom biskupów w Częstochowie na Jasnej Górze, w dniach 21-25 czerwca 1922 roku, przewodniczył arcybiskup lwowski św. Józef Bilczewski (ADS, PZB – *Częstochowa 1922*; Fąka 1977, 109-129; Wilk 1988, 166-168).

Zgodnie z polską tradycją pierwszeństwo należało się arcybiskupowi gnieźnieńskiemu prymasowi Polski, którym od roku 1915 był E. Dalbor. Wypada dodać, że A. Kakowski został prekonizowany arcybiskupem dwa lata wcześniej, w 1913 roku, a z okazji obchodów setnej rocznicy powstania archidiecezji warszawskiej przypomniał sobie o tytule Prymasa Królestwa Polskiego z nadania cara Aleksandra I. Stoli-

ca Apostolska godność prymasa traktowała jako tytuł honorowy i za pierwszego hierarchę uważała abp. Kakowskiego. Jednak w świadomości społeczeństwa polskiego i władz państwowych tytuł prymasa Polski cieszył się dużym szacunkiem.

Arcybiskup A. Kakowski zbyt faworyzował wizytatora apostolskiego A. Rattiego i jemu powierzył w Warszawie przewodniczenie dwóm pierwszym Zjazdom Biskupów Polski. 6 czerwca 1919 roku został on mianowany nuncjuszem apostolskim i w ten sposób zmienił się charakter jego misji z czysto kościelnej na polityczną, co umiejętnie wykorzystał prymas Dalbor, pozbawiając A. Rattiego uczestnictwa w Konferencjach Episkopatu Polski. Prymas Polski, wzorując się na krajach niemieckojęzycznych, nie zaprosił nuncjusza na zjazd do Gniezna, mimo iż ten o to zabiegał. Arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego poparli uczestnicy Konferencji Episkopatu, szczególnie biskupi galicyjscy, gdyż stali na stanowisku niezależności episkopatu polskiego od nuncjatury w sprawach politycznych i wewnątrzkościelnych. Nuncjusz brakiem zaproszenia poczuł się dotknięty, a 29 sierpnia 1919 roku – pod koniec Zjazdu Biskupów – przyjechał „pomodlić się u grobu św. Wojciecha”. Nuncjusze okresu międzywojennego byli informowani na bieżąco o terminie i miejscu Konferencji Episkopatu i z jej obrad otrzymywali protokoły (ADS, PZB – *Gniezno 1919*; Wilk 1988, 172-173; Pest 2004, 202-206).

Wskazania papieża w sprawie zjazdów otrzymał episkopat polski dopiero w 1924 roku za pośrednictwem bp. Henryka Przeździeckiego. Sekretarz episkopatu poinformował Komitet Biskupów, że życzeniem Piusa XI było, aby „1. Zjazdy ogólnokrajowe nie przeszkadzały zjazdom prowincji kościelnych, 2. Aby zapraszać na zjazdy przynajmniej na koniec biskupów unickich, 3. Na zjazdach pożądana jest obecność Nuncjusza” (ADS, PKB – *Warszawa 1924*). Na najbliższej Konferencji Episkopatu w Częstochowie w lipcu 1924 roku postanowiono jednogłośnie zapraszać stale nuncjusza. Pierwszy raz abp Lorenzo Lauri (1921-1927) uczestniczył w Zjeździe Biskupów Polski, który odbył się 26-29 maja 1925 roku w Warszawie (ADS, PZB – *Warszawa 1925*).

Kolejny prymas Polski, abp August Hlond (1926-1948), uznawał pierwszeństwo abp. Kakowskiego w episkopacie polskim. Po śmierci prymasa Dalbora metropolita warszawski stał na czele Komisji Prawnej i przewodniczył Konferencjom Episkopatu Polski, które przygotowywał arcybiskup gnieźnieński i poznański, a w rzeczywistości robił to Komitet Biskupów (od 1928 roku Komisja Prawna). Do znowelizowanego regulaminu Zjazdu wprowadzono zapis, że obradom przewodniczy najstarszy hierarchicznie biskup (ADS, PZB – *Gniezno 1919, 1928, Warszawa 1927*).

Regulamin z 1919 roku z pewnymi uzupełnieniami i poprawkami na następnych konferencjach obowiązywał prawie do końca lat trzydziestych. Po Synodzie Plenarnym przeprowadzonym w 1936 roku w Częstochowie biskupi postanowili zmodyfikować dawny regulamin. Nowy projekt, bardziej jasny i zwięzły, przygotował bp H. Przeździecki. Regulamin Konferencji Episkopatu Polski został uchwalony 26 września 1938 roku na Konferencji Ogólnej w Częstochowie (ADS, PZB – *Częstochowa 1938*).

W latach 1918-1919 sekretarzem Zjazdów Biskupów Polski był bp A. J. Nowowiejski. Podczas pierwszej konferencji w Gnieźnie został wybrany biskup janowski, czyli podlaski, H. Przeździecki i był nim do 1925 roku. Przez rok następny obowiązki te pełnił biskup łomżyński Romuald Jałbrzykowski. Ponieważ został on mianowany metropolitą wileńskim, obowiązki sekretarza przejął bp Stanisław Łukomski, kolejny ordynariusz łomżyński (ADS, PZB – *Warszawa 1925, 1926, 1927*). Od 1919 roku protokoły ze Zjazdów Biskupów Polski sekretarz sporządzał w języku polskim i następnie przysyłał wszystkim członkom konferencji episkopatu. Na zjeździe gnieźnieńskim w 1919 roku ukonstytuował się Komitet Biskupów jako organ wykonawczy Zjazdów Biskupów Polski. Do komitetu weszli: z urzędu – prymas i sekretarz, oraz trzech członków z wyboru: abp J. Teodorowicz, bp A. S. Sapieha i bp Marian Fulman. Zadaniem tego organu wykonawczego było przygotowywanie obrad plenarnych i wykonywanie uchwał konferencji. Posiedzenia odbywały się przeważnie od trzech do czterech razy w roku. Ponadto w sprawach nagłych i pilnych Komitet Biskupów podejmował decyzje i zajmował oficjalne stanowisko w imieniu Konferencji Episkopatu Polski. W 1928 roku podczas Zjazdu Biskupów w Gnieźnie reorganizowano sposób funkcjonowania tej instytucji i zlikwidowano m.in. Komitet Biskupów, powołując na jego miejsce Komisję Prawną, odpowiednik obecnej Rady Głównej Episkopatu Polski (ADS, PZB – *Częstochowa 1920, Warszawa 1925, Gniezno 1928, PKB – Warszawa 1924, 1925; Pest 2004, 136*).

3. USPRAWNIANIE FORM ORGANIZACYJNYCH KONFERENCJI

Celem usprawnienia wspólnej działalności episkopatu, a przede wszystkim technicznej obsługi Komitetu Biskupów, prymas E. Dalbor powołał Biuro Episkopatu z siedzibą w Warszawie przy ul. Miodowej 14. Miało ono za zadanie przygotowywać i załatwiać sprawy bieżące związane ze Zjazdami Biskupów Polski i poszczególnymi komisjami episkopatu. Ponadto biuro utrzymywało kontakty z sejmem, pośredniczyło w nuncjaturze i u władz państwowych w konkretnych sprawach diecezji (Fąka 1977, 123-124). Na zjeździe biskupów w Częstochowie w 1923 roku uchwalono, że biskupi diecezjalni na utrzymanie biura będą płacić kwoty odpowiadające uposażeniom dwóch wikariuszy. Zwierzchnikiem biura był prymas Polski i on mianował kierownika (ADS, PZB – *Częstochowa 1923; Pietrzykowski 1982, 41*). Dodatkowo przy Biurze Episkopatu w 1922 roku prymas Polski E. Dalbor utworzył własną Kancelarię Prymasowską. Decyzją Kongregacji Nadzwyczajnych Spraw Kościoła została ona zamknięta w lutym 1925 roku. Jednak nowy prymas kard. A. Hlond w styczniu 1928 roku zorganizował w Poznaniu „Przyboczną Kancelarię Prymasowską”, przemianowaną na Kancelarię Prymasowską (Wilk 1988, 178, 187).

Członkami Zjazdów Biskupów Polski byli ordynariusze miejsca wszystkich trzech obrządków, koadiutorzy, administratorzy apostołscy (ADS, PZB – *Częstochowa 1935, Kosiński 1974, 11*), a po 1921 roku także biskupi pomocniczy oraz

inni biskupi tytularni wykonujący funkcję powierzoną przez Stolicę Apostolską lub Konferencję Episkopatu Polski (ADS, PZB – *Częstochowa 1936*; Brudzisz 1985, 757), np. biskup polowy Wojsk Polskich. Udział biskupów diecezjalnych był obojętny – posiadali oni głos decydujący. Biskupi sufragani mieli tylko głos doradczy, a ich udział choć fakultatywny był jednak pożądany. Tylko na Konferencji Episkopatu Polski w Częstochowie 2-4 lipca 1924 roku wszyscy uczestnicy, tak biskupi ordynariusze jak i sufragani, mieli głos decydujący (ADS, PZB – *Częstochowa 1924*). Od początku w zjazdach krajowych aktywnie i regularnie uczestniczył arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego Józef Teodorowicz. Pod koniec lat trzydziestych nie przyjeżdżał on na Konferencje Plenarne z powodu choroby i podeszłego wieku. Początkowo na Zjazdy Episkopatu nie zapraszano biskupów greckokatolickich z metropolii halicko-lwowskiej. Pierwszy raz zaproszono ich w 1923 roku. Jednak dopiero po interwencji nuncjusza apostolskiego L. Lauriego sporadycznie brali udział we wspólnych pracach episkopatu polskiego. Jako pierwszy unicki hierarcha w 1924 roku przybył do Częstochowy biskup stanisławowski Grzegorz Chomyszyn. Po raz pierwszy abp Roman Szeptycki uczestniczył w Konferencji Episkopatu Polski w 1928 roku w Gnieźnie i w kilku następnych. Członkowie episkopatu, którzy przewidywali, że w zjeździe nie wezmą udziału, usprawiedliwiali swoją nieobecność, przysyłając o tym listownie wiadomość na ręce sekretarza Konferencji Episkopatu bądź prymasa Polski (Pietrzykowski 1982, 39-40). Obrady biskupów stały zawsze *sub secreto jurato*, które obowiązywało wszystkich obecnych. Ci mogli o przebiegu zjazdu poinformować innych biskupów diecezjalnych lub sufraganów, którzy też byli zobowiązani do powyższej tajemnicy (ADS, PZB – *Częstochowa 1938*).

W skład konferencji nie wchodził biskupi rezydencjalni dymisjonowani. Z zasady nie zapraszano na zjazdy tych biskupów mieszkających na terenie Polski, którzy nie pełnili obowiązków zleconych przez Stolicę Apostolską, jak byłego sufragana lwowskiego bp. Józefa Bandurskiego, po 1926 roku byłego sufragana łuckiego bp. Michała Godlewskiego, arcybiskupa tytularnego Karola Hryniewickiego oraz biskupów rezydentów: po 1928 roku arcybiskupa mohylewskiego Edwarda Roppa, byłego biskupa gdańskiego Edwarda O'Rourke, przebywającego w Poznaniu. Nie miał obowiązku uczestnictwa w Konferencjach Episkopatu Polski były biskup kamieniecki Piotr Mańkowski, rezydujący w Buczaczu, a po roku 1926 we Włodzimierzu Wołyńskim. Jednak interesował się on sprawami Kościoła w Polsce i do końca życia (1933 r.) pozostawał czynnym członkiem Zjazdu Biskupów (ADS, PZB – *Gniezno 1919, Warszawa 1932*; Krasocki 1996, 97-98; Wilk 1992, 62-64; Kozyrka 2004, 193-206; Rosowski 2008, 83-84).

Na podstawie przebadanych materiałów archiwalnych ks. S. Wilk stwierdził, że od grudnia 1918 roku do września roku 1939 odbyło się 38 Konferencji Plenarnych Episkopatu Polski, w tym 16 nadzwyczajnych. Przeważnie Zjazdy Biskupów trwały dwa lub trzy dni, ale były też dłuższe, jak u jezuitów w Krakowie od 28 maja do 3 czerwca 1921 roku, lub krótsze – jednodniowe, a nawet kilkogodzinne

24 sierpnia 1936 roku w dzień rozpoczęcia Pierwszego Synodu Plenarnego. Najwięcej Konferencji Episkopatu Polski odbyło się w Warszawie – 22, następnie w Częstochowie – 10, Poznaniu – 3, Gnieźnie – 2 i w Krakowie – 1 (ADS, PZB 1919-1939; Wilk 1992, 66).

Zgodnie z §8 regulaminu przedmiot Zjazdów Biskupów Polski miał szeroki zakres: obejmował sprawy religijne, społeczno-narodowe i polityczne, o ile dotyczyły całego Kościoła w Polsce. Porządek obrad ustalał prymas Polski w porozumieniu z Komitetem Biskupów (Komisją Prawną). Na miesiąc przed terminem Zjazdu Biskupów Polski biskupi mogli nadsyłać do prymasa wnioski do spraw, które powinny być omawiane (ADS, PZB – *Częstochowa 1923*). Zwracano uwagę na to, aby poza sprawami przygotowanymi i zatwierdzonymi na porządek dzienny nie wnoszono innych tematów. Materiału obrad dostarczały sprawy wnoszone przez biskupów w formie pisemnych referatów. Za pozwoleniem przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski i po wyrażeniu zgody przez przynajmniej pięciu uczestników biskupi mogli także przedstawiać trudne sprawy własnych diecezji w celu zasięgnięcia rady członków zjazdu (Pietrzykowski 1982, 44-45). Sporządzony protokół ze zjazdu odczytywał sekretarz na początku następnej konferencji. Przykładowo program Konferencji Episkopatu Polski pod koniec lat dwudziestych obejmował następujące punkty: a. sprawozdania komisji, b. komunikaty, c. referaty. Zjazdy Biskupów poświęcone jednej problematyce należały do wyjątków. Konferencję z lutego 1932 roku można porównać do kursu dla biskupów na temat Akcji Katolickiej, ponieważ temu zagadnieniu poświęcono aż sześć referatów (ADS, PZB – *Gniezno 1919, Warszawa 1927, 1932*).

Różnorodność spraw, które omawiano na konferencjach plenarnych, przyczyniła się do opracowywania i załatwiania poszczególnych kwestii w mniejszych zespołach, kilkuosobowych komisjach. Ich ilość i zakres zainteresowań w pewnym stopniu wskazywał na główne kierunki działalności Zjazdów Biskupów Polski. Praktycznie do 1928 roku – poza Komisją Liturgiczną – charakter tworzonych komisji był tymczasowy. Powoływano je na Konferencjach Episkopatu do opracowania i załatwienia konkretnych zadań, np. nowego rozgraniczenia diecezji (ADS, PZB – *Gniezno 1919, Częstochowa 1922; Mysiek 1966, 165-166*). Przewodniczącym danej komisji był najstarszy hierarchicznie biskup. Zwołana nadzwyczajna Konferencja Episkopatu w Gnieźnie w 1928 roku powołała dziewięć stałych komisji. Zadania, dla których je ustanowiono, wypływały z ich nazw: Komisja Prawna, Komisja Szkolna, Komisja Prasowa, Komisja Społeczna, Komisja Synodalna, Komisja do Akcji Innowierców, Komisja do Spraw Akcji Katolickiej, Komisja Unijna, Komisja Duszpasterska. Na następnych Konferencjach Episkopatu powołano jeszcze dodatkowe komisje: Komisję do spraw Dobroczynności i Instytucji Charytatywnych, Komisję do spraw Uniwersytetów Ludowych. Nie wszystkie wyżej wymienione komisje wykazywały się aktywną działalnością. Podczas Konferencji Ogólnej w 1938 roku w Częstochowie uznano za istniejące tylko siedem zespołów roboczych. Niektórzy z biskupów pracowali nawet w trzech komisjach. O zwolnieniu ich z członkostwa decydowała Komisja Prawna (ADS, PZB – *Gniezno 1928, Częstochowa 1938; Pietrzykowski 1982, 53*).

