

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

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 40 nr 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1>

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

2019

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 2019

ISSN 1232-8766

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

Wydawnictwo, druk i oprawa

Elpil, Siedlce

Redaguje Zespół

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Giuseppe Del Core, Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Sylwester Jędrzejewski, Cristina Monacchia, Roman Mazur, Peter Młynarčík, 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 (Szwecja); Prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Izrael); Dr Marek T. Chmielewski SDB, Salesian Society Seminary (Łądz, Poland); Prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); Prof. Ihor Dobrianski, Kirovohrad Institute of Regional Economy and Business Administration (Ukraina); Prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); Dr Kazimierz Gryżenia 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, Poland); 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. 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, China); 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); 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 (Szwecja); Prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin (Polska); Teresa Wójcik PhD, Villanova University (PA, USA); Dr hab. Ivan Zymomrya, Kirovohrad State Pedagogical University (Ukraina); Prof. Mykoła Zymomrya, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraina); 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. Francis-Vincent Anthony SDB (Univerzita Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. prof. Roger Coffi Anoumou University of Abomey, Benin); 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. Chorpennig OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); prof. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Univerzita Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Mirosława Cylkowska-Nowak (Uniwersytet Medyczny im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu); dr Barbara Czarnecka (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. UKSW (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. 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 Janowski SDB (UMK, Toruń); ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr Marta Khymko (Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowego 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 Kolosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč 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); dr Ewa Kubiak (Uniwersytet Łódzki) ; ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Lępko 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); 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 Myszczyzsyn (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); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB, prof. 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); ks. prof. dr Gabriele Quinzi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. 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); ks. prof. Manlio Sodi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); 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 (APS, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyński 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 (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Dominik Zamiatąła (UKSW, Warszawa) ; ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII (Kraków)

SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

Volume 40 No. 1

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW
2019

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 2019

ISSN 1232-8766

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

Printed by

Elpil, Siedlce

Editorial Staff

Radosław Błaszczuk, 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, Slovakia); 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); prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Italy); 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 Juro; prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (UPJPII, Kraków); prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek 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); 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, Francis-Vincent Anthony, Roger Coffi Anoumou, 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. Głusiuk, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządział, Dmitro Hertiuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Marta Khyrnko, Zdzisława Kobylańska, Andrzej Kobylański, Elena Kocai, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanisław Kość, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Ewa Kubiak, Stanisław Kulpaczyński, Joshtrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Piotr Kwiatek, 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, 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, Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Svitlana Shchudlo, Manlio Sodi, Adam Solak, Michele Sorice, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suriková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyski, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Jarosław Wąsowicz, Mirosław Wierzbiński, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Dominik Zamiatła, Sławomir Zareba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-8814-0504

TROSKA PASTORALNA O ŚRODOWISKO NATURALNE W PARAFIACH W POLSCE

PASTORAL CARE FOR THE NATURAL ENVIRONMENT IN PARISHES IN POLAND

Abstract

The article presents pastoral tasks of parishes in Poland in the field of ecology. Environmental degradation first and foremost affects people. Since it is human activity that contributes to the devastation of nature, the most effective way to protect the environment seem to be actions undertaken in parishes and on the territory where their members live. The first task consists in raising environmental awareness among parishioners, followed by ecological conversion and change their daily lifestyle. The article presents some practical guidelines regarding specific actions proposed in parishes for the protection of the environment in Poland, with particular emphasis on the protection of human life from conception to natural death.

Keywords: parish, ecology, environmental, ecological awareness, conversion, lifestyle, pro-ecological activities

Abstrakt

Artykuł przedstawia zadania pastoralne parafii w Polsce w dziedzinie ekologii. Z powodu degradacji środowiska naturalnego cierpią przede wszystkim ludzie. Ponieważ to działalność człowieka przyczynia się do dewastacji natury, dlatego najbardziej skuteczne w ochronie środowiska będą działania podejmowane w obrębie parafii, których „domem” jest terytorium, na którym zamieszkują jej członkowie. Pierwszym zadaniem jest działalność na rzecz uświadomienia proekologicznego, dalej nawrócenie ekologiczne i zmiana stylu życia parafian na co dzień. W praktycznych wskazaniach zostały zaproponowane konkretne działania w parafiach na rzecz ochrony środowiska w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem ochrony życia osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci.

Słowa kluczowe: parafia, ekologia, degradacja środowiska naturalnego, świadomość ekologiczna, nawrócenie, styl życia, działania proekologiczne

¹ Ks. Jan Kazimierz Przybyłowski, kapłan diecezji wrocławskiej, profesor zwyczajny. Od 2002 roku kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. Jest autorem kilkuset artykułów naukowych i popularno-naukowych, i kilkunastu książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001; *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklesjalnej. Studium teologiczno-pastoralne*, Warszawa 2010; *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i lat* (Łk 5,36), Warszawa 2014. E-mail: j.przybylowski@uksw.edu.pl.

WSTĘP

Podstawowa motywacja do opracowania tego tematu płynie z encykliki Franciszka *Laudato si* poświęconej ochronie naturalnego środowiska. Papież stwierdza w niej, że „każda wspólnota może wziąć z dóbr tej ziemi to, czego potrzebuje do przeżycia, ale ma również obowiązek ochrony jej i zapewnienia, by nadal była ona płodną dla przyszłych pokoleń. Bo ostatecznie «do Pana należy ziemia» (por. Ps 24,1), do Niego należy «ziemia i wszystko, co jest na niej» (Pwt 10,14)” (Franciszek 2015, 67). Ponieważ to parafia jest podstawową, organiczną wspólnotą Kościoła, dlatego to na niej spoczywa odpowiedzialność za środowisko naturalne (Stanowisko Stolicy Apostolskiej 1973, 71-84; Mariański 1993, 165-184), a wszyscy parafianie powinni mieć udział w działaniach proekologicznych. Doniosłość i ważność tej dbałości o środowisko naturalne wynika stąd, że sieć parafii, która pokrywa cały obszar Polski², jest jednocześnie źródłem wiedzy o aktualnych problemach związanych z ekologią ludzi tam żyjących i stwarza możliwości podejmowania skoordynowanych, skutecznych działań na rzecz ochrony środowiska w Polsce.

W prawodawstwie Kościoła katolickiego pojęcie parafii wskazuje na jej wspólnotowy charakter, gdyż jest ona określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi (*Kodeks Prawa Kanonicznego* 1984, 515§1). Z zasady ogólnej parafia powinna być terytorialna, a więc obejmująca wszystkich wiernych określonego terytorium³. Na potrzeby tego opracowania wspólnotę parafialną można zatem określić jako „wspólnotę rodzinną”, która posiada swój dom (terytorium parafii) i tworzy własne środowisko, w którym parafianie realizują na co dzień swoje powołanie chrześcijańskie i egzystencjalne. Takie spojrzenie na parafię bliskie jest pojęciu „rodziny ludzkiej”, która potrzebuje domu i odpowiedniego dla siebie środowiska, w którym będzie mogła kształtować własne relacje.

Dla wspólnoty parafialnej, tak jak dla rodziny ludzkiej, „domem” jest ziemia, którą Stwórca dał ludziom, aby na niej żyli w sposób twórczy i odpowiedzialny. Wszyscy ludzie powinni zatem otaczać troską środowisko naturalne, które zostało im dane, strzec go i pielęgnować w wolności i z odpowiedzialnością, kierując się zawsze kryterium dobra wspólnego (Benedykt XVI 2008, 7). Papież Franciszek, dostrzegając dzisiaj brak u ludzi powszechnej świadomości wspólnego pochodzenia, wzajemnej przynależności i wspólnej przyszłości, napisał w *Laudato si*, że wiele spraw musi zmienić swój kierunek, ale przede wszystkim to sami ludzie potrzebują przemiany. Według niego dopiero większa i powszechna świadomość proekologiczna umożliwi rozwój nowych przekonań, postaw i stylów życia współczesnych ludzi.

² W 2017 roku w Polsce działalność duszpasterską prowadziły 10392 parafie katolickie. Większość parafii prowadzonych jest przez diecezje, tylko 6% przez zgromadzenia zakonne oraz stowarzyszenia apostołstwa katolickiego. Najwięcej parafii diecezjalnych występuje w diecezjach krakowskiej, tarnowskiej i poznańskiej (*Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia* 2019, 4).

³ „Gdzie jednak jest to wskazane, należy tworzyć parafie personalne, określone z racji obrządku, języka, narodowości wiernych jakiegoś terytorium, albo z innego jeszcze powodu” (*Kodeks Prawa Kanonicznego* 1984, 518).

Dlatego również przed członkami wspólnot parafialnych staje wielkie wyzwanie kulturowe, duchowe i edukacyjne, oznaczające długie procesy prowadzące do odrodzenia szacunku dla środowiska naturalnego (Franciszek 2015, 202).

1. DEGRADACJA ŚRODOWISKA NATURALNEGO

W ekologii (*Encyklopedia chrześcijaństwa* 2000, 193; Dołęga 2002b, 243; Kieniewicz 2002, 39-55), która zajmuje się środowiskiem naturalnym (*Ustawa* 2001, art. 3, nr 39), przyjmuje się założenie, że to człowiek jest głównym jego dewastatorem i to z jego winy ulega ono ciągłej degradacji, powodując różne zagrożenia dla ludzkości⁴. Dlatego konieczne jest podjęcie inicjatyw również o charakterze pastoralnym, których celem będzie zastopowanie szkodliwej dla środowiska działalności, naprawa tego, co zostało zniszczone i ochrona natury dla przyszłych pokoleń (Bełch 2010, 83; Babiński 2012, 249-264), które mają prawo do korzystania z dóbr stworzonych, postępując w duchu tej samej odpowiedzialnej wolności, której współcześni ludzie domagają się dla siebie. Kościół, promując ochronę środowiska naturalnego, naucza, że to człowiek jest w stworzeniu najważniejszy (Horowski 2010, 65-82; Wyrostkiewicz 2007; Bołoz 2010), co jednak nie znaczy, że może on w sposób egoistyczny dysponować naturą ożywioną czy nieożywioną tylko dla własnych interesów (Jurczyk 2002; *Miedzy niebem a ziemią* 2000). To właśnie takie myślenie egoistyczne sprawiło, że w wielu przypadkach to ludzie najbardziej ubodzy zostali odcięci od dóbr stworzonych o powszechnym przeznaczeniu (Benedykt XVI 2008, 7). W nauczaniu Kościoła podkreśla się więc, że żaden człowiek nie ma prawa wykorzystywać przyrody przeciwko własnemu dobru, dobru innych ludzi, jak również dobru kolejnych pokoleń. Nie wolno mu także postępować egoistycznie, czyli tak, jak mu się podoba, ze stworzeniami, które go otaczają (Jan Paweł II 1993, 1335; Franciszek 2015, 14).

Egoizm, zwłaszcza ludzi bogatych, w korzystaniu z dóbr natury widać dzisiaj najlepiej na przykładzie dostępu do nowoczesnych rozwiązań będących wynikiem rozwoju techniki i przemysłu oraz w korzystaniu z techniki i technologii w niewłaściwych celach (por. Jan Paweł II 2001, 43-44), co doprowadziło do groźnego zatrucia całego środowiska naturalnego (Paweł VI 1973, 68-71), a w konsekwencji do naruszenia równowagi ekologicznej w skali globalnej, co może doprowadzić człowieka do samozniszczenia.

Długą listę zagrożeń wynikających z braku poszanowania środowiska naturalnego przez człowieka przedstawił Franciszek w *Laudato si*. Są to: degradacja i utrata produktywności rozległych obszarów rolnych, nadmierna chemizacja rolnictwa i przemysłu (Franciszek 2015, 20); wytwarzanie zwłaszcza przez przemysł dużych ilości odpadów (Franciszek 2015, 21-22); gwałtowne ocieplanie się klimatu (Franciszek 2015, 23-25, 175); rabunkowa eksploatacja bogactw naturalnych z powodu niezdrowej konkurencji wolnego rynku i wzrostu potrzeb związanych z nadmierną konsumpcją (Franciszek 2015, 26); wyniszczająca wycinka lasów (Franciszek 2015, 32); wyginięcie niektórych gatunków roślin i zwierząt (Franciszek 2015, 33); niszczenie warstwy ozo-

⁴ Człowiek ma być roztropnym użytkownikiem środowiska, a nie jego „niszczycielem” i bezwzględny eksploatorem (Jan Paweł II 1979, 15).

nowej, zanieczyszczanie rejonów ziemi obfitujących w unikalną faunę i florę (Franciszek 2015, 34); zanikanie różnorodności biologicznej (Franciszek 2015, 35); erozja ziem i pustynnienie żyznych obszarów (Franciszek 2015, 38); marnotrawienie minerałów i zasobów oceanów (Franciszek 2015, 40, 174); zanieczyszczenie rzek i warstw wodonośnych, osłabienie systemów hydrogeologicznych (Franciszek 2015, 41); zanieczyszczenie powietrza (smog) (Franciszek 2015, 44); wzrost liczby katastrof naturalnych, konflikty zbrojne powodujące niszczenie zasobów naturalnych (Franciszek 2015, 57); genetyczna modyfikacja żywności (Franciszek 2015, 133-135); emisja gazów cieplarnianych (Franciszek 2015, 169-170).

Przedstawione powyżej przykłady degradacji środowiska naturalnego ukazują rozległość kryzysu ekologicznego, który ściśle wiąże się z antywspółnotowym egoizmem. Źródłem kryzysu jest arbitralne i tym samym szkodliwe używanie darów natury, przy naruszeniu ich praw i naturalnego porządku, bez uszanowania immanentnej celowości dzieła stworzenia. Kiedy człowiek używa tych rzeczy „bez odnoszenia ich do Boga”, wówczas także i sobie samemu wyrządza szkody nieobliczalne. Dlatego Jan Paweł II podkreślał, że rozwiązanie zagrożenia ekologicznego pozostaje w ścisłym związku z zasadami „słusznej autonomii rzeczy doczesnych”, czyli ostatecznie z prawdą o stworzeniu i Stworzycielu świata (Jan Paweł II 1986, 4).

2. EDUKACJA EKOLOGICZNA W PARAFII – BUDZENIE ŚWIADOMOŚCI PROEKOLOGICZNEJ

Dla prowadzenia edukacji ekologicznej w parafii potrzebna jest współpraca duchownych, katechetów świeckich, członków rad i grup parafialnych z osobami i organizacjami promującymi działania proekologiczne. Ważne z punktu widzenia samej problematyki jest podjęcie współpracy parafii ze szkołami, instytucjami samorządowymi, jak i lokalnymi działaczami na rzecz ochrony środowiska, np. z myśliwymi, leśnikami, strażakami, lekarzami, policjantami. Koordynacja proekologicznych działań powinna zaowocować powstaniem „parafialnej grupy ekologicznej”, której zadaniem byłoby przede wszystkim budzenie świadomości proekologicznej parafian⁵, „której nie należy tłumić, a przeciwnie – trzeba sprzyjać jej pogłębianiu i dojrzewaniu, tak aby mogła znaleźć wyraz w konkretnych programach i inicjatywach” (Jan Paweł II 1989, 1).

Można w tym miejscu podać przykłady takich proekologicznych akcji edukacyjnych w parafii, według zasady 4R: *rethink, reduce, reuse, recykle*, co oznacza: przemyśl, ograniczaj, używaj powtórnie, przetwarzaj. Akcje takie mogłyby dotyczyć: oszczędzania wody pitnej, przeciwdziałania marnotrawieniu żywności, niezaśmiecania lasów, promowania zakupów u lokalnych producentów, zbierania odpadów do powtórnego przetworzenia, zmniejszenia ilości spalin (np. idź do kościoła spacerem, zamiast jechać samochodem)

⁵ Przykładem może być grupa o nazwie „Żyj prosto”, założona w jednej z brytyjskich parafii, która zajmuje się promowaniem proekologicznych nawyków opierających się na codziennych czynnościach, ale w efekcie końcowym przynoszących długofalowy pożytek dla człowieka i środowiska naturalnego (Borda i Knapik 2018, 17).

W *Parafialnym przewodniku ekologicznym* proponuje się również wykorzystanie poszczególnych okresów roku liturgicznego dla edukacji ekologicznej. I tak np. w okresie wielkiego postu i adwentu można zwrócić uwagę na to, że post i wyrzeczenie pomagają w nawróceniu duchowym, ale mają również znaczenie dla nawrócenia ekologicznego. Postawa umiarkowania i miłosierdzia otwiera bowiem serca chrześcijan na ludzi potrzebujących pomocy, samotnych, chorych, ubogich, ale również budzi sumienie ekologiczne i miłość do stworzenia. Ujawnia się to w nowym stylu życia wyrażającym się w postawie odpowiedzialnego umiarkowania i roztropności w korzystaniu z dóbr tego świata. W polskiej tradycji świętowania, zwłaszcza uroczystości religijnych, np. Bożego Narodzenia, Wielkanocy, ale także uroczystości rodzinnych, istnieje zwyczaj obfitego zastawiania stołów, a to wiąże się z nieodpowiedzialnym nabywaniem dóbr i brakiem umiaru w zakupach i konsumpcji. Może to przysłonić istotę świętowania chrześcijańskiego, a jednocześnie przyczynia się do marnotrawstwa jedzenia i energii oraz prowadzi do zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Dlatego tak ważne jest przekonywanie chrześcijan, że często „mniej znaczy więcej”, a nieustanne gromadzenie możliwości konsumpcji rozprasza serce, uniemożliwiając docenienie wszystkiego i każdej chwili. Chrześcijanie mogą mieć niewiele, a jednocześnie żyć intensywnie, odkrywając inne przyjemności i odnajdując satysfakcję w braterskich spotkaniach, usługiwaniu, w realizowaniu swoich charyzmatów, w muzyce i sztuce, w kontakcie z naturą, w modlitwie. Prawdziwe szczęście wymaga bowiem umiejętności ograniczenia potrzeb i otwarcia się na wiele możliwości, jakie daje życie na co dzień (Franciszek 2015, 222-223; Borda i Knapik 2018, 18).

3. EKOLOGICZNE NAWRÓCENIE

Według nauczania Soboru Watykańskiego II istotnym elementem „chrześcijańskiego powołania wiernych świeckich” jest szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami ziemskimi i kierowanie nimi po myśli Bożej. Ludzie nie otrzymują zatem gotowego „produktu”, ale sami zajmują się wyszukiwaniem znaków królestwa Bożego. Jest ono ukryte, jak skarb lub drogocenna perła (por. Łk 13,44-46), w sprawach światowych. Do istoty duchowości świeckich należy zatem pozostawanie w świecie i uświęcenie go od wewnątrz⁶.

Patrząc z perspektywy moralnej i duchowej na otaczający świat, należy podkreślić, że przyrodę, kosmos, całe środowisko przyrodnicze traktować należy jako dzieło Stwórcy, którego centrum stanowi człowiek. W nim bowiem zbiegają się różne rozwojowe linie wszechświata i ujawniają się prawda, dobro i piękno (transcendentalia) – wartości, które decydują o rozwoju osobowości człowieka (Dołęga 2002a, 236-237). Ta perspektywa moralno-duchowa ekologii pokazuje, że od irracjonalnego, podejmowanego z egoistycznych pobudek niszczenia środowiska naturalnego, jest jeszcze gorsze

⁶ „Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jak zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcenia świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa” (Sobór Watykański II 1964, 31).

niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego⁷. Należy zatem, nie zarzucając troski o zachowanie naturalnego «habitat» różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem (każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi), większą uwagę zwrócić na ochronę godności osobowej każdego człowieka. Chodzi tutaj o to, że nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony (Jan Paweł II 1991, 38).

Współczesny kryzys ekologiczny, widziany z perspektywy religijnej i antropologicznej, jest zatem wezwaniem do wewnętrznego nawrócenia człowieka. Ten problem jest szczególnie widoczny we wspólnotach parafialnych. Tutaj bowiem wyraźnie widać, że niektórzy zaangażowani chrześcijanie i ludzie modlitwy pod pretekstem realizmu i pragmatyzmu często drwią z troski o środowisko naturalne. Inni są bierni, niechętnie zmieniają swoje przyzwyczajenia i stają się niespójni wewnętrznie. Oznacza to, że brakuje im nawrócenia ekologicznego, którego źródłem jest spotkanie z Jezusem w relacjach z otaczającym ich światem. Życie powołaniem, by być obrońcami dzieła Bożego, jest istotną częścią życia uczciwego, nie zaś czymś opcjonalnym ani też drugorzędym elementem doświadczenia chrześcijańskiego (Franciszek 2015, 217).

Ekologiczne nawrócenie dotyczy więc odkrycia miłości do otaczającego człowieka świata. Środowisko naturalne jest „domem” człowieka, a zarazem kryje w sobie zasoby powierzone jego opiece i zarządowi; jest „ogrodem, którego należy strzec, i polem, które trzeba uprawiać”. Jednakże z ekologią „zewnętrzną”, w perspektywie godności osoby ludzkiej, powinna się łączyć ekologia „wewnętrzna” i „moralna”, bo tylko ona zaspokaja wymogi właściwie pojmowanej wartości życia ludzkiego (Jan Paweł II 1999, 14). Jan Paweł II w *Evangelium vitae* (nr 95) podkreślał, a potem wracał do tej myśli w innych wypowiedziach, że szacunek dla całego stworzenia każe dostrzec najwyższą i pierwotną wartość ludzkiej osoby i nienaruszalną godność życia ludzkiego. Kultura życia jest fundamentem i nieodzowną przesłanką wszystkich aspektów autentycznej ekologii stworzenia. Potrzebna jest zatem powszechna mobilizacja sumień i wspólny wysiłek etyczny, aby wprowadzić w czyn wielką strategię obrony życia. Wszyscy ludzie są bowiem wezwani do budowania nowej kultury życia (Jan Paweł II 1996, 4).

4. ZMIANA STYLU ŻYCIA

Stawiając człowieka na „szczyt” stworzenia, należy widzieć w nawróceniu ekologicznym wezwanie, aby każdy człowiek podjął pracę nad sobą, pracę, której celem będzie zmiana myślenia i stylu życia, co prowadzi do konkretnych działań we własnym domu, gospodarstwie, parafii i diecezji.

⁷ W nauczaniu Kościoła podkreśla się, że współczesnego kryzysu ekologicznego nie można sprowadzić jedynie do aspektów ekonomicznych i politycznych, gdyż u jego źródeł leży głęboki kryzys człowieczeństwa ujawniający się w odrzuceniu wartości moralnych i duchowych (Jan Paweł II 2007, 234; *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2002, 2415; Jan Paweł II 2004, 5; *Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia* 2013; Przybylski 1970, 282-283).

„Dar z siebie w działalności ekologicznej staje się możliwy jedynie poprzez doskonalenie się w cnotach. Jeśli dana osoba, mimo że jej zasoby materialne pozwalają na większe wydatki, zazwyczaj ubiera się cieplej, zamiast włączać ogrzewanie, to znaczy, że nabyła przekonania i odczuć sprzyjających ochronie środowiska. Bardzo szlachetne jest podjęcie obowiązku troski o środowisko poprzez małe codzienne działania. Wspaniałe jest to, że edukacja potrafi je zmotywować i ukształtować pewien styl życia. Wychowanie do odpowiedzialności za środowisko naturalne może zachęcać do różnych zachowań, które mają bezpośredni i znaczący wpływ na troskę o środowisko, takich jak unikanie stosowania tworzyw sztucznych i papieru, zmniejszenie zużycia wody, segregowanie odpadów, gotowanie tylko wówczas, gdy będzie można zjeść to, co ugotowano, ostrożne podejście do innych istot żywych, korzystanie z transportu publicznego lub wspólne korzystanie z samochodu przez kilka osób, sadzenie drzew, wyłączanie niepotrzebnego światła itp. Wszystko to jest częścią szczodrej i godnej kreatywności ukazującej to, co najlepsze w człowieku. Ponowna utylizacja czegoś, zamiast szybkiego wyrzucenia, wynikająca z głębokich motywacji, może być aktem miłości, wyrażającym naszą godność” (Franciszek 2015, 211).