ZAKOŃCZENIE

Narodowy (krajowy) Zjazd Biskupów można porównać do synodu plenarnego gromadzącego biskupów wszystkich prowincji danego kraju z tą jednak różnicą, że synod jest zwoływany za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej. W okresie międzywojennym Zjazdy Biskupów (od 1928 roku Konferencje Episkopatu Polski, a od roku 1932 Konferencje Plenarne Episkopatu Polski) zorganizowały się na bazie Konferencji Metropolii Warszawskiej. W omawianym okresie odbyło się 38 Konferencji Episkopatu Polski, w tym 16 nadzwyczajnych. W skład Konferencji Episkopatu Polski wchodziła biskupi wszystkich trzech obrządków: rzymskokatolickiego, greckokatolickiego i ormiańskiego. Zgodnie z regulaminem, zjazd przygotowywał Komitet Biskupów (od 1928 roku Komisja Prawna) – jako organ wykonawczy.

Biskupi odnosili się pozytywnie do udziału w Konferencjach Episkopatu Polski i podjętych na nich uchwał, które przyczyniły się do pogłębienia życia religijnego w kraju i uporządkowania spraw kościelnych po okresie przeszło stuletniej niewoli. Zjazdy Biskupów, mając na względzie wewnętrzne sprawy Kościoła w Polsce, starały się uwzględniać w swych postanowieniach to wszystko, co odnosiło się lub mogło się przyczynić do podniesienia moralnego, religijnego i patriotycznego ówczesnego społeczeństwa. Biskupi mobilizowali duchowieństwo oraz laikat do wyężonej pracy dla dobra Kościoła i Ojczyzny.

BIBLIOGRAFIA:

Źródła archiwalne i drukowane:

Archiwum Diecezjalne Siedleckie w Siedlcach – ADS, *Acta ogólne Konferencji Biskupów*.

Sygn. K III nr 35, *Protokoły Zjazdów Biskupów 1919-1939* – PZB.

Sygn. K III nr 35, *Protokoły z posiedzeń Komitetu Biskupów 1924-1925* – PKB.

Acta Nuntiaturae Poloniae. Achilles Ratti (1918-1921), t. 57, vol. 1, red. Stanisław Wilk. 1995. Romae: Institutum Historicum Polonicum Fundatio Lanckoroński. *Codex Iuris Canonici*. 1974. Typis Polyglota Vaticana.

I Diari di Achille Ratti i Visitatore Apostolico in Polonia (1918-1919), red. Sergio Pagano, Gianni Venditti. 2013. Città del Vaticano.

Kakowski, Aleksander. 2000. *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*. Kraków: Platan. *Pierwszy Synod Plenarny w Rzeczypospolitej*. 1936. Warszawa (drukowano jako manuskrypt).

Opracowania:

Brudzisz, Marian. 1985. Czarnecki Mikołaj bp. W: *Encyklopedia Katolicka*, red. Romuald Łukaszyc, t. 3, 757. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Fąka, Marian. 1977. Kwestia prymasostwa w okresie arcybiskupich rządów kardynała Edmunda Dalbora (1915-1926). *Prawo Kanoniczne*, 1-2, 101-123; 3-4, 109-129.

- Hemperek, Piotr. 1970. Stanowisko prawne konferencji biskupów, *Prawo Kanoniczne*, 1-2, 21-43.
- Hemperek, Piotr. 1977. Konferencje biskupów metropolii warszawskiej (1906-1925). *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 5, 45-58.
- Hospes, 1927. Konferencje episkopatu prowincji warszawskiej (1906-1918). *Athe-neum kapłańskie*, 20, 109-126.
- Jezusek, Waclaw. 1971. Jak doszło do pierwszego spotkania episkopatu polskiego w Warszawie. *Prawo Kanoniczne*, 3-4, 331-333.
- Karbownik, Henryk. 1991. Wkład abpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego w prace konferencji biskupów polskich w latach 1909-1939. W: *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941) w pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, red. Andrzej Suski, Wojciech Góralski i Tadeusz Żebrowski, 235-254. Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kosiński, Stanisław. 1974. Schemat biograficzny kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski 1881-1948. *Nasza Przeszłość*, 42, 9-24.
- Kozyrska, Antonina. 2004. *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krasocki, Krzysztof. 1996. *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*. Poznań: Bene Nati.
- Kumor, Bolesław. 1980. *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Mysłek, Wiesław. 1966. *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939 (Zarys historyczny)*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Padacz, Władysław. 1970. Pierwsza Konferencja Episkopatu Polskiego. *Homo Dei*, 4, 310-312.
- Pest, Czesław. 2004. *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926). Pierwszy prymas Polski odrodzonej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pietrzykowski, Jan. 1982. *Konferencje Episkopatu Polski w latach 1919-1939*. Lublin (mps, Biblioteka WSD Łąd).
- Rosowski, Witalij. 2008. *Dzieje rzymskokatolickiej diecezji kamienieckiej w latach 1918-1941*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sołtyszewski, Stefan. 1967. Konferencje biskupów. *Prawo Kanoniczne*, 3-4, 29-44.
- Sztafrowski, Edward. 1984. *Konferencje Biskupie (studium historyczno-kanoniczne)*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Wilk, Stanisław. 1988. Funkcja prymasa Polski w II Rzeczypospolitej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 26, 161-188.
- Wilk, Stanisław. 1992. *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Włodarczyk, Tadeusz. 1986². *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wolny, Jerzy. 1986. Arcybiskup Adam Stefan Sapieha o zadaniach episkopatu i biskupa. W: *Księga Sapieżyńska*, red. Jerzy Wolny, t. 2, 59-69. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

RAFAŁ ŁATKA¹
Biuro Badań Historycznych IPN
ORCID ID: 0000-0003-2650-4031

ARCYBISKUP ANTONI BARANIAK
JAKO CZŁONEK EPISKOPATU POLSKI, CZ. II (1967-1977)

ARCHBISHOP ANTONI BARANIAK AS A MEMBER
OF THE EPISCOPATE OF POLAND, PART TWO (1967-1977)

Abstract

The present article describes the role of Archbishop Antoni Baraniak in the Polish Episcopate in the last decade of the metropolitan's life. It is a continuation of the analysis published in 2019 in "Seminare". Despite the passage of many years since the death of the steadfast bishop, his full biography still has not been written. The paper is aimed at filling this gap in the record of Polish bishops' activity in the years 1967-1977. The Metropolitan of Poznań became known as an outstanding figure in the works on the forum of the Commission / Main Council and the Episcopal Plenary Conference. He enjoyed the trust of other hierarchs, especially that of Cardinal Stefan Wyszyński, being one of his most important collaborators. Archbishop Baraniak shared with the "Primate of the Millennium" a similar vision of the Church's activity in the realities of the communist dictatorship, as well as a decisive approach to the religious policy of the authorities of the PRL. This was particularly evident in the seventies, when both hierarchs managed to see through the deceptive declarations of Edward Gierek's political party.

Keywords: Antoni Baraniak, Episcopate of Poland, Main Council, Primate Stefan Wyszyński, authorities

Abstrakt

¹ Rafał Łatka – historyk i politolog, dr nauk społecznych z zakresu nauk o polityce, pracownik naukowy Biura Badań Historycznych IPN, koordynator Centralnego Projektu Badawczego IPN: „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944-1989”. Redaktor serii wydawniczych: „Kościół katolicki w dokumentach” i „Biskupi w realiach komunistycznego państwa”. Autor, współautor, bądź redaktor 13 książek, m.in: *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów*, Warszawa 2017 (wspólnie z Józefem Mareckim); *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*, Poznań-Warszawa 2017 (wspólnie z Konradem Białeckim, Rafałem Reczkiem i Elżbietą Wojcieszky); *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980-1989*, Kraków 2016; *Komuniści i Kościół w Polsce „ludowej” w perspektywie centralnej i krakowskiej*, Warszawa 2016; *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*, Kraków 2012. Sekretarz redakcji czasopisma „Pamięć i Sprawiedliwość”, członek redakcji pism „Glaukopis” i „Myśl.PL”. E-mail: rafal.latka@ipn.gov.pl.

Poniższy artykuł opisuje rolę abp. Antoniego Baraniaka w Episkopacie Polski w ostatniej dekadzie życia metropolity poznańskiego. Jest kontynuacją analizy opublikowanej w 2019 r. na łamach „Seminare”. Mimo upływu wielu lat od śmierci niezłomnego biskupa nie doczekał się on swojej pełnej biografii. Tekst ma wypełnić ten brak w zakresie aktywności wśród polskich biskupów w latach 1967-1977. Metropolita poznański dał się poznać jako wybitna postać w pracach na forum Komisji/Rady Głównej oraz Konferencji Plenarnej Episkopatu. Cieszył się pełnym zaufaniem innych hierarchów i kard. Stefana Wyszyńskiego, którego był jednym z najważniejszych współpracowników. Z Prymasem Tysiąclecia łączyła go wizja działalności Kościoła w realiach komunistycznej dyktatury oraz zdecydowane podejście do polityki wyznaniowej władz PRL. Było to szczególnie widoczne w latach siedemdziesiątych, gdy obaj hierarchowie nie dali się nabrać na złudne deklaracje ekipy partyjnej Edwarda Gierka.

Słowa kluczowe: Antoni Baraniak, Episkopat Polski, Rada Główna, prymas Stefan Wyszyński, władze

WPROWADZENIE

Arcybiskup Antoni Baraniak odegrał w polskim Kościele w okresie PRL niebagatelną rolę, chociaż ciągle brakuje całościowej biografii². W literaturze przedmiotu nie została również omówiona rola niezłomnego hierarchy w Episkopacie Polski³. Poniższa analiza ma za zadanie przedstawić ostatnie dziesięciolecie pracy w Episkopacie Polski metropolity poznańskiego i jest kontynuacją artykułu opublikowanego w „Seminare” w 2019 r. Lata 1967-1977 to okres, gdy w dalszym ciągu abp Baraniak należał do ścisłego grona kierownictwa tego gremium, ale rolę najważniejszego partnera kard. Wyszyńskiego przejął kard. Karol Wojtyła. Stało się to (zgodnie ze zwyczajem) w momencie, gdy w 1967 r. przyszły papież otrzymał nominację kardynalską. Wyrazem tej zmiany było to, że w czasie posiedzenia Konferencji Plenarnej z 15-16 czerwca tego roku metropolita krakowski po raz pierwszy dziękował prymasowi za prowadzenie obrad Episkopatu. W końcowej części protokołu ze spotkania tego gremium odnotowano:

„Kard. Wojtyła wspominał, że dotąd czynił to Arcybp Baraniak, od dziś ten miły obowiązek przechodzi na niego. Konferencje Plenarne są dużym przeżyciem duchowym. Są okazją do wymiany myśli. Pracuje na nich cały Kościół w Polsce. Synteza zaś tej pracy dokonuje się pod kierownictwem Ks. Prymasa, a kierownictwo to jest Boże i oparte o głęboką cześć i synowską miłość do matki Bożej” (AAW SPP 04/232, 77).

Poniższa analiza została podzielona na dwie części. Pierwsza to: lata 1967-1970, okres gdy abp Baraniak był odpowiedzialny za wprowadzenie w życie statutu

² Na jego temat powstało kilkanaście przyczynków oraz analiza abp. Marka Jędraszewskiego dotycząca działań aparatu bezpieczeństwa wobec abp. Baraniaka – szczególnie w okresie jego uwięzienia (*W służbie Kościoła poznańskiego* 1974; Kosiński 1982, 231-290; Przykucki 2006, 219-235; Wąsowicz 2008, 15-34; Jędraszewski 2009a; Jędraszewski 2009b, 27-53; Wojcieszek 2016, 188-198; Białecki et al. 2017; Białecki i Łatka 2017, 128-136).

³ Uczyniłem to częściowo w popularnonaukowym albumie (Białecki et al. 2017, 57-64).

Konferencji Episkopatu Polski i zdecydowanie zabierał głos na forum Episkopatu na temat kryzysów systemu komunistycznego w Polsce. Druga obejmują okres 1972-1977, gdy jego działalność wśród hierarchów ulega stopniowemu zmniejszeniu na skutek pogłębiającej się choroby.

Głównym źródłem, na którym oparto poniższe rozważania są protokoły Konferencji Plenarnych oraz posiedzeń Komisji/Rady Głównej Episkopatu Polski pochodzące z dokumentacji Sekretariatu Prymasa Polski zgromadzonej w zasobie Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego. Ważnym uzupełnieniem jest dziennik *Pro Memoria* kard. Wyszyńskiego, którego rękopis przechowuje Archiwum Archidiecezjalne Gnieźnieńskie.

1. WOBEC ZMIAN W POLSKIM KOŚCIELE I TRUDNYCH SPRAW POLITYCZNYCH 1967-1970

Arcybiskup Baraniak cieszył się wielkim zaufaniem i poważaniem ze strony kard. Wyszyńskiego, mimo że – zgodnie ze zwyczajem – najważniejszym współpracownikiem prymasa został po nominacji kardynalskiej metropolita krakowski Karol Wojtyła. Metropolita poznański w dalszym ciągu odgrywał także bardzo istotną rolę w pracach Episkopatu Polski. Świadomość tego faktu posiadał komunistyczny aparat bezpieczeństwa. Dyrektor antykościelnego Departamentu IV płk. Stanisław Morawski zauważył w swojej analizie z maja 1969 r., że do ścisłego kierownictwa Episkopatu Polski należy abp Baraniak „niewnoszący własnych koncepcji, ale popierający swoim autorytetem, wiedzą i doświadczeniem koncepcje Wyszyńskiego” (AIPN 0445/70, 7).

Arcybiskup Baraniak był w tym okresie odpowiedzialny za doprowadzenie do końca uchwalenia statutu Konferencji Episkopatu Polski. Ostateczną wersję tekstu kierowniczy organ polskiego Kościoła zaakceptował na sesji Komisji Głównej w kwietniu 1967 r. (warto nadmienić, że biskupi nie zgłaszali zbyt wielu poprawek), po czym poproszono metropolitę poznańskiego o przygotowanie jego tłumaczenia na język łaciński (AAW SPP 04/22, 12). Konferencja Plenarna zatwierdziła go na posiedzeniu, które odbywało się w dniach 15-16 czerwca 1967 r. (AAW SPP 04/232, 59). Statut został uchwalony dekretem watykańskiej Kongregacji pro Episcopis z 15 marca 1969 r. Sposób jego implementacji dyskutowano na kilku kolejnych posiedzeniach Komisji Głównej Episkopatu w 1969 i na początku 1970 r. (Białecki et al. 2017, 52-53). Statut zaczął obowiązywać od czerwca 1969 r. Usystematyzował funkcjonowanie Konferencji Plenarnej, poszczególnych komisji, oraz kierowniczego gremium Episkopatu – dawna Komisja Główna funkcjonowała od tego momentu pod nazwą Rady Głównej. Uporządkowanie kwestii statutowych pozwoliło na sprawniejszą działalność Episkopatu oraz doprecyzowanie pewnych niejasności w sposobie jego funkcjonowania spowodowanych częściowo przez brak stosownych regulacji (ASKEP 013100; Stępień 2014, 117-131). Wprowadził funkcję wiceprzewodniczącego Konferencji Plenarnej, którym jako

pierwszy został wybrany (w tajnym głosowaniu na posiedzeniu w dniach 30 września – 1 października 1969 r.) kard. Karol Wojtyła (Żaryn 2006, 19).