5. DZIAŁANIA PROEKOLOGICZNE W PARAFII

Współczesne społeczeństwo nie znajdzie rozwiązania kwestii ekologicznej, jeśli każdy jego członek poważnie nie zweryfikuje swojego stylu życia. Chrześcijanie powinni również podjąć trud nawrócenia ekologicznego i zadbać o postawę powściągliwości i umiaru, dyscyplinę wewnętrzną i ducha poświęcenia. Podstawowym motywem nawrócenia ekologicznego jest odnoszenie się z szacunkiem do środowiska naturalnego, gdyż piękno przyrody świadczy również o pięknie i wielkości samego Boga (Papieska Rada „Justitia et Pax” 2005, 320). Owocem nawrócenia ekologicznego powinno być natomiast podejmowanie konkretnych działań w lokalnych społecznościach, także w parafiach, na rzecz ekologii (Jan Paweł II 1988, 43). Proekologiczne działania powinny zostać podjęte zwłaszcza przez najbardziej aktywnych parafian, którzy mają świadomość, że ich prawdziwym „domem” jest ich środowisko naturalne. To czynni i posiadający właściwą formację ekologiczną parafianie mogą zadbać o ochronę cennych obszarów przyrodniczych, jak na przykład parki narodowe, rezerwy przyrody i parki krajobrazowe. To z ich inicjatywy powinny być budowane wodociągi, kanalizacje, oczyszczalnie ścieków. To zaangażowani społecznie parafianie powinni troszczyć się o zachowanie ekologicznych wymogów przy wywozie, składowaniu i segregacji śmieci, a także troszczyć się o poszukiwanie sposobów ich ponownego wykorzystania w ich „domu” parafialnym (Ostrowski 2002, 543-544).

Dzisiaj szczególnie uciążliwy jest problem zanieczyszczeń powietrza i emisji gazów cieplarnianych. To zagrożenie również dostrzegł papież Franciszek, domagając się prowadzenia takiej polityki, aby w nadchodzących latach emisja dwutlenku węgla i innych gazów zanieczyszczających została drastycznie zmniejszona na przykład poprzez zastąpienie paliw kopalnych i rozwijanie odnawialnych źródeł energii. W świecie istnieje niewielki poziom dostępu do czystej i odnawialnej energii. Należy zatem rozwijać odpowiednie technologie gromadzenia energii, poczynić inwestycje na rzecz technologii produkcji i transportu zwiększające ich energooszczędność, a także sposobów budowania czy restrukturyzacji budynków, które przyczyniają się

do zmniejszenia zużycia energii oraz surowców (Franciszek 2015, 26). Papież Franciszek ma świadomość, że technologia oparta na spalaniu silnie zanieczyszczających paliw kopalnych, zwłaszcza węgla, ale także ropy naftowej, a w mniejszym stopniu gazu, powinna być stopniowo zastąpiona przez odnawialne źródła energii. Ponieważ ich rozwój jest zbyt powolny, słuszne jest opowiadanie się za mniejszym złem lub nastawienie się na rozwiązania przejściowe (Franciszek 2015, 165).

Przekładając te ogóle, teoretyczne założenia na praktykę życia wspólnot parafialnych można sformułować 10 „przykazań ekologicznych”, które stanowią konkretne propozycje dla działalności ekologicznej parafian:

„1. Módl się, aby Bóg przemienił serca tych, którzy źle korzystają z naszej planety. Niszczą ją, źle zarządzają dobrami, kierując się jedynie egoistycznymi pobudkami. Trzeba wypraszać dla nich poruszenie sumień poprzez działanie nadprzyrodzonej łaski Boga. 2. Proponuj ekologiczne rozwiązania w zarządzaniu swoją parafią. Zwróć uwagę na rodzaj opału, sposób wyrzucania odpadów, codzienne funkcjonowanie swojej placówki. Zielona parafia to początek zielonej diecezji – przykład, jaki społeczność katolików daje światu w trosce o nasz wspólny dom. 3. Wprowadzaj w swoje życie zalecenia zawarte w encyklice papieża *Laudato si*. Rozważaj, medytuj i szukaj sposobów realizacji postulatów papieża Franciszka. 4. Wybieraj ekologiczne formy przemieszczenia się. Jeżeli to możliwe, wybieraj komunikację miejską, rower bądź spacer. Poruszając się samochodem, zwróć uwagę na stan techniczny pojazdu, aby nie emitować więcej spalin, niż to konieczne. 5. Podtrzymuj praktykę wstrzeźliwości piątkowej i szanuj żywność. Zbyt dużo się jej marnuje, a nadmierna produkcja wiąże się z zanieczyszczeniami. 6. Kupuj od lokalnych producentów żywności, aby ograniczać emisje spalin potrzebnych do przetransportowania produktów żywnościowych z odległych miast, krajów bądź kontynentów. Zaangażuj się w zmianę prawa, które utrudnia rolnikom uprawę i sprzedaż produktów. Dowiedz się, czy sklep, w którym kupujesz, mógłby handlować produktami lokalnych rolników. 7. Oszczędzaj wodę. Czysta woda pitna to sprawa najwyższej wagi, ponieważ jest niezbędna do życia człowieka oraz wspierania ekosystemów lądowych i wodnych. Źródła słodkiej wody zaopatrują rolnictwo, hodowlę oraz przemysł; jej jakość wpływa na nasze zdrowie. 8. Kompostuj! Kompostowanie jest prostym sposobem na poprawienie struktury gleby, dostarczenie roślinom niezbędnych składników pokarmowych i pożytecznych mikroorganizmów. W ten naturalny sposób doprowadzasz do powtórnego zagospodarowania odpadów organicznych. Uzyskujesz przy tym wartościowy nawóz organiczny nazywany kompostem, który z powodzeniem możesz zastosować w swoim ogrodzie. 9. Zwróć uwagę na rodzaj nawozu, jaki stosujesz. Nawozy sztuczne tworzone są na bazie szkodliwego azotu i fosforu, a także siarki, wapnia czy potasu. Pestycydy to z kolei środki ochrony roślin. Stosuje się je, aby uchronić uprawy przed szkodnikami, np. przeciwko grzybom, bakteriom, owadom, chwastom, gryzoniom czy ślimakom. Należy jednak pamiętać, że podobnie, jak zabijają organizmy mniejsze, tak stopniowo i systematycznie mogą niszczyć nasz organizm – jeśli codziennie dostarczamy mu szkodliwe związki chemiczne wraz z przyjmowanym pokarmem. 10. Zainwestuj w odnawialne źródła energii. Takie urządzenia systemu znajdują coraz szersze zastosowanie w budownictwie mieszkaniowym – umożliwiają zarówno ogrzewanie pomieszczeń, podgrzewanie wody użytkowej, jak i wytwarzanie energii elektrycznej. Dowiedz się, jakie możliwości dofinansowania są dostępne dla twojego domu, kościoła, budynku parafialnego” (Borda i Knapik 2018, 23).

6. KOŃCOWE WNIOSKI PASTORALNE

Wspólnoty parafialne w Polsce mają duży potencjał osobowy, ekonomiczno-gospodarczy, materialny; są to wspólnoty dobrze zorganizowane i przygotowane do spełniania misji zbawczej Kościoła poprzez realizowanie trzech podstawowych funkcji: nauczycielskiej, kultycznej i królewskiej. Wyraźnie brakuje jednak w parafiach w Polsce ukierunkowania działalności pastoralnej na profilaktykę i działania proekologiczne. Główna przyczyna tkwi w niskiej świadomości wagi ochrony środowiska w całym polskim społeczeństwie. Parafie mogą jednak stać się ważnymi środowiskami promowania i działalności w zakresie ochrony środowiska. Są to zadania uzupełniające duszpasterstwo (działalność ekstensywna), dlatego główną rolę powinni tu spełniać zaangażowani religijnie i społecznie wierni świeccy.

Parafie są przede wszystkim najlepszym środowiskiem dawania chrześcijańskiego świadectwa ekologicznego w nauczaniu homiletycznym, katechetycznym i formacji w grupach parafialnych. W polskim dokumencie ekumenicznym poświęconym ochronie środowiska podkreśla się, że świat potrzebuje świadectwa ekologicznej troski o człowieka i stworzenie nie tylko tych nielicznych, zaangażowanych w ochronę środowiska, ale wszystkich uczniów Chrystusa. W zrozumieniu tych procesów pomocną dla chrześcijan może stać się dynamicznie rozwijająca się refleksja biblijna i teologiczna na temat stworzenia (*Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia* 2013). Jest to ważne zadanie, gdyż właściwie przygotowana pastoralnie teoria ekologiczna dostarcza argumentów dla organizowania działalności eklesjalnej na rzecz ochrony środowiska we wspólnotach parafialnych. Dlatego sam Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu, a także pastoralności katolickiej, powinien na nowo rozwinąć naukę o stworzeniu. Przykład nowego spojrzenia na bogactwo stworzenia daje Franciszek, podkreślając, że do poznania piękna natury potrzebne jest nie tylko światło wiary, ale także prawda miłości, której nie jest obcy świat materialny, ponieważ miłość przeżywa się zawsze w ciele i duszy (Franciszek 2013, 34). W takiej perspektywie Franciszek w *Laudato si* ukazuje świat stworzony – wspólny dom, nazywając go siostrą, z którą dzielimy istnienie, i piękną matką, biorącą nas w ramiona (Franciszek 2015, 1).

W parafiach powinna być organizowana działalność kultyczna, której celem byłoby uwrażliwianie duchowieństwa i wiernych świeckich na problemy ekologiczne. Zaniedbania w dziedzinie ochrony środowiska mają przede wszystkim wymiar moralny. Należy zatem nie tylko ukazywać skutki zaniedbań w tej dziedzinie, ale też pokazywać ich przyczynę w braku odpowiedzialności za dbanie o dobro wspólne, jakim jest bogactwo natury, a także piętnować świadome działania niszczące środowisko naturalne i wreszcie zobowiązywać do pozytywnych działań na rzecz ochrony przyrody.

Wiele akcji proekologicznych w parafiach można powiązać z pobożnością ludową, np. święcenie pól, dziękczynienie za zbiory (dożynki), a także z wydarzeniami ogólnościowymi: Światowy Dzień Ziemi (22 kwietnia), Światowy Dzień Ochrony Środowiska Naturalnego (5 czerwca), Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia (1 września), wspomnienie liturgiczne św. Franciszka z Asyżu

(4 października). Dowartościować również należy różne formy budzenia świadomości proekologicznej poprzez uwrażliwianie sumień do właściwego przygotowania się do Sakramentu Pokuty i Pojednania, a także przez modlitwę osobistą, a zwłaszcza przez Eucharystię, w której jako darów ofiarnych używa się chleba i wina, owoców ziemi i pracy rąk ludzkich (Borda i Knapik 2018, 16-17). Do działania proekologicznego parafianom potrzebne są motywacje umożliwiające współzycie, poświęcenie, życzliwość. Parafianie, jako ludzie wierzący, powinni żyć zgodnie ze swoją wiarą i nie przeczyć jej swoimi czynami. Wszelkim działaniom proekologicznym powinno towarzyszyć otwarcie na łaskę Bożą (Franciszek 2015, 200).

W Polsce najbardziej dokuczają obecnie zła jakość powietrza. Parafie mają tutaj duże możliwości włączenia się w walkę ze smogiem poprzez budzenie świadomości proekologicznej i kształtowanie właściwych zachowań i postaw związanych z dbaniem o czyste powietrze. Można tutaj sformułować konkretne, praktyczne sposoby. Najpierw chodzi o osobistą i społeczną odpowiedzialność za ochronę czystego powietrza. Przede wszystkim trzeba nieustannie przypominać o zakazach palenia w piecach odpadów komunalnych i produkcyjnych i używania opału niskiej jakości. Należy także wyczulać parafian, aby reagowali na wszelkie dostrzeżone działania zatrzuwające powietrze, a w razie konieczności przypominać o obowiązku informowania o tym odpowiednich służb. Duże znaczenie w walce ze smogiem ma promowanie publicznego transportu, także w dojazdach na nabożeństwa do kościoła parafialnego. W parafiach można także prowadzić kampanie informacyjne o możliwości korzystania z różnych źródeł finansowania wymiany starego ogrzewania i termoizolacji budynków. Dla bezpiecznego korzystania z instalacji grzewczych konieczne są regularne kontrole kominów i otworów wentylacyjnych. Takie informacje mogą być również przekazywane przez komunikatory parafialne (Borda i Knapik 2018, 15-16). To tylko wybrane przykłady działań na rzecz ochrony środowiska w parafiach polskich.

Odpowiadając natomiast na wezwanie Jana Pawła II, a także wypełniając jego duchowy testament, trzeba w parafiach polskich dowartościować Ewangelię życia. W ekologii, w ujęciu pastoralnym, najważniejszy jest bowiem człowiek traktowany jako osoba, której życie jest chronione od poczęcia do naturalnej śmierci. Najlepszym sposobem byłoby coroczne, uroczyste obchodzenie „Dnia Życia”.

„Trzeba, aby dzień ten był przygotowany i obchodzony przy czynnym udziale wszystkich członków Kościoła lokalnego. Jego podstawowym celem jest budzenie w sumieniach, w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie świeckim wrażliwości na sens i wartość ludzkiego życia w każdym momencie i w każdej kondycji: należy zwłaszcza ukazywać, jak wielkim złem jest przerywanie ciąży i eutanazja, nie należy jednak pomijać innych momentów i aspektów życia, które trzeba każdorazowo starannie rozważyć w kontekście zmieniającej się sytuacji historycznej” (Jan Paweł II 1995, 85). I dalej zachęca Papież, „aby sławienie *Ewangelii życia* dokonywało się przede wszystkim w *codziennym życiu* i wyrażało się przez miłość do innych i dar z samego siebie. W ten sposób całe nasze istnienie będzie się stawać autentycznym i odpowiedzialnym przyjmowaniem daru życia oraz szczerym i wdzięcznym chwaleniem Boga, który ofiarował nam ten dar. To właśnie dokonuje się w tak wielu gestach ofiary, często niepozornej i ukrytej, spełnianej przez mężczyzn i kobiety, dzieci i dorosłych, młodych i starszych, zdrowych i chorych” (Jan Paweł II 1995, 86).

BIBLIOGRAFIA:

- Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia ad 2019*, opr. Wojciech Sadłoń. 2019. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. Witolda Zdania-wiczca 2019. Dostęp: 7.01.2019. http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/Annuario_Statisticum_2019.pdf.
- Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia*. 2013. Dostęp: 8.12.2018. <http://episkopat.pl/apel-kosciolow-w-polsce-o-ochrone-stworzenia>.
- Babiński, Jarosław. 2012. „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II. *Studia Gdańskie*, 30, 249-264.
- Bełch, Kazimierz. 2010. Kwestia ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła II. *Pedagogika katolicka*, 1, 83-94.
- Benedykt XVI. 2008. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju „Rodzina wspólnotą pokoju”*.
- Bołoz, Wojciech. 2010. *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*. Kraków: Homo Dei.
- Borda, Michał i Michał Knapik. 2018. *Ziemia wspólnym dobrem. Parafialny przewodnik ekologiczny*, Warszawa-Sosnowiec.
- Dołęga, Józef. 2002a. Ekologiczna otwartość. *Ateneum Kapłańskie*, 138, 236-238.
- Dołęga, Józef. 2002b. Sozologia i ekofilozofia w naukach ekologicznych. *Ateneum Kapłańskie*, 138, 238-250.
- Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. Henryk Witczyk. 2000. Kielce: Jedność.
- Franciszek. 2013. *Encyklika „Lumen fidei”*.
- Franciszek. 2015. *Encyklika „Laudato si”*.
- Horowski, Jarosław. 2010. Rozwój człowieka w kontekście relacji do środowiska przyrodniczego – w świetle encykliki Benedykta XVI «Caritas in veritate». *Collectanea Theologica*, 2, 65-82.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*.
- Jan Paweł II. 1986. *Katecheza „Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych”*.
- Jan Paweł II. 1988. *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*.
- Jan Paweł II. 1989. *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju „Bóg Stwórcą, pokój z całym stworzeniem”*.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*.
- Jan Paweł II. 1993. Przemówienie do uczestników konferencji „Człowiek i środowisko”. W: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 13, cz. 1, red. Joseph Grieco, 1335-1337. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.
- Jan Paweł II. 1996. *Przesłanie do uczestników Kongresu „O kulturę życia”*.
- Jan Paweł II. 1999. *Orędzie na VII Światowy Dzień Chorego 2000 roku „Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina”*.
- Jan Paweł II. 2001. Audjencja generalna „Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej”. *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie, 22, 43-44.

- Jan Paweł II. 2004. Przesłanie do kard. Geraldo Majella Agnelo z okazji Kampanii Braterstwa Konferencji Episkopatu Brazylii. *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie, 25, 5-6.
- Jan Paweł II. 2007. Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Pokoju „Encyklika Pacem in terris nieustannie zobowiązuje”. W: Jan Paweł II. *Dzieła zebrane*, t. 4: *Konstytucje apostolskie. Listy motu proprio i bulle. Orędzia na światowe dni*, red. P. Ptasznik [i in.], 840-845. Kraków: Wyd. M.
- Jurczyk, Bernard. 2002. *Ekologia – Człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*. Opole: Redakcja Wydawnictw WTUO.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002². Poznań: Pallottinum.
- Kieniewicz, Piotr. 2002. Ekologia – szansa czy zagrożenie. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Janusz Nagórny i Jerzy Gocko, 39-55. Lublin: KUL.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Mariański, Janusz. 1993. Kwestia ekologiczna w encyklice „Centesimus annus”. *Colloquium Salutis*, 25, 165-184.
- Miedzy niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. Anna Dyduch-Falniowska, Monika Grzegorzczak, Zdzisław Kijas i Zbigniew Mirek, 263-281. 2000. Kraków: Instytut Ochrony Przyrody PAN.
- Ostrowski, Maciej. 2002. Zaangażowanie katolików świeckich na polu ekologii. W: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. Ryszard Kamiński, 544-551. Lublin: Wyd. Ała 2.
- Papieska Rada „Justitia et Pax”. 2005. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*. Kielce: Wyd. Jedność.
- Paweł VI. 1973. List papieża Pawła VI do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka. *Chrześcijanin w świecie*, 5, 68-71.
- Przybyłski, Bernard. 1970. Człowiek, świat, Kościół. *Ateneum Kapłańskie*, 75, 281-289.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka (raport dla konferencji ONZ o ochronie środowiska odbytej w Sztokholmie w dniach 5-17.06.1972). 1973. *Chrześcijanin w świecie*, 5, 71-84.
- Ustawa Prawo ochrony środowiska* (Dz.U. z 2001 r. nr 62 poz. 627).
- Wyrostkiewicz, Michał. 2007. *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK¹ SDB
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0002-7118-3102

OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH W POLSCE A KOŚCIÓŁ KATOLICKI

PROTECTION OF PERSONAL DATA IN POLAND AND THE CATHOLIC CHURCH

Abstract

The present study concerns the issue of personal data protection. Following implementation of the EU Regulation of 2016 (GDPR), the Catholic Church in Poland adapted its law to new requirements. The study begins with an overview of the legal solutions applied before 2018 and recalls the problems arising in that period. In the following part, the author outlines the content of the Polish Bishops' Decree on Personal Data Protection, implemented in May 25, 2018.

Keywords: personal data, the Polish law, the canon law, The Catholic Church, GDPR, GIO-DO, KIDODO

Abstrakt

Opracowanie dotyczy ochrony danych osobowych. Po wprowadzeniu unijnego Rozporządzenia z 2016 r. (RODO), Kościół katolicki w Polsce dostosował swoje prawo do nowych wymagań. W opracowaniu przypomniano rozwiązania stosowane przed 2018 r. i przywołano istniejące wówczas problemy prawne. W dalszej części zarysowano treść Dekretu Episkopatu Polski o ochronie danych osobowych obowiązującego po 25 maja 2018 r.

Słowa kluczowe: dane osobowe, prawo polskie, prawo kanoniczne, Kościół katolicki, RODO, GIO-DO, KIDODO

WSTĘP

Ochrona danych osobowych jest koniecznym wymogiem prawnym w Polsce. Podstawowym aktem obowiązującym w tym zakresie jest ustawa z 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych, która zastąpiła wcześniejszą ustawę na ten temat z 1997 r. (Ustawa 2018; Ustawa 2016). Kościół katolicki stosuje wewnętrzne

¹ Ks. dr hab. Arkadiusz Domaszek SDB, prof. UKSW – absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo o posłudze nauczania, mass media a prawo kanoniczne, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne. E-mail: a.domaszk@uksw.edu.pl.

prawo kanoniczne, ale również dostosowuje się do koniecznych wymogów prawa polskiego. Tym samym chroni istotne informacje na temat wiernych czy osób będących w sferze oddziaływania instytucji kościelnych. Do niedawna praktycznym przewodnikiem dla stosowania rzeczonyj ustawy na gruncie kościelnym była *Instrukcja* z 2009 r. opracowana wspólnie przez Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski i Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych (*Instrukcja* 2009).

Od 25 maja 2018 r. w Polsce obowiązuje rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady Unii Europejskiej z 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem ich danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych (=RODO) (Rozporządzenie 2016). W ramach tzw. *vacatio legis* państwa unijne miały obowiązek dostosować swoje wewnętrzne prawo w zakresie przetwarzania danych osobowych do wskazanego dokumentu. Obowiązek ten spoczywał także na kościołach i związkach wyznaniowych, z uwzględnieniem i poszanowaniem ich autonomii.

W niniejszym opracowaniu zostanie pokrótce przypomniana sytuacja ochrony danych osobowych, do której stosował się Kościół katolicki w Polsce do czasu zmiany prawa. Następnie zostanie przywołana zmiana prawa europejskiego, która spowodowała ewolucję prawa polskiego. Cała ta sytuacja skutkowałą wydaniem przez Konferencję Episkopatu Polski *Dekretu ogólnego dotyczącego ochrony danych* (Konferencja Episkopatu Polski 2018). W dalszej części opracowania zostanie zarysowana treść tegoż dekretu, aby przybliżyć nową sytuację prawną, po dacie 25 maja 2018 r., na gruncie instytucji kościelnych.

1. OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH W POLSCE A KOŚCIÓŁ KATOLICKI DO 2018 R.

Uchwalona w 1997 r. Ustawa o ochronie danych osobowych, wynikała z postępujących zmian życia publicznego w Polsce, ale też z troski o ochronę prywatności obywateli. Konstytucyjne podstawy dla ochrony prywatności stanowią przede wszystkim zapisy w artykułach 47, 51 i 53 obowiązującej ustawy zasadniczej (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej 1997). Kolejnym istotnym punktem odniesienia były wcześniejsze międzynarodowe zobowiązania Polski. Pierwotnie były to: Konwencja nr 108 Rady Europy z 28 stycznia 1981 r. o ochronie osób w związku z automatycznym przetwarzaniem danych osobowych, którą Polska podpisała 21 kwietnia 1999 r. i ratyfikowała 24 maja 2002 r. (Konwencja 2003; Oświadczenie 2003), a następnie Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 r. (95/46/EC) w sprawie ochrony osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych oraz swobodnego przepływu danych (Dyrektywa 1995).

Na praktyczne zastosowanie prawa polskiego do instytucji Kościoła katolickiego wskazywała wspomniana już *Instrukcja* z 2009 r. Troskę o zachowanie poufności w odniesieniu do informacji dotyczących wiernych Kościoła katolickiego można wywodzić z norm prawa kanonicznego (Domaszki 2010). Kościół w Polsce dostosował się do wymagań współczesnej ochrony danych osobowych. Choć trzeba zauważyć, że istniały wątpliwości, co do wykładni obowiązujących przepisów prawa polskiego.

W jednej z interpretacji skłaniano się do wykładni literalnej, a w innej do systemowego odczytania prawa, w połączeniu z normami konstytucyjnymi oraz konkordatowymi. Według literalnego interpretowania, ochrona danych osobowych ma zastosowanie do informacji „przetwarzanych przez związki w takim zakresie, w jakim poszczególne przepisy nie zostały wyraźnie określone przez ustawę bądź odnoszą się do szczegółowych regulacji, przewidzianych dla wyznaniowych administratorów danych” (Mezglewski 2016, 37). W szerszej systemowej wersji interpretacji należy uwzględnić zasadę wzajemnej autonomii i niezależności państwa i kościołów oraz związków wyznaniowych (Mezglewski 2016, 37-42). Wówczas uprawnienia organu, jakim jest Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych (=GIODO), są częściowo ograniczone.

Jednakże trzeba stwierdzić, że do 2018 r. Kościół katolicki w Polsce nie wypracował własnych odrębnych zasad ochrony danych. Przywoływana *Instrukcja* z 2009 r. nie była oparta na normach prawa kanonicznego, jak choćby na kan. 455 *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: dekrety ogólne wydawane przez Konferencję Episkopatu (*Kodeks Prawa Kanonicznego* 1984). Instrukcja ta nie miała również mocy w prawie polskim. „Instrukcja posiada zatem jedynie charakter swego rodzaju porozumienia zawartego pomiędzy Episkopatem Polski oraz organem ochrony danych osobowych i jest wiążąca – co najwyżej – dla stron tego porozumienia. Jest też swego rodzaju wykładnią przepisów Ustawy o ochronie danych osobowych (...). Instrukcja nie ma zatem charakteru wiążącego ani w państwowym, ani w kanonicznym porządku prawnym” (Mezglewski 2016, 44).

Ten swoisty dokument posiadał ograniczenia, jak choćby to, że nie precyzował uprawnień osób, których dane są przetwarzane przez kościelne osoby prawne; nie gwarantował prawa do informacji na temat przetwarzanych danych; nie wskazywał na prawo do uzupełnienia, uaktualnienia czy sprostowania danych. Praktycznym komentarzem było przywołanie w *Instrukcji* pytań, jakie kierowane były do GIODO. Jednakże bardziej zadbano o interpretację zagadnienia w duchu prawa polskiego niż o odniesienie się do myśli prawa kanonicznego.

Po latach obowiązywania Ustawy o ochronie danych osobowych (z 1997 r.) oraz stosowania wskazanej *Instrukcji*, praktyka pokazała różne interpretacje. Znakami rozbieżności były m.in. decyzje GIODO dotyczące osób, które formalnie wystąpiły z Kościoła katolickiego. Ogólną podstawą przetwarzania danych jest przepis prawa lub zgoda osoby, której dane dotyczą (Ustawa 2016, art. 23). W odniesieniu do danych wrażliwych, do których należą przekonania religijne, zgoda osoby nie jest potrzebna, gdy chodzi o wykonywanie działań statutowych Kościoła katolickiego wobec członków wspólnoty kościelnej lub osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z ich działalnością, a jednocześnie zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych (Ustawa 2016, art. 27 ust. 2 pkt. 4).

Decyzje Generalnego Inspektora obejmują również rozstrzygnięcia dotyczące kościołów i związków wyznaniowych. Ich liczba według portalu GIODO (giodo.gov.pl) na dzień 10 kwietnia 2018 r. wynosiła 123. Kościół katolicki był zobowiązany do przestrzegania przepisów wymienionej ustawy. Jednocześnie zauważano częściowe

ograniczenie stosowania przepisów. Między innymi chodziło o odniesienie do art. 43 ust. 1 pkt 3 rzeczonej ustawy (1997), tj. zniesienie obowiązku rejestrowania zbiorów danych: osób należących do kościoła, o uregulowanej sytuacji prawnej, przetwarzanych na potrzeby tej wspólnoty. Wobec takich zbiorów GODO nie mógł wydawać decyzji administracyjnych i rozpatrywać skarg w sprawach wykonania przepisów o ochronie danych (art. 12 pkt 2), przeprowadzać czynności kontrolnych wskazanych w przepisach art. 14 pkt 1, pkt 3-5 oraz korzystać z kompetencji określonych w art. 15-18 tej ustawy (*Odpowiedzi* 2018).

W dotychczas zauważanych sytuacjach problematycznych chodziło m.in. o prawo uzupełnienia czy sprostowania danych osoby w dokumentacji parafialnej. Jednakże osobie, która zamierzała wystąpić z Kościoła katolickiego, nie przysługiwało prawo żądania usunięcia danych osobowych z ksiąg kościelnych. Ze względu na to, że zasady archiwizowania informacji – zawartych głównie w księgach parafialnych – wynikają z przepisów prawa kanonicznego, a nie z rzeczonej ustawy (1997). Formalnie przeprowadzony akt wystąpienia z Kościoła katolickiego – według zasad określonych w tym Kościele – jest jedynie odnotowywany na marginesie księgi chrztów. W odniesieniu do osób niewierzących, które mieszkają na terenie danej parafii, Kościół mógł zbierać i gromadzić dane wyłącznie za pisemną zgodą zainteresowanych oraz po poinformowaniu o celu takiego przetwarzania (Ustawa 1997, art. 23 ust. 1 pkt 1, art. 27 ust. 2 pkt 1) (*Odpowiedzi* 2018).

Odmienne, niż to było w okresie wcześniejszym, na przełomie roku 2013-2014 GODO zaczął wydawać decyzje, które wpisywały się w literalne rozumienie Ustawy o ochronie danych. Chodziło o osoby występujące z tego Kościoła, a następnie domagające się od GODO wydania decyzji nakazujących proboszczom dokonania wpisów o tym fakcie w księgach parafialnych. Generalny Inspektor zaczął takie decyzje wydawać, zobowiązując proboszczów parafii katolickich do uaktualnienia danych sprowadzającego się do usunięcia zapisów z ksiąg parafialnych, np.: DOLiS/DEC-844/14/66611/14/66613/14 z 26 sierpnia 2014 r.; DOLiS/DEC-872/14/68826/14/68827/14 z 3 września 2014 r.; DOLiS/DEC-1168/14/99040/14/99054/14 z 16 grudnia 2014 r. W uzasadnieniu decyzji GODO przywoływane były wyroki i argumentacje Naczelnego Sądu Administracyjnego (=NSA) z 27 marca 2013 r. (sygn. akt I OSK 932/12); z 18 października 2013 r. (sygn. akt I OSK 129/13); z 18 października 2013 r. (sygn. akt I OSK 1487/12), z 24 października 2013 r. (sygn. akt I OSK 1828/12).

Proboszczowie argumentowali odmowę dokonania wpisu w księgach parafialnych, powołując się na wewnętrzną procedurę prawa kanonicznego. To znaczy, że formalne wystąpienie z Kościoła regulował wówczas dokument Konferencji Episkopatu Polski: „Zasady postępowania w sprawie apostazji dokonanej poprzez formalny akt wystąpienia z Kościoła” z 27 września 2008 r. A gro osób dokonujących apostazji nie stosowało się do zasad wystąpienia z Kościoła.

Kolejną odsłonę problemu, co można zinterpretować, jako systemowe, a nie literalne, zastosowanie prawa wobec Kościoła katolickiego, przyniosły kolejne wyroki sądów polskich. Przykładowo, Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie (=WSA) wyrokiem z 21 sierpnia 2014 (sygn. akt II SA/Wa 389/14) uchylił zaskarżoną decyzję GODO i poprzedzającą ją decyzję. Chodziło o decyzję nakazującą proboszczowi parafii rzymskokatolickiej przywrócenie stanu zgodnego z prawem poprzez uaktualnienie danych osobowych powódki: naniesienie w księdze chrztów adnotacji o treści zgodnej z żądaniem zainteresowanej osoby i zawartym w jej oświadczeniu woli z czerwca 2012 r. Proboszcz w odpowiedzi na pismo zainteresowanej poinformował ją, że należy postąpić zgodnie z zasadami postępowania uchwalonymi przez Konferencję Episkopatu Polski z 2008 r.

Początkowo GODO umorzył postępowanie w tej sprawie (październik 2012 r.). Wobec ponownej skargi powódki GODO uznał za decydujące ustalenie, czy zainteresowana jest członkiem Kościoła katolickiego oraz że kwestia skuteczności wystąpienia przez zainteresowaną z Kościoła nie może być rozpatrywana na gruncie regulacji wewnętrznych związku wyznaniowego. Po czym nakazał sprostowanie danych.

Tę decyzję zaskarżył proboszcz parafii katolickiej. Gdyż jej zaakceptowanie przyznawałoby instytucji państwowej (tutaj GODO) kompetencje określania, kto należy lub nie do określonego Kościoła. A tym samym naruszono by zasadę autonomii państwa i Kościoła.

WSA uznał skargę proboszcza za zasadną. Zauważył, że powódka nie dostosowała się do wymagań wewnętrznych Kościoła katolickiego. Z kolei GODO nie poddał analizie wymagań prawa kanonicznego w tej sytuacji, a uznał za skuteczny akt apostazji jedynie na bazie pisma zainteresowanej.

W analizowanym wyroku istotne jest zauważenie przez WSA (sygn. akt II SA/Wa 389/14), że powódka nie dokonała aktu apostazji w formie szczególnej, przewidzianej przez prawo wewnętrzne związku wyznaniowego. Cenne jest też stwierdzenie, że organ państwowy: GODO, nie jest uprawniony do oceny, czy dana osoba jest czy też nie jest członkiem danego związku religijnego.

Drugim przykładowym wyrokiem była decyzja WSA w Warszawie z 21 października 2015 (sygn. akt II SA/Wa 2138/14). W orzeczeniu sąd oddalił skargę osoby, która wystąpiła z Kościoła, na decyzję GODO w kwestii umorzenia postępowania wobec proboszcza parafii katolickiej.

Skarżący zarzucił proboszczowi parafii, że mimo złożenia oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła, ten nadal przetwarzał dane osobowe zainteresowanego. Proboszcz w korespondencji do GODO wskazał, iż dane osobowe skarżącego zostały usunięte z kartotek parafialnych i nie są już przetwarzane; po czym GODO umorzył postępowanie, stwierdzając brak swojej kognicji do wydania merytorycznej decyzji administracyjnej.

Skarżący złożył ponowny wniosek o rozpatrzenie sprawy, zarzucając organowi naruszenie prawa materialnego; z kolei GODO utrzymał w mocy swoją poprzednią decyzję. Skarga trafiła do WSA w Warszawie. Wyrokiem z 21 lutego 2012 r. (sygn. akt

II SA/Wa 2350/11) WSA w Warszawie oddalił skargę zainteresowanego na decyzję GODO z sierpnia 2011 r. w przedmiocie przetwarzania danych. Skarżący złożył skargę kasacyjną od powyższego wyroku. W dalszym przebiegu sprawy NSA, wyrokiem z 27 marca 2013 r. (sygn. akt I OSK 1060/12), uchylił zaskarżony wyrok i przekazał sprawę WSA w Warszawie do ponownego rozpoznania. Bezsporny był tu fakt wystąpienia zainteresowanego z Kościoła, zgodnie z kościelną procedurą.

WSA w Warszawie, rozpoznając sprawę ponownie, uznał, że skarga jednak zasługuje na uwzględnienie. Wyrokiem z 28 sierpnia 2013 r. (sygn. akt II SA/Wa 1229/13) uchylił zaskarżoną decyzję oraz decyzję ją poprzedzającą. Ostatecznie WSA w Warszawie (sygn. akt II SA/Wa 2138/14) uznał, że skarga nie zasługuje na uwzględnienie. Stosownie do art. 105 § 1 Kodeksu postępowania administracyjnego (Ustawa 1960), gdy postępowanie z jakiegokolwiek przyczyny stało się bezprzedmiotowe, organ administracji wydaje decyzję o umorzeniu postępowania.

2. ZMIANY W PRAWODAWSTWIE EUROPEJSKIM

Postępujący rozwój nowych technologii jak i nowe wyzwania prawne spowodowały potrzebę bardziej precyzyjnego sformułowania norm prawnych. Jedną z kluczowych zasad jest też przejrzystość prawa: „Zapewnienie przejrzystości oznacza komunikowanie osobom, których dane dotyczą, co dzieje się z ich danymi oraz pozwolenie na to, aby miały one nad nimi więcej kontroli” (Buttarelli 2016, 12). Dotyczy to także kościołów i związków wyznaniowych, które przetwarzają takie dane, w tym informacje określające wyznanie religijne: dane wrażliwe.

Prawo Unii Europejskiej zapewnia wolność myśli, sumienia oraz religii, obejmuje prawo do zmiany wyznania lub poglądów czy odbywania praktyk religijnych (Karta Praw Podstawowych 2000, art. 10). Jednocześnie należy respektować prywatność osób i ochronę informacji o nich, co obejmuje także dostęp do nich oraz możliwość ich poprawienia. Legislacyjne ujęcie ochrony danych jest uszczegółowieniem szerszego prawa do prywatności (Mazurkiewicz 2016, 19-24).

Pojawia się następnie napięcie pomiędzy uprawnieniami osób fizycznych a uszanowaniem wolności wspólnot religijnych. Giovanni Buttarelli stwierdza, że „prawo do prywatności oraz ochrony danych, określone w Karcie, jak i w art. 8 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka znajduje raczej zastosowanie do osób niż do wspólnot” (Buttarelli 2016, 14). Wspólnoty religijne, przetwarzając informacje o osobach, muszą zapewnić tym osobom możliwość wyrażenia dobrowolnej zgody na przetwarzanie danych oraz jej wycofania. Jednakże rodzi się pytanie, na ile prawo unijne, czy także państwowe, może ingerować w wewnętrzne sprawy wspólnot religijnych? A także, jakie są grupy osób, których dane przetwarza wspólnota kościelna? Należy tu również uwzględnić różnorodność rozwiązań prawnych w poszczególnych państwach Unii Europejskiej, tzn. także różnorodnych stosunków na linii państwo – kościół (Mazurkiewicz 2016, 26-30).

RODO zezwala kościołom na przetwarzanie danych wrażliwych, o ile to wpisuje się w cele i działania statutowe i na ile dany kościół zapewnia odpowiednie środki zabezpieczenia tych danych. Warunkiem jest, by przetwarzanie dotyczyło obecnych lub byłych członków wspólnoty lub osób, które mają z kościołem regularną styczność w związku z jego celami, i by nie ujawniano danych na zewnątrz bez zgody zainteresowanej osoby. Łatwo jest stwierdzić, kto jest aktualnie albo był członkiem społeczności wyznaniowej. Trudniej jest wskazać osoby, które utrzymują stały kontakt ze wspólnotą religijną ze względu na statutowy jej cel (Rozporządzenie 2016, art. 9 ust 2 d). Może to być jeden z małżonków, który jako niekatolik zawarł związek ze stroną katolicką albo świadek sakramentu (Mazurkiewicz 2016, 30-32).

Jednym z rozstrzygnięć przyjętych w unijnym RODO jest tzw. prawo do „bycia zapomnianym” (Rozporządzenie 2016, art. 17). Jego zastosowanie napotyka trudności w odniesieniu do praktyki duszpasterskiej. W przywołanych sytuacjach (formalne wystąpienie z Kościoła), osoby często oczekują dalszego nieprzetwarzania danych czy wręcz żądają usunięcia zapisów z dokumentacji parafialnej.

Prawo kanoniczne nie dopuszcza usuwania wpisów z ksiąg parafialnych. Tym bardziej, że tego typu informacje nabierają znaczenia historycznego dla przyszłych badań naukowych, ale również służą bieżącym celom społeczności kościelnej w jej funkcji publicznej. Norma unijna stanowi, że żądanie do usunięcia danych osoby, nie ma zastosowania, gdy jest to niezbędne: „do wykonania zadania realizowanego w interesie publicznym lub w ramach sprawowania władzy publicznej powierzonej administratorowi” oraz „do celów archiwalnych w interesie publicznym, do celów badań naukowych lub historycznych” (Rozporządzenie 2016, art. 17 ust. 3 b) d). Przykładami są wpisy w dokumentacji parafialnej dotyczące przyjęcia chrztu czy zawarcia sakramentu małżeństwa. Egzemplifikacją jest sytuacja osoby, która mogła zostać ochrzczona w Kościele, zawarła małżeństwo kanoniczne, po czym uzyskała rozwód cywilny i wystąpiła z Kościoła. A po latach chce zawrzeć małżeństwo w tym samym Kościele albo z osobą, która doń należy. Bez informacji z ksiąg parafialnych trudno byłoby ustalić kanoniczny status takiej osoby (Mazurkiewicz 2016, 33).

Kluczowy jest art. 91 RODO, w myśl którego wspólnoty religijne nadal mogą stosować własne kompleksowe przepisy, o ile są one zgodne z rozporządzeniem europejskim. Gdyby w dniu wejścia w życie RODO państwa członkowskie nie posiadały takich kompleksowych przepisów o przetwarzaniu danych przez kościoły, to normy prawa europejskiego należy w całości stosować do wspólnot religijnych.

Kolejnym zasadniczym punktem w dyskusji jest istnienie niezależnego nadzoru. Autonomiczny kościelny organ kontrolny powinien czuwać nad przetwarzaniem danych osobowych. Przywoływany już kluczowy art. 91 RODO brzmi: „1. Jeżeli w państwie członkowskim w momencie wejścia niniejszego rozporządzenia w życie kościoły i związki lub wspólnoty wyznaniowe stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, zasady takie mogą być nadal stosowane, pod warunkiem, że zostaną dostosowane do niniejszego rozporządzenia.

2. Kościoły i związki wyznaniowe, które stosują szczegółowe zasady zgodnie z ust. 1 niniejszego artykułu, podlegają nadzorowi niezależnego organu nadzorczego, który może być organem odrębnym, z zastrzeżeniem, że spełnia warunki określone w rozdziale VI niniejszego rozporządzenia”.

Zapisy RODO zostawiły dwuletni okres przejściowy na dostosowanie prawa państwowego do unijnego. Pojawiła się możliwość kontynuacji przez kościoły dotychczasowego własnego systemu ochrony danych, pod warunkiem przystosowania wcześniejszych norm do treści unijnego rozporządzenia. W ten sposób uszanowano autonomię wspólnot religijnych oraz dano przestrzeń dla zachowania rodzimych tradycji w relacji państwo – kościół. Brak działań powoduje bezpośrednie zastosowanie unijnego rozporządzenia. Nowe przepisy wymuszają stosowanie wyższych standardów ochrony danych oraz ich bezpieczeństwa.

3. DOSTOSOWANIE PRAWA OCHRONY DANYCH OSOBOWYCH W PRZESTRZENI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Kościół katolicki w Polsce podjął działania, aby dostosować przetwarzanie danych osobowych do wymagań unijnego rozporządzenia. Oznaczało to podjęcie prac nad utworzeniem odrębnego kościelnego urzędu ochrony danych osobowych (=KIODO). Przy Episkopacie Polski w 2017 r. powołano w tych celach zespół prawników (*W Kościele* 2017).

O konieczności utworzenia odrębnego urzędu KIODO dyskutowano podczas posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu, które odbyło się 1 lutego 2017 r. (*Komisja Wspólna* 2018). Podczas dyskusji przywoływano dotychczas istniejące w Kościele w Polsce przepisy, tj. *Instrukcję* z 2009 r. oraz powstałe w 2008 r. *Zasady postępowania*, zastąpione następnie w 2015 r. *Dekretem Ogólnym Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła*. Podczas spotkania poinformowano, że powstał w Sekretariacie Episkopatu Polski Zespół Roboczy ds. Opracowania Wewnętrzkościelnych Regulacji Ochrony Danych Osobowych.

Po przygotowaniu projektu przez zespół ekspercki, został on przyjęty przez zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski, a następnie przedstawiony do zatwierdzenia (*recognitio*) Stolicy Apostolskiej. Projekt był konsultowany i sprawdzany pod kątem zgodności z wytycznymi opracowanymi przez Komisję Konferencji Biskupów Unii Europejskiej. Przy jego przygotowaniu uwzględniono również propozycje przedstawiane przez Kongregację ds. Biskupów, Wydział ds. Stosunków z Państwami Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej oraz Papieską Radę ds. Tekstów Prawnych (*Dekret* 2018).

Konferencja Episkopatu Polski wydała z datą 13 marca 2018 r i następnie promulgowała 30 kwietnia tego samego roku *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim*. W ten sposób nastąpiło ujednoclenie zasad i przepisów ochrony danych i ich

uszczegółowienie, które odłąd stosuje Kościół katolicki w Polsce, a tym samym dostosowanie do wymogów międzynarodowych. W ten sposób wyrażono myśl i działanie Kościoła, że ochrona danych jest bardzo ważna dla tej społeczności wyznaniowej. W preambule dekretu przywołano wkład Kościoła w obronę godności osoby ludzkiej, istnienie szeregu własnych norm prawa kanonicznego, wybrane dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, ale również zasadę autonomii Kościoła i państwa i konieczność pogodzenia wolności religijnej z ochroną danych osobowych.

Dekret składa się z 44 artykułów zebranych w siedmiu rozdziałach. Pierwsza część to zagadnienia ogólne: przedmiot regulacji, powiązanie z innymi przepisami prawa kanonicznego, zakres przedmiotowy i podmiotowy dekretu (dotyczy publicznych osób prawnych kościelnych) oraz słowniczek pojęć.

W drugiej części zawarto zasady przetwarzania danych przez kościelne jednostki organizacyjne: za przestrzeganie norm kanonicznych zasadniczo jest odpowiedzialny administrator (art. 6); przetwarzanie dotyczy także osób zatrudnionych i organizacji pożytku publicznego (Bielak-Jomma 2016; Poniatowski 2016). W odniesieniu do danych wrażliwych, ich wykorzystanie dotyczy ochrzczonych w Kościele katolickim; przyjętych doń (niekatolików); byłych członków Kościoła, którzy formalnym aktem odstąpili od tej wspólnoty; oraz osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z realizacją celów Kościoła; nie można ujawniać tych danych poza Kościołem bez zgody osób, których dane dotyczą (art. 7 ust. 2) (Jakubiak 2016). Przy zbieraniu nowych informacji należy poinformować osobę o przetwarzaniu informacji (art. 8), także gdyby pochodziły z innych źródeł, zachowując stosowną tajemnicę (art. 9). Kościół może publikować periodyki (informatory) dla realizacji celów instytucji publicznych, jak również periodyki informacyjne do użytku wewnętrznego, dotyczące uroczystości i wydarzeń kościelnych; podobnie można publikować informatory cyfrowe czy publikacje na stronach internetowych (art. 10).

Ochrona danych ma zabezpieczać prawa poszczególnych osób. Zagadnienia te zbiera rozdział III omawianego dokumentu. Zainteresowane osoby mogą uzyskać informację, czy ich dane są przetwarzane, uzyskać kopię danych lub wyciągi czy zaświadczenia (art. 11). Publiczne kościelne osoby prawne mają prawo wystawić dokumenty, jak np. metryka chrztu, odpis aktu małżeństwa czy inne związane z praktyką duszpasterską, na bazie norm prawa kanonicznego.

W omawianym dekrete jednoznacznie zapisano prawo osoby do sprostowania jej danych (np. w kartotece parafialnej). Jednakże dokonanie sprostowania tego, co dotyczy stanu kanonicznego osoby, aktów i faktów określających status podmiotu w Kościele, wymaga zezwolenia ordynariusza miejsca lub wyższego przełożonego instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego (art. 12 ust. 4). Czym innym od sprostowania jest dokonanie adnotacji oraz uzupełnianie danych (art. 13). Zainteresowana osoba w formie pisemnej składa wniosek o taką czynność. Dokonana adnotacja będzie stanowić integralną część dokumentu, więc zostanie zapisana na odpisach lub wyciągach.

Jeszcze innym zagadnieniem jest prawo do usunięcia danych lub ograniczenia w ich przetwarzaniu (art. 14-15). Prawo usunięcia danych nie ma zastosowania, gdy chodzi o prawo do swobody wypowiedzi i wolność informacji, realizację obowiązku prawnego wymagającego przetwarzania lub zadania realizowanego w interesie publicznym lub w ramach sprawowania władzy publicznej powierzonej administratorowi; cele archiwalne, naukowe, statystyczne; ustalenie, dochodzenie lub obronę roszczeń (art. 14, ust. 3). W minionych latach pojawiał się problem żądania całkowitego usunięcia danych, np. faktu chrztu, zwłaszcza w związku z formalnym wystąpieniem z Kościoła. Sposób ujęcia tej kwestii w dekrecie nawiązuje do zasad dotychczas stosowanych w tym Kościele: „prawo do żądania usunięcia danych nie przysługuje w przypadku, gdy dane dotyczą udzielonych sakramentów bądź w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby” (art. 14, ust. 4). Tego typu wnioski przechowuje się w zbiorach, a danych nie wykorzystuje się bez zgody ordynariusza miejsca lub wyższego przełożonego instytutu życia konsekrowanego albo stowarzyszenia życia apostołskiego. O sprostowaniach, usunięciu lub ograniczeniach w przetwarzaniu danych administrator informuje zainteresowane osoby, o ile jest to możliwe do wykonania (art. 16).

Kolejny IV rozdział dekretu określa obowiązki administratora i innych, którzy przetwarzają dane. Aby zminimalizować ryzyko naruszenia praw lub wolności osób, administrator powinien wdrożyć odpowiednie środki techniczne i organizacyjne, zastosować konieczne procedury oraz stosować się do przepisów prawa kanonicznego (art. 17). Niekiedy wymaga to stosownego podziału kompetencji współadministratorów (art. 18). Również gdy administrator powierza dane osobowe innym podmiotom, takie przetwarzanie musi zapewnić ochronę informacji i ich bezpieczeństwo, co najlepiej jest oprzeć o stosowną umowę cywilno-prawną, zwłaszcza, jeśli są to podmioty nienależące do porządku prawnego kanonicznego (art. 19-20). Ktokolwiek ma dostęp do informacji, jest zobowiązany do zachowania tajemnicy na temat przetwarzanych danych osobowych, również po zakończeniu swojej funkcji (art. 21). Poszczególne czynności przetwarzania danych oraz określone elementy informacji wymagają ich rejestrowania (art. 22).