Z wielkim oddaniem abp Baraniak podjął również – już po zakończeniu Soboru – realizację uchwał soborowych, kierując Komisją Episkopatu do spraw Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II. Przewodniczący zdefiniował precyzyjnie jej zadania na wrześniowym posiedzeniu Konferencji Plenarnej Episkopatu w 1970 r.:

„troska o popularyzowanie autentycznej nauki Soboru, właściwe rozeznanie i ocena dotychczasowego dorobku soborowego w Polsce, oraz należne wykonywanie dalszych etapów odnowy soborowej w polskiej rzeczywistości kościelnej, troska o rejestrację szeroko pojętej dokumentacji soborowej, kontakty z zagranicznymi ośrodkami, a zwłaszcza rzymskimi itp.” (AAW SPP 04/250, 40).

W analizowanym okresie metropolita poznański w dalszym ciągu zajmował zdecydowane stanowisko wobec działalności katolików „postępowych”. W 1968 r. postulował na forum Komisji Głównej, by mocno uderzyć w wydawnictwo PAX-u (AAW SPP 04/23, 5), zaś w 1973 r. – aby Episkopat „napiętnował jakimś zbiorczym aktem prasę kontestacyjną. Idzie tu o księży, aby zorientowali się, jak mają oceniać pisma, które z różnych źródeł do nich docierają” (AAW SPP 04/28, 66).

Tego typu zdecydowane stanowisko metropolity poznańskiego i jego istotną rolę w Episkopacie Polski dostrzegał aparat represji. W analizie SB z 1968 r. wskazywano, iż abp Baraniak:

„Jest członkiem Komisji Głównej Episkopatu i przewodniczącym Komisji Posoborowej Episkopatu. Jeden z najbardziej zaufanych i bliskich współpracowników kard. Wyszyńskiego. Gorliwy wykonawca i propagator polityki kard. Wyszyńskiego i uchwał episkopatu. (...) Inicjator szeregu akcji wrogich PRL. W jego wystąpieniach publicznych notuje się wiele wrogich akcentów politycznych. Zawiedziony w związku z otrzymaniem kapelusza kardynalskiego przez Wojtyłę” (AIPN 01283/578, 32).

W ostatniej z wymienionych kwestii aparat bezpieczeństwa mylił się. Metropolita poznański nie tylko nie był rozgoryczony z powodu awansu kard. Wojtyły, ale blisko i zgodnie z nim współpracował na forum Episkopatu Polski (Jędraszewski 2009b, 492-498).

Arcybiskup Baraniak był również aktywny na forum Episkopatu w czasie kolejnych kryzysów ustrojowych PRL. W marcu 1968 r. Episkopat Polski oficjalnie zachował wobec wydarzeń wstrzemięźliwą postawę, a równocześnie wysłał ostry w swojej wymowie list do premiera Józefa Cyrankiewicza (Eisler 2000, 37-38; Łatka 2018, 59-60). Metropolita poznański, podobnie jak Prymas Wyszyński, był wrażliwy na pogorszenie wizerunku Polski za granicą za sprawą antysemitkiej nagonki zorganizowanej przez władze. Mówił o tym na kwietniowym posiedzeniu Rady Głównej: „Pewne koła chcą przyczepić Kościołowi antysemityzm, dlatego

episkopat powinien się wypowiedzieć. Polska nigdy nie była antysemicka” (AAW SPP 04/23, 41). Arcybiskup Baraniak miał również kluczowy wpływ na kształt Komunikatu Episkopatu, wydanego w czerwcu 1968 r., jak odnotowano w protokole Komisji Głównej z tego miesiąca:

„Abp. Baraniak uważa, że komunikat tak – ale nie może być w nim ani jednego słowa niedoprecyzowanego. Uważa, że obrona Żydów nie może być wyekspozowana w komunikacie, bo Żydom się krzywda nie dzieje. Stanowisko arcybiskupa popierają inni. (...) Ks. prymas uważa, że jeśli autorytatywnie określimy zjawisko, powstanie większy krzyk na świecie i z powoływaniem się na Episkopat Polski” (AAW SPP 04/23, 54).

W dokumentacji Komisji Głównej znalazł się również opis stosunku abp. Baraniaka do interwencji wojsk Układu Warszawskiego w Czechosłowacji i konsekwencji, jakie to wydarzenie przyniosło dla polskiego społeczeństwa. Hierarcha odniósł się do tych kwestii w czasie posiedzenia Rady Głównej Episkopatu w październiku 1968 r. Metropolita poznański podkreślił:

„utrzymuję, że sytuacja przynagła Rosję do jakichś ostatecznych decyzji. Rosja ma plan zjednoczenia Niemiec, czy nie nadszedł już ten etap? Wejście do Czech należy i tym tłumaczyć, że Rosji zależało na wysunięciu się na Zachód i zabezpieczeniu granicy z Niemcami. Akcja w Czechach wpłynęła na zastraszenie Polski. Ludzie są zniechęceni, apatyczni i łatwo ustępują. Społeczeństwu powinniśmy przypomnieć, jak ma się domagać praw bez wejścia na teren polityczny” (AAW SPP 04/23, 63).

Arcybiskup Baraniak równie zdecydowanie oceniał kolejny kryzys PRL z grudnia 1970 r. W czasie posiedzenia Rady Głównej 29 grudnia metropolita poznański postulował „dobitne zaznaczenie” stanowiska Episkopatu w celu uświadomienia społeczeństwa o totalitarnym charakterze państwa komunistycznego (AAW SPP 04/25, 167). W jego przekonaniu należało:

„pewne sprawy energicznie napiętnować. Tu nie chodzi o akt rewanżu czy zemsty. Trudno jednak pogodzić się z faktem, że zbrodniarz wyższej kategorii (Cyrankiewicz) ma stać na czele Rady Państwa. Wprawdzie tłumaczy się w kołach oficjalnych, że Cyrankiewicz musi pozostać na stanowisku ze względu na politykę wobec Niemiec i Zachodniej Europy. Względ jednak na ciągłość polityki, stanowi faktyczne ubliżanie ludziom, którzy tej postaci nie mogą znieść. My z takim partnerem nie możemy pertraktować, mimo że – jak dotąd – reprezentuje Radę Państwa. Cyrankiewicz jest w Poznaniu wprost znienawidzony. (...) Nastawienie do Cyrankiewicza jest tak wrogie, że gdyby go dzisiaj wieszano, to uważano by to jedynie za minimalną satysfakcję. Obecnie zaś nowy rozkaz strzelania kładzie go już całkowicie” (Białecki et al. 2017, 53-54).

Metropolita poznański zabrał również głos na temat tego, jak powinna wyglądać postawa Kościoła wobec tragicznych wydarzeń na Wybrzeżu. Uważał, że Episkopat powinien napiętnować krzywdę, jaka spotkała robotników i nie dać się przekupić żadnymi ustępstwami władz:

„Nie możemy milczeć również wtedy, gdyby chciano nam zezwalać na budowę nowych kościołów, czy gdyby dawano nam inne koncesje. Krew robotników wylana na Wybrzeżu woła o pomstę do nieba. Potrząsanie sakiewką z siedmioma miliardami to nie wszystko. Potrzeba gruntownej zmiany w zasadniczym podejściu do robotnika i jego bytu” (AAW SPP 04/25, 168).

2. OSTATNIE LATA: 1971-1977

Arcybiskup Baraniak na forum Episkopatu na początku lat siedemdziesiątych wykazywał się trzeźwym i realistycznym spojrzeniem na politykę władz PRL wobec Kościoła i społeczeństwa. Podobnie jak prymas uważał, że deklarowana przez dygnitarzy partyjnych „normalizacja” miała pozorny charakter i służyła jedynie do poprawy legitymizacji społecznej rządów nowej ekipy partyjnej. W czasie obrad Komisji Głównej w kwietniu 1971 r. odradzał prymasowi kroki mogące obniżyć autorytet Kościoła, takie jak zbyt częste spotkania kard. Wyszyńskiego z komunistycznymi dygnitarzami (AAW SPP 04/26, 77). Równocześnie wysuwał postulat wznowienia Komisji Wspólnej:

„Arcybiskup Baraniak oświadczył, że jest przeciwny ponownemu spotkaniu Księdza Prymasa z p. Premierem. Nie widać wyników pierwszego spotkania. Spotkanie w tej sytuacji pomniejszyłoby autorytet Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polskiego. Opowiedział się raczej za spotkaniem z I Sekretarzem Gierkiem. Należałoby wznowić działalność Komisji Wspólnej” (Białecki et al. 2017, 54).

W dalszej części posiedzenia metropolita poznański wspominał o kolejnych utrudnieniach ze strony władz, takich jak dokuczliwość cenzury czy terror ideologiczny wymierzony w młodzież. Prymas Wyszyński zajmował takie samo stanowisko, gdyż w podsumowaniu dyskusji prowadzonej na forum Rady podkreślił:

„Teza, że Episkopat powinien załatwić z Rządem bieżące sprawy nie budzi wątpliwości. Dążymy i musimy dążyć do naprawienia krzywd wyrządzonych Kościołowi w okresie minionym. Ponieważ rozmowy w USW nie przynoszą pożądanych rezultatów i zapowiedź Premiera o normalizacji stosunków Kościół – Państwo się oddala, nieufność w deklaracje rządowe wzrasta. W takiej więc sytuacji nie może Prymas rozmawiać z Premierem” (AAW SPP 04/26, 79).

Kwestia relacji państwo – Kościół była również przedmiotem kolejnej sesji Rady Głównej w czerwcu 1971 r. Arcybiskup Baraniak należał do grona zwoln-

ników informowania wprost społeczeństwa, że władze nie wywiązują się ze swoich deklaracji. Doradzał, by w Komunikacie Episkopatu znalazło się stwierdzenie, że „do dnia dzisiejszego nie ma żadnych praktycznych efektów zapowiedzianej normalizacji” (AAW SPP 04/26, 148). Z tego względu postulował również jak najszybsze opublikowanie przygotowanego przez kard. Wojtyłę memoriału „o wolności religijnej”, stwierdzając na posiedzeniu Rady Głównej w maju 1972 r.: „W Kraju nie widać poprawy. Wydarzeń krzywdzących jest cała seria. Czy milczeniem z zasady możemy coś zyskać?” (AAW SPP 04/27, 134). Metropolita poznański uważał, że sygnalizowana przez władze „normalizacja” nie tylko ma pozorny charakter, ale również, że następuje dalsze zaostrzenie antykościelnej polityki. W związku z coraz bardziej brutalnym postępowaniem władzy proponował postawienie jej „ultimatum”. Podobne stanowisko zajmował aż do swojej śmierci. Przykładowo, w czasie spotkania z dziekanami archidiecezji poznańskiej 15 marca 1977 r. podkreślał:

„Nie należy przedwcześnie radować się próbą normalizacji stosunków państwa z Kościołem, bowiem Kościół jest niepożądanym zjawiskiem w rzeczywistości komunistycznej. (...) Będziemy świadkami porozumienia między Kościołem a PRL. Episkopat musi najpierw wszystkie drażliwe problemy, których jest wiele, [właściwie rozwiązać]” (Białecki et al. 2017, 55).

Z tego też powodu abp Baraniak był przeciwny wyjazdowi do USA Prymasa Polski. Uważał, że w okresie silnego napięcia relacji z rządem PRL jest to ryzykowane (AAW SPP 04/28, 15).

Metropolita poznański w czasie spotkań kierowniczego gremium polskiego Kościoła zwracał również uwagę na konkretne przejawy antykościelnej działalności władz. Za kluczowe pod tym względem uznawał ograniczenia w budownictwie sakralnym, które były jednym z najważniejszych elementów polityki wyznaniowej rządu PRL w latach siedemdziesiątych (Dudek 1997, 125-152; Gryz 2007). W czasie obrad we wrześniu 1971 r. abp Baraniak:

„podniósł problem budownictwa sakralnego. Stwierdził, że proces uzyskiwania pozwolenia na budowę jest długi i skomplikowany. Metoda biurokratyzmu i przeciągania ostatecznych decyzji dla poznaniaków-legalistów jest ogromnie męcząca i zniechęcająca. Trzeba by władzom zwrócić na to uwagę. (...) Już nie idzie o kościoły, ale o punkty kultu. Całe wielkie dzielnice powstają bez kościołów. Planiści nie przewidują w tych dzielnicach lokalizacji pod kościół, np. Winogrody w Poznaniu. Pozwolenie na budowę kościoła jest, ale nie ma miejsca na kościół” (AAW SPP 04/26, 176-177).

Metropolita poznański, podobnie jak kard. Wyszyński i kard. Wojtyła, uważał, że szczególną opieką w latach siedemdziesiątych należy otoczyć młodzież. Wynikało to z faktu, iż władze PRL zintensyfikowały swoje działania w zakresie oddziaływania na młode pokolenie oraz decyzji Episkopatu o rozwoju duszpasterstw akademickich.

Arcybiskup Baraniak nie zabierał głosu w tej sprawie na forum Rady Głównej, ale zdecydowanie popierał inicjatywy prymasa i metropolity krakowskiego (Łatka 2019, 156-180).

Arcybiskup Baraniak wielokrotnie odnosił się również do problemu relacji rząd PRL – Stolica Apostolska. Jego spojrzenie na tę problematykę w zasadniczej mierze pokrywało się z opinią kard. Wyszyńskiego, który uważał, że nie należy się spieszyć z nawiązaniem stosunków dyplomatycznych i przyjazdem przedstawiciela Watykanu do Polski na stałe (Raina 2001a, 5-148; Raina 2001b, 87-115; Grajewski 2009, 51-80; Skibiński 2013, 333-346). Pod koniec 1973 r. na forum Rady Głównej abp Baraniak przekonywał, że „problemem pierwszorzędnej wagi w rozmowach Stolicy Ap[ostolskiej] z rządem jest osobowość publiczno-prawna Kościoła. Należy bronić się przed ustanowieniem w Polsce przedstawiciela Stolicy Ap[ostolskiej], bo to Kościołowi nic dobrego nie przyniesie” (AAW SPP 04/28, 95). Z kolei w czasie posiedzenia Rady w czerwcu 1974 r.:

„Arcybp. Baraniak stwierdził, że podnoszą się krytyczne głosy przeciwko Papieżowi Janowi XXIII, co odbija się ujemnie na jego procesie beatyfikacyjnym. Jego stosunek do Rosji uważają za wielką pomyłkę. Uważają, że jego otwarcie na Wschód doprowadziło do tych kontestacji lewicujących na Zachodzie. Obowiązkiem więc naszym jest mówić Ojcu św. otwarcie o tragedii Kościoła Kat. w Rosji (w Bloku), bo mamy tego realny obraz. Sytuacja Kościoła na Wschodzie z każdym dniem nieomal jest gorsza – Lwów, Wilno, Białoruś – ginie tu generacja, która ratowała dotąd pewne wartości katolickie i polskie” (Białecki et al. 2017, 55).

Odnosząc się z kolei do wizyty abp. Poggi w Polsce w 1975 r., a szczególnie jej poznańskiego etapu:

„nakreślił zbliżony obraz zetknięcia się gościa z twardą naszą rzeczywistością. Najwięcej prawdy dowiedział się w spotkaniu z poradnictwem rodzin. Był urzeczony ich działalnością, ale i zaskoczony szczerością. Powiedziano mu, że jego wizyta i rozmowy z rządem wzbudzają w społeczeństwie obawy, by nie dał się oszukać. Partia bowiem symuluje, że jego obecność już jest normalizacją” (AAW SPP 04/30, k. 36).

Arcybiskup Baraniak brał w 1974 r. udział jako zastępca członka w Synodzie Biskupów poświęconym problemom ewangelizacji (delegacji Episkopatu przewodniczył kard. Wyszyński, wchodził w jej skład kard. Wojtyła i bp Jerzy Ablewicz) Metropolita poznański pełnił ponadto funkcję przewodniczącego Krajowego Komitetu Roku Świętego, który przypadał w 1975 r. W związku z tym koordynował przygotowania duszpasterskie prowadzone w latach 1973-1975. Skład Komitetu ustaliła Rada Główna na posiedzeniu 15 czerwca 1973 r. (AAW SPP 04/28, k. 53; Jędraszewski 2009b, 467-473), dzień później zatwierdziła go Konferencja Plenarna (AAW SPP 04/266, 40). Abp

Baraniak odpowiadał również za bieżący kontakt z Komitetem Generalnym przygotowującym obchody Roku Świętego w Rzymie. Przygotowania do niego prowadzono na polecenie przesłane wszystkim Episkopatowi przez papieża Pawła VI, który tak definiował jego cele: odrodzenie wewnętrzne człowieka oraz jego pojednanie z Bogiem i ludźmi. Miały ten rok wieńczyć pielgrzymki narodowe wiernych do Rzymu. Jak podkreślał abp Baraniak w czasie obrad Konferencji Plenarnej 24-25 listopada 1974 r.:

„Pielgrzymka będzie stanowiła reprezentację Kościoła w naszej Ojczyźnie i zarazem reprezentację Kościołów diecezjalnych. Stąd wezmą w niej udział Ordynariusze Diecezji, przedstawiciele duchowieństwa, Siostry zakonne i wiernych, zwłaszcza ludzi młodych o postawie apostołskiej” (Białecki et al. 2017, 57).

Mimo wielu utrudnień ze strony władz PRL, pielgrzymka polska, jak oceniono na forum Konferencji Plenarnej z listopada 1975 r. zakończyła się sukcesem. Zwracano uwagę przede wszystkim na głębokie przeżycia religijne jej uczestników, którzy, dzieląc się swoimi doświadczeniami, budzili zainteresowanie wiernych ze środowiska rodzinnego i parafialnego (AAW SPP 04/279, 38-43). Efekty pracy abp. Baraniaka i Komitetu, którym kierował, wysoko oceniła Konferencja Plenarna Episkopatu Polski na swoim posiedzeniu w lutym 1976 r., jak zapisano w jej protokole: „Ksiądz Prymas podziękował Arcybiskupowi oraz Komitetowi Krajowemu za wszystko, co uczynił w ciągu dwóch i pół lat pracy, za prace podjęte i przeprowadzone mimo trudności. KPE udzieliła jednomyślnie absolutorium” (AAW SPP 04/280, 66-68).

Władzom, mimo wielu działań dezintegracyjnych prowadzonych przez SB w latach siedemdziesiątych, nie udało się doprowadzić do konfliktu w Episkopacie. Planowano m.in. poróżnić abp. Baraniaka z kard. Wojtyłą na tle „rozbieżności zdań w koncepcjach i w formach pracy duszpasterskiej” oraz nominacji kardynalskiej dla metropolity krakowskiego. Tego typu działania okazały się całkowicie nieskuteczne, gdyż między obydwoma hierarchami panowało pełne zrozumienie i wzajemny szacunek. Co ciekawe, z donosu jednego z informatorów aparatu represji znajdujących się w otoczeniu ordynariusza poznańskiego wynikało, że:

„Abp. Baraniak miał wypowiedzieć się, że gdyby w tej chwili miało miejsce konklawe, to najpoważniejszym kandydatem byłby Karol Wojtyła, który aktualnie ma doskonałą passę i jest bardzo wysoko notowany w kurii rzymskiej. Baraniak podkreślał ogromny takt kard. Wojtyły, który np. nie zabiera głosu pierwszy, a zwykle pod koniec dyskusji, co pozwala mu wypośrodkować swój głos, przez co zyskuje na autorytecie” (Jędraszewski, 2009b, 492-498).

Efektu nie przyniosły także inne działania SB. Wśród nich wspomnieć należy o systematycznie prowadzonych próbach poróżnienia abp. Baraniaka z jego sufraganami: bp. Franciszkiem Jedwabskim, bp. Tadeuszem Etterem i bp. Marianem Przykuckim (Jędraszewski 2009a, 39).

W 1976 r. stan zdrowia abp. Baraniaka zaczął się pogarszać i w związku z tym coraz rzadziej uczestniczył on w posiedzeniach Episkopatu. Od sierpnia do końca października metropolita poznański przebywał w szpitalu, gdzie odwiedzali go biskupi, m.in. kard. Wyszyński i kard. Wojtyła. Na listopadowym posiedzeniu Konferencji Plenarnej Prymas „Wyraził uczucia jedności z chorym arcybiskupem Antonim Baraniakiem, który tak regularnie uczestniczył w KPE” (Białecki et al. 2017, 61-62). Arcybiskup Baraniak do uczestnictwa w pracach Episkopatu powrócił w lutym 1977 r. Na posiedzeniu Rady Głównej:

„skierował do Księdza Prymasa serdeczne podziękowania za miłe słowa powitania, a bardziej jeszcze za skuteczne odwiedziny w szpitalu w Poznaniu. Wizyta Prymasa Polski wpłynęła bardzo pozytywnie na otoczenie i zmobilizowała personel pielęgniarско-lekarski do serdeczniejszej troski o pacjenta. Ks. Arcybiskup przekazał wyrazy wdzięczności wszystkim Konfratom w biskupstwie, którzy pamiętali o nim w czasie choroby, a szczególnie tym, którzy uczestniczyli w Ostrowie Wielkopolskim w rozpoczęciu Nawiedzenia, które także na ziemi Poznańskiej okazuje się cudownym Działem Bożym” (AAW SPP 04/32, 16-17).

Jak się okazało, poprawa zdrowia metropolity poznańskiego była krótkotrwała. W kolejnych posiedzeniach Episkopatu ze względu na swoją chorobę abp Baraniak nie mógł już uczestniczyć, a 13 sierpnia 1977 r. zmarł.

PODSUMOWANIE

Arcybiskup Baraniak niezwykle silnie zasłużył się dla polskiego Kościoła działającego w realiach komunistycznej rzeczywistości. Doceniali ten fakt zarówno kard. Wyszyński jak i Jan Paweł II, którzy pamiętali o ofiarnej pracy metropolity poznańskiego (Białecki et al. 2017, 65). W ostatnim dziesięcioleciu działalności na forum Episkopatu abp Baraniak odgrywał istotną rolę, mimo iż miano najważniejszego partnera kard. Wyszyńskiego przypadło kard. Wojtyłe. Arcybiskup Baraniak doprowadził do końca kwestie przyjęcia statutu KEP; przewodniczył Komisji Posoborowej Episkopatu; zajmował zdecydowane stanowisko wobec polityki wyznaniowej władz, nie dając się nabrać na deklaracje ekipy E. Gierka; wzywał także do ostrożnego podejścia do kwestii nawiązania relacji dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z PRL. We wszystkich tych kwestiach metropolita poznański podzielał stanowisko kard. Wyszyńskiego, z którym łączyła go nie tylko określona wizja działalności polskiego Kościoła, ale również strategia podejścia do władz PRL czy katolików „postępowych”. Podsumowując, należy stwierdzić, że abp Baraniak wniósł ważny wkład do prac Episkopatu Polski w ostatnim dziesięcioleciu swojej biskupiej posługi.

BIBLIOGRAFIA:

I. Źródła

Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie, Sekretariat Prymasa Polski:

AAW SPP 04/22, Komisja Główna Episkopatu Polski 1967.

AAW SPP 04/23, Komisja Główna Episkopatu Polski 1968.

AAW SPP 04/24, Komisja Główna Episkopatu Polski 1969.

AAW SPP 04/25, Rada Główna Episkopatu Polski 1970.

AAW SPP 04/26, Rada Główna Episkopatu Polski 1971.

AAW SPP 04/27, Rada Główna Episkopatu Polski 1972.

AAW SPP 04/28, Rada Główna Episkopatu Polski 1973.

AAW SPP 04/30, Rada Główna Episkopatu Polski 1975.

AAW SPP 04/32, Rada Główna Episkopatu Polski 1977.

AAW SPP 04/232, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 15-16 VI 1967.

AAW SPP 04/250, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 3-4 IX 1970.

AAW SPP 04/266, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski 15-16 VI 1973.

AAW SPP 04/279, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 19-20 XI 1975.

AAW SPP 04/280, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 18-19 II 1976.

AAW SPP 04/292, Konferencja Plenarna Episkopatu Polski z 15-16 VI 1977.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie:

AIPN 0445/70, Opracowania kościelne i materiały duszpasterskie dotyczące różnych zagadnień.

AIPN 01283/578, Almanach biskupów Kościoła Rzymskokatolickiego 1968 r.

Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski:

ASKEP 013100.

II. Opracowania

Białecki, Konrad i Rafał Łatka. 2017. Arcybiskup Antoni Baraniak. *Biuletyn IPN*, 11, 128-136.

Białecki, Konrad et al. 2017. *Arcybiskup Antoni Baraniak 1904-1977*. Poznań-Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.

Dudek, Antoni. 1999. Lawirowanie. Ekipa Gierka wobec Kościoła katolickiego 1971-1978. *Więź*, 7, 125-152,

Eisler, Jerzy 2000. Hierarchowie Kościoła katolickiego wobec kryzysów politycznych 1956, 1968, 1970. W: *Społeczeństwo, państwo, Kościół (1945-2000). Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej. Szczecin 15-16 VI 2000 r.*, red. Arkadiusz Kawecki, Krzysztof Kowalczyk i Atur Kubaj, 6-42. Szczecin: Wydawnictwo Zachodniopomorskie.

Grajewski, Andrzej. 2009. Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli – dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu. *Studia Prymasowskie*, 3, 51-80.

- Gryz, Ryszard. 2007. *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971-1980*. Kielce: Akademia Świętokrzyska.
- Jędraszewski, Marek. 2009a. Działania aparatu bezpieczeństwa skierowane przeciwko arcybiskupowi Antoniemu Baraniakowi. W: *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1956-1970*, red. Konrad Białecki, 27-53. Poznań: Instytut Pamięci Narodowej.
- Jędraszewski, Marek. 2009b. *Teczki na Baraniaka*, t. 1: *Świadek*. Poznań: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Wydawnictwo Bonami.
- Kosiński, Stanisław. 1982. Arcybiskup Antoni Baraniak metropolita poznański (1904-1977). W: *Chrześcijaństwo*, t. 7, red. Bohdan Bejze, 231-290. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Łatka, Rafał. 2019. *Episkopat Polski wobec stosunków państwo-Kościół i rzeczywistości społeczno-politycznej PRL 1970-1989*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Łatka, Rafał. 2018. Prymas Wyszyński wobec rzeczywistości politycznej doby Władysława Gomułki. W: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956-1972, red. Michał Siedziako, Zbigniew Stanuch i Grzegorz Wejman, 47-65. Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej.
- Raina, Peter. 2001a. *Arcybiskup Dąbrowski – rozmowy watykańskie*. Warszawa: PAX.
- Raina, Peter. 2001b. *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*. Warszawa: PAX.
- Przykucki, Marian. 2006. Arcybiskup Antoni Baraniak. Bohater Kościoła i Ojczyzny w 25. rocznicę śmierci. W: „*Beati pacifici*”. *Listy, wspomnienia, pierwszego metropolity szczecińsko-kamieńskiego*, red. Maria Frankel i Bogdan Twardochleb, 219-235. Szczecin: Wydawnictwo „Dokument”.
- Skibiński, Paweł. 2013. Cele polityki władz komunistycznych w Polsce wobec Stolicy Apostolskiej do roku 1978. *Glaukopis*, 33, 333-346.
- Stępień, Marek. 2014. *Pozycja prawna Konferencji Episkopatu Polski. Studium prawnohistoryczne*. Łomża: Wydawnictwo Spes.
- Wąsowicz, Jarosław. 2008. Arcybiskup Antoni Baraniak SDB. Wspomnienie w 50. rocznicę objęcia rządów w metropolii poznańskiej. *Kronika Wielkopolski*, 1, 15-34.
- Wojcieszek, Elżbieta. 2016. Najtrudniejszy przeciwnik. O Arcybiskupie Antonim Baraniaku (1904-1977). *Kronika Miasta Poznania*, 1, 188-198.
- W służbie Kościoła poznańskiego. Księga pamiątkowa na 70-lecie urodzin arcybiskupa metropolity dr. Antoniego Baraniaka*, red. Ludwik Bielarzewski. 1974. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Żaryn, Jan. 2006. Dzieje Konferencji Episkopatu Polski w zarysie (1919-1945-1989-2000). W: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, oprac. Jan Żaryn, 9-32. Warszawa-Poznań: Pallottinum.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE

t. 41 * 2020, nr 1, s. 141-148

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU SEMINARYJNYM 2018/2019

WPROWADZENIE

Sprawozdanie prezentuje działalność Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w roku akademickim 2018/2019. Ważnymi punktami odniesienia w aspekcie formacyjnym były: tematyka roku duszpasterskiego w Polsce „W mocy Bożego Ducha”; wizytacja księdza Generała Angela Fernandez Artime „Świętość jest także dla ciebie. Aby radość moja w was była (J 15,11)”; Kapituła Inspektorialna pt. „Jacy salezjanie dla młodzieży dzisiaj?”; zakończenie jubileuszu 100-lecia obecności salezjanów na Łosiówce oraz 100-lecie odzyskania przez Polskę niepodległości.

1. WSPÓŁBRACIA WSPÓLNOTY

W roku akademickim 2018/2019 dyrektorem wspólnoty i rektorem WSDTS w Krakowie był ks. dr Dariusz Kozłowski. Radę domu tworzyli: ks. Adam Paszek (wikariusz dyrektora i prorektor ds. studiów), ks. Tadeusz Mietła (katecheta), ks. Jerzy Szkiert (ekonom i rektor kaplicy p.w. MB Wspomożenia Wiernych), którego w drugim półroczu zastąpili na stanowisku ekonoma ks. Piotr Basista, a na stanowisku rektora kaplicy ks. Andrzej Gołębiowski. Ponadto wspólnotę zakonno-seminaryjną współtworzyli: ks. Dariusz Porzucek (kierownik biblioteki, spowiednik), śp. ks. Henryk Badura, ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, koadiutor Ludwik Jarosz, ks. dr Jan Krawiec, ks. dr Józef Marszałek, ks. Ignacy Ryndzionek, ks. Jan Wilkołek i ks. Zbigniew Wójcik. Współbraci w formacji podstawowej było 36: na roku VI – 12; V – 9; IV – 6 i III – 9. Na początku roku akademickiego cała wspólnota liczyła 49 współbraci z całej Polski. W listopadzie Zgromadzenie opuścił jeden alumn, a w marcu dwóch alumnów udało się na asystencję.