Stosownie do przewidywanego ryzyka, administrator albo podmiot przetwarzający mają obowiązek wdrożyć odpowiednie środki techniczne i organizacyjne temu przeciwdziałające (art. 23). Zgodnie z praktyką i standardami stosowanymi już wcześniej w Kościele, dane należy przechowywać w odrębnych pomieszczeniach albo przynajmniej w odpowiednio zabezpieczonych i zamykanych szafach, które znajdują się w lokalu należącym do administratora lub podmiotu przetwarzającego, z wystarczającą gwarancją bezpieczeństwa i nienaruszalności danych w ten sposób przechowywanych (art. 24). Szczególną uwagą należy objąć bezpieczne przechowywanie informacji w archiwach kościelnych, także tajnych (art. 24. 26) (Domaszk 2016, 53-57; Różański 2016). Współcześnie zagadnienie dotyczy również archiwów elektronicznych, które wymagają licencjonowanego oprogramowania, z systemem haseł dostępu, okresowego zapisywania, także na

zapasowych nośnikach, przechowywanych w pomieszczeniach zamkniętych i niedostępnych dla osób postronnych (art. 25). Struktura Kościoła znacząco opiera się na społecznościach parafialnych. Kancelaria parafialna jest istotnym miejscem gromadzenia i przetwarzania informacji, również w odniesieniu do archiwum fizycznego jak i elektronicznego, co wymaga szczególnej staranności proboszcza oraz innych podmiotów przetwarzających dane osobowe (Janczewski 2016).

Treść dekretu nakłada na administratora obowiązek zgłoszenia do Kiodo, w ciągu 72 godzin, przypadków naruszenia ochrony danych, jak również poinformowania o tym fakcie osób, których dane zostały naruszone (art. 27-28). Administrator winien także zgłosić bezzwłocznie właściwej władzy kościelnej, a w razie potrzeby organom ścigania, wtargnięcie do archiwum lub do pomieszczenia, w którym przechowywane są zbiory danych, w wyniku czego nastąpiła utrata lub zniszczenie rejestrów, akt, dokumentów, indeksów i katalogów z danymi osobowymi (art. 29).

Poszczególne kościelne osoby prawne mogą, a niekiedy powinny, wyznaczyć inspektora ochrony danych osobowych. Jednakże jest też możliwe ustanowienie wspólnego inspektora dla grupy osób prawnych (art. 30-31), np. w ramach instytutu zakonnego lub diecezji. Inspektor jest zobowiązany do zachowania tajemnicy i poufności, zgodnie z prawem kanonicznym i polskim. Do jego zadań należy przypominanie administratorowi i podmiotom przetwarzającym o ich obowiązkach, monitorowanie przestrzegania prawa kanonicznego, zasad bezpieczeństwa, podejmowanie działań szkoleniowych, współpraca z Kiodo (art. 32-33).

Kolejny V rozdział dekretu normuje status Kiodo (art. 35). Jest to niezależny urząd, w rozumieniu prawa kanonicznego. Osoba pełniąca funkcję kościelnego inspektora jest wybierana przez zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski na czteroletnią kadencję (art. 36). Dalej treść dekretu zbiera sumarycznie obowiązki i uprawnienia Kiodo (art. 37-38). Osoba pełniąca funkcję Kiodo składa coroczne sprawozdanie przed Konferencją Episkopatu Polski (art. 39). Obowiązek monitorowania i zapewniania przestrzegania przepisów w zakresie ochrony danych należy także do biskupa diecezjalnego, w ramach jego zwyczajnych działań kontrolnych (np. wizytacji kanonicznych), a w instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego analogiczny nadzór sprawuje wyższy przełożony (art. 40).

Treść dekretu przewiduje procedurę odwoławczą dla osób, których dane są przetwarzane niezgodnie z prawem. Odwołanie może być skierowane do Kiodo lub instytucji Stolicy Apostolskiej (art. 41). Naruszenie prawa w przestrzeni ochrony danych i chronionych przepisami omawianego dekretu skutkować może sankcjami kanonicznymi (art. 42). Ochrona danych nie narusza prawa do komunikacji Kościoła katolickiego w Polsce ze Stolicą Apostolską, z innymi Konferencjami Biskupów czy Kościołami partykularnymi oraz innymi wspólnotami, organizacjami lub osobami (art. 43).

Po promulgacji dekretu nastąpiło szereg działań, których celem było rozpropagowanie wiedzy o nowych rozwiązaniach prawa kanonicznego i wprowadzenie ich w życie. Przykładowo były to szkolenia z ochrony danych osobowych w Kościele dla

kanclerzy kurii (inspektorów ochrony danych), oficjałów sądowych, a także szkoleń na poziomie diecezji, instytutów zakonnych czy innych jednostek kościelnych. Odłąbną inicjatywą było np. uruchomienie studiów podyplomowych z zakresu ochrony danych osobowych na Wydziale Prawa i Administracji UKSW w Warszawie.

Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski 2 maja 2018 r. powołała na stanowisko KIODO ks. dr. hab. Piotra Krocza, profesora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Nowo mianowany inspektor zwraca uwagę (*Kościół* 2018), że nie jest to rewolucja dla Kościoła, gdyż ta wspólnota zawsze stała na straży godności osoby ludzkiej, a w prawie kanonicznym zabezpieczała prawo do dobrego imienia i do ochrony intymności czy regulowała zasady dotyczące przechowywania ksiąg i dokumentów zawierających dane o osobie. Podkreśla, że w sferach takich jak działalność gospodarcza czy edukacyjno-wychowawcza kościelne osoby prawne powinny dostosować się do obowiązujących przepisów. Z kolei dla tzw. przeciętnej parafii oznacza to podniesienie standardów techniczno-organizacyjnych zabezpieczenia danych.

ZAKOŃCZENIE

Kościół katolicki w Polsce dostosował swoje prawo wewnętrzne do zmian w zakresie ochrony danych osobowych, tak w wymiarze prawa unijnego, jak i polskiego. Dekret wydany przez Konferencję Episkopatu Polski stanowi uzupełnienie oraz uszczegółowienie powszechnego prawa kanonicznego. Jednocześnie wspólnota katolicka wyraża w ten sposób konieczność współdziałania z państwem dla dobra wiernych i obywateli.

Nowe rozwiązania prawne wpisują się w trudny dyskurs o wyważeniu pomiędzy prywatnością osoby indywidualnej a życiem społecznym, tj. także wspólnoty wyznaniowej. Wydaje się, że należy stwierdzić, iż nie jest to prawo absolutne i jedynie najważniejsze. Należy również dostrzec prawo wspólnoty religijnej do zachowania własnych tradycji prawnych, a więc respektowania prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego. Wyrazem tego jest np. niepełne zastosowanie tzw. „prawa do zapomnienia” w odniesieniu do niektórych kościelnych baz danych.

Na koniec należy stwierdzić, że praktyka oraz doktryna naukowa w kolejnych latach stosowania państwowych i kościelnych norm o ochronie danych pozwolą wypracować w tym zakresie standardy. Jak na razie administratorzy kościelnych baz danych, w tym duszpasterze, stawiają wiele praktycznych pytań, które pozostają bez jednoznacznych odpowiedzi. Zawsze jednak należy pamiętać o szacunku dla godności osoby ludzkiej, a również o dobru duchowym wiernych.

BIBLIOGRAFIA:

Bielak-Jomaa, Edyta. 2016. Ochrona prywatności osób zatrudnionych przez Kościół. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 149-170. Warszawa: UKSW.

- Buttarelli, Giovanni. 2016. Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle ogólnego rozporządzenia o ochronie danych. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 11-17. Warszawa: UKSW.
- Dekret ws. ochrony danych w Kościele czeka na recognitio Watykanu*. 2018. Dostęp: 16.03.2018. <https://ekai.pl/dekret-ws-ochrony-danych-w-kościele-czeka-na-recognitio-watykanu/>.
- Domasz, Arkadiusz. 2010. Ochrona danych osobowych – obowiązek duszpasterski. *Prawo Kanoniczne*, 53(3-4), 43-67.
- Domasz, Arkadiusz. 2016. *Dobra doczesne Kościoła*. Warszawa: UKSW.
- Dyrektywa 95/46/EC Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie przetwarzania danych osobowych oraz swobodnego przepływu tych danych. 1995. *Dziennik Urzędowy Wspólnot Europejskich*, L 281/31.
- Instrukcja Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce. 2009. *Akta Konferencji Episkopatu Polski*, 2, 53-59.
- Jakubiak, Tomasz. 2016. Przynależność do Kościoła katolickiego i przetwarzanie danych według Ustawy o ochronie danych osobowych – wyzwania legislacyjne. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 125-148. Warszawa: UKSW.
- Janczewski, Zbigniew. 2016. Przetwarzanie danych osobowych w kancelariach parafialnych. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 211-232. Warszawa: UKSW.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Komisja Wspólna Rządu i Episkopatu o polityce rodzinnej i ochronie danych osobowych*. 2018. Dostęp: 2.02.2018. <https://ekai.pl/komisja-wspolna-rzadu-i-episkopatu-o-polityce-rodzinnej-i-ochronie-danych-osobowych/>.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2018. *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim*. Dostęp: 14.05.2018. http://episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/04/13.3.2018.PL_.Dekret-ogolny-o-ochronie-danych-osobowych.pdf.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. 1997. *Dziennik Ustaw*, Nr 78 (poz. 483).
- Konwencja Nr 108 Rady Europy o ochronie osób w związku z automatycznym przetwarzaniem danych osobowych, sporządzona w Strasburgu dnia 28 stycznia 1981 r. 2003. *Dziennik Ustaw*, Nr 3 (poz. 25).
- Kościół będzie skutecznie chronił dane osobowe (Wywiad KAI z ks. dr hab. Piotrem Kroczykiem)*. 2018. Dostęp: 04.09.2018. <https://ekai.pl/ks-piotr-kroczyk-kosciol-bedzie-skutecznie-chronil-dane-osobowe/>.
- Mazurkiewicz, Piotr. 2016. Ochrona danych osobowych w Kościołach i związkach wyznaniowych w świetle Rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady

- (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/we (ogólne rozporządzenie o ochronie danych). W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 19-34. Warszawa: UKSW.
- Mezglewski, Artur. 2016. Perspektywa i zakres implementacji nowych przepisów Unii Europejskiej dotyczących przetwarzania danych osobowych przez związki wyznaniowe. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 35-52. Warszawa: UKSW.
- Odpowiedzi na pytania*. 2018. Dostęp: 10.04.2018. <https://giodo.gov.pl/pl/392/1734>.
- Oświadczenie Rządowe z dnia 27 sierpnia 2002 r. w sprawie mocy obowiązującej Konwencji nr 108 Rady Europy o ochronie osób w związku z automatycznym przetwarzaniem danych osobowych, sporządzonej w Strasburgu dnia 28 stycznia 1981 r. 2003. *Dziennik Ustaw*, Nr 3 (poz. 26).
- Poniatowski, Michał. 2016. Przetwarzanie danych osobowych w kościelnych organizacjach pożytku publicznego. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 171-191. Warszawa UKSW.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych). 2016. *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, L 119.1 (z 4.05.2016).
- Różański, Mieczysław. 2016. Przetwarzanie danych osobowych w archiwach kościelnych w prawie kanonicznym. W: *Ochrona danych osobowych w Kościele*, red. Stanisław Dziekoński i Piotr Drobek, 195-209. Warszawa: UKSW.
- Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych. 2018. *Dziennik Ustaw*, poz. 1000.
- Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego. 1960. *Dziennik Ustaw*, Nr 30 (poz. 168).
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, tekst jednolity. 2016. *Dziennik Ustaw*, poz. 922.
- W *Kościele powstaje urząd ochrony danych osobowych*. 2017. Dostęp: 5.07.2017. <https://ekai.pl/w-kościele-powstaje-urząd-ochrony-danych-osobowych/?print=1>.

Ks. MACIEJ MAKUŁA SDB¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0001-6293-0295

TRANSMISJE MSZY ŚWIĘTYCH W LIVE STREAMINGU W INTERNECIE. ANALIZA MOŻLIWOŚCI, POSTULATY I PROPOZYCJE

HOLY MASS LIVE ONLINE BROADCASTS USING LIVE STREAMING.
ANALYSIS OF POSSIBILITIES, POSTULATES AND PROPOSALS

Abstract

Expectations of the Faithful of the Catholic Church related to the Internet and social media are constantly growing. This refers especially to live streaming. The Catholic Church is now facing the challenge of the digital revolution. The virtual world has become a new challenge for the Church and may become an effective tool for evangelization. The article discusses the issues related to livestreaming of Holy Masses. Several postulates have been formulated regarding this type of online broadcasts. A new postulate is the proposal of guidelines and church legal regulations related to such broadcasts.

Keyword: Holy Mass, live streaming, Internet, social media, evangelization

Abstrakt

Oczekiwania wiernych Kościoła katolickiego związane z Internetem i social mediami są coraz większe. Dotyczy to szczególnie live streamingu. Kościół katolicki staje przed wyzwaniem związanym z rewolucją cyfrową. Świat wirtualny jest nowym wyzwaniem dla Kościoła i może stać się skutecznym narzędziem ewangelizacji. Artykuł dotyczy problematyki transmitowania Mszy Świętych w Internecie w tzw. live streamingu. Zaproponowano niektóre postulaty związane z tego rodzaju transmisjami. Nowością jest propozycja wytycznych oraz kościelnych regulacji prawnych związanych z transmisjami.

Słowa kluczowe: Msza Święta, live streaming, Internet, social media, ewangelizacja

WSTĘP

Niniejszy artykuł dotyczy problematyki nowych możliwości transmitowania Mszy Świętych w Internecie. Jego celem jest analiza uregulowań prawnych w Kościele katolickim związanych z transmisjami w tzw. live streamingu i sformułowanie

¹ Ks. mgr Maciej Makuła SDB, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa). E-mail: makulasom@gmail.com.

postulatów oraz propozycji takich rozwiązań. Autor zwraca uwagę na nowe problemy, które nie były znane podczas transmisji tradycyjnej Mszy Świętej w telewizji. Artykuł jest umiejscowiony w kontekście nowych wyzwań i oczekiwań wiernych Kościoła katolickiego związanych z Internetem i social mediami.

Nowością w artykule jest propozycja przygotowania wytycznych związanych z transmisjami Mszy Świętych w Internecie. Celem pracy jest zbadanie problematyki transmisji live Mszy Świętych w przestrzeni wirtualnej, które stają się coraz bardziej popularne w Polsce i wymagają refleksji pastoralnej.

Artykuł ma charakter interdyscyplinarny. Zaprezentowane treści zostały zanalizowane z punktu widzenia nauk o mediach, komunikacji społecznej, teologii pastoralnej, liturgiki i teologii środków społecznego przekazu. W pracy zostały wykorzystane metody badawcze nauk teologicznych (Węclawski 2004, 109-116), nauk o mediach (Jabłonowski i Gackowski 2012, 15-24) oraz metoda analizy treści.

Pytanie badawcze w artykule związane jest z szybkim rozwojem Internetu w ostatnich kilku latach, z gwałtownymi zmianami komunikacyjnymi, z ogromnym potencjałem społeczności odbiorców oraz z rosnącą liczbą nadawców treści religijnych w social mediach. A zatem sformułowane pytania badawcze brzmią: Czy i w jaki sposób live streaming może być wykorzystany w Kościele i jak jest dotychczas wykorzystywany? Jak może on służyć w pracy pastoralnej (*Live streaming* 2018)?

1. LIVE STREAMING

Live streaming to transmitowanie w czasie rzeczywistym treści wideo w Internecie. Ta funkcjonalność stała się nieodłączną częścią wielu mediów społecznościowych, takich jak Facebook, YouTube czy Instagram, i rozwija się w dość dużym tempie. Jeszcze w 2015 roku live streaming na Facebooku był dostępny jedynie dla wybranych kont osób znanych, tzw. celebrytów. Natomiast już w 2016 roku stał się funkcjonalnością dostępną dla wszystkich i do dzisiaj jest jednym z najbardziej wyróżniających się trendów Facebooka (Głowacka 2017; *Facebook znosi limit czasowy dla transmisji na żywo* 2018). Ten przykład pokazuje, że prawdopodobnie jest to kolejna rewolucja w świecie mediów społecznościowych (*Facebook Live* 2017).

Transmisja live polega na bezpośrednim przekazie obrazu i dźwięku przy użyciu co najmniej jednej kamery i jednego mikrofonu. Do wykonania takiej czynności nie jest niezbędny sprzęt za kilka czy kilkadziesiąt tysięcy złotych (Zajączkowski 2018). W praktyce wystarczy jedynie smartfon. Dodatkowo warto ustawić go na statywie w przypadku dłuższego czasu transmisji oraz zadbać o stabilną łączność z Internetem. Jeśli chce się zrobić transmisję przy użyciu większej liczby kamer, mikrofonów, światła bądź webinar, wówczas niezbędny jest komputer z odpowiednim oprogramowaniem.

Nowa funkcjonalność live streamingu daje szerokie możliwości. W zasadzie każda instytucja i każda osoba prywatna jest w stanie prowadzić własną transmisję na żywo, która może być oglądana przez miliony użytkowników. Te minimalne

wymagania technologiczne powodują, że – oprócz wartościowych przekazów – czasami prezentowane są treści niezgodne z ogólnie przyjętymi normami etycznymi (transmisja zabójstwa, samobójstwa, kłótni, seksu) („*Armia cenzorów*” 2017).

W związku z rewolucją wideo w Internecie należy pamiętać o coraz bardziej dostrzegalnym negatywnym wpływie mediów społecznościowych na ludzkie zachowania i emocje. Badania ciągle trwają i nie znane są jeszcze dokładne dane na temat tego, jak media społecznościowe mogą pozytywnie lub negatywnie wpływać na człowieka (Flores 2017, 252). Należy natomiast wspomnieć o tzw. FOMO – „Fear of missing out”, czyli o lęku użytkownika przed tym, że coś przegapi (Dam 2016). Ten rodzaj zachowania jest dość mocno rozpowszechniony wśród użytkowników Internetu. Także transmisje na żywo, w tym wydarzeń religijnych, mogą mieć wpływ na emocje, ponieważ ułatwiają followersom śledzenie nowości i zachęcają do podglądania życia innych: pojedynczych osób, grup, wspólnot, rodzin, firm (Dam 2016).

Warto zauważyć, że z transmisji na żywo korzysta coraz więcej użytkowników. Fidij Simo, szef działu wideo Facebooka ogłosił, że 20 procent treści wideo na Facebooku to właśnie transmisje na żywo (*Wideo na Facebooku* 2017). Należy pamiętać, że wideo na żywo było jednym z kluczowych trendów w 2016 roku (Popielarczyk 2017). Oprócz najczęściej wykorzystywanego do transmisji na żywo Facebooka, treści można również udostępniać między innymi poprzez Instagrama, Snapchata i YouTube’a, a ponadto przez Twittera za pośrednictwem zewnętrznej aplikacji Periscope.

2. LIVE STREAMING W KOŚCIELE

W zarysowanym powyżej kontekście rodzi się pytanie o transmisje live w Internecie wydarzeń związanych z życiem Kościoła katolickiego, a szczególnie Mszy Świętych. Należy przypomnieć, że przed erą Internetu, kilkadziesiąt lat temu zaczęto transmitować Msze Święte na żywo przez telewizję. Dopiero od kilku lat możliwości technologiczne pozwalają na transmisje na żywo przez Internet. Jeśli chodzi o transmisje telewizyjne, to pierwsze tego typu przekazy miały miejsce 25 grudnia 1948 roku w Paryżu i Nowym Jorku. W kolejnych latach rozpoczęto już regularne takie transmisje we Francji, Stanach Zjednoczonych, Kubie, Niemczech, Włoszech, Wielkiej Brytanii, Szwajcarii, Wenezueli (Draguła 2009b, 34-35). W XXI wieku rozpoczęła się era transmisji przez Internet z użyciem najnowocześniejszych zdobyczy techniki, przy jednoczesnym zmniejszeniu kosztów produkcji.

W przypadku telewizyjnych transmisji Mszy Świętych, nie wszyscy hierarchowie Kościoła katolickiego byli ich zwolennikami. Jednym z wyrazistych przeciwników takiej propozycji był kard. Jean-Marie Lustiger, który podczas międzynarodowej konferencji poświęconej mediom elektronicznym, która odbyła się w 1998 roku w Stanach Zjednoczonych, w Denver, wyraził przekonanie, że transmisja Mszy Świętej przez media elektroniczne jest uderzeniem w samą istotę Eucharystii (Marcyński 2016, 121).

Jeśli chodzi o Polskę, to Konferencja Episkopatu Polski w 2017 roku wydała Dyrektorium na temat telewizyjnych transmisji Mszy Świętych, w których zostały przedstawione konkretne regulacje. Dokument zaznacza między innymi, że „Pośród różnych form przekazu telewizyjnego transmisja Mszy Świętej i innych celebracji liturgicznych musi mieć sobie tylko właściwą specyfikę, która w niczym nie będzie przypominała show, koncertu, reportażu itd. Jest to bardzo trudna forma przekazu, gdyż pokazując obraz celebracji trzeba wskazać na rzeczywistość transcendentną i pomóc ludziom w uczestniczeniu w tym wydarzeniu” (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 63).

Transmisja internetowa Mszy Świętej jest w swojej strukturze podobna do transmisji telewizyjnej. Pomimo nawarstwiających się pytań związanych z używaniem Internetu, rozwój technologiczny powoduje, że coraz więcej instytucji kościelnych angażuje funkcjonalność live streaming do swojej komunikacji z otoczeniem, w tym do transmisji Mszy Świętych.

Wynika to między innymi z tego, że w wielu mediach społecznościowych nie ma już limitu czasowego dla transmisji. Dla przykładu, Facebook zniósł taki limit, który wynosił 90 minut, a jednocześnie live streaming stał się dostępny dla wszystkich użytkowników (kwiecień 2016). Skalę transmisji live na Facebooku pokazuje tzw. Live Map, dostępna na stronie Facebooka. Pokazuje ona wszystkie transmisje live na świecie, udostępnione jako publiczne. Na mapie można śledzić transmisje na żywo z całego świata, przybliżyć i oddalać poszczególne kraje i miasta. Niebieskie kropki pokazują, w którym miejscu na globie ziemskim odbywa się transmisja na żywo. Przeglądając tę mapę, można znaleźć również transmisje Mszy Świętych live z różnych części świata.

Na podstawie analizy Live Map można stwierdzić, że w niektórych regionach świata Kościół wykorzystuje live streaming na Facebooku do celów ewangelizacyjnych. Należy tu wspomnieć o USA, Afryce, Ameryce Środkowej i Południowej, gdzie statystycznie tych transmisji jest więcej niż na przykład w Europie (Msze Święte, także z udziałem biskupów, różaniec, adoracja Najświętszego Sakramentu, filmy religijne, konferencje kapłanów i biskupów). Na podstawie czterotygodniowej obserwacji własnej zauważono, że szczególnie protestanci są mocno aktywni w transmitowaniu na żywo na Facebooku swoich spotkań (konferencje, modlitwy o uzdrowienie, koncerty muzyki gospel).

Na kontynencie europejskim nie widać zbyt dużego zaangażowania w transmisje live na Facebooku wydarzeń związanych z Kościołem, tak jak to można zaobserwować w USA, Afryce czy Ameryce Południowej. Na podstawie obserwacji własnej zauważono natomiast coraz większe zaangażowanie w przekaz online innych wyznań (judaizm, islam).

Nawiązując do kontynentu europejskiego należy wspomnieć, że w 2015 roku w Czechach spotkali się przedstawiciele episkopatów europejskich i rozmawiali o mediach społecznościowych. Na spotkaniu podkreślano, że media te „stawiają przed Kościołem wciąż nowe wyzwania i wymuszają inny niż tradycyjny sposób

komunikowania społecznego. Dlatego, ważne wydaje się odpowiednie przygotowanie osób zajmujących się w instytucjach kościelnych interaktywną komunikacją, zwłaszcza gdy chodzi o kontakt z ludźmi młodymi” (Czechy 2015).

3. MSZE ŚWIĘTE W LIVE STREAMINGU

Kościół staje przed kolejnym wyzwaniem, tym razem związanym z wykorzystaniem live streamingu do transmisji Mszy Świętych. Warto przypomnieć, że przed erą Internetu, transmisje religijne były prezentowane w formie live jedynie w telewizji. Konferencja Episkopatu Polski wydała w tej sprawie odpowiednie Dyrektorium (Konferencja Episkopatu Polski 2017). W przywołanym dokumencie transmisje live Mszy Świętych w Internecie nie zostały ujęte.

Podczas oglądania transmisji Mszy Świętej w Internecie powstają trudności natury etycznej i użytkowej. Zwykle osoby korzystające z Internetu przeglądają równocześnie wiele stron i serwisów społecznościowych. Przyzwyczajone są do nieustannego szybkiego scrollowania w celu przejrzenia nowości. W takiej sytuacji odbiorca jest narażony na znaczne rozproszenie. Rodzi się pokusa dalszego scrollowania i oglądania Mszy Świętej jedynie w małym okienku w rogu, podczas gdy w tym samym czasie reaguje się na wyskakujące okienko z reklamą czy wiadomością od kogoś znajomego. Media społecznościowe zachęcają do interaktywności, co przeszkadza w skupieniu się na jednym transmitowanym wydarzeniu. Powstaje zatem pytanie o właściwe zachowanie podczas oglądanej transmisji Mszy Świętej, nabożeństwa czy adoracji Najświętszego Sakramentu. Podobne sytuacje nie mają miejsca podczas oglądania transmisji Mszy Świętej w telewizji.

Transmisja Mszy Świętej przez Internet daje możliwości komentowania w czasie rzeczywistym. W praktyce polega to na tym, że wszelkie komentarze są wyświetlane na ekranie komputera, tableta czy smartfona. Należy zwrócić uwagę na fakt, że komentarze mogą być nieprzystające do liturgii, wulgarne, mające na celu hejt Kościoła. Warto byłoby gruntownie przemyśleć sprawę dawania możliwości komentowania transmisji online w Internecie. Konieczna jest tu więc moderacja komentarzy, aby nie prowadzić do zgorzenia, a jednocześnie zatroszczyć się o godną oprawę liturgiczną.

W tym miejscu warto wspomnieć słowa Franciszka z adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate*: „Również chrześcijanie mogą stać się częścią sieci przemocy słownej, tworzonej za pośrednictwem Internetu i na różnych forach lub przestrzeniach wirtualnej wymiany opinii. Nawet w mediach katolickich może dojść do przekroczenia granic, tolerowania obmowy i oszczerstwa, i wydaje się, że szacunek dla reputacji innych osób nie jest ujęty w jakiegokolwiek normy etyczne” (Franciszek 2018, 115). W podobnym tonie wypowiada się Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*: „W świecie dzisiejszym, przy szybkości komunikacji oraz interesownej selekcji treści przeprowadzanej przez media, głoszone przez nas orędzie narażone jest bardziej niż kiedykolwiek na to, że ukaże się okaleczone i sprowadzone do drugorzędnych aspektów” (Franciszek 2013, 34).

Z powyższego wynika, że potrzebne jest rzeczowe wyjaśnienie wiernym różnic pomiędzy transmisjami nabożeństw i Mszy Świętych w telewizji i w Internecie. Przekaz jest bardzo podobny, natomiast medium, z którego korzysta widz, jest inne. W przypadku transmisji internetowej może się zdarzyć zerwanie połączenia z siecią, nieumyślne kliknięcie w przypadkową ikonę czy automatyczne zaktualizowanie newsfeeda czy timeline'a. W takich sytuacjach łatwo jest stracić z oczu oglądany przekaz Mszy Świętej, a następnie mieć trudności w jego znalezieniu, jeśli widz nie zapamiętał źródła transmisji.

Osoby wierzące warto zachęcać do uczestniczenia w całości liturgii, aby odniosły jak największe korzyści duchowe (wysłuchanie homilii, liturgii słowa, przeżycie doznań duchowych). W sytuacji szybkiego rozwoju technologii i nowych możliwości komunikacji należałoby się zastanowić nad odpowiednimi regulacjami dla transmisji wydarzeń religijnych w Internecie.

Za przykład prostej transmisji religijnej niech posłuży błogosławieństwo Urbi et orbi, udzielane przez Papieża zwykle dwa razy do roku (Boże Narodzenie i Wielkanoc), transmitowane przez radio, telewizję i Internet na cały świat. Odpust z nim związany można uzyskać za pośrednictwem mediów, radia, telewizji i nowych technologii komunikacyjnych (Draguła 2009a, 145-158). Czy zatem odpust uzyska osoba żyjąca na drugim końcu świata, gdy ktoś z jej znajomych będzie transmitował to błogosławieństwo na Facebooku tylko dla niej przy użyciu smartfona? Należy przypuszczać, że tak.

Przeglądając się transmisjom religijnym w Internecie należy przypominać odbiorcom o skupieniu się na przekazie danej transmisji, na tak zwanym duchowym (pobożnym) łączeniu się z miejscem transmisji i osobami biorącymi w niej udział (Draguła 2009a, 155). Dekret Soboru Watykańskiego II (choć jeszcze wtedy nie znano Internetu) zwraca uwagę na obowiązki osób, które pracują w mediach: „Szczególny obowiązek moralny odnośnie do właściwego korzystania ze środków przekazu społecznego ciąży na dziennikarzach, pisarzach, aktorach, reżyserach, producentach, nakładcach, dystrybutorach, wynajmujących lokale, agentach i sprzedawcach, na krytykach i w ogóle na wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w przygotowywaniu i przekazywaniu programów. Zupełnie bowiem jasną jest rzeczą, jakie i jak ważne obowiązki mają oni wszyscy w obecnych warunkach, skoro mogą przez informację oraz propagandę prowadzić rodzaj ludzki ku dobremu lub ku złemu. Obowiązkiem ich przeto będzie tak układać czynniki ekonomiczne, polityczne czy artystyczne, by one nigdy nie sprzeciwiały się dobru wspólnemu” (Sobór Watykański II 1963, 11). Należy przypuszczać, że podobne obowiązki dotyczą również osób, które pracują przy transmisji Mszy Świętych na żywo i innych transmisji religijnych przez media społecznościowe.

Jeśli chodzi o Polskę, to Kościół zaczyna dostrzegać wagę tej nowej możliwości mediów społecznościowych. Zdarzają się dobrze przygotowane transmisje, jak ta z kościoła jezuitów z Łodzi, czy transmisje prowadzone przez Salve TV, Chrześcijańską Telewizję Internetową Diecezji Warszawsko-Praskiej. Większość jednak, to proste transmisje z użyciem smartfona, śledzone przez niewielką liczbę osób (święcenia kapłańskie, festyn parafialny, koncert parafialny, modlitwa uwielbienia,

nauka rekolekcyjna). W Internecie można znaleźć różnego rodzaju transmisje: zakupy w sklepie, festiwale filmowe, rozmowa z dziennikarzami śledczymi, działania związane z wyborami prezydenckimi, itp. (Niewęglowski 2016). Obok tego rodzaju przekazów rośnie także liczba transmisji Mszy Świętych i wydarzeń religijnych w social mediach. Od lat znane są również transmisje Mszy świętych na portalach internetowych (Msza-online.net 2018). W związku z powyższym istotne jest, aby osoby pracujące przy transmisjach religijnych zadbały o przekaz zgodny z wypracowanymi zasadami przy tego typu transmisjach (Nęcek 2016, 83-86).

Transmitując Msze Święte w Internecie, należy pamiętać, że Eucharystia jest jednym z najcenniejszych skarbów Kościoła, więc chodzi o to, aby człowiek poprzez media dotknął Boga (Draguła 2009a, 152). Sobór Watykański II w dekrecie o środkach społecznego przekazu mówi tak: „Odbiorcy, a szczególnie młodzież, niech starają się przyzwyczajać do korzystania z tych środków z umiarem i poczuciem karności. Ponadto, niech usiłują głębiej zrozumieć to, co oglądają, czego słuchają lub co czytają” (Sobór Watykański II 1963, 10).

Jeśli chodzi o Polskę, to Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję jest niewystarczające, ponieważ porusza kwestię jedynie transmisji telewizyjnych. Byłoby wskazane, aby odpowiednie gremium w Kościele zajęło się tematem transmisji wydarzeń kościelnych na żywo w Internecie. Być może taką refleksję powinna podjąć Rada ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski, być może nawet Sekretariat ds. Komunikacji Stolicy Apostolskiej (dawniej Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu).

4. LIVE STREAMING MSZY ŚWIĘTYCH – WYBRANE PROPOZYCJE KOŚCIELNYCH REGULACJI PRAWNYCH

Nowoczesne możliwości transmisji i archiwizacji treści religijnych w Internecie wymagają regulacji prawnych, a jednocześnie generują szereg pytań. W przypadku Mszy Świętych transmitowanych na żywo te kwestie są bardzo poważne, ponieważ dotyczą serca chrześcijaństwa, czyli Eucharystii. Oto niektóre z pytań, które domagają się konkretnych regulacji: Czy Mszę Świętą należy transmitować od początku do końca? W jakim stopniu można poddać archiwizacji nagrany materiał? Czy całościowo, czy też można go archiwizować w małych częściach, na przykład zapis samego kazania? Konsekwentnie pojawia się pytanie: czy „najlepsze” fragmenty Mszy Świętej mogą być używane jako „zachęty reklamowe” w różnych mediach społecznościowych? Czy w czasie transmisji Mszy Świętej przez Internet można pisać komentarze? Czy prowadzący transmisję powinien zachęcać w czasie transmisji do pisania komentarzy, a nawet do wpłacania datków na organizację, która prowadzi transmisję? Powyższe pytania należałoby poddać pod dyskusję.

Już w 2002 roku, w dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, wstępnie zauważono podobne kwestie. Dokument mówi między innymi

o cyberprzestrzeni, przestrzeni wirtualnej i sakramentach w Internecie: „wirtualna rzeczywistość cyberprzestrzeni niesie z sobą pewne niepokojące implikacje dla religii, jak i dla innych dziedzin życia. Rzeczywistość wirtualna nie jest zamiennikiem Realnej Obecności Chrystusa w Eucharystii, sakramentalnej rzeczywistości innych sakramentów i współdziałania w kulcie sprawowanym w żywej wspólnocie. W Internecie nie ma sakramentów; a nawet doświadczenia religijne, możliwe w nim dzięki łasce Boga, nie są wystarczające w oderwaniu od współdziałania z innymi wiernymi w świecie rzeczywistym. To kolejny aspekt Internetu, który wymaga studium i refleksji. Jednocześnie, plany duszpasterskie powinny uwzględniać, jak przeprowadzić ludzi z cyberprzestrzeni do prawdziwej wspólnoty i jak, poprzez nauczanie i katechezę, Internet może następnie być wykorzystany do podtrzymywania ich i umacniania w zaangażowaniu chrześcijańskim” (Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu 2002, 9).

Poniżej zostaną przedstawione wybrane propozycje, które mogłyby zostać wprowadzone do dokumentu regulującego transmisje Mszy Świętych przez Internet w Polsce, jeśli taki powstanie. Poszczególne punkty opierają się na istniejącym dokumencie KEP: *Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję z 2017 roku*:

1. Prawdopodobnie chrześcijaństwo stoi na progu nowego przebudzenia związanego z mediami społecznościowymi (Tesfaramariam 2011). Dlatego należy poddawać gruntownemu rozeznaniu znaki czasu i nowe sytuacje spowodowane potężnym rozwojem Internetu i możliwościami dotąd niespotykanymi.

2. Jednym z celów transmisji Eucharystii online jest szeroko pojęta ewangelizacja. Dzięki rozwojowi technologicznemu Kościół ma do dyspozycji niespotykane dotąd narzędzia, których powinien używać z roztropnością, a jednocześnie z odwagą (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 8, 9).

3. Transmisja Mszy Świętej online może mieć na celu dobro osób chorych, które w tym czasie nie mogą uczestniczyć w liturgii w rzeczywistym miejscu i czasie. Transmisja może odbywać się również z innych powodów: z racji wyjątkowego miejsca i czasu wydarzenia (np. inny kraj, kontynent). Eucharystia oglądana na żywo przez Internet nie zastępuje realnej obecności na Eucharystii, aczkolwiek jest znakiem obecności i działania Boga w świecie (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 6).

4. Zwykłą formą przekazu jest transmisja bezpośrednia online (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 11). Mając jednak na uwadze sposób archiwizacji treści w Internecie, dopuszczalne jest ponowne oglądanie całościowo lub wybiórczo transmisji Mszy Świętej. W odpowiednim archiwum na serwerach internetowych należy zawsze zaznaczać, że nie jest to już transmisja na żywo, aby nie wprowadzać odbiorcy w błąd.

5. Rozwój nowych technologii związanych z przekazem obrazu i dźwięku w Internecie w przypadku transmisji Mszy Świętych online wymaga od osób odpowiedzialnych w Kościele specjalnego nadzoru i szerokich kompetencji. Biskup miejsca powinien wyznaczyć osoby kompetentne do prowadzenia tego typu dzia-

łań w diecezji. Odpowiedzianym za transmisje powinien być raczej kapłan, który jest dobrze zaznajomiony w teorii i w praktyce z nowoczesnymi środkami przekazu (Internet, media społecznościowe). Realizacja przekazu online Mszy Świętej powinna być prowadzona tak, aby oddawała sakralny charakter wydarzenia (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 5, 6, 35, 45, 46, 63).

6. Niedopuszczalne jest wykorzystywanie transmisji online do własnych celów, np. eksponowania siebie, zachęcania do wpłacania datków zarówno w przekazie głosowym, jak i w pisemnych komentarzach w czasie trwania transmisji (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 29). Dopuszczalne jest wchodzenie w dialog z osobami komentującymi na żywo transmisję, ale powinna to robić osoba odpowiednio do tego przygotowana i wyznaczona. Nie bierze ona bezpośrednio udziału w celebracji Mszy Świętej.

7. Komentarz z tzw. offu powinien pomagać wiernym w zrozumieniu liturgii, jej przebiegu, symboliki czy wymiaru teologicznego. Komentator we wstępie powinien podać istotne informacje na temat liturgii i zachęcić wiernych do unikania rozprożeń związanych z przekazem internetowym (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 41).

8. Środki techniczne użyte do transmisji na żywo powinny być wystarczające do godnej transmisji. Niewłaściwe jest transmitowanie Mszy Świętej z pomocą tylko jednego urządzenia, np. smartfona, ponieważ nie oddaje to w pełni rzeczywistości akcji liturgicznej. Należy jednak pamiętać, aby środki techniczne nie rozpraszały uczestników liturgii (Konferencja Episkopatu Polski 2017, 36).

9. Wierni świeccy i kapłani nie powinni transmitować Mszy Świętej online na swoich prywatnych kontaktach w mediach społecznościowych, używając do tego swoich prywatnych urządzeń (smartfony, tablety itp.), a będąc jednocześnie uczestnikami liturgii w rzeczywistym miejscu i czasie. Może to powodować znaczne rozproszenia i zagubienie świadomości przeżywanego sakramentu.

10. Należy zachęcać wiernych uczestniczących we Mszy Świętej w rzeczywistym miejscu i czasie, a transmitowanej online, aby unikali rozproszenia poprzez śledzenie jej na swoich urządzeniach, przeglądanie komentarzy bądź komentowanie. Prowadzący transmisję online w Internecie powinni unikać reklamowania innych wydarzeń religijnych poprzez napisy, banery czy komentarze. Ewentualne zapowiedzi kolejnych wydarzeń religijnych należy ograniczyć do minimum.

11. Ewentualne przemówienia osób świeckich powinny odbywać się przed lub bezpośrednio po transmisji Mszy Świętej. Nie są one integralną częścią Mszy Świętej i w przypadku archiwizacji w Internecie nie powinny być złączone w jeden plik wideo.

12. Należy unikać sytuacji, w których głównym wyznacznikiem transmisji online byłaby obecność polityków, ważnych osób albo organizacji. Należy dbać o celowość przekazu online Mszy Świętej – dobro wiernych, ewangelizacja, a nie chęć pokazania się osób czy organizacji w mediach. Realizacja transmisji z udziałem polityków, ważnych osób czy organizacji powinna być prowadzona tak, aby została oddana istota Eucharystii.

5. ŚWIAT WIRTUALNY – NOWE WYZWANIE DLA KOŚCIOŁA

Niewątpliwie jednym z najnowszych wyzwań dla Kościoła są media społecznościowe. Papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Gaudete et exsultate* mówi o powołaniu do świętości w zupełnie nowym kontekście kulturowym. Zachęca, aby mieć na uwadze zagrożenia współczesnego świata, a także nowe wyzwania (Franciszek 2018, 2). Wynika z tego, że Kościół powinien otwierać się na nowe narzędzia ewangelizacji związane ze światem wirtualnym, które powstają z powodu szybkiego rozwoju nowoczesnych technologii. Kościół nie powinien jednak kierować się paraliżującym strachem w obliczu nowych technologii. Raczej powinien wyjść poza schematy i szukać nowych terenów ewangelizacji, tam gdzie są ludzie (Franciszek 2013, 133).

Należy pamiętać, że istnieją niebezpieczeństwa związane ze światem wirtualnym, który może odciągać wiernych od świata realnego. Papież Franciszek w tej kwestii przypomina, że „Również konsumpcja informacji powierzchownych oraz form szybkiej i wirtualnej komunikacji może być czynnikiem oszłamiającym, który zabiera nam cały czas i odciąga nas od cierpiącego ciała braci” (Franciszek 2018, 108). Podobnie transmisja Mszy Świętej online w żadnym wypadku nie może mieć na celu odciągania wiernych od uczestnictwa w liturgii i służbie we wspólnocie Kościoła. Byłoby to ze szkodą dla całego Kościoła i formacji wiernych.

Wraz z rozwojem mediów i powstawianiem nowym możliwości związanych z Internetem, zmienia się także człowiek, a tym samym społeczeństwo. Zmienia się świat pracy, polityki i Kościoła. Proces cyfryzacji przekształca zachowania i procesy komunikacyjne, które nie były znane jeszcze kilkanaście lat temu. Dlatego Kościół powinien odpowiadać na wyzwania, które pojawiają się wraz z rozwojem Internetu, mając na celu dobro człowieka i swój rozwój (Reimann 2017, 69-70).

W żywej wspólnocie Kościoła wierni mogą doświadczać obecności Zmartwychwstałego Chrystusa. W przypadku mediów społecznościowych i transmisji Mszy Świętej online rodzi się pytanie, czy to może już jest nowa przestrzeń obecności Zmartwychwstałego? Przestrzeń z jednej strony wirtualna, a z drugiej gromadząca realnych ludzi. Czy także do tej wspólnoty w świecie wirtualnym odnoszą się słowa Jezusa: „Gdzie dwaj albo trzej gromadzą się w imię moje tam Ja jestem pośród nich” (Mt 18,19) (Chmielewski 2014, 220)?

Nawiązując do powyższego pytania należy stwierdzić, że transmisja w Internecie nie zastąpi fizycznej obecności we wspólnocie Kościoła, w realnym miejscu. Zresztą, podobnie rzecz się ma z transmisją telewizyjną. Z drugiej strony, w dzisiejszych czasach wykorzystanie mediów elektronicznych i społecznościowych staje się normą w duszpasterstwie (Smołucha 2013, 95-109). Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu precyzuje tę kwestię: „Sposób, w jaki ludzie korzystają ze środków społecznego przekazu, może być źródłem wielkiego dobra i wielkiego zła” (Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu 2000, 1).

Podsumowując należy stwierdzić, że pojęcie „Kościół wirtualny” nawiązujące do sformułowania „świat wirtualny”, coraz częściej jest obecne w literaturze

i w języku Kościoła, a sam Kościół z powodzeniem prowadzi swoją działalność w świecie wirtualnym (Mikrut-Majeranek 2013, 82; Mikrut-Majeranek 2015, 123). Jednocześnie można zauważyć, że jest coraz więcej przykładów właściwego wykorzystania mediów tradycyjnych i internetowych w służbie Kościołowi, spowodowanych odwagą, pomysłowością i otwartością wiernych na nowe zdobycze techniczne. Niewątpliwie Kościół w XXI wieku domaga się dynamicznego wykorzystywania tych narzędzi (Domaszk 2013, 81-95)

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony w artykule problem łączy się z szeroko pojętą obecnością Kościoła w świecie wirtualnym. Kolejne możliwości techniczne będą stawiały przed ludźmi Kościoła konkretne wymagania, pytania i zadania. Należy zaznaczyć, że orędzie Ewangelii z biegiem czasu nie zmienia się, natomiast ulegają zmianie narzędzia i sposoby ewangelizacji.

W artykule podjęto próbę zastanowienia się nad całkowicie nowym zjawiskiem, jakim jest transmisja Mszy Świętych na żywo w Internecie. Wymieniono niektóre zagrożenia związane z live streamingiem, a jednocześnie wskazano nowe możliwości. Zostały przedstawione propozycje konkretnych uregulowań prawnych w ramach działalności Kościoła katolickiego, bazujące na istniejącym już dokumencie o telewizyjnych transmisjach Mszy Świętych.

Kościół katolicki staje przed wyzwaniem stworzenia swego rodzaju „strategii”, dzięki której poruszanie się i praca w mediach społecznościowych na rzecz ewangelizacji będzie bardziej owocna. Jednym z elementów tej strategii będzie używanie narzędzia, jakim są transmisje na żywo wydarzeń liturgicznych, szczególnie Mszy Świętych. Z pewnością z powodów kulturowych podejście do live streamingu będzie różne w poszczególnych krajach i kontynentach. Należy jednak pamiętać, że dzięki mediom społecznościowym w pewnym sensie granice zanikają. Być może za jakiś czas trzeba będzie się również pochylić nad kolejnymi wyzwaniami, takimi jak rola wirtualnej i rozszerzonej rzeczywistości w transmisjach Mszy Świętych (Wideo: więcej, szybciej, lepiej 2018; Benek 2015; Ostruszka 2017).

Na koniec warto przypomnieć słowa Jana Pawła II, który w nowych technologiach internetowych widział wynalazki, które Bóg dał człowiekowi. Te nowe technologie mogą być propozycją Ducha Świętego dla Kościoła powszechnego. Odpowiednio wykorzystywane potrafią dotrzeć do serc wiernych. Dlatego słowa Jana Pawła II: „Nie lękajcie się! Nie lękajcie się nowych technologii!” są dzisiaj szczególnie aktualne (Jan Paweł II 2005).

BIBLIOGRAFIA:

„Armia cenzorów”. Usuną z Facebooka filmowe zapisy zbrodni i samobójstw. Dostęp: 2.01.2018. <http://www.tvp.info/30222551/armia-cenzorow-usuna-z-facebook-filmowe-zapisy-zbrodni-i-samobojstw>.

- Benek, Christopher. 2015. *Virtual Reality Will Enable the Next Large Revival in the Global Church*. Dostęp: 2.01.2018. <https://www.christianpost.com/news/virtual-reality-will-enable-the-next-large-revival-in-the-global-church-141393>.
- Chmielewski, Mirosław. 2014. Media społecznościowe jako narzędzia nowej ewangelizacji. *Świat i Słowo*, 1(22), 220.
- Czechy: *Przedstawiciele episkopatów o mediach społecznościowych*. Dostęp: 2.01.2018. http://pl.radiovaticana.va/news/2015/06/22/przedstawiciele_episkopat%C3%B3w_o_mediach_spo%C5%82eczno%C5%9Bciowych/1153359.
- Dam, Brian. 2016. *Czy w dobie social media potrzebujemy jeszcze dziennikarzy?* Dostęp: 2.01.2018. <https://www.vice.com/pl/article/ezx8jj/dziennikarstwo-social-media>.
- Domasz, Arkadiusz. 2015. Środki komunikacji społecznej w nauczaniu Kościoła i misji ewangelizacyjnej. *Seminare*, 34, 81-95.
- Draguła, Andrzej. 2009a. Czy media zdolne są transmitować zbawienie? *Studia Salvatoriana Polonica*, 3, 145-158.
- Draguła, Andrzej. 2009b. *Eucharystia zmediatyzowana*. Zielona Góra: Vers.
- Facebook Live – Te transmisje na żywo podbiły internet w 2016 roku!* Dostęp: 2.01.2018. <http://yt360.pl/facebook-live-transmisje-zywo-podbily-internet-2016-roku>.
- Facebook znosi limit czasowy dla transmisji na żywo. Facebook Live z nowymi funkcjami*. Dostęp: 2.01.2018. <http://www.wirtualnemedial.pl/arttykul/facebook-ok-znosi-limit-czasowy-dla-transmisji-na-zywo-facebook-live-z-nowymi-funkcjami>.
- Flores, Suzana. 2017. *Sfejsowani*. Warszawa: MUZA S.A.
- Franciszek. 2013. *Adhortacja Apostolska „Evangelii gaudium”*.
- Franciszek. 2018. *Adhortacja Apostolska „Gaudete et exsultate”*.
- Głowacka, Aneta. 2017. *5 przykładów, jak marki wykorzystują Facebook Live*. Dostęp: 2.01.2018. <http://blog.brand24.pl/5-realnych-przykladow-jak-marki-wykorzystuja-transmisje-na-zywo-na-facebooku>.
- Jabłonowski, Marek i Tomasz Gackowski. 2012. Tożsamość nauk o mediach. Obszary, perspektywy, postulaty. *Studia Medioznawcze*, 2 (49), 15-24.
- Jan Paweł II. 2005. *List apostolski do odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu „Il rapido sviluppo”*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2017. *Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy Świętej transmitowanej przez telewizję. Live streaming – jak korzystać z niego w marketingu?* Dostęp: 18.06.18. <https://poradnikprzedsiębiorcy.pl/live-streaming-jak-korzystac-z-niego-w-marketingu>.
- Marcyński, Krzysztof. 2016. *Komunikacja religijna i media*. Kraków: Petrus.
- Mikrut-Majeranek, Magdalena. 2013. Wirtualne wspólnoty a kultura uczestnictwa. Analiza audiowizualnych obrazów. *Człowiek zalogowany*, 1, 123-130.