2. INAUGURACJA

Inauguracja nowego roku akademickiego i formacyjnego miała miejsce 2 października. Uroczystej Mszy świętej o godz. 10.00 przewodniczył bp Enrico dal Covolo SDB, były rektor Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, a homilię wygłosił ks. inspektor Jarosław Pizoń z Wrocławia. Uroczystość zgromadziła ponadto księży inspektorów: ks. Adama Parszywkę z Krakowa, ks. Andrzeja Wujka z Warszawy oraz ks. Romana Jachimowicza z Piły, wikariuszy inspektorów, siostry salezjanki wraz z inspektorką s. Lidią Strzelczyk, delegata Wydziału Teologicznego UPJPII ks. dr hab. Romana Bogacza, prof. UPJPII, Salezjanów Współpracowników, Wolontariuszki Księdza Bosko, wykładowców, przedstawicieli wspólnot, młodzież i alumnów seminarium.

Na zakończenie Mszy świętej uhonorowano dwóch współbraci inspektorialną nagrodą MIR, przyznawaną przez radę inspektorialną krakowskich salezjanów za szczególne osiągnięcia dla rozwoju inspektorii krakowskiej: ks. Jana Wilkołka oraz ks. dra Jana Krawca za wybitny wkład w życie, naukę i formację w naszym seminarium oraz za spisywanie dziejów salezjanów inspektorii krakowskiej. Laudacje wygłosili ks. Dariusz Bartocha oraz ks. Adam Paszek.

Drugą część uroczystości inauguracji rozpoczęło odśpiewanie hymnu *Gaude Mater Polonia*. Następnie, po słowach powitania, ks. dr Dariusz Kozłowski – dyrektor i rektor WSDTS, przedstawił sprawozdanie za miniony rok akademicki. Wykład inauguracyjny pt.: *Teologia: wyzwanie dla innych*

nauk w Europie zsekularyzowanej wygłosił bp Enrico dal Covolo SDB. Na zakończenie w imieniu zaproszonych gości słowo skierował ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPII – prodziekan wydziału Teologicznego UPJP2, ks. inspektor Andrzej Wujek z Warszawy i s. Lidia Strzelczyk – inspektorka sióstr salezjanek inspektorii warszawskiej. Uroczystość zakończyło odśpiewanie *Gaudeamus igitur*. Od strony muzycznej wydarzeniom towarzyszył śpiew seminaryjnego chóru *Canticum* pod dyrekcją dra Andrzeja Korzeniowskiego.

3. WSPÓŁPRACA WSDTS Z UPJPII W KRAKOWIE

Od siedmiu lat WSDTS realizuje ścisłą współpracę z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, która stwarza szerokie możliwości konsolidacji z uczelnią papieską w zakresie dydaktyki. W minionym roku czterech współpracowników etatowymi pracownikami naukowymi UPJPII i seminarium: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPII, ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski, ks. dr Roman Mazur. Spośród księży diecezjalnych, zakonnych i osób świeckich sześciu pracowników UPJPII prowadziło zajęcia dydaktyczne: o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, o. dr hab. Jerzy Brusilo, prof. UPJPII, pan dr hab. Marek Kita, prof. UPJPII, ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ.

Wspólnota seminarium czynnie włączała się w życie UPJPII poprzez udział w sympozjach naukowych, dorocznej pielgrzymce alumnów do sanktuarium św. Jana Pawła II oraz w innych wydarzeniach kulturalnych organizowanych przez wspólnotę uniwersytecką. Rektor i prorektor WSDTS uczestniczyli w Radach Wydziału Teologicznego UPJPII. Kleryk roku piątego dk. Adrian Sroka otrzymał stypendium naukowe za bardzo dobre wyniki w nauce i szerokie zaangażowanie na polu pastoralnym, wychowawczym i kościelnym Uniwersytetu Papieskiego.

4. PERSONEL DYDAKTYCZNY WSDTS

W roku akademickim 2018/2019 funkcję rektora pełnił ks. dr Dariusz Kozłowski, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. Adam Paszek – prorektor ds. studiów. Personel dydaktyczny w roku sprawozdawczym liczył 36 wykładowców: 20 salezjanów; 9 osób duchownych diecezjalnych i zakonnych; 7 osób świeckich, w tym 4 kobiety. Spośród wykładowców 8 posiadało tytuł profesora, 7 stopień doktora habilitowanego, 16 stopień doktora, pozostali magisteria specjalistyczne.

Duży wkład w nauczanie naszych alumnów ma 10 salezjanów dojeżdżających z Warszawy, Lublina, Wrocławia oraz Łądu. Są wśród nich samodzielni pracownicy naukowo-dydaktyczni Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II: ks. prof. Jerzy Gocko, Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego: ks. prof. Henryk Skorowski, ks. prof. Kazimierz Misiaszek, ks. prof. Henryk Stawniak oraz ks. dr hab. Arkadiusz Domaszk, prof. UKSW, oraz rektor WSDTS w Łądzie nad Wartą ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk. W roku akademickim 2018/19 o. dr hab. Dariusz Kasprzak otrzymał tytuł profesora belwederskiego, a pani Aneta Krupka stopień naukowy doktora. Z kolei ks. Tadeusz Miećła ukończył dwuletni kurs formatora seminaryjnego w Centrum Formacji Duchowej. Dr Monika Drażyk (teologia dogmatyczna) i dr Maria Miduch (Pismo święte ST) kontynuowały prowadzenie niektórych wykładów w języku angielskim.

5. STUDIA

Program studiów oparty był na *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznych UPJPII z Krakowa oraz założeniach Formacji Salezjanów ks. Bosko i obejmował 30 tygodni wykładowych. Wykłady rozpoczęto w ostatnim tygodniu września, zyskując więcej czasu na naukę i okolicznościowe wydarzenia z życia salezjańskiego. Zwiększono zakres zajęć ze śpiewu i muzyki, organizując ćwiczenia i warsztaty chóru seminaryjnego *Canticum*, prowadzone przez dra Andrzeja Korzeniowskiego, wykładowcę Akademii Muzycznej w Krakowie.

5.1. Seminaria naukowe

W minionym roku akademickim prowadzono 9 seminariów naukowych w sześciu specjalizacjach:

1. Teologia biblijna – ks. dr Roman Mazur SDB; ks. dr Ryszard Kempniak SDB; ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB z dr Marią Miduch;
2. Teologia dogmatyczna – ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII;
3. Teologia moralna i katolicka nauka społeczna – ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB;
4. Bioetyka – ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB;
5. Patrologia – ks. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap;
6. Teologia pastoralna – ks. dr Wojciech Krawczyk SDB; ks. dr Jan Klimek.

5.2. Magisteria

26 lutego 2019 roku 11 diakonów z roku VI złożyło egzaminy magisterskie. Komisja egzaminacyjna, której przewodniczył prodziekan ds. studiów magisterskich – ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPII, składała się z promotorów prac magisterskich i wykładowców Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Wszyscy zdający otrzymali oceny pozytywne, umożliwiające im naukę katechezy w ośrodkach edukacyjnych. Dk A. Liashneuski pochodzący z Białorusi egzamin ex uniwersa i egzamin magisterski zdał przed komisją we Lwowie.

6. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Alumni naszego seminarium brali udział w kilkunastu sympozjach i sesjach naukowych, kursach i szkoleniach organizowanych przez różne uczelnie i instytucje na terenie całego kraju. Spośród nich warto wyróżnić:

1. III Kongres Młodych Osób Konsekrowanych w Łagiewnikach pt. „Wolni w Duchu Świętym” w dniach 13- 16 września;
2. Warsztaty prowadzone przez Karola Domagałę SDB, salezjanina koadiutora, psychologa z Salezjańskiego Ośrodka Wychowawczego w Różanymstoku w dniach 21-22 września;
3. XXXII Sympozjum Liturgiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie pt: „Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia” w dniu 20 października;
4. Warsztaty muzyczne seminaryjnego chóru *Canticum* w Salezjańskim Ośrodku Szkolno-Wychowawczym w Tarnowskich Górach w dniach 26-28 października;
5. Sympozjum „Teatr jako narzędzie wychowania” zorganizowane 7 kwietnia w ramach „Dialogów o wychowaniu” dla salezjanów, nauczycieli i wychowawców z placówek salezjańskich głównie z terenu Inspektorii Krakowskiej.

Oprócz tego przedstawiciele seminarium uczestniczyli w nabożeństwie ekumenicznym w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan przebiegającym pod hasłem: „Dąż do sprawiedliwości” (Pwt 16,20), w promocjach akademickich w dniu 11 stycznia 2019 r., w kolegiacie św. Anny, podczas których wykładowca WSDTS ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Kl. M. Kupiński uczestniczył we Wrocławiu w sympozjum pt.: „Zastosowanie Dialogu Motywującego w pracy z osobami doświadczającymi i stosującymi przemoc, w tym seksualną”, a kl. A. Cieslak w ogólnopolskim konkursie homiletycznym alumnów w WSD Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze, w którym zajął pierwsze miejsce, wygłosił referat „Fantastyka vs Kościół” podczas Poznańskiego Festiwalu Fantastyki „Pyrkon”, a także brał udział w sympozjum w Krakowie „Muzyka i Biblia”, pt. „Pieśń nad Pieśniami w tradycji koptyjskiej”.

Miesięczne i kwartalne dni skupienia oraz *Lectio divina* prowadzili m.in.: ks. M. dr Kaznowski, ks. A. Król, ks. A. Gołębiowski, ks. dr R. Mazur oraz dr M. Miduch.

7. BIBLIOTEKA

Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w roku akademickim 2018/2019 prowadziła swoją standardową działalność. Podstawowym jej zadaniem było

udostępnianie zbiorów czytelnikom: klerikom, wykładowcom oraz nielicznym osobom spoza seminarium, a także wypożyczenia międzybiblioteczne. W tym roku dokonano 599 wypożyczeń książek, nie licząc wypożyczeń czasopism, które są wciąż prowadzone za pomocą pisemnych rewersów, gdyż baza czasopism nie została jeszcze implementowana do głównego katalogu w KOHA.

Drugim ważnym zadaniem było katalogowanie książek oraz rejestracja czasopism. W tym roku do katalogu wprowadzono 3518 nowych książek: 250 pochodzi z zakupów własnych, pozostałe zaś z różnego rodzaju darowizn. Obecnie baza liczy 115 402 książki oraz 123 wydawnictwa ciągle. Na bieżąco prenumerowanych jest 100 tytułów czasopism.

8. ŚWIĘCENIA, POSŁUGI, ŚLUBY WIECZYSTE

24 maja 2019 r. 8 diakonów przyjęło święcenia prezbiteratu, które są uwieńczeniem wieloletniej formacji salezjańskiej współbraci przygotowujących się do kapłaństwa. Święcenia kapłańskie odbyły się w Krakowie (ks. P. Bróz, ks. M. Pikor), Łądzie (ks. Ł. Burnicki, ks. M. Jakub), Twardogórze (ks. M. Giemzik, ks. K. Jaskólski, ks. M. Majewski) i Warszawie (ks. Michał Słowjowski). Dwaj diakoni pochodzący z Białorusi (ks. A. Liashneuski) i Ukrainy (ks. R. Tsyhaniuk) otrzymali święcenia kapłańskie w swoich krajach w czerwcu. Kolejni dwaj diakoni (A. Cybulski i J. Łysik) pracują w swoich inspektoriat, przygotowując się do przyjęcia święceń kapłańskich.

18 maja 2019 roku w Krakowie 7 akolitów przyjęło święcenia diakonatu udzielone przez bpa Witalisa Krzywickiego. Diakonami Kościoła zostali: Patryk Bombiak, Patryk Chmielewski, Adam Cieślak, Michał Kubiński, Aleksander Mastalerz, Adrian Sroka. Natomiast Damian Okroj otrzymał święcenia diakonatu 29 czerwca w Rumii z rąk swojego krewnego, nowego biskupa pomocniczego w diecezji pelplińskiej bpa Arkadiusza Okroja.

W roku sprawozdawczym 4 kleryków złożyło śluby wieczyste, 5 przyjęło posługę akolitu, a 9 lektoratu.

9. FORMACJA SEMINARIJNA

Zasadnicze cele formacji w poszczególnych wymiarach (ludzki, duchowy, intelektualny i duszpastersko-wychowawczy) są zawarte w dokumentach Kościoła i Zgromadzenia Salezjańskiego. Są one stale uaktualniane poprzez opracowanie i realizowanie Programu Życia Wspólnoty. W minionym roku wyznaczono następujące cele formacyjne:

- Salezjanin mistyk, czyli skupiony na Bogu (formacja duchowa): kwartalne i miesięczne dni skupienia, troska o Osobisty Program Życia, adoracja Najświętszego Sakramentu, wsłuchiwanie się w słowo Boże (lectio divina), konferencje dyrektora;

- Salezjanin prorok: zaangażowanie w życiu wspólnotowym (formacja ludzka) przejawiała się w trosce o odpowiedzialne wykorzystanie czasu, pielęgnowanie braterskiego kontaktu ze współbraćmi, spotkania wspólnoty, kursy, skrutynia, imieniny, kwadrans dzieckański, zaangażowanie w sport oraz wyjścia do teatru, filharmonii czy kina. Ważnym aspektem była troska o dobro wspólne, jakim jest dom i otaczający go park;

- Salezjanin sługa: czyli oddany pracy z młodzieżą (formacja intelektualna i duszpasterska). Ten aspekt formacji był realizowany podczas wykładów i w osobistym studium, podczas praktyk katechetycznych, świątecznych, tygodniowych, weekendowych oraz głoszonych rekolekcji. Zaangażowania te miały miejsce m.in. w grupach duszpasterskich przy kaplicy Matki Bożej Wspomożenia Wiernych, Saltromie, grupie Art. 43, wyjazdach powołaniowych czy publikacjach w piśmie seminarijnym Łoś Press.

10. MISTERIUM MĘKI PAŃSKIEJ

Tradycyjnie największą formą oddziaływania było wystawiane już po raz 90 w Wielkim Poście na salezjańskiej scenie teatralnej przy ulicy Tynieckiej 39 Misterium Męki Pańskiej. Tak jak w ostatnich latach, scenariusz tegorocznego misterium pt. *Dobry Pasterz oddaje życie za owce* napisał i re-

żyserii podjął się Marcin Kobierski. W postaci misteryjne wcieliło się 24 salezjanów oraz 6 członków wspólnoty „Ziemia Boga”. Wystawiony 21 razy spektakl obejrzało ok. 6400 osób.

11. INNE WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

- a) Pielgrzymka Śladami Karola Wojtyły, Robotnika w drugą sobotę października;
- b) Msza św. dla mężczyzn i męski różaniec ulicami Krakowa. Wychodząc naprzeciw potrzebom mężczyzn, 24 października salezjanie zorganizowali w kościele św. Piotra i Pawła pierwsze spotkanie, gdzie mężczyźni z Krakowa i okolic mogli się spotkać i wspólnie pomodlić;
- c) Jubileusz 100-lecia odzyskania przez Polskę niepodległości;
- d) Orszak Trzech Króli, 6 stycznia 2019 r., w którym wzięli udział Salezjański Wolontariat Misyjny „MŁODZI ŚWIATU”, Salezjański Ruch Troski o Młodzież „SALTROM” i salezjanie z Inspektorii Krakowskiej;
- e) Uroczystość św. Jana Bosko na Łosiówce, w której udział wzięli: salezjanie, salezjanki, profesorowie seminarium, michalicy i michalinki, salezjanie współpracownicy, Siostry Służebniczki NMP z wychowankami, studenci, „Ziemia Boga”, „Rodzina Boga”, ministranci, młodzież z SALTROM-u, grupa młodzieży z Pszczyny, ze Szkoły Mistrzostwa Sportowego i wielu innych sympatyków ks. Bosko;
- f) Odejście do Pana śp. ks. Henryka Badury, spowiednika seminarium. Uroczystej Eucharystii przewodniczył biskup Damian Muskus, kazanie wygłosił ks. insp. Adam Parszywka;
- g) Jubileusze święceń kapłańskich księdza Józefa Marszałka (50 lat) i księdza Ignacego Ryn-dzionka (60 lat) oraz 70 lat profesji ks. Jana Krawca;
- h) Wicemistrzostwo podczas XI Mistrzostw Polski Seminariorów Duchownych i Zakonnych w Piłce Halowej w Warszawie;
- i) Wycieczstwo w 50. edycji rozgrywek piłkarskiej Ligi Kłeryckiej.