- Mikrut-Majeranek, Magdalena. 2015. Społeczności sieci: wirtualny kościół, Facebook, Pogotowie Duchowe. Kliknij, aby otrzymać pokutę! *Człowiek zalogowany*, 4, 82-98.
- Msza-online.net. 2018. *Msze Święte na żywo przez Internet*. Dostęp: 2.01.2018. <http://msza-online.net>.
- Nęcek, Robert. 2016. *Edukacja medialna w nauczaniu społecznym Papieża Franciszka*. Kraków: Salvator.
- Niewęglowski, Marcin. 2016. *Płynna rzeczywistość Zuckerberga. Facebook Live w praktyce*. Dostęp: 2.01.2018. <https://socjomania.pl/plynnarzeczywistosc-zuckerberga-facebook-live-w-praktyce>.
- Ostruszka, Łukasz. 2017. *Kościół widziany goglami*. <https://www.pb.pl/kosciol-widziany-goglami-860289>.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu. 2000. *Etyka w środkach społecznego przekazu*.
- Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu. 2002. *Kościół a Internet*.
- Popielarczyk, Tomasz. 2017. *Instagram wprowadza transmisje na żywo*. Dostęp: 2.01.2018. <http://antyweb.pl/instagram-wprowadza-transmisje-na-zywo>.
- Reimann, Ralf Peter. 2017. Uncharted Territories: The Challenges of Digitalization and Social Media for Church and Society. *The Ecumenical Review*, 69, 67-79.
- Smołucha, Danuta. 2013. Kościół katolicki wobec współczesnych mediów – szanse i zagrożenia. *Episteme*, 19, 95-109.
- Sobór Watykański II. 1963. *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*.
- Tesfaramariam, Rahiel. 2011. *The New Thing: Faith in the Age of Social Media*. Dostęp: 11.12.17. <https://reflections.yale.edu/article/ibelieve-facing-new-media-explosion/new-thing-faith-age-social-media>.
- Węclawski, Tomasz. 2004. Metodologia teologii. *Nauka*, 3, 101-120.
- Wideo na Facebooku – transmisje na żywo najbardziej angażują widzów*. Dostęp: 2.01.2018. <https://socialpress.pl/2017/10/wideo-na-facebooku-transmisje-na-zywo-najbardziej-angazuja-widzow>.
- Wideo: więcej, szybciej, lepiej. Jak cyfrowa rewolucja zmienia rynek treści wideo?* Dostęp: 2.01.2018. <https://www.pwc.pl/pl/pdf/pwc-raport-wideo-2017.pdf>.
- Zajączkowski, Grzegorz. *Jak zrobić transmisję na żywo na Facebooku przy użyciu laptopa i dwóch kamer?* Dostęp: 2.01.2018. <http://marketinganalizie.pl/zrobic-transmisje-zywo-facebooku-przy-uzyciu-laptopa-dwoch-kamer>.

KATARZYNA MAJCHRZAK¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0003-4152-441X

PRZESTĘPSTWO ROZBOJU W ŚWIETLE POLSKIEGO PRAWA KARNEGO

THE CRIME OF ROBBERY IN THE LIGHT OF POLISH CRIMINAL LAW

Abstract

The article presents a synthetic view on the crime of robbery according to the Polish criminal law. It is the heaviest of crimes against property. The crime of robbery is committed by someone who steals someone else's property, uses or threatens to immediately use violence against a person or leads a person to the state of unconsciousness or vulnerability. Robbery belongs to intentional crimes of the intent to seize someone else's property for the purpose of its appropriation. Robbery is a complex crime because it includes elements of theft and the so-called robbery activities. The crime of robbery primarily violates property and possession rights, but it also infringes on such personal interests as freedom, life and health.

Keywords: property, theft, criminal law, the seizure of someone else's property

Abstrakt

Artykuł ukazuje syntetycznie przestępstwo rozboju według prawa karnego polskiego. Jest ono najcięższe z grupy przestępstw przeciwko mieniu. Przestępstwa rozboju dopuszcza się ten, kto kradnie cudze mienie, używając lub grożąc natychmiastowym użyciem przemocy wobec osoby albo doprowadzając człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności. Rozbój należy do przestępstw umyślnych o kierunkowym zamiarze zaboru cudzego mienia w celu przywłaszczenia. Rozbój jest przestępstwem złożonym ponieważ obejmuje znamiona kradzieży oraz tzw. czynności rozbójnicze. Rozbój godzi przede wszystkim w prawo własności i posiadanie, ale również dotyka takich dóbr osobistych człowieka jak wolność, życie i zdrowie.

Słowa kluczowe: mienie, kradzież, prawo karne, zabór cudzego mienia

¹ Dr r.pr. Katarzyna Majchrzak – pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, radca prawny (Okręgowa Izba Radców Prawnych w Warszawie), zastępca dyrektora Biura Prawnego Urzędu m.st. Warszawy. Zainteresowania naukowe: prawo pracy, ochrona danych osobowych oraz prawo karne (głównie przestępstwa przeciwko rodzinie i opiece). E-mail: k.majchrzak@uksw.edu.pl.

WSTĘP

W Polsce nie maleje liczba przestępstw skierowanych przeciwko życiu i zdrowiu oraz przeciwko mieniu. Prognozy kryminalistyczne wskazują, że zagrożenie tego typu przestępczością w dalszym ciągu będzie utrzymywać się na wysokim poziomie. Przyczynami takiego stanu rzeczy jest m.in.: bezrobocie, liberalizacja prawa oraz sprzyjające warunki dla przestępczości zorganizowanej, w tym uprawianej nawet przez nieletnich.

Przestępstwo rozboju jest jednym z najcięższych przestępstw przeciwko mieniu. O jego ciężarze decyduje sposób popełnienia przestępstwa, oparty na sile fizycznej i brutalności. Bardzo często ofiara uprowadzana jest w podstępny sposób, a następnie bita i obrabowywana. Sposób popełnienia przestępstwa nie zmienił się od wielu lat. Zmieniły się jedynie narzędzia, które sprawcy wykorzystują w miarę ich udoskonalania. Artykuł stanowi syntetyczne przedstawienie przestępstwa rozboju w rozumieniu polskiego kodeksu karnego w oparciu o podejście doktryny i wybranego orzecznictwa.

1. POJĘCIE ROZBOJU

Rozbój jest kwalifikowanym typem kradzieży. Jest przestępstwem, w którym sprawca osiąga swój cel, czyli dochodzi do zaboru cudzego mienia, poprzez zastosowanie jednego z czterech sposobów działania, tj. użycia przemocy lub groźby natychmiastowego jej użycia albo poprzez doprowadzenie człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności. Każdy z tych szczególnych sposobów działania sprawcy nakierowany jest na inną osobę i ma doprowadzić do dokonania zaboru cudzej rzeczy ruchomej. Realizacja jednej z wyżej wymienionych czynności wykonawczych musi poprzedzać albo przynajmniej nastąpić w chwili dokonania zaboru (Oczkowski 2017, 1665). Wzorem poprzednich kodeksów karnych z 1932 r. i 1969 r. ustawodawca również w kodeksie karnym z 1997 r. umieścił przestępstwo rozboju wśród przestępstw przeciwko mieniu. Takie rozwiązanie wynika z faktu, że celem działania sprawcy jest zabór cudzej rzeczy w celu przywłaszczenia, natomiast zamach na osobę stanowi środek prowadzący do realizacji tego celu. Oznacza to, że rzecz i związane z nią prawo własności w przestępstwie rozboju jest bliższym, a nietykalność jednostki i jej wolność od groźby lub przymusu jest dalszym przedmiotem ochrony (Marek 2001, 556; Bojarski, Giezek i Sienkiewicz 2004, 502), które do dokonania tegoż przestępstwa współlistnieją i są nierozłączne.

W art. 280² ustawodawca wprowadził przestępstwo rozboju w typie podstawowym i kwalifikowanym. Pierwszy jest występkiem, a drugi zbrodnią. W §1

² Art. 280 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. kodeks karny (Dz. U. z 2017 r. poz. 2204, z późn. zm.): „§1. Kto kradnie, używając przemocy wobec osoby lub grożąc natychmiastowym jej użyciem albo doprowadzając człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12. §2. Jeżeli sprawca rozboju posługuje się bronią palną, nożem lub innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem lub środkiem obezwładniającym albo działa w inny sposób bezpośrednio zagrażający życiu lub wspólnie z inną osobą, która posługuje się taką bronią, przedmiotem, środkiem lub sposobem, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 3”.

w miejsce występującego w art. 210 §1 kodeksu karnego z 1969 r. wyrażenia „gwałt” wprowadzono termin „przemoc”³.

Natomiast kwalifikowane przestępstwo rozboju zachodzi wtedy, gdy sprawca posługuje się bronią palną, nożem lub innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem lub środkiem obezwładniającym albo działa w inny sposób bezpośrednio zagrażający życiu lub wspólnie z inną osobą, która posługuje się taką bronią, przedmiotem, środkiem lub sposobem (Pływaczewski i Guzik-Makaruk 2012, 1237; Gardocki 2015, 337). Opis znamion przestępstwa z art. 280 §2 zawiera nieznane poprzedniej kodyfikacji znamię kwalifikujące, ujęte jako „działanie w inny sposób bezpośrednio zagrażające życiu” oraz stanowiące konsekwencję rozszerzenia opisu środków i sposobu działania zwiększających zawartość bezprawia rozboju dopełnienie przyjmujące postać działania sprawcy „wspólnie z inną osobą, która posługuje się bronią palną, przedmiotem lub środkiem” opisanym w pierwszej części dyspozycji znamion ustawowych.

2. STRONA OBIEKTYWNA PRZESTĘPSTWA ROZBOJU

Przestępstwo rozboju polega na zaborze rzeczy w celu przywłaszczenia, dokonanym przy użyciu określonych sposobów zachowania się sprawcy, a polegających na użyciu przemocy wobec osoby lub groźby natychmiastowego jej użycia albo na doprowadzeniu człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności (Kulik 2013, 652). Przestępstwo rozboju zalicza się do kategorii przestępstw z działania. Dlatego też zachowanie sprawcy nigdy nie może polegać na zaniechaniu.

Pierwszym sposobem zachowania się sprawcy jest zastosowanie przemocy wobec osoby. Oznacza to bezpośrednie fizyczne oddziaływanie na człowieka, które uniemożliwia opór lub go przełamuje, albo też wpływa na kształtowanie się jego woli przez zastosowanie fizycznej dolegliwości (uderzenie, wykręcenie ręki, duszenie) (Kulik 2013, 652).

Z kolei groźba natychmiastowego użycia przemocy musi polegać na groźeniu pokrzywdzonemu słownie lub przez inne zachowanie sprawcy. Możliwe jest wyrażenie groźby gestem, wyrazem bądź każdym innym zachowaniem groźącego, które ma na celu w sposób zrozumiały dla pokrzywdzonego poznać treść groźby i wywołać w psychice ofiary zagrożenie jej spełnienia (Łagodziński 1999, 81)⁴. Zastosowanie groźby musi nastąpić w krótkim czasie po jej wyrażeniu. Ponadto musi być ona skierowana bezpośrednio do osoby, której rzecz sprawca chce zagarnąć, ale może również dotyczyć osoby obecnej przy takim zdarzeniu.

Doprowadzenie człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności, jako sposób popełnienia rozboju, polega na spowodowaniu stanu, który umożliwia po-

³ Ta zmiana nawiązuje do znamion przestępstwa rozboju określonego w art. 259 kodeksu karnego z 1932 r. Obecnie ustawa karna wymaga użycia przemocy wobec osoby, przy czym zawarte w kodeksie karnym z 1932 r. wyrażenie „używając przemocy” nie było bezpośrednio odnoszone do osoby.

⁴ Wyrok Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu z dnia 22 lutego 2012 r., sygn. akt II AKa 23/12, LEX nr 1120039.

pełnienie zaboru lub utrzymanie w posiadaniu rzeczy już zabranej w celu przywłaszczenia. O stanie nieprzytomności u człowieka mówi się wówczas, gdy jest on pozbawiony świadomości, to znaczy jest pozbawiony możliwości zdawania sobie sprawy z tego, co go otacza. Nie ma on możliwości postrzegania i oceny istniejącej sytuacji. Doprowadzeniem do nieprzytomności będzie więc choćby odurzenie pokrzywdzonego alkoholem, narkotykami albo środkami nasennymi (Łagodziński 1999, 85-86).

Z kolei doprowadzenie do stanu bezbronności oznacza, że człowiek mimo zachowania świadomości zostaje pozbawiony możliwości obrony przed bezprawnym zaborem, czyli nie ma fizycznej możliwości obrony przed sprawcą⁵. Przy czym, dla przyjęcia, iż osobę doprowadzono do stanu bezbronności, ma znaczenie subiektywne odczucie ofiary, ale nie wystarczy ono, aby uznać, że sprawca stan ten urzeczywistnił. Jeśli chce się przyjąć tę okoliczność jako znamię rozboju, konieczne jest także dokonanie zbiektywizowanej oceny przebiegu zdarzenia przestępnego i związanych z nim okoliczności⁶. Przykładem bezbronności jest odebranie kalece kul, wskutek czego nie może on się poruszać. Także już samo okazanie niebezpiecznego narzędzia może być uznane za doprowadzenie do stanu bezbronności, jeżeli wywołało to u pokrzywdzonego odczucie tak wielkiego zagrożenia, że zaniechał wszelkiego oporu, poddając się całkowicie woli sprawcy⁷.

Dla przestępstwa kwalifikowanego (art. 280 §2) znamienne jest posługiwanie się przez sprawcę bronią palną, nożem lub innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem bądź środkiem obezwładniającym, albo współdziałanie z osobą, która takim narzędziem się posługuje. W świetle obowiązujących przepisów każde działanie, które w sposób bezpośredni zagraża życiu pokrzywdzonego, stanowi kwalifikowane przestępstwo rozboju. Pojęcie broni palnej i pojęcie noża nie nastroczają większych problemów interpretacyjnych. Zgodnie z powszechnie panującym przekonaniem, broń palna to urządzenie służące do miotania pocisków na odległość, w których siłą miotającą są rozprzestrzeniające się gazy (Hołyst 1996, 454). Bronią palną, zgodnie z art. 4 ust. 1 pkt 1 ustawy o broni i amunicji, jest m.in. broń bojowa, myśliwska, sportowa, gazowa, alarmowa i sygnałowa, przy czym, jak podkreśla się w doktrynie, nie jest to katalog zamknięty. Bowiem, zgodnie z art. 7 ust. 1, bronią palną jest każda przenośna broń lufowa, która miota, jest przeznaczona do miotania lub może być przystosowana do miotania jednego pocisku lub ich większej liczby lub substancji w wyniku działania materiału miotającego. Oznacza to, że do broni palnej będzie można zaliczyć także inne jeszcze urządzenia niż tylko broń bojową, myśliwską, sportową, gazową, alarmową i sygnałową. Mogą to być nietypowe urządzenia, które pojawiają się, co oczywiste, wraz z coraz szybszym rozwojem technicznym typów i rodzajów broni, a które, nie będąc bronią bojową, myśliwską, sportową, gazową, alarmową i sygnałową, będą wypełniały

⁵ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 21 czerwca 2012 r., sygn. akt III KK 148/12, LEX nr 1212383.

⁶ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 13 października 2016 r., sygn. akt II KK 164/16, LEX nr 2162806.

⁷ Wyrok Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu z dnia 5 kwietnia 2012 r., sygn. akt II AKa 80/12, LEX nr 1143444; Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 16 czerwca 1975 r., sygn. akt II KR 19/75, LEX nr 16903.

kryteria zawarte w definicji treściowej zawartej w art. 7. Inaczej mówiąc, bronią palną są te wszystkie urządzenia, które do niej zostały zaliczone w art. 4 ust. 1 pkt 1 oraz te nienazwane, które mogą pojawić się w przyszłości⁸. Warto także podkreślić, że aby można było przypisać sprawie posługiwanie się bronią palną, trzeba koniecznie stwierdzić, że przedmiot, którym sprawca się posługiwał, posiadał cechy w postaci zdatności do rażenia pociskiem z odpowiedniej odległości. Innymi słowy, wszelkiego rodzaju straszaki i zbliżone do nich przedmioty, które służą do zabawy, cechy tej nie mają. Podobnie nie można ocenić i zakwalifikować jako broń palną przedmiotu, który wskutek trwałego uszkodzenia nie nadaje się do użytku zgodnego z przeznaczeniem. Tego rodzaju przedmioty nie są bronią palną, choć mogłyby ewentualnie być uznane za niebezpieczne narzędzie⁹.

Z kolei posłużenie się nożem uzasadnia kwalifikację przestępstwa z art. 280 §2, jeśli nóż jest ostry i niebezpieczny, chodzi o jego cechy szczególne, dzięki którym możliwe będzie łatwe spowodowanie ran ciętych lub kłutych¹⁰. Pojęcie „posługiwanie się nożem” należy rozumieć jako każde działanie, któremu towarzyszy co najmniej okazanie czy też manipulowanie nożem, które ma zmierzać do oddziaływania na pokrzywdzonego w celu wzbudzenia u niego świadomości możliwości realnego użycia noża¹¹.

Na gruncie kodeksu karnego z 1969 r., który używał pojęcia „niebezpieczne narzędzie”, powstała w orzecznictwie Sądu Najwyższego tendencja do szerokiej interpretacji tego pojęcia. Za „niebezpieczne narzędzie” uważano nie tylko przedmioty, które ze względu na swoje właściwości są niebezpieczne, takie jak nóż, siekiera czy łom, ale również wszelkie inne przedmioty, które ze względu na sposób ich użycia mogą spowodować obrażenia ciała. Chcąc ograniczyć zbyt szeroką interpretację przyjmowaną w teorii i w praktyce sądowej, obowiązujący kodeks karny posługuje się pojęciem „podobnie niebezpieczny przedmiot”. Przez to ograniczony został zakres tego pojęcia do kategorii przedmiotów niebezpiecznych ze względu na swoje właściwości, które należy oceniać przez pryzmat wielkości, masy, wymiarów czy powierzchni tnących¹². Nadal jednak pozostaje to znamię o charakterze nieostrym, dlatego w praktyce interpretacja należy do sądu orzekającego w sprawie i uzależniona jest każdorazowo od konkretnych okoliczności.

⁸ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 22 stycznia 2003 r., sygn. akt I KZP 40/02, Prok. i Pr.-wkł. 2003, nr 3, poz. 10; Uchwała składu siedmiu sędziów Sądu Najwyższego z dnia 29 stycznia 2004 r., sygn. akt I KZP 39/03, OSNKW 2004 nr 2, poz. 13.

⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 października 1976 r., sygn. akt IV KR 196/76, OSNKW 1976, nr 12, poz. 147; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 11 maja 2006 r., sygn. akt II AKA 61/06, Prok. i Pr.-wkł. 2006, nr 10, poz. 17.

¹⁰ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 4 grudnia 1997 r., sygn. akt II AKA 227/97, KZS 1998 nr 1, poz. 22.

¹¹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 29 września 2016 r., sygn. akt II AKA 111/16, LEX nr 2307628.

¹² Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 12 września 2012 r., sygn. akt II AKA 275/12, LEX nr 1236121; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 8 października 2012 r., sygn. akt II AKA 278/12, LEX nr 1238293.

Przykładowo można wskazać, iż za „podobnie niebezpieczny przedmiot” uznano m.in. młotek, siekierę¹³, imitację kija bejsbolowego¹⁴, duży polny kamień¹⁵, kawałek szkła¹⁶, nożyczki¹⁷ czy też ciężką szklaną butelkę wypełnioną płynem¹⁸. Warto zauważyć, że Sąd Apelacyjny w Katowicach¹⁹ w jednym z wyroków uznał żelazko za przedmiot niebezpieczny w rozumieniu art. 280 §2 kodeksu karnego. Uzasadniając, sąd stwierdził: „Niebezpiecznym w rozumieniu art. 280 §2 k.k. jest przedmiot, którego istotą użycia jest możliwość spowodowania zagrożenia dla życia lub zdrowia człowieka w stopniu analogicznym i tożsamym lub bardzo zbliżonym do następstw użycia broni palnej, czy też noża. Decydujące znaczenie mają takie cechy i właściwości przedmiotu, które sprawiają, że wykorzystanie zwykłych funkcji lub działanie przedmiotu przeciwko człowiekowi spowoduje realne zagrożenie o równowartości odpowiadającej broni palnej lub noża. Istotną zatem jest ocena obiektywnych i stałych właściwości przedmiotu, a nie sposobu jego użycia, przy czym chodzi o hipotetyczne, obiektywne zagrożenie, nie zaś o to, czy w konkretnym wypadku tego rodzaju zagrożenie istniało. Wykorzystanie podstawowej funkcji żelazka, jaką jest prasowanie, w odniesieniu do człowieka stwarza zagrożenie dla zdrowia i życia. Spowodowanie oparzeń na rozległym obszarze ciała prowadzi do naruszenia ciągłości tkanki, a w wypadku poparzeń II i III stopnia dochodzi do znacznej utraty przez ustrój płynu i składników niezbędnych do prawidłowej przemiany materii. Może dojść do zakażeń, w tym do bardzo niebezpiecznej dla życia – sepsy. Zatem z po-

¹³ Wyrok Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu z dnia 6 października 2014 r., sygn. akt II Aka 235/14, LEX nr 1545000, w którym wskazano, że: „Zarówno młotek, jak i siekiera, są przedmiotami, których wykorzystanie zwykłych funkcji lub działania przeciwko człowiekowi spowoduje powstanie realnego zagrożenia o równowartości odpowiadającej użyciu broni palnej lub noża”; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 31 października 2012 r., sygn. akt II Aka 314/12, LEX nr 1236416.

¹⁴ Wyrok Sądu Apelacyjnego we Wrocławiu z dnia 4 października 2001 r., sygn. akt II Aka 354/01, LEX nr 50080.

¹⁵ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 24 lipca 2014 r., sygn. akt II Aka 138/14, LEX nr 1504467, w którym stwierdzono, że: „Użyty przez oskarżonego duży, mieszczący się w ręce w taki sposób, że był dostrzeżony przez pokrzywdzoną kamień, który ma takie właściwości fizyczne jak twardość, duży rozmiar, tępe krawędzie stanowi niebezpieczne narzędzie podobne do broni i noża. Cechy i właściwości dużego polnego kamienia jako narzędzia twardego, tępokrawędzistego i tępego powodują możliwość spowodowania zagrożenia dla życia lub zdrowia człowieka w stopniu analogicznym i tożsamym jak broń palna czy nóż”.

¹⁶ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 18 czerwca 2014 r., sygn. akt II Aka 104/14, LEX nr 1506291: „Kawałek szkła ma cechy obiektywnie niebezpiecznego przedmiotu, bowiem wykorzystanie jego właściwości tnących powstałych na skutek rozbicia jednolitej tafli, może spowodować co najmniej bezpośrednie zagrożenie dla życia i zdrowia człowieka”.

¹⁷ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 13 czerwca 2017 r., sygn. akt II Aka 178/17, LEX nr 2343412.

¹⁸ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 3 marca 2016 r., sygn. akt II Aka 48/16, LEX nr 2087706.

¹⁹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 24 października 2013 r., sygn. akt II Aka 238/13, LEX nr 1400248.

wyższych względów należało rozgrzane żelazko użyte wobec człowieka zaliczyć do niebezpiecznych przedmiotów w rozumieniu art. 280 §2 k.k.”

W opisie znamion kwalifikowanego przestępstwa rozboju został również zawarty element współdziałania kilku osób. Chodzi o sytuację, gdy osoba sama nie używa broni palnej, noża lub innego podobnie niebezpiecznego przedmiotu, aczkolwiek działa wspólnie z inną osobą, która posługuje się bronią palną, nożem lub innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem albo środkiem obezwładniającym, wtedy osoba ta będzie odpowiadała za popełnienie kwalifikowanego przestępstwa rozboju. Działanie wspólnie z inną osobą należy interpretować jak współsprawstwo, którego istotą jest współdziałanie dwóch lub więcej osób, oparte na porozumieniu stron, z których każda obejmuje swym zamiarem realizację całości znamion czynu zabronionego²⁰.

3. STRONA SUBIEKTYWNA PRZESTĘPSTWA ROZBOJU

Do przyjęcia odpowiedzialności karnej nie wystarczy ustalenie związku przyczynowego łączącego sprawcę z popełnionym przez niego rozbojem. Sprawca rozboju musi być ponadto uznany za winnego swojego czynu. Każde bowiem przestępstwo jest czynem społecznie niebezpiecznym, bezprawnym, zagrożonym sankcją karną w ustawie, a ponadto zawinionym.

Rozbój jest przestępstwem umyślnym z zamiarem kierunkowym. Ustawodawca wymaga od sprawcy zachowania ukierunkowanego na określony cel, którym jest zamiar przywłaszczenia cudzej rzeczy. W literaturze i orzecznictwie wskazuje się na tzw. podwójną kierunkowość działania sprawcy. Wyraża się ona w tym, że sprawca działa w celu przywłaszczenia cudzej rzeczy, a poza tym stosuje środki zmierzające bezpośrednio do sparaliżowania lub uniemożliwienia oporu posiadacza rzeczy²¹. Dlatego też użycie przemocy wobec osoby lub groźby natychmiastowego jej użycia albo doprowadzenie człowieka do stanu nieprzytomności lub bezbronności musi bądź poprzedzać zabór mienia, bądź też nastąpić jednocześnie z nim.

Rozbój należy do przestępstw umyślnych o kierunkowym zamiarze zaboru cudzego mienia w celu przywłaszczenia. Rozbój jest możliwy tylko z zamiarem bezpośrednim, obejmującym zarówno przywłaszczenie rzeczy, jak i stosowane środki rozbójnicze. Zamiar przywłaszczenia sprawca musi powziąć najpóźniej w trakcie stosowania środków rozbójniczych (Oczkowski 2017, 1667). Rozboju bowiem nie dopuszcza się ten, kto jedynie korzysta z okazji i okrada pijanego lub nieprzytomnego. Odpowiada on wtedy tylko za kradzież, pomimo że przyczynił

²⁰ Nie jest konieczne wcześniejsze porozumienie sprawców, wystarczy porozumienie osiągnięte w czasie wykonywania czynu zabronionego, przy czym może ono mieć charakter dorozumiany (Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 30 sierpnia 2012 r., sygn. akt II AKa 140/12, LEX nr 1236870); Wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 13 września 2012 r., sygn. akt II AKa 170/12, LEX nr 1316251.

²¹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 28 maja 2013 r., sygn. akt II AKa 68/13, LEX nr 1342274.

się do zaistniałego stanu pokrzywdzonego, gdyż nie powziął z góry zamiaru okradzenia ofiary przestępstwa.

4. SANKCJA KARNA

Zgodnie z art. 280 §1 przestępstwo rozboju typu podstawowego zostało zakwalifikowane do kategorii występków i zagrożone jest karą pozbawienia wolności od 2 do 12 lat. Natomiast surowszej odpowiedzialności podlega sprawca, który dopuszcza się rozboju, posługując się bronią palną, nożem, innym podobnie niebezpiecznym przedmiotem bądź środkiem obezwładniającym. O surowszej odpowiedzialności decyduje nie tylko zastosowane narzędzie, ale i sposób działania sprawcy bezpośrednio zagrażający życiu.

Rozboje należą do tych przestępstw, których popełnienie w grupie wydatnie podnosi stopień niebezpieczeństwa czynu. Współdziałanie kilku osób w rozboju umożliwia dokonywanie poważniejszych przestępstw, zwłaszcza uprzednio zaplanowanych. Podział zadań zwiększa skuteczność działania oraz podnosi stopień narażenia na niebezpieczeństwo życia i zdrowia ofiary. Jednakże ustawodawca nie wprowadził kwalifikowanego typu rozboju jedynie ze względu na współdziałanie przestępne. Surowsza odpowiedzialność przewidziana jest bowiem za współdziałanie z osobą posługującą się bronią palną, nożem lub niebezpiecznym przedmiotem, jak również ze sprawcą działającym w sposób niebezpieczny dla życia. Jednak w ostatnim przypadku, aby sprawca mógł zostać ukarany surowszą sankcją karną, musi on obejmować swą świadomością owe zachowanie innej osoby i co najmniej na nie się godzić.

Przestępstwo określone w art. 280 §2 jest zbrodnią zagrożoną karą pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 3. Natomiast górna granica wynika z zasad ogólnych, czyli co do zasady lat 15 (zgodnie z art. 37 kodeksu karnego). Ponadto, jeżeli sprawca działał w celu osiągnięcia korzyści majątkowej lub korzyść majątkową osiągnął mimo, że nie działał w tym celu, sąd może wymierzyć obok kary pozbawienia wolności karę grzywny.

Uprzywilejowany typ rozboju, jakim jest wypadek mniejszej wagi, przewidziany jest w art. 283, w którym grozi się karą pozbawienia wolności od 3 miesięcy do 5 lat. Wypadek mniejszej wagi charakteryzuje nie tyle niska wartość zaboru, ile raczej niewielka intensywność przymusu. Brakuje w tych wypadkach elementu szczególnie drastycznego i brutalnego sposobu działania sprawcy. Wypadek mniejszej wagi charakteryzuje również mniejszy stopień społecznej szkodliwości czynu oraz mniejsze natężenie złej woli sprawcy i w związku z tymi przesłankami ustawodawca grozi względnie łagodniejszą sankcją karną.

W tym miejscu warto także zauważyć, iż za przestępstwo rozboju (jako za jedyne z przestępstw przeciwko mieniu) również nieletni mogą ponosić odpowiedzialność karną. Bowiem zgodnie z art. 10 §2 kodeksu karnego nieletni, który po ukończeniu 15 lat dopuszcza się czynu zabronionego określonego w art. 280, może

odpowiadać na zasadach określonych w kodeksie karnym, jeżeli okoliczności sprawy oraz stopień rozwoju sprawcy, jego właściwości i warunki osobiste za tym przemawiają, a w szczególności, jeżeli poprzednio stosowane środki wychowawcze lub poprawcze okazały się bezskuteczne.

ZAKOŃCZENIE

Rozbój jest przestępstwem skierowanym przeciwko osobie i mieniu. Zamiar przywłaszczenia cudzej rzeczy ruchomej, przy zastosowaniu szczególnego sposobu działania, należy do istoty tego czynu zabronionego.

Badania różnorodnych aspektów rozbójnictwa wykazują, że jest to przestępstwo popełnione przez sprawcę, którego motyw działania jest jasno sprecyzowany i wynika zawsze z chęci zaboru cudzego mienia. Rozbój to przestępstwo o wysokim stopniu społecznej szkodliwości. Niezmiennie traktowane jest jako jedno z najcięższych przestępstw przeciwko mieniu. O jego ciężarze decyduje między innymi sposób popełnienia przestępstwa. Niejednokrotnie środkiem do osiągnięcia celu sprawcy jest atak na zdrowie lub życie osoby, której mienie ma być zabrane. Często atak ten kończy się pozbawieniem życia osoby napadniętej albo ciężkim uszkodzeniem jej ciała.

BIBLIOGRAFIA:

- Bojarski, Marek, Jacek Giezek i Zofia Sienkiewicz. 2004. *Prawo karne materialne. Część ogólna i szczególna*. Warszawa: LexisNexis.
- Gardocki, Lech. 2015. *Prawo karne*. Warszawa: C.H. Beck.
- Hołyst, Brunon. 1996. *Kryminalistyka*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Kulik, Marek. 2013. Przesłępstwa przeciwko mieniu. W: *Kodeks karny. Komentarz*, red. Marek Mozgawa, 640-680. Warszawa: Lex a Wolters Kluwer business.
- Łagodziński, Stanisław. 1999. Przesłępstwa rozbójnicze – wybrane zagadnienia. *Prokuratura i Prawo*, 11/12, 72-92.
- Marek, Andrzej. 2001. *Prawo karne*. Warszawa: C.H. Beck.
- Oczkowski, Tomasz. 2017. Przesłępstwa przeciwko mieniu. W: *Kodeks karny. Komentarz*, red. Ryszard Stefański, 1654-1692. Warszawa: C.H. Beck.
- Pływaczewski, Emil i Ewa Guzik-Makaruk. 2012. Przesłępstwa przeciwko mieniu. W: *Kodeks karny. Komentarz*, red. Marian Filar, 1228-1263. Warszawa: LexisNexis.

BARBARA MAŁGORZATA KAŁDON¹
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID ID: 0000-0001-5920-9130

ZJAWISKO PRZEMOCY W RODZINIE NA PODSTAWIE DANYCH KOMENDY REJONOWEJ POLICJI WARSZAWA VI. CZĘŚĆ II

PHENOMENON OF FAMILY VIOLENCE ON THE BASIS OF DATA FROM THE WARSAW
VI DISTRICT POLICE HEADQUARTERS. PART II

Abstract

The article presents data of the Blue Cards from the Warsaw VI District Police Headquarters from 2015 (VII-XII) -2018 (I-III). Special attention was paid to such issues as: the profiles of the perpetrator and victim of domestic violence, types of violence and its frequency, committing acts of violence under the influence of alcohol and the effects of such acts, as well as elements of the amendment of Article 207 of the Criminal Code. Particular issues from the empirical part were compared with previous studies carried out by the author in the subject of the study.

Keywords: violence, abuse, the Blue Card

Abstrakt

Artykuł przedstawia dane Niebieskich Kart z Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI z lat 2015 (VII-XII) – 2018 (I-III). Zwrócono szczególną uwagę na takie zagadnienia jak: profil sprawcy i ofiary przemocy w rodzinie, rodzaje przemocy i jej częstotliwość, popełnianie aktów przemocy pod wpływem alkoholu i skutki takich czynów, a także elementy nowelizacji art. 207 k.k. Poszczególne zagadnienia z części empirycznej zostały porównane z wcześniejszymi badaniami przeprowadzonymi przez Autorkę w ukazanym przedmiocie badań.

Słowa kluczowe: przemoc, znęcanie się, Niebieska Karta

¹ Dr Barbara Małgorzata Kałdon – adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe Autorki skupiają się wokół zagadnień związanych z kryminologią, z prawem karnym materialnym oraz prawem rodzinnym i opiekuńczym. E-mail: bm.kaldon@uksw.edu.pl.

WSTĘP

Zjawisko przemocy w rodzinie jest istotnym problemem społecznym. Ma ono bardzo szeroki zasięg, bowiem dotyczy całych rodzin i często jest wzorcem zachowań przekazywanym z pokolenia na pokolenie. W literaturze przedmiotu zagadnienie to jest dość często poruszane, a badacze problemu podejmują próby ustalenia przyczyn i skutków przemocy, a także jej skuteczniejszej profilaktyki.

Dostępne w Polsce statystyki i rejestry to głównie dane policyjne i sądowe. Można domniemywać, że w oficjalnych statystykach są ujmowane jedynie niepodważalne zachowania przemocowe. Charakteryzują one jednak fragment zjawiska, w którym doszło do interwencji prawnej. Nie ukazują tzw. „ciemnej liczby”, czyli przypadków, które nie zostały zgłoszone policji, prokuraturze czy sądowi. Przyczyn tego należy głównie upatrywać w zależności ofiary od sprawcy, strachu przed nim, braku świadków czy braku świadomości prawnej ofiar. Obserwując zatem dostępne statystyki, należy mieć na uwadze, że nie odzwierciedlają one rzeczywistego obrazu przemocy i w dalszym ciągu pozostaje nieznaną liczbą przypadków krzywdzenia w rodzinie. Niewątpliwie dodatkową pomocą w próbach rejestrowania rozmiarów przemocy domowej jest od 1999 roku procedura „Niebieskiej Karty” (dalej: NK), która wyszczególnia wśród wszystkich interwencji domowych działania dotyczące przemocy w rodzinie.

Niniejszy artykuł ma charakter teoretyczno-empiryczny. Jego przedmiotem jest przemoc w rodzinie na przykładzie danych z NK, zaś celem badań jest prezentacja przemocy domowej na wskazanym terenie badawczym. Problem główny badań zawiera się w pytaniach: kim są sprawcy i ofiary przemocy w rodzinie?, jaki rodzaj przemocy jest najczęściej stosowany względem ofiar określonych w art. 207 kodeksu karnego (dalej: k.k.)? oraz czy we wskazanym temacie występują podobieństwa odnośnie do badań z Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI z wcześniejszymi badaniami przeprowadzonymi przez Autorkę na wskazanym terenie badawczym, charakteryzowanymi w tymże czasopiśmie w roku 2016 (Kałdon 2016)?

Ponadto w niniejszym opracowaniu zostanie przedstawiona fragmentarycznie nowelizacja art. 207 k.k. oraz charakterystyka danych Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI z lat 2015-2018 (I-III). Wyszczególnione zagadnienia z części empirycznej zostaną porównane z wcześniejszymi badaniami przeprowadzonymi przez Autorkę w omawianym przedmiocie z tego samego terenu badawczego celem prezentacji wspólnych cech charakterystycznych omawianego problemu.

W artykule posłużono się techniką analizy dokumentów – statystyk policyjnych (Pilch i Bauman 2010, 98). Wykorzystano kwestionariusz analizy sprawozdania z przeprowadzonych interwencji domowych odnośnie przemocy.

1. PRZESTĘPSTWO ZNĘCANIA SIĘ

W rozdziale XXVI kodeksu karnego ustawodawca zawarł przestępstwa skierowane przeciwko rodzinie i opiece. Należą do nich: bigamia, znęcanie się, rozpijanie małoletniego, uchylanie się od alimentacji, porzucenie małoletniego lub osoby nieporadnej oraz organizowanie nielegalnej adopcji. Poniżej zostanie zaprezentowana charakterystyka znowelizowanego przestępstwa znęcania się.

Ustawodawca związał ochronę rodziny przed zjawiskiem przemocy w rodzinie głównie z przepisem art. 207 k.k. typizującym przestępstwo znęcania się. Zgodnie z orzecznictwem Sądu Najwyższego omawiane przestępstwo „godzi w podstawowe zasady współżycia w rodzinie, decydujące o jej spoistości i trwałości, jest istotnym czynnikiem wpływającym na rozkład małżeństwa i rozbięcie rodziny, a w konsekwencji – na osłabienie jej funkcji wychowawczej z dalszymi szkodliwymi tego następstwami dla rozwoju fizycznego, psychicznego i moralnego oraz procesu przystosowania społecznego dzieci i młodzieży” (Uchwała 1976).

Wymiar społeczny ochrony rodziny przy przestępstwie znęcania się wynika z tego, że rodzina jest podstawową komórką społeczną, od której funkcjonowania zależy prawidłowy układ współżycia między innymi grupami. Przestępstwo znęcania się bez wątplenia zaś godzi w całość rodziny, także przedmiotem ochrony w tej sytuacji jest dobro całej rodziny (Wyrok 5.02.1996).

Przestępstwo znęcania się godzi w podstawowe zasady współżycia w rodzinie, jednakże odnosi się ono także do zachowań, których ofiarami są osoby nieporadne i osoby pozostające wobec sprawcy w stosunku zależności. Do określonego w typie podstawowym przestępstwa znęcania się z art. 207 § 1 k.k. dodano trzy typy kwalifikowane, obejmujące przypadki, gdy znęcanie dotyczy osoby nieporadnej ze względu na swój wiek, stan fizyczny lub psychiczny (art. 207 § 1a k.k. zgodnie z nowelizacją k.k. z 23.03.2017 r., obowiązującą od 13.07.2017 r.), połączone jest ze stosowaniem szczególnego okrucieństwa (art. 207 § 2 k.k.) lub gdy jego następstwem jest targnięcie się pokrzywdzonego na własne życie (art. 207 § 3 k.k.).

Zgodnie ze wspomnianą nowelizacją ze znamion omawianego przestępstwa znęcania się zostało wykreślone pojęcie „małoletni”. Nie oznacza to jednak, że zmiana doprowadziła do utraty ochrony dziecka przewidzianej w komentowanym przepisie. Intencją ustawodawcy, w typie podstawowym przestępstwa znęcania, dziecko mieści się w pojęciu osoby najbliższej lub osoby pozostającej w stałym lub przemijającym stosunku zależności od sprawcy. Zakres pojęcia małoletniego może się również pokrywać z ochroną przewidzianą w nowym typie kwalifikowanym znęcania się, tzn. gdy będzie on osobą nieporadną ze względu na swój wiek, stan fizyczny bądź psychiczny. Wart zasygnalizowania jest jednak fakt, że pomimo szerokiego pokrycia się treści pojęcia „małoletni” z nowym brzmieniem art. 207 k.k., doszło w wyniku nowelizacji do zmniejszenia zakresu ochrony dzieci przed tą formą przemocy. W związku z tym dziecko przestaje być chronione przed zamachem znęcania się w sposób bezwzględny, tj. przed czynem jakiegokolwiek

sprawcy, a jego ochrona uzależniona jest od tego, czy ma ono status jednej ze wskazanych w przepisie osób (Hypś 2018, 1070).

Zgodnie z orzecznictwem Sądu Najwyższego (dalej: SN) o uznaniu za znęcanie się zachowania sprawiającego dolegliwości fizyczne lub cierpienia psychiczne decyduje ocena obiektywna, nie zaś subiektywne odczucie pokrzywdzonego (Wyrok 6.08.1996). Zbliżone zdanie prezentuje M. Szewczyk, według której „dla przyjęcia lub odrzucenia wystąpienia znamienia «znęca się» miarodajne jest hipotetyczne odczucie wzorcowego obywatela, tzn. człowieka o właściwym stopniu socjalizacji i wrażliwego na krzywdę drugiej osoby. O przyjęciu znęcania się rozstrzygają więc społecznie akceptowane wartości wyrażające się w normach etycznych i kulturowych” (Szewczyk 2012, 722). Z powyższym poglądem zgadza się O. Sitarz, jednak zauważa, że jest on słuszny względem dorosłych, a nie ma zastosowania w odniesieniu do dzieci, bowiem osoby dorosłe mają względnie podobną odporność na ból fizyczny i psychiczny, a odporność u dziecka jest uzależniona od jego wieku, stopnia rozwoju fizycznego, psychicznego i emocjonalnego (Sitarz 2004, 72).

Niewątpliwie przestępstwo znęcania się należy do przestępstw umyślnych. Od lat kwestią sporną pozostaje fakt, czy można je popełnić wyłącznie w zamiarze bezpośrednim, czy także ewentualnym. Zdaniem zwolenników pierwszej tezy, art. 207 § 1 i 2 k.k. mogą być dokonane tylko z zamiarem bezpośrednim, a przesądza o tym intencjonalne znamię „znęca się”, charakteryzujące się szczególnym nastawieniem sprawcy (Szewczyk 2012, 616). Według M. Szewczyk mieści się w nim chęć zadania cierpienia ofierze i dla jego realizacji samo godzenie się sprawcy na taki efekt nie wystarczy (Szewczyk 2012, 616). Według przeciwników tego poglądu, przestępstwo znęcania się ma oczywiście charakter umyślny, jednak może być popełnione nie tylko z zamiarem bezpośrednim, lecz także z zamiarem ewentualnym (Wąsek 2004, 988-989). Pogląd ten podzielał również SN, który uznał, że stroną podmiotową charakteryzowanego przestępstwa jest umyślność, która w zasadzie występuje w postaci zamiaru bezpośredniego, wyrażającego się w chęci wyrządzenia krzywdy, obojętnie z jakich pobudek. Nie można jednak przy tym wykluczyć popełnienia znęcania się z zamiarem ewentualnym. W takiej sytuacji konieczne jest ustalenie na podstawie konkretnych okoliczności, że sprawca, dążąc bezpośrednio do innego celu, jednocześnie godził się na wyrządzenie pokrzywdzonemu dotkliwych przykrości i cierpienie (Uchwała 1976). SN potwierdził to stanowisko w jednym z najnowszych orzeczeń (Postanowienie 2017).

Kodeks karny przewiduje w stosunku do sprawcy omawianego przestępstwa jako podstawową sankcję od 3 miesięcy do 5 lat pozbawienia wolności, a w sytuacji gdy ofiarą jest osoba nieporadna ze względu na swój wiek, stan psychiczny lub fizyczny – sankcję od 6 miesięcy do 8 lat. W przypadku, gdy zachowanie przemocowe charakteryzuje wysoki stopień okrucieństwa, sąd może wymierzyć karę od roku do 10 lat pozbawienia wolności. Z kolei gdy następstwem wspomnianych zachowań jest targnięcie się ofiary na własne życie, sprawcy grozi kara od 2 do 12

lat pozbawienia wolności, nawet jeśli nie przewidywał, że jego zachowanie może doprowadzić do tego typu następstw.

2. CHARAKTERYSTYKA DANYCH NIEBIESKIEJ KARTY KOMENDY REJONOWEJ POLICJI WARSZAWA VI

W tej części artykułu zostaną scharakteryzowane dane NK z Komendy Rejonowej Policji (dalej: KRP) Warszawa VI. Ukazane informacje pochodzą z okresu od 2015 do marca 2018. Dane z NK zostały otrzymane dzięki uprzejmości Komendanta Rejonowej Policji Warszawa VI – mł. insp. Pawła Winka na prośbę autorki jako pracownika naukowo-dydaktycznego UKSW celem napisania niniejszego artykułu i kontynuacji cyklu artykułów w zakresie zjawiska przemocy. W niniejszej prezentacji główna uwaga zostanie zwrócona na: profil sprawcy i ofiary przemocy domowej, rodzaje przemocy i jej częstotliwość, popełnianie aktów przemocy pod wpływem alkoholu i skutki takich czynów, liczbę postępowań wszczętych – stwierdzonych – zakończonych na podstawie art. 207 k.k. oraz na skutki dokonywanej przemocy.

2.1. Sprawcy przemocy domowej

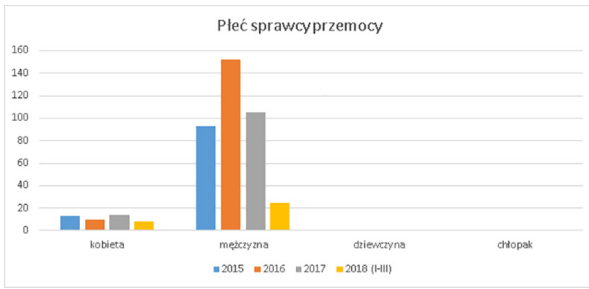
Tabela 1. Profil sprawcy przemocy w rodzinie.

	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
kobieta	13	10	14	8	45
mężczyzna	93	152	105	25	375
dziewczyna	0	1	0	0	1
chłopak	0	1	0	0	1
ogółem	106	164	119	33	422

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

W oparciu o dane zamieszczone w tabeli można niewątpliwie stwierdzić, że przeważającą liczbę sprawców przemocy domowej stanowią mężczyźni, z dużym ich wzrostem procentowym w roku 2016 i następnie znacznym spadkiem w kolejnym roku. Kobiety jako sprawczynie przemocy w rodzinie występują w nielicznym odsetku, zaś nieletni jedynie w dwóch przypadkach. Zbliżone wyniki uzyskała autorka na wskazanym terenie badawczym w latach 2012-2014, jednakże z symetrycznym wzrostem przypadków przemocy ze strony obu płci (Kałdon 2016, 119). Dla porównania, na terenie Komendy Powiatowej Policji (dalej: KPP) w Żyrardowie w latach 2012-2015 także znacznie przeważała liczba mężczyzn jako sprawców przemocy domowej, tylko w nielicznych sytuacjach sprawcami były kobiety lub nieletni. Dane liczbowe w poszczególnych latach były względnie proporcjonalne, z widocznym wzrostem jedynie w 2014 roku (Kałdon 2017, 113).

Wykres 1. Liczba osób, odnośnie do których istnieje podejrzenie, że stosują przemoc w rodzinie.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.2. Ofiary przemyco w rodzinie

Tabela 2. Charakterystyka ofiary przemyco domowej.