ZAKOŃCZENIE

Działalność WSDTS w Krakowie jest możliwa dzięki zaangażowaniu tych wszystkich, którzy tworzą wspólnotę formacyjną: wychowawców, formatorów, spowiedników, wykładowców, starszych współpracowników oraz samych alumnów, którzy wnoszą do wspólnoty bogactwo poprzez różne uzdolnienia i talenty, podpowiedzi i rady, zaangażowanie i odpowiedzialność. Należy wspomnieć i wyrazić wdzięczność także tym wszystkim osobom, które poprzez swoją codzienną pracę w seminarium zapewniają dobre warunki życia, a więc całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim pracownikom, darczyńcom i przyjaciółom za ich ofiary i pomoc. W tej grupie są też salezjanie współpracownicy gromadzący się przy seminarium. Słowa wdzięczności należą się także tym, na których spoczywa szczególnie ciężar odpowiedzialności za formację młodego pokolenia salezjanów, inspektorom oraz ekonomom inspektorialnym.

Ks. Adam Paszek SDB
Rektor WSDTS

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1.11>

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W ROKU SEMINARYJNYM
2018/2019

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie to szczególne miejsce, gdzie młodzi ludzie, wkraczający na drogę powołania zakonnego i kapłańskiego, poprzez formację i naukę mogą rozeznaczyć swoje osobiste powołanie.

Za nami kolejny rok akademicko-formacyjny 2018/2019. Staraliśmy się go przeżywać w duchu Synodu poświęconego młodzieży, którego temat brzmiał: „Młodzi, wiara i rozeznaczenie powołania”. Jednocześnie, zgodnie z programem życia Wspólnoty św. Bernarda w Łądzie, nie zapominamy o tych, którzy są dla nas wzorem salezjańskiego życia. Podczas tego roku rozważaliśmy życie i działalność kardynała Augusta Hlonda, abp. Antoniego Baraniaka, Piątki Poznańskiej i innych postaci z salezjańskiej historii.

I. STAN PERSONALNY

W roku akademickim 2018/2019 skład personalny nie uległ zmianie. Funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie oraz przełożonego wspólnoty zakonnej, jak w poprzednim roku, pełnił ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk. Zarząd Seminarium i Radę Domu stanowili: ks. dr Radosław Błaszczuk – wikariusz dyrektora i katecheta, ks. mgr lic. Marcin Nowicki – prorektor ds. studiów, ks. mgr Józef Dubiniec – ekonom i wykładowca, ks. mgr Piotr Przyborski – proboszcz parafii, ks. mgr Tomasz Kościelny – dyrektor salezjańskiej placówki opiekuńczo-wychowawczej „Dom Młodzieży” w Poznaniu, ks. dr Maciej Sarbinowski wykładowca, inspektorialny delegat ds. duszpasterstwa młodzieżowego i odpowiedzialny za Ośrodek Duchowości i Kultury funkcjonujący przy naszym seminarium oraz ks. dr Marek Babicz kierownik seminaryjnej biblioteki.

Oprócz wymienionych osób w skład wspólnoty zakonno-seminaryjnej wchodził: ks. Dominik Chmielewski (Delegat ds. Powołań i LSO), ks. dr Marek Woś (wychowawca w salezjańskiej placówce „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Władysław Grochał (długoletni kierownik biblioteki), ks. Andrzej Jaczewski proboszcz parafii w Kowalewie, ks. dr Zenon Klawikowski (kierownik Centrum Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik), ks. Władysław Kołyszko (pracujący w Centrum Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik alumnów i sióstr zakonnych), ks. Bolesław Leciej (spowiednik alumnów i sióstr zakonnych), ks. Tadeusz Piaskowski (spowiednik), kl. Stanisław Karsznia (asystent w salezjańskiej placówce „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Józef Koszewnik (rezydent), ks. Bolesław Woźny (spowiednik), dk. Tomasz Malinowski (uzupełniający studia i pełniący zadania wychowawcy w salezjańskiej placówce „Domu Młodzieży” w Poznaniu) oraz 8 studentów I roku i 12 studentów II roku. Wszyscy alumni na kursie I i II studiowali filozofię. Jednocześnie seminarium otaczała opieką formacyjną 25 alumnów przebywających na praktyce pastoralnej (asystencji). Bezpośrednim opiekunem z ramienia formatorów był ks. dr Radosław Błaszczuk.

2. REALIZACJA STUDIÓW FILOZOFICZNYCH I PEDAGOGICZNYCH

Zajęcia dydaktyczne na kierunku filozofii odbywały się zgodnie z przewidzianym programem studiów dla seminarzystów duchownych w Polsce. Zajęcia dydaktyczne były prowadzone przez: 3 doktorów habilitowanych na stanowisku profesora nadzwyczajnego, 1 doktora habilitowanego, 14 ze stopniem naukowym doktora, 3 z tytułem zawodowym magistra licencjusza oraz 5 magistrów.

W dniu 21 stycznia 2019 r., w Instytucie Historii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, miała miejsce obrona dysertacji doktorskiej ks. mgr. Marka Babicza – kierownika biblioteki WSD TS w Łądzie. Przedstawiona do oceny praca nosiła tytuł *Biblioteka Cystersów w Łądzie nad Wartą od XII do XIX wieku*. W trakcie roku akademickiego ks. dr Radosław Błaszczuk złożył wymaganą dokumentację w Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów w Warszawie związaną z ubieganiem się o nadanie tytułu doktora

habilitowanego. Tytuł jego książki habilitacyjnej brzmi *Opus Christi et Ecclesiae. Życie i pionierska działalność liturgiczna ks. Adama Duraka (1949-2005)*.

Seminarium kontynuowało dla dwóch prowincji równoległe studia pedagogiczne. Trzej alumni objęci tym projektem, podczas kolejnego roku formacyjnego zwanego asystencją, pomyślnie zakończyli studia pedagogiczne uzyskując tytuł licencjata w zakresie pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej w dniu 2 marca 2019 r. Byli to już ostatni współbracia objęci tym projektem.

3. BIBLIOTEKA I CZYTEL尼亚

Działalność biblioteki w omawianym roku przedstawiają następujące statystyki:

- stan księgozbioru na dzień 1 sierpnia b.r. wyniósł 133 500 woluminów;
- komputerowa baza czytelników liczyła ok. 1500 osób;
- w roku akademickim czynnie z księgozbioru korzystały 564 osoby;
- łączna liczba wypożyczonych książek: 1770.

Również w omawianym roku kontynuowano wymianę międzybiblioteczną z 50 bibliotekami seminaryjnymi, zakonnymi i świeckimi. Prowadzono wysyłkę czasopisma Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego „Seminare” do 45 bibliotek teologicznych, seminaryjnych i zakonnych. Systematycznie powiększono księgozbiór pedagogiczny i społeczny. Biblioteka gromadziła czasopisma (około 60 tytułów) i multimedia oraz materiały archiwalne dotyczące Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce i za granicą.

Personel biblioteki tworzyli: kierownik biblioteki, jeden zatrudniony pracownik administracyjny oraz służący pomocą alumni.

4. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA MINIONEGO ROKU SEMINARYJNEGO

W dniu 27 września rozpoczęliśmy nowy rok seminaryjny 2018/2019 pielgrzymką wspólnoty postnowicjackiej do Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach. Uroczysta inauguracja w Łądzie miała miejsce 29 września 2018 r. Eucharystii w kościele parafialnym pw. NMP i św. Mikołaja przewodniczył prowincjał Inspektorii pilskiej ks. Roman Jachimowicz, a homilię wygłosił ks. wikariusz Inspektorii wrocławskiej Piotr Lorek. Następnie w Sali opackiej odbyła się dalsza część uroczystości, został wygłoszony wykład inauguracyjny pt. *Wymiary i walory estetyczne w edukacji salezjańskiej*, który wygłosił ks. prof. Tadeusz Lewicki z UPS w Rzymie. Immatrykułowano na I rok studiów 8 alumnów, którzy złożyli uroczyste ślubowanie oraz otrzymali indeksy, legitymacje oraz dzienniki praktyk. Na zakończenie zebrani odśpiewali tradycyjną pieśń *Gaudeamus igitur*. Zwieńczeniem tego szczególnego dnia był wieczorny Koncert Inauguracyjny w kościele, w wykonaniu orkiestry Filharmonii Poznańskiej pod batutą Wojciecha Hentwiga. Był to już dziesiąty koncert, którego tytuł brzmiał *Jeden wieczór, trzy koncerty*.

Wśród działań formacyjno-edukacyjnych w naszym seminarium miały miejsce liczne inicjatywy i wydarzenia o charakterze formacyjnym, wychowawczym i kulturalnym. Oprócz wspomnianego Koncertu Inauguracyjnego, w dniu 25 października 2018 r., już po raz trzydziesty drugi odbyło się Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pt. „Sakrament małżeństwa drogą uświęcenia”, które zorganizował nasz wykładowca ks. dr Radosław Błaszczuk. Z obszaru salezjańskiej duchowości, z inicjatywy ks. dr. Zenona Klawikowskiego, odbyły się: „Szkoła towarzyszenia duchowego” (28-30.12.2019) i Salezjańska Szkoła Modlitwy (22-23.04.2019). W murach naszej uczelni odbyła się też konferencja szkoleniowa dla policjantów województwa wielkopolskiego pt. „Zagrożenia dla dziedzictwa kulturowego i podejmowane działania przeciwko przestępczości archeologicznej i sakralnej”. Jak co roku, tym razem już po raz piętnasty, odbył się Ogólnopolski Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej pt. „Władza, kraj i ludzie”.

W życiu seminarium należy też podkreślić działalność kłeryckich kół zainteresowań. Są nimi: Koło Animacji Liturgicznych – troszczące się o właściwe przeżywanie liturgii, tworzenie materiałów na tzw. powołaniówki, organizowanie sympozjum liturgicznego, Kłeryckie Koło Misyjne – którego członkowie uwarżliwiali na ideę misji w Kościele, a szczególnie wspieranie poprzez modlitwę misji salezjańskich, Grupa Art. 43 – redagująca seminaryjne pismo dla naszych przyjaciół pt. „Lenda”

i ewangelizująca poprzez współczesne media oraz Kleryckie Koło Przewodników – które w minionym roku 2018/19 oprowadziło po naszym klasztorze 6128 zwiedzających.

Ważnymi wydarzeniami w życiu seminarium były uroczystości sakramentu święceń i jubileuszy kapłańskich. W dniu 25 maja podczas uroczystej Mszy świętej o godzinie 10:30, trzech diakonów: Łukasz Burnicki, Tomasz Malinowski i Jakub Marek otrzymało drugi stopień święceń – prezbiterat. Mszy świętej przewodniczył Jego Ekscelencja Arcybiskup Witalis Krzywicki. Natomiast 10 maja, w święto Matki Kościoła, w naszym seminarium świętowali salezianie, którzy obchodzili swoje srebrne i złote jubileusze święceń kapłańskich.

Nasi alumni wzięli też udział w następujących sympozjach i wydarzeniach zewnętrznych: konferencja pt. „W służbie Bogu i Ojczyźnie” (Warszawa, 22.10.2018), VIII Międzynarodowe Sympozjum Resocjalizacyjne pt. „Socjalizacja vs Resocjalizacja – razem czy osobno” (Trzcinec, 16.11.2018), Ogólnopolskie Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania Współczesnej Metafizyki” z okazji 10. rocznicy śmierci Ojca prof. Mieczysława Alberta Krąpca (Lublin, 6.12.2018), VI Turniej Halowej Piłki Nożnej o Puchar Rektora WSD Towarzystwa Chrystusowego (Poznań, 2.03.2019).

Również nasi wykładowcy brali udział w sympozjach i wydarzeniach zewnętrznych o charakterze naukowym, ubogacając swoją wiedzę oraz dzieląc się efektami własnych naukowych poszukiwań.

5. ZAANGAŻOWANIE W DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻOWE I POWOŁANIOWE

Seminarium organizowało i włączało się w szereg inicjatyw na polu duszpasterstwa młodzieżowego i powołaniowego polskich inspektorii salezjańskich. Stałym elementem były wyjazdy do naszych salezjańskich placówek, których tematyka dotyczyła powołania. Na wiele z nich byliśmy zaproszeni, podobnie jak w poprzednich latach.

Poszerzyła się również oferta powołaniowo-formacyjna istniejącego w Łądzie Ośrodka Duchowości i Kultury (ODiK), gdzie alumni pod kierunkiem ks. dr Macieja Sarbinowskiego i ks. mgr Dominika Chmielewskiego czynnie uczestniczyli w przygotowaniu i przeprowadzaniu planowanych spotkań. W roku sprawozdawczym 2018/19 miały miejsce następujące spotkania formacyjne: „Dać się porwać Duchowi Świętemu” (23-25.10.2018, 25-27.01.2019, 29-31.03.2019), „Salezjańska Szkoła Duchowości Młodzieżowej” (30.11-2.12.2018, 1-3.03.2019, 10-12.05.2019, 14-16.06.2019), „Powołani do zwiędstwa” (8-10.02.2019). Nowością były propozycje dla osób dorosłych: Rekolekcje dla osób świeckich (14-16.12.2018, 12-14.04.2019, 7-9.06.2019), Wielki Tydzień dla rodzin (18-21.04.2019), Spotkanie dla rodzin (9.12.2018, 26.05.2019, 29.06.2019), Only4Men (18.05.2019, 8.06.2019).

Salezjańskie Centrum Duchowości działające przy naszym seminarium w roku sprawozdawczym przeprowadziło: Salezjańską szkołę prowadzenia duchowego.

Z inicjatywy poszczególnych Inspektorii alumni brali czynny udział w: Inspektorialnym Święcie Młodych „Savonalia” (Inspektoria Krakowska), Ministranckim Święcie Dominika Savio (Inspektoria Pilska), Inspektorialnym Święcie Ministrantów „Dominikalia” i Inspektorialnych Spotkaniach Animatorów (Inspektoria Warszawska), cyklicznych Formacyjnych Spotkaniach Młodych oraz Pielgrzymce Ministrantów do Twardogóry (Inspektoria Wrocławska).

ZAKOŃCZENIE

Formacja to ciągły proces, w którym ważna jest solidna i wielowymiarowa formacja początkowa. Jej sukces to owoc przemyślanego programu studiów i wspólnego zaangażowania wykładowców, formatorów, osób z personelu administracyjno-technicznego i samych alumnów.

W tym miejscu nie można zapomnieć o liczącym już około 1000 osób gronie przyjaciół seminarium, z którymi – poprzez listy od Księdza Rektora – WSD TS w Łądzie utrzymuje stałą łączność. Ich modlitwa i wsparcie materialne pozwala realizować cele wynikające z zadań formacyjno-edukacyjnych. Za tą tak konkretną przyjaźń cała wspólnota postnowicjaska wyraża wdzięczność i szacunek.

Ks. Dariusz Dynak-Michalski SDB

Prorektor WSD TS w Łądzie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1.12>

RECENZJE

SEMINARE

t. 41 * 2020, nr 1, s. 149-241

Danuta Borecka-Biernat, Paweł Kurtek, Agata Woźniak-Krakowian, *Radzenie sobie młodzieży w sytuacjach trudnych*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2018, ss. 222, ISBN 978-83-8085-744-5.

Recenzowana pozycja posiada charakter teoretyczno-empiryczny. Składa się z trzech części poruszających odrębne treści dotyczące funkcjonowania młodzieży. Każda część pracy składa się z kilku rozdziałów. Monografia napisana jest przez trzech autorów reprezentujących trzy ośrodki akademickie w Polsce (Wrocław, Kielce, Częstochowa) i stanowi istotny głos w dyskusji nad uwarunkowaniami, specyfiką, sposobami przewycięzania i skutkami sytuacji trudnych, które są udziałem młodzieży.

Praca porusza wysoce aktualne problemy obejmujące okres adolescencji młodzieży. O jej walorze stanowić może fakt, że poruszane w niej problemy stanowią źródło zainteresowań wielu dyscyplin z zakresu nauk społecznych. Jako pracę interdyscyplinarną charakteryzuje ją przenikliwość i klarowność prezentowanych treści, spójność i wielowymiarowość poruszanych problemów. Opiniowana pozycja wpisuje się w aktualny dyskurs poszukujący wieloczynnikowych przyczyn nieakceptowanych społecznie zachowań młodzieży.

W części pierwszej zatytułowanej *Strategie destruktywnego i konstruktywnego radzenia sobie młodzieży dorastającej w sytuacji konfliktu społecznego w relacji do rodzinnych uwarunkowań* scharakteryzowano pojęcie sytuacji trudnych, podkreślając ich przyczyny, skutki oraz rodzaje. Opisano wiek adolescencji w aspekcie rozwoju emocjonalności, zachodzących zmian w rozwoju społecznym oraz autonomii. Szczegółowo poruszono tematykę negatywnego „wpływu” środowiska szkolnego w generowaniu sytuacji konfliktowych w relacji nauczyciel – uczeń oraz uczeń – inni uczniowie, podkreślając ich ujemne skutki psychospołeczne w procesie rozwoju młodzieży. Odniesiono się do opisu grupy czynników szczególnie konfliktotwórczych, podkreślając intensywność ich występowania w życiu młodzieży. Szczegółowo odniesiono się do opisu grupy rówieśniczej, w której uczeń doświadcza różnego rodzaju konfliktów wynikających m.in. z zaczepek, wyśmiewania, rywalizacji, szczególnych uzdolnień, plotek. Podkreślono również znaczenie środowiska rodzinnego, w którym zachodzą konflikty obejmujące relację rodzic – dziecko, a wynikające m.in. z luki pokoleniowej, braku zrozumienia, potrzeby samodzielności dziecka, podejmowania przez młodzież zachowań ryzykownych. Wielokrotnie odwołano się do wyników badań empirycznych innych autorów, co stanowi ważny walor recenzowanej pracy. Szczególnie podkreślono źródła konfliktów rodzinnych w percepcji rodziców oraz dzieci, jak również tych wynikających z nieprawidłowych postaw wychowawczych. W dalszej części tekstu zaprezentowano formy strategii destruktywnego i konstruktywnego radzenia sobie młodzieży w kontekście sytuacji konfliktu, gdzie szczególnie zaakcentowano ich rolę w redukcji przeżywanego napięcia emocjonalnego, lęku i niepokoju. Ponadto opisano postawy rodzicielskie i ich rolę w wyborze strategii w sytuacji konfliktu społecznego obejmującego środowisko rodzinne, szkolne oraz rówieśnicze. Szczegółowo zaprezentowano negatywne postawy rodzicielskie generujące niewłaściwe zachowania u młodzieży, takie jak: niepokój, agresja, bierność, wycofanie. Podkreślono również rolę modelowania społecznego w uczeniu się form reagowania w sytuacji konfliktu, kładąc główny nacisk na pozytywną/negatywną rolę rodziny.

Dalszą część tekstu poświęcono omówieniu wyników badań empirycznych stanowiących istotną część recenzowanej monografii. Celem badań, jak podkreślają autorzy „było poszukiwanie rodzinnej etiologii destruktywnej i konstruktywnej strategii radzenia sobie dorastającej młodzieży w sytuacjach konfliktu społecznego, etiologii tkwiącej w rodzicielskich postawach wychowawczych

i w prezentowanym modelu strategii radzenia sobie przez rodziców w tych sytuacjach” (s. 46). Przedstawiono problemy badawcze, hipotezy, metodę i narzędzia badawcze (Skalę Postaw Rodzicielskich autorstwa M. Plopy, Kwestionariusz strategii radzenia sobie rodziców w sytuacji konfliktu społecznego autorstwa D. Boreckiej-Biernat oraz Kwestionariusz do badania strategii radzenia sobie młodzieży w sytuacji konfliktu społecznego autorstwa D. Boreckiej-Biernat). Scharakteryzowano badaną grupę młodzieży oraz procedurę badania. Następnie zaprezentowano obszernie opracowanie uzyskanych wyników w oparciu o statystykę korelacji r-Pearsona oraz analizę regresji krokowej.

Wykazano, że uzyskane wyniki dają podstawę do stwierdzenia, że tak nieprawidłowe, jak i prawidłowe postawy wychowawcze rodziców oraz prezentowane przez nich wzory destruktywnego lub konstruktywnego sposobu radzenia sobie w sytuacji konfliktu społecznego istotnie wpływają na sposób reagowania młodzieży na napięcie emocjonalne powstałe w sytuacji konfliktowej. Można stwierdzić, że uzyskane wyniki badań wpisują się w ciągle aktualny dyskurs nauk społecznych (tu głównie psychologii i pedagogiki) dotyczący roli rodziny w kształtowaniu zachowań młodzieży. Uzyskane wyniki traktować można jako studium diagnostyczne do podejmowania coraz to nowszych i ukierunkowanych działań profilaktycznych dotyczących środowiska rodzinnego.

W części drugiej pt. *Radzenie sobie młodzieży z niepełnosprawnością w sytuacjach trudnych* omówiono obszary zadań rozwojowych i sytuacji trudnych w życiu młodzieży, podkreślając znaczenie zmian fizycznych oraz kształtowania się tożsamości indywidualnej i społecznej. Omówiono strategię radzenia sobie ze stresem pod kątem funkcji, charakteru działań oraz kosztów. Scharakteryzowano aktywność zaradcą młodzieży w aspekcie uwarunkowań oraz efektywności. Tu m.in. odniesiono się do typologii aktywności zaradczej E. Frydenberga i R. Lewis. W dalszej części tekstu odniesiono się do analizy sytuacji trudnych oraz sposobów ich przezwyciężania wśród adolescentów wykazujących zaburzenia percepcyjne, intelektualne oraz zaburzenia ruchu i choroby przewlekłe (ekspresyjne). Ponadto omówiono modele pomocy młodzieży niepełnosprawnej w przezwyciężaniu sytuacji trudnych w kontekście różnych podejść teoretycznych (behawioralnych, poznawczych, humanistyczno-egzystencjalnych) oraz scharakteryzowano metody badania doświadczeń stresowych i aktywności zaradczej młodzieży niepełnosprawnej, dokonując krótkich odniesień m.in. do Kwestionariusza Poczucia Stresu M. Plopy i R. Makarowskiego, Testu radzenia sobie w społecznych sytuacjach trudnych R-PDPI, Kwestionariusza SCSi autorstwa N. M. Ryan-Wenger, Kwestionariusza Sposobów Radzenia Sobie (KSRS) R. Lazarusa i S. Folkman.

Część trzecią pracy składającą się z trzech rozdziałów poświęcono teoretycznemu omówieniu autodestruktywnych zachowań młodzieży w sytuacjach trudnych. Rozważania rozpoczęto od prezentacji okresu adolescencji, uwzględniając opis poziomów buntu oraz zadań rozwojowych. Omówiono etiologię agresji i autoagresji wśród adolescentów oraz podjęto się teoretycznej analizy zjawiska agresji uwzględniającej koncepcje biologiczne, psychologiczne oraz społeczne. Zjawisko autoagresji zaprezentowano poprzez pryzmat zdefiniowania zjawiska, jego rodzajów oraz przyczyn. W rozdziale dotyczącym zachowań autodestruktywnych uwagę skupiono na opisie zachowań dewiacyjnych wśród młodzieży. Przedstawiono charakterystykę samokwieszczenia, samobójstw, samokaleczenia, kultu ciała (piercing i tatuowanie), uzależnienia substancyjnego, zaburzenia łaknienia, dysmorfofobii oraz zaburzenia pozorowanego. Ostatni rozdział tej części pracy stanowią rozważania dotyczące działań pomocowych oraz profilaktycznych świadczonych przez różnorodne instytucje społeczne mogących przeciwdziałać występowaniu zachowań autodestruktywnych młodzieży.

Recenzowaną monografię cechuje przede wszystkim aktualność prezentowanych treści w odniesieniu do trudności, z jakimi przychodzi zmierzyć się obecnej młodzieży. W sposób interdyscyplinarny omówiono każdy poruszony w pracy aspekt, przez co praca nawiązuje do wielopłaszczyznowego opisu oraz implikacji praktycznych. Ponadto stanowi cenną pozycję charakteryzującą się wnikliwym i rzetelnym podejściem do przedstawianych w niej zagadnień.

W mojej ocenie część empiryczna stanowi najciekawszą część pracy. Poruszone w niej zagadnienia uważam za niezwykle cenne z uwagi na rodzinne uwarunkowania funkcjonowania i rozwoju młodzieży. Wyniki inspirują do dalszych badań oraz uświadamiają istotną rolę rodziny w wyborze konstruktywnej lub destruktywnej strategii radzenia sobie młodzieży w sytuacjach trudnych.

Ponadto pracę wyróżnia forma prezentowanych treści, którą cechuje przede wszystkim jasność i przejrzystość. Szczególną zaletą pozycji jest jej uporządkowana struktura. Na uwagę zasługuje fakt, że autorzy zawsze starają się przejść od definicji poprzez istotę zjawiska, aż po jego cechy, formy, przyczyny oraz skutki. Istotną zaletą jest również fakt powoływania się autorów na najnowsze badania czy też stanowiska teoretyczne, ukazujące obecną perspektywę omawianych zagadnień. Szczególna wartość recenzowanej pracy zawiera się w umiejętnym połączeniu treści dotyczących studium teoretycznego i działań praktycznych. Można dodatkowo stwierdzić, że recenzowana pozycja odznacza się wysokimi walorami naukowymi i w pełni zasługuje na uwagę specjalistów z zakresu nauk społecznych. Adresatami pracy mogą być rodzice, studenci psychologii, pedagogiki, pracy socjalnej oraz resocjalizacji.

Marcin Jurczyk

Polish Academy of Social Sciences and Humanities in London, Uniwersytet Śląski z Katowicach

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1.13>

Kompetencje interpersonalne w pracy współczesnego nauczyciela, red. S.T. Kwiatkowski, D. Walczak, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2017, ss. 288. ISBN: 978-83-64953-76-7.

W roku 2017 ukazała się książka pod redakcją Stefana T. Kwiatkowskiego i Dominiki Walczak, zatytułowana *Kompetencje interpersonalne w pracy współczesnego nauczyciela*. Zagadnienie to zostało ukazane z różnych perspektyw, w ujęciu pedagogicznym, psychologicznym i socjologicznym. Praca nauczyciela z uczniami, ale również z rodzicami uczniów, współpraca z innymi nauczycielami czy przedstawicielami środowiska lokalnego, polega na interakcjach społecznych i budowaniu właściwych z tymi osobami relacji. To zaś oznacza, że kompetencje interpersonalne są jednymi z podstawowych kompetencji zawodowych współczesnego nauczyciela.

Tematyka podejmowana w omawianej książce jest aktualna, ważna i interesująca. Kompetencje interpersonalne w pracy nauczyciela stanowią istotną zdolność. Przyczyniają się bowiem do jakości edukacji, jak również stanowią najistotniejszy czynnik zapobiegający zjawisku wypalenia zawodowego nauczyciela. Kompetencje interpersonalne są nabywane w toku nauki i przez doświadczenie. Nauczyciel jako model zachowania, postawy, postępowania w zgodzie z uniwersalnym systemem wartości, powinien być autorytetem dla swoich uczniów. Stąd ciągle winien on podnosić swoje kompetencje interpersonalne, wszak nauczyciel uczy się przez całe życie, co przyczynia się do profesjonalnego wypełniania jego misji.

Omawiana książka ma stanowić przyczynek do pogłębionej dyskusji nad nowoczesnym kształceniem oraz doskonaleniem zawodowym współczesnych nauczycieli (Wprowadzenie, s. 9). Może być jednocześnie pomocna w motywowaniu nauczycieli i w zdobywaniu przez nich umiejętności kreowania nowego wizerunku szkoły, która będzie nowoczesna, efektywna oraz przyjazna. W książce tej znajduje się, oprócz dokonanego przez redaktorów wprowadzenia, siedemnaście artykułów związanych z tematyką kompetencji interpersonalnych nauczycieli. Na końcu książki zamieszczone zostały noty o autorach.

Artykuł otwierający, autorstwa Agnieszki Cybal-Michalskiej, nosi tytuł *Prorozwojowość jako kategoria edukacyjna w świecie karier bez granic*. Jest to tekst, w którym Autorka przedstawia badania własne nad orientacjami prorozwojowymi młodzieży studenckiej, wskazuje przy tym na rolę kompetencji dla kariery i kondycji ludzkiej, a także podkreśla pozytywną rolę proaktywności podmiotu.

W drugim tekście Dorota Jankowska stawia pytanie o to, jak współcześni studenci pedagogiki, czyli przyszli wychowawcy i nauczyciele, rozumieją studia i jak postrzegają rolę studiów w przygotowywaniu się do tego zawodu. Stawia to pytanie, odnosząc się do kontekstu wpływu neoliberalnej kultury konsumpcji. Niestety, nastawienie pragmatyczne powoduje, że studia pedagogiczne nie są traktowane jako wartość autoteliczna – zdobywania wiedzy ku rozwojowi osobowościowemu, lecz jako edukacyjna inwestycja podnosząca atrakcyjność kandydata na rynku pracy. Stąd uzasadniona

obawa, że „opuszczające mury uczelni rzesze nowych nauczycieli-wychowawców nie podniosą edukacji na wyższy poziom” (s. 45).

Warto postawić pytanie o ideał nauczyciela-mistrza w relacji mistrz – uczeń, który to ideał jest obecny w postulatach pedagogicznych. Nawiązuje do tego Janusz Gęsiński w kolejnym artykule książki, zatytułowanym *Status społeczny nauczyciela a ideały pedagogiczne*. Autor w oparciu o przygotowanie do pełnienia roli nauczyciela, ukazuje mechanizmy społeczne prowadzące do sytuacji nieprzystawania podręcznikowego ideału do rzeczywistości. Zwraca uwagę na kwestię spadku prestiżu zawodu nauczyciela i okoliczności społeczne tego stanu rzeczy. Trafnie sygnalizuje kierunki oraz aspekty analizy tej sytuacji (mistrzostwo w sprekaryzowanym zawodzie nauczycielskim oraz edukacja jako dobro publiczne i podleganie owego dobra regulacjom zgodnym z logiką rynkową), wskazując je jako istotne do dalszych dyskusji w celu poprawy sytuacji w polskim szkolnictwie.