	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
kobieta	91	145	104	30	370
mężczyzna	13	15	14	3	45
dziewczyna	2	3	1	0	6
chłopak	0	1	0	0	1
ogółem	106	164	119	33	422

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

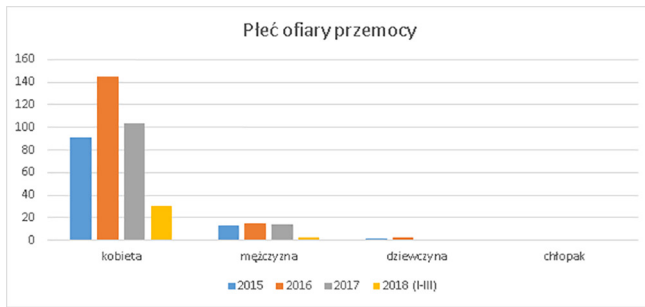
Charakterystyka ofiar przemyco należy do istotnych kwestii badań kryminologicznych, ponieważ wskazuje cechy, które mogą być brane pod uwagę z perspektywy ryzyka wiktyimizacyjnego i mogą posłużyć w opracowaniu konkretnych strategii prewencyjnych. W tym opracowaniu została ukazana płeć ofiar przemyco oraz ich wiek.

Na podstawie zestawienia znajdującego się w tabeli zauważa się, że najczęściej ofiarą przemyco spośród osób najbliższych są kobiety; mężczyźni w niewielu przypadkach i sporadycznie nieletni. Podobne wyniki uzyskała autorka na terenie KRP Warszawa VI w latach 2012-2014 oraz na terenie KPP Żyrardów w zbliżonym okresie czasowym.

Problematyka przemyco, a w szczególności przemyco w rodzinie, od lat cieszy się dużym zainteresowaniem wśród badaczy tego zagadnienia. Już w 1974 r. Instytut Problematyki Przystępczości przeprowadził badanie 189 spraw karnych o przestępcstwo znęcania się (Hołyst 1994, 298). Badania wykazały, że w blisko 90% przypadków działania przemycowe były skierowane przeciwko żonom sprawców, zaś jedynie sporadycznie przeciwko innym członkom rodziny. Z kolei B. Gruszczyńska w swoich badaniach wykazała, że ogólny wskaźnik wiktyimizacji w badaniu przemyco wobec kobiet w Polsce wyniósł 34,6, co oznacza, że ponad 1/3 kobiet doznała w swoim życiu przemyco ze strony mężczyzny (Gruszczyńska 2007, 58).

Mimo to, że w statystykach występują jedynie pojedyncze akty przemocy wobec dzieci, należy zwrócić uwagę na to, że to z pewnością nie jest rzeczywisty obraz przemocy odnośnie nieletnich, bowiem są to z reguły najcięższe przypadki, a w praktyce przemocy wobec osób dorosłych często towarzyszą akty przemocy względem młodszych członków rodziny. Wydaje się jednak, że zjawisko przemocy wobec dzieci nie jest już zagadnieniem powszechnie bagatelizowanym, gdyż – jak wynika z badań zrealizowanych przez TNS OBOP dla Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej – prawie $\frac{3}{4}$ respondentów nie zgadza się ze stwierdzeniem, że przemoc w rodzinie wobec dzieci to wyolbrzymiony problem, a jedynie 12% uważa, że istnieją okoliczności, które ją usprawiedliwiają (*Badanie dotyczące zjawiska przemocy 2008*).

Wykres 2. Liczba osób, wobec których istnieje podejrzenie, że są dotknięte przemocą.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.3. Wiek sprawcy przemocy w rodzinie

Tabela 3. Podział sprawcy przemocy ze względu na wiek.

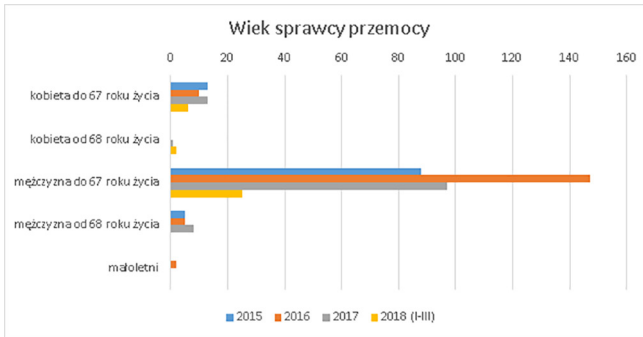
	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
kobieta do 67 roku życia	13	10	13	6	42
kobieta od 68 roku życia	0	0	1	2	3
mężczyzna do 67 roku życia	88	147	97	25	357
mężczyzna od 68 roku życia	5	5	8	0	18
małoletni	0	2	0	0	2
ogółem	106	164	119	33	422

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Z danych zamieszczonych w tabeli wynika, że najczęściej sprawcą przemocy na omawianym terenie badawczym był mężczyzna do 67 roku życia. Starsi mężczyźni stanowili pojedyncze przypadki. Kobiety jako sprawczynie przemocy domowej wystąpiły

głównie w wieku do 67 roku życia, zaś starsze tylko w trzech sytuacjach. Małoletni jako sprawca przemocy domowej wystąpił dwukrotnie w roku 2016. W czasie, kiedy autorka przeprowadzała badanie, nie odnotowano wieku u sprawców we wcześniejszych latach ani na terenie KRP Warszawa VI, ani na obszarze KPP w Żyrardowie.

Wykres 3. Wiek sprawcy przemocy domowej.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.4. Wiek ofiary przemocy domowej

Tabela 4. Ofiary przemocy w rodzinie z podziałem na wiek.

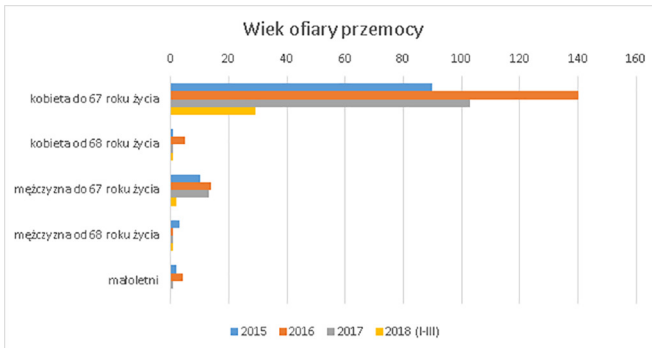
	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
kobieta do 67 roku życia	90	140	103	29	362
kobieta od 68 roku życia	1	5	1	1	8
mężczyzna do 67 roku życia	10	14	13	2	39
mężczyzna od 68 roku życia	3	1	1	1	6
małoletni	2	4	1	0	7
ogółem	106	164	119	33	422

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Zgodnie z danymi przedstawionymi w tabeli, najczęściej ofiarami przemocy na terenie KRP Warszawa VI w wyszczególnionym okresie czasowym były kobiety i mężczyźni do 67 roku życia. Inne grupy wiekowe stanowią pojedyncze przypadki. Otrzymane wyniki są zbliżone do tych, które autorka otrzymała w latach wcześniejszych na tym samym terenie badawczym (Kałdon 2016, 120) oraz na terenie KPP w Żyrardowie (Kałdon 2017, 112).

Według badań B. Gruszczyńskiej doświadczenia wiktyimizacyjne kobiet były różne w zależności od wieku i rodzaju przemocy (Gruszczyńska 2007, 83). Odnośnie do przemocy ze strony partnera, największe wskaźniki wiktyimizacji odnoszące się do przemocy fizycznej odnotowano w odniesieniu do kobiet w wieku 45-54 lat, zaś w przypadku przemocy seksualnej – 55 lat i powyżej (Gruszczyńska 2007, 83).

Wykres 4. Podział ofiar przemocy z uwagi na wiek.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.5. Rodzaje przemocy

Tabela 5. Rodzaje przemocy w rodzinie.

	2015 (VII-XII)	2016	2017	2017 (I-III)	Suma
fizyczna	63	105	113	28	309
psychiczna	69	134	113	32	354
seksualna	0	1	0	0	1

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Znęcanie fizyczne polega na zadawaniu ofierze bólu fizycznego oddziałującego ujemnie na organizm człowieka. Zadawanie bólu nie musi jednak mieć związku z uszkodzeniem ciała lub naruszeniem nietykalności cielesnej. Czasami o tej formie znęcania decyduje sposób traktowania ofiary, który prowadzi do pogorszenia jej stanu zdrowia, np. głodzenie, narażenie na dotkliwie zimno (Hypś 2018, 1067). Z kolei znęcanie psychiczne polega na zadawaniu dotkliwych cierpień, które oddziałują szkodliwie przede wszystkim na przeżycia psychiczne. Intensywność wyrządzonych cierpień psychicznych oraz ich miary ustala wymiar sprawiedliwości na podstawie konkretnego stanu faktycznego i okoliczności współistniejących z tym stanem (Hypś 2018, 1067).

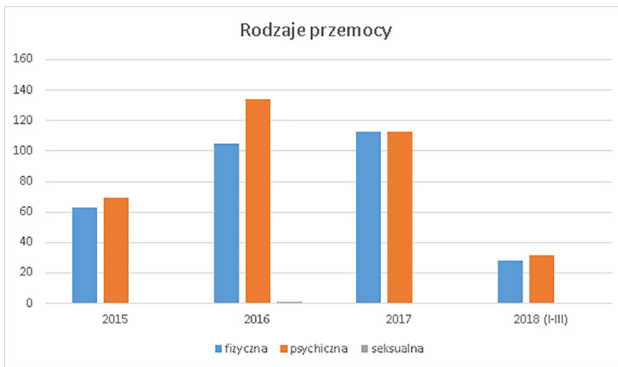
Jak wynika z zestawienia danych w tabeli, przemoc psychiczna wystąpiła częściej niż fizyczna, jednakże należy zaznaczyć, że tej formie przemocy z reguły towarzyszy przemoc fizyczna. Przemoc seksualna miała miejsce tylko w jednym

przypadku. Uzyskane dane empiryczne są zbieżne z wynikami otrzymanymi przez autorkę na porównywanym materiale badawczym.

Przemoc fizyczna jest najczęściej poddawana analizom empirycznym formą przemocy, a jednocześnie najłatwiej rozpoznawalną. Znacznie trudniej można ocenić rozmiary stosowania przemocy psychicznej i trudniej ją udowodnić. Jej przejawy są łatwe do ukrycia przez ofiarę, zaś konsekwencje widoczne dopiero w dłuższej perspektywie czasowej.

Wyniki badań nad przemocą wobec kobiet w Polsce wykazują, że niemal co trzecia kobieta w swoim dorosłym życiu doznała przemocy fizycznej, co szósta przemocy seksualnej, a 18% kobiet doświadczyło przemocy fizycznej lub seksualnej w dzieciństwie (Gruszczyńska 2007, 181). Prawie co szósta kobieta stała się w dorosłym życiu ofiarą przemocy ze strony partnera, a najczęściej była to przemoc fizyczna, bicie, szarpanie, kopanie, ciągnięcie za włosy, ale zdarzały się także przypadki gwałtu lub jego usiłowania, jak również zmuszania do zachowań seksualnych z udziałem innej osoby (Gruszczyńska 2007, 181).

Wykres 5. Podział przemocy ze względu na jej rodzaje.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.6. Liczba zatrzymań sprawców przemocy

Tabela 6. Liczba osób zatrzymanych stosujących przemoc w rodzinie.

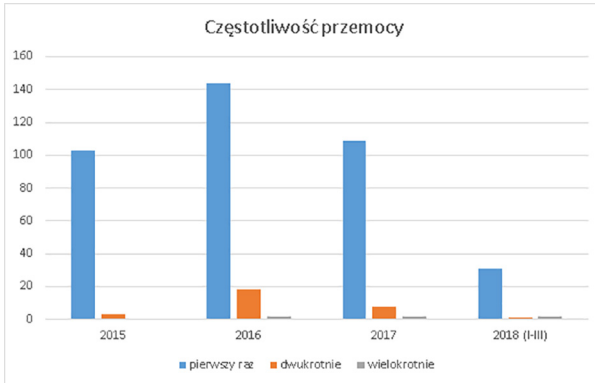
	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
pierwszy raz	103	144	109	31	387
dwukrotnie	3	18	8	1	30
wielokrotnie	0	2	2	2	6

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Najwięcej interwencji, zakończonych zatrzymaniem sprawców przemocy w rodzinie na przestrzeni wskazanych lat, dotyczyło pierwszych interwencji w ich przypadku. Dwukrotne bądź wielokrotne interwencje skutkujące zatrzymaniem wy-

stały w 36 przypadkach. Z kolei na terenie KPP w Żyrardowie w latach 2012-2015 odnotowano ogółem liczne zatrzymania mężczyzn stosujących przemoc w rodzinie (oprócz roku 2013), do 48 w roku 2014 (Kałdon 2017, 114). W Żyrardowie nieletnich w tym charakterze nie odnotowano, zaś kobiety – dwukrotnie (Kałdon 2017, 114).

Wykres 6. Liczba zatrzymań osób, co do których istnieje podejrzenie, że stosują przemoc.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.7. Sprawcy przemyśleń w rodzinie pod wpływem alkoholu

Tabela 7. Sprawcy przemyśleń domowej pod wpływem alkoholu.

	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
liczba sprawców pod wpływem alkoholu	49	98	89	19	255
liczba sprawców przewiezionych do izby wytrzeźwień	40	72	34	0	146
liczba sprawców przewiezionych do policyjnych pomieszczeń dla osób zatrzymanych	7	1	25	6	39

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

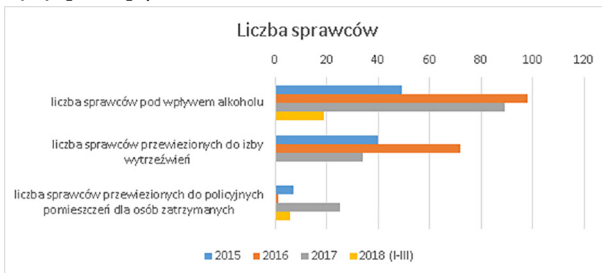
Z licznych badań nad przemocą domową wynika, że czynnikami sprzyjającymi stosowaniu przemyśleń jest m.in. nadużywanie alkoholu i używanie narkotyków. Około 26% ogólnej liczby przemyśleń pozostaje w związku z używaniem alkoholu (Hołyst 1994, 289). Osoby pijące i alkoholicy popełniają przemyśleń wielokrotnie częściej niż ludzie tej samej płci i w tym samym wieku nie należący do intensywnie pijących (Hołyst 1994, 289).

Liczbę osób nadużywających alkoholu w Polsce szacuje się na blisko 2,8-3,5 mln, a 0,6-0,9 mln jest uzależnionych (Hołyst 1994, 276). Przykładowe dane określają spożycie napojów alkoholowych w 1992 r. na 10,5 litra stuprocentowego alkoholu

na jednego mieszkańca, a według GUS niezarejestrowane spożycie wysokoprocentowych napojów alkoholowych wynosiło w 1983 r. od 20% do 30% rejestrowanego spożycia wódki (Hołyst 1994, 277). Poza tym, wspomniany już wcześniej Instytut Problematyki Przestępczości ustalił, że 93% skazanych działało pod wpływem alkoholu, a środki oddziaływania wychowawczego i odwykowego sądy zastosowały względem 2/3 spośród tych osób (Hołyst 1994, 298).

W oparciu o zestawienie z tabeli można stwierdzić, że liczba sprawców przemocy w rodzinie pod wpływem alkoholu utrzymuje się na wysokim poziomie. Towarzyszą temu przypadki przewiezienia do izby wytrzeźwień, a także przewiezienia sprawców znęcania się do policyjnych pomieszczeń dla osób zatrzymanych. Kiedy porównuje się otrzymane dane z wcześniejszymi informacjami w tym zakresie z lat 2012-2015 (styczeń – czerwiec) KRP Warszawa VI, zauważa się spadek odnośnie do liczby sprawców przemocy pod wpływem alkoholu z jednoczesnym wzrostem przypadków ich przewiezienia do izby wytrzeźwień. Z kolei liczba sprawców przewiezionych do policyjnych pomieszczeń dla osób zatrzymanych w porównywanych okresach czasowych jest na takim samym poziomie.

Wykres 7. Liczba osób, względem których istnieje podejrzenie, że stosują przemoc w rodzinie, będąc pod wpływem alkoholu.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.8. Postępowania wszczęte – stwierdzone – zakończone

Tabela 8. Liczba postępowań z art. 207 k.k.

	2015 (VII-XII)	2016	2017	2018 (I-III)	Suma
Wszczęte z art. 207 k.k.	82	70	79	26	257
Stwierdzone	60	55	58	12	185
Zakończone	130	104	115	36	385

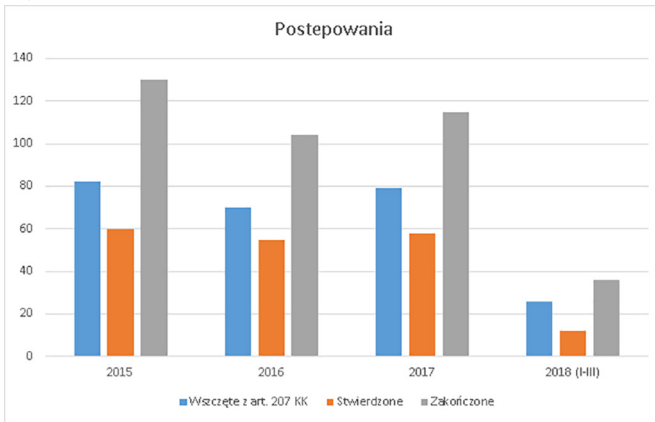
Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Głównym skutkiem założenia NK jest wszczęcie postępowania przygotowawczego z art. 207 k.k. Ważną rolę we wskazaniu sprawców przestęp-

stwa znęcania się odgrywają świadkowie w postaci innych członków rodziny, sąsiadów i policjantów pełniących swe obowiązki na skutek interwencji domowych.

Liczba postępowań wszczętych i stwierdzonych na przestrzeni wskazanych powyżej lat utrzymuje się na zbliżonym poziomie, z najwyższym wskaźnikiem w roku 2015. Dla porównania, w roku 2013 na terenie KRP Warszawa VI było 212 postępowań wszczętych, 85 stwierdzonych i 207 zakończonych. Z kolei w roku 2014 wystąpiło 251 postępowań wszczętych, 126 stwierdzonych oraz 305 zakończonych (Kałdon 2016, 124). Dane postępowań zakończonych są w pozornej niezgodności w porównaniu do liczby postępowań stwierdzonych i zakończonych, ponieważ obejmują też sprawy z lat wcześniejszych.

Wykres 8. Postępowania wszczęte – stwierdzone – zakończone z art. 207 k.k.



Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

2.9. Skutki dokonywanej przemocy

Tabela 9. Skutki przemocy domowej.

Rok	Pomoc medyczna	Hospitalizacja	Ośrodki pomocy społecznej	Inne miejsca
2015 (VII-XII)	1	1	106	8
2016	1	1	164	7
2017	0	0	119	25

Źródło: Komenda Rejonowej Policji Warszawa VI. Opracowanie własne.

Na podstawie danych zamieszczonych w tabeli można stwierdzić, że ofiary przemocy w rodzinie w pojedynczych przypadkach korzystają z pomocy medycznej i hospitalizacji. Bardzo wysokie dane liczbowe w tej materii odnoszą się do przekazywania informacji odnośnie do zjawiska przemocy domowej do ośrodków pomocy społecznej, np. w roku 2016 – 164, a w roku 2014 były aż 304 takie sytuacje (Kałdon 2016, 122). Poza tym zdarza się, że ofiary korzystają z pomocy tzw. „innych miejsc”, np.: klubów osiedlowych, klubów miejskich, grup wsparcia lub

zespołów charytatywnych. Porównując niniejszy problem badawczy do innych badań autorki, można zauważyć, że ofiary przestępstwa znęcania się np. z terenu KPP w Żyrardowie w latach 2012-2015 korzystały jedynie z pomocy medycznej i tzw. „innych” (Kałdon 2017, 118). Autorka, przeprowadzając badania w niniejszym zakresie, nie odnotowała przypadków: umieszczenia ofiar w specjalistycznych ośrodkach wsparcia dla ofiar przemocy w rodzinie, umieszczenia w ośrodku wsparcia, umieszczenia w ośrodku interwencji kryzysowej lub umieszczenia w domu dla matek z małoletnimi dziećmi i kobiet w ciąży.

2.9.1. Wizerunki sprawcy i ofiary przemocy

Jadwiga Mazur twierdzi, że można przedstawić następujący portret sprawcy przemocy w rodzinie: są to głównie mężczyźni pochodzący z rodziny, w której ojciec był osobą dominującą; sprawca przemocy przeważnie pracuje fizycznie lub jest bezrobotny; potrafi także manipulować otoczeniem; w sytuacji niepewnej traci on poczucie bezpieczeństwa; pod agresją sprawca ukrywa lęk, a za swoje frustracje obwinia kogoś, kto jest słabszy od niego; sam sprawca nie ma zaspokojonych własnych potrzeb i nie czuje się szczęśliwy w życiu; przemoc często tłumaczy stereotypami lub też zasłania się brakiem pamięci; lubi dominować, a relacje z najbliższymi opiera na przymusie; często nadużywa alkoholu (Mazur 2002, 141). Przedstawiając wizerunek sprawcy, można też, między innymi na podstawie analizy dokumentów NK, dokonać następującej klasyfikacji sprawców: sprawcy pijący, niepracujący, sprawcy pijący, pracujący, sprawcy z zaburzeniami psychicznymi, sprawcy okazjonalni (Mazur 2002, 141-142).

Sprawcami przemocy w rodzinie na charakteryzowanym terenie badawczym są głównie mężczyźni do 67 roku życia. Kobiety i nieletni jako sprawcy stanowią nieduży odsetek. Dla porównania można z kolei wspomnieć, że w USA i w Kanadzie zdarza się, że pośród osób stosujących przemoc w rodzinie jest więcej niż w Polsce żon stosujących taką przemoc wobec męża; w USA o 3,0% (Gelles, Hotaling i Straus 1983), zaś w Kanadzie o 1,8% (Berk et al. 1983).

Należy ponadto zaznaczyć, że w badaniach autorki niniejszego opracowania zostało odnotowanych wiele przypadków sprawców przemocy pod wpływem alkoholu, a także sprawców przewiezionych do izby wytrzeźwień lub do policyjnych pomieszczeń dla osób zatrzymanych. Największa liczba sprawców została zatrzymana przez policję na skutek przestępstwa znęcania się po raz pierwszy. Podobne wyniki uzyskała autorka w latach wcześniejszych na tym samym terenie badawczym. Również Jadwiga Mazur w swoich badaniach wskazała, że czynnikiem sprzyjającym przemocy w rodzinie jest przede wszystkim alkohol powodujący wzrost emocji i agresywne zachowania w konfliktach rodzinnych (Mazur 2002, 190).

Zdaniem Mazur, jednorodna, a także schematyczna charakterystyka ofiary przemocy nie jest możliwa. Według niej trudno również stworzyć uniwersalny portret ofiary, bowiem przemoc pojawia się w różnych rodzinach: zarówno u osób wykształconych, jak i w skrajnej patologii, u dobrze sytuowanych i u biednych

(Mazur 2002, 122). Autorka ta, zdając sobie sprawę z uogólnień, wskazała często występujące cechy charakterystyczne ofiar przemocy: kobiety o niskim stopniu wykształcenia (podstawowe, zawodowe, rzadko średnie); pozostające na utrzymaniu partnera; uzależnione od niego ekonomicznie; uzależnione emocjonalnie; z wyuczoną bezradnością i często syndromem stresu pourazowego; pozostające bez kompleksowej pomocy ze strony instytucji (Mazur 2002, 123-124).

W zakresie przedstawionych badań odnośnie do ofiar przemocy domowej można stwierdzić, że przeważająca ich liczba to kobiety do 67 roku życia. Mężczyźni, kobiety powyżej wskazanego wieku i nieletni w tej roli stanowią nieduży odsetek. Przypadki przemocy względem nieletnich miały głównie miejsce w domach, w których wystąpiła przemoc wobec osób starszych. Ofiary przemocy tylko w pojedynczych sytuacjach korzystały z pomocy medycznej i hospitalizacji. Największa ich liczba skorzystała jednak z pomocy ośrodków pomocy społecznej. Zbliżone wyniki otrzymała autorka na terenie KRP Warszawa VI w latach 2012-2015 (styczeń – czerwiec).

Na obszarze KRP Warszawa VI w latach 2012-2018 (I-III) można zaobserwować znaczną przewagę ilości przemocy psychicznej nad fizyczną. Inne rodzaje przemocy wystąpiły sporadycznie. Ponadto warta zaznaczenia jest okoliczność, że przemoc fizyczna najczęściej występuje w tych rodzinach, w których odnotowano przemoc psychiczną.

ZAKOŃCZENIE

Według znawców literatury przedmiotu za tendencję do stosowania przemocy w dużym stopniu odpowiedzialny jest mechanizm powielania przemocowych metod wychowawczych. Rodzice, którzy doświadczyli przemocy w dzieciństwie, znacznie częściej stosują kary fizyczne wobec swoich dzieci