Następny artykuł nosi tytuł „*Nauczyciel wspierany*” a realia pracy zawodowej. Wanda Dróżka dokonuje w nim dość szerokiej analizy wyników badań ankietowych, których celem było poznanie opinii nauczycieli na temat ich pracy zawodowej. Należy podkreślić rozciągniętą w czasie perspektywę badań, a mianowicie te obecne są powtórzeniem podobnych sprzed 25 lat. Wynika z nich brak zadowolenia nauczycieli w kwestii zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa, która jest jedną z podstawowych potrzeb człowieka. Powodem jest niski status materialny i niepewna sytuacja w oświacie. Autorka konstatuje, że doskonalenie kompetencji interpersonalnych nie poprawi tej sytuacji, ale może przyczynić się do ułatwienia pracy pedagogicznej.

Dominika Walczak w tekście zatytułowanym *Prestiż zawodu nauczyciela a klimat szkoły*, po analizie przeprowadzonych badań dochodzi do wniosku, że niezależnie od uwarunkowań formalnych, w poczuciu bycia docenionym i spełnionym w pracy może pomóc nauczycielom „prestż osobisty, szacunek i autorytet budowane na podstawie wysokiej jakości wiedzy, umiejętności i kompetencji społecznych, a także oparte na zaufaniu i współpracy relacje między różnymi aktorami życia szkoły” (s. 100). Autorka zwraca również uwagę na niezbędny element doskonalenia zawodowego nauczycieli, jakim jest współpraca między nimi, która to współpraca jest jednocześnie ważną formą relacji w gronie pedagogicznym i stanowi źródło wsparcia w codziennej pracy.

Tekst Joanny Madalińskiej-Michalak *Etyka troski w pracy nauczycieli* dotyczy implikacji pedagogicznych koncepcji Nel Noddings na temat etyki troski – w odniesieniu do pracy nauczycieli. W kolejnym artykule *Wsparcie nauczyciela w komunikowaniu się z uczniem*, Jolanta Szempruch, na podstawie analizy przebiegu procesu komunikacji interpersonalnej, wskazuje na warunki jej skuteczności w pracy nauczyciela.

Stefan T. Kwiatkowski podejmuje temat: *Znaczenie kształcenia społeczno-emocjonalnego w rozwijaniu kluczowych kompetencji współczesnych nauczycieli*. Karolina Malinowska przedstawia zagadnienie relacji nauczyciel – rodzic oraz wskazuje czynniki, od których zależy ich jakość. Zwraca uwagę na brak w polskich szkołach określenia standardów komunikacji i współpracy z rodzicami uczniów. Nauczyciele w badaniach deklarują potrzebę wsparcia ich w trudnym zadaniu budowania skutecznej współpracy na tym polu. Na *Rolę umiejętności interpersonalnych w pracy nauczyciela* zwraca również uwagę Oliwia Dudkowska.

Podjmując temat *Nauczyciel, przyjaciel, marzyciel. Kompetencje nauczyciela okiem praktyka*, Wioletta Krzyżanowska jako dyrektorka szkoły omawia żmudne działania związane z tworzeniem nowego zespołu nauczycieli odpowiadającego zamysłowi innowacyjności szkoły. Wskazuje na istotne kompetencje kandydatów na nauczycieli w procesie rekrutacji pracowników: umiejętność zaprezentowania siebie, fachowość w pracy rozumianą jako umiejętność wykorzystania najnowszych trendów dydaktycznych i merytorycznych związanych z nauczaniem oraz intuicję. Te kompetencje stanowią jednak tylko bazę do dalszej pracy, do budowania przez nauczyciela własnego warsztatu pracy. Takie kompetencje nauczyciele szkoły, w której Autorka jest dyrektorem, starają się również doskonalić u swoich uczniów.

Agnieszka Piejka w tekście *Kompetencje praktyczno-moralne nauczyciela a kształtowanie kultury pokoju* wskazuje na wartość pokoju, który stanowi podstawowy warunek przetrwania i bezpiecznego współistnienia ludzi. Podkreśla, iż kształtowanie kultury pokoju w młodych ludziach jest jednym z najważniejszych zadań, jakie we współczesnym świecie stoją przed nauczycielami. Aby

mogli oni w sposób właściwy realizować to zadanie, szczególnie są im potrzebne kompetencje praktyczno-moralne, co wynika ze swoistego, komunikacyjnego charakteru ich pracy.

W kolejnym tekście Rafał Bodarski wskazuje na znaczenie autoportretu psychologicznego w pracy nauczyciela, który musi sprostać coraz to nowym wyzwaniom. Natomiast Magdalena Piornunek i Iwona Werner podejmują zagadnienie działań pomocowych nauczyciela-wychowawcy wobec uczniów. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują, że wychowawcy nie są postrzegani przez uczniów jako udzielający wsparcia i nie dążą do budowania mniej sformalizowanych relacji. Tymczasem takie oczekiwania ze strony uczniów są niejako naturalne, a ponadto może zapobiegać wielu poważniejszym problemom.

Z tym artykułem koresponduje w pewien sposób następny, w którym Urszula Jeruszka podejmuje temat *Kompetencji interpersonalnych nauczycieli szkół zawodowych*. Dokonuje analizy wyników badań własnych dotyczących metod nauczania stosowanych przez nauczycieli. W rezultacie wykazane zostały istotne braki w stosowaniu przez badanych nauczycieli metod aktywizujących ucznia, a także metod kształtujących kompetencje społeczne uczniów.

Ważnym wkładem w podjęte rozważania jest tekst Jarosława Michalskiego na temat *Taktu pedagogicznego we współpracy nauczycieli klas integracyjnych*. Chodzi o współpracę nauczyciela prowadzącego i wspomagającego. W tej współpracy Autor zwraca uwagę na pokorę jako podstawę dzielenia się refleksjami, planowania i projektowania pracy. Podkreśla również potrzebę potwierdzania postawy akceptacji w edukacji integracyjnej (włączającej). Takt jest szczególnie cenny w pracy pedagogicznej, ponieważ dzięki niemu można nawiązać właściwe, dobre relacje z uczniami. Takt i pokora to dwie kompetencje, które są niezbędne wśród wymogów względem nauczyciela (Dawid 2002), niestety mało współcześnie eksponowane i omawiane, stąd warto podkreślić zwrócenie uwagi na te cenne wartości w omawianym artykule.

Zbiór tekstów zamyka artykuł Iwony Koniecznej i Katarzyny Smolińskiej zatytułowany *Kompetencje pedagoga specjalnego*. Podjęto w nim zagadnienia związane z rolą i zadaniami pedagoga specjalnego. Nakreślono zakres kompetencji i kwalifikacje, a jednocześnie wskazano podstawowe kierunki zmian w odniesieniu do ich kształtowania i doskonalenia u pedagogów specjalnych.

Podsumowując całość omawianej pracy zbiorowej, należy podkreślić aktualność zawartych w niej treści. W książce kładziony jest akcent na pracę nauczyciela z uczniem i podmiotowe podejście do każdego ucznia, na pracę z rodzicem ucznia, z innymi nauczycielami i przedstawicielami środowiska lokalnego. Niezbędne do tego są umiejętności interpersonalne. O aktualności treści omawianej monografii świadczy dobór tematyki poszczególnych tekstów, w których poruszanych jest wiele współczesnych problemów związanych (w sposób bezpośredni lub pośrednio) z relacjami interpersonalnymi w środowisku szkolnym. Poszczególne teksty, które są intelektualną refleksją nad kategorią kompetencji interpersonalnych i ich rolą w pracy nauczyciela, mogą być inspirujące w obszarze szeroko rozumianego wychowania.

Ze względu na zróżnicowany charakter zawartych w książce tekstów, opracowanie to może służyć pomocą w refleksji naukowej, a jego adresatami mogą być także nauczyciele, studenci pedagogiki, ale również innych kierunków nauk społecznych, a także politycy i wszyscy ci, którzy są odpowiedzialni za jakość edukacji lub aktualnie zaangażowani w działania mające na celu wychowanie młodego człowieka i związaną z tym współpracę z innymi podmiotami.

Dariusz Adamczyk

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID ID: 0000-0002-3083-559X

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2020.1.14>

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim, włoskim, rosyjskim i francuskim. Wyjątkowo może zostać dopuszczony artykuł w innym języku. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku bieżącego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może proponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe w stosunku do publikacji recenzji naukowych. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat od daty ukazania się. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje publikacji w języku polskim z lat 2015-2017 i publikacji obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały poprzez zintegrowany system zarządzania czasopiśmem Journal Open System 3.x dostępny poprzez witrynę internetową czasopisma (<https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare>). Przesłanie artykułu do Redakcji nastąpi po dołączeniu wszystkich elementów publikacji: spisu wykorzystanej literatury sporządzonego w porządku alfabetycznym, noty o autorze w języku polskim oraz angielskim, streszczenia (max. 600 znaków ze spacjami) wraz ze słowami kluczowymi w języku polskim i angielskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w językach niemieckim i włoskim) oraz metadanych dotyczących Autora i publikacji. Streszczenie powinno zawierać także tytuł artykułu w jęz. angielskim.
5. Redakcja uzależnia publikację materiałów od złożenia przez Autora oświadczenia w sprawie procedur etycznych obowiązujących w nauce oraz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na rzecz wydawcy. Oba formularze są dostępne na witrynie internetowej „Seminare”: <http://seminare.pl/dla-autorow/procedury-etyczne>. Dokonuje się to na etapie aplikacji tekstu poprzez platformę Journal Open System.
6. Łączna objętość tekstu artykułu, załączonej bibliografii oraz streszczeń w języku polskim i angielskim nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (w tym spacji).
7. Artykuły naukowe winny posiadać wyraźnie wyodrębniony wstęp i zakończenie oraz logiczną wewnętrzną strukturę (format numeracji: 1., 1.1., 2., 2.1. itd.). Wstęp i zakończenie nie są numerowane.
8. Teksty przesyłane do Redakcji nie powinny zawierać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej przy zapisie tytułów publikacji oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.

9. Na pierwszej stronie artykułu winny się znajdować następujące elementy: (1) imię i nazwisko (księży i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą), (2) afiliacja naukowa autora lub, jeśli autor nie posiada afiliacji naukowej, miejscowość w której autor tworzy; (3) numer ORCID; (4) abstrakt w języku polskim; (5) słowa kluczowe w języku polskim; (6) abstrakt w języku angielskim; (7) słowa kluczowe w języku angielskim. Numer ORCID uzyskać można wypełniając ankietę on-line: <https://orcid.org/register>. W przypadku zapomnienia numeru ORCID, można go odnaleźć na stronie: <https://orcid.org/orcid-search/search>.
10. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz adres mailowy. Należy ją umieścić w pierwszym przypisie dolnym przy nazwisku Autora.
11. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <https://ojs.seminare.pl/index.php/seminare/stylchicago>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
12. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski) należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
13. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w notce o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl oraz w bazach i repozytoriach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji: Redakcja Seminarie, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁO-MIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: seminare@seminare.pl.

SPIS TREŚCI
41(2020) NR 1

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Michał Klementowicz, *Procesualność w tekście homilii* 11
- Ks. Michał Wocial SDB, *Humor chrześcijanina w relacji do wybranych wartości w świetle twórczości Gilberta Keitha Chestertona i Clive'a Staplesa Lewisa* 21

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ I PEDAGOGICZNEJ

- Małgorzata Słowik, *Prawa kobiet niekonsekwentnych w Kościele katolickim od XX wieku – ich geneza i znaczenie z perspektywy pedagogiki społecznej* 35
- Beata Szluz, *„Usidlenie w dzieciństwie” – doświadczanie niezaspokojenia emocjonalnego w rodzinie. Ujęcie socjologiczne* 49
- Ks. Grzegorz Godawa, Łukasz Ryszka, *Pedagogiczny wymiar działalności błogosławionej Hanny Chrzanowskiej (1902-1973)* 61
- Urszula Kempnińska, Jan Adam Malinowski, *Przemoc wobec kobiet w ciąży – przyczyny, skutki i możliwości wsparcia* 75
- Ewa Baruk-Dzięcioł, *Miłość i erotyzm jako elementy językowego obrazu świata żeńskiej młodzieży akademickiej* 87

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Czesław Grajewski, *„Gratulemur in honore” – endemiczne oficjum o św. Katarzynie Aleksandryjskiej* 103
- Ks. Jan Pietrzykowski SDB, *Zjazdy (Konferencje) biskupów polskich w okresie międzywojennym* 119
- Rafał Łatka, *Arcybiskup Antoni Baraniak jako członek Episkopatu Polski, cz. II (1967-1977)* 129

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

- Ks. Adam Paszek SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2018/2019* 141
- Ks. Dariusz Dynak-Michalski SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w roku akademickim 2018/2019* 146

RECENZJE

- D. Borecka-Biernat, P. Kurtek, A. Woźniak-Krakowian, *Radzenie sobie młodzieży w sytuacjach trudnych*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2018 – rec. Marcin Jurczyk ... 149
- Kompetencje interpersonalne w pracy współczesnego nauczyciela*, red. S. T. Kwiatkowski, D. Walczak, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2017 – rec. Dariusz Adamczyk 151
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare” 154

CONTENTS

41(2020)1

THEOLOGY

- Fr. Michał Klementowicz, *Processuality in the Text of the Homily* 11
- Fr. Michał Wociał SDB, *Christian Humor in Relation to Other Values in the Light of the Works of Gilbert Keith Chesterton and Clive Staples Lewis* 21

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

- Małgorzata Słowik, *The Rights of Unconsecrated Women in the Catholic Church From the 20th Century Onwards – Their Genesis and Importance From the Perspective of Social Pedagogy* 35
- Beata Szluz, *“Entanglement in Childhood” – Experiencing Emotional Neglect in the Family . Sociological Approach* 49
- Fr. Grzegorz Godawa, Łukasz Ryszka, *Pedagogical Dimension of the Work of Blessed Hanna Chrzanowska (1902-1973)* 61
- Urszula Kempieńska, Jan Adam Malinowski, *Violence Against Pregnant Women – Causes, Effects and Possibilities of Support* 75
- Ewa Baruk-Dzięcioł, *Love and Eroticism as Elements Comprising the Linguistic View of the World of Female University Students* 87

HISTORY

- Czesław Grajewski, *“Gratulemur in honore” – Endemic Office on St. Catherine of Alexandria* 103
- Fr. Jan Pietrzykowski SDB, *Polish Bishops’ Conventions (Conferences) in the Interwar Period* 119
- Rafał Łatka, *Archbishop Antoni Baraniak as a Member of the Episcopate of Poland, Part Two (1967-1977)* 129

REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES

- Fr. Adam Paszek SDB, *A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Academic Year 2018/2019* 141
- Fr. Dariusz Dynak-Michalski SDB, *A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łąq-on-Warta in the Academic Year 2018/2019* 146

REVIEWS

- D. Borecka-Biernat, P. Kurtek, A. Woźniak-Krakowian, *Radzenie sobie młodzieży w sytuacjach trudnych*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2018 – reviewed by Marcin Jurczyk 149
- Kompetencje interpersonalne w pracy współczesnego nauczyciela*, red. S. T. Kwiatkowski, D. Walczak, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2017 – reviewed by Dariusz Adamczyk 151
- Editorial Requirements for Publications in “Seminare” 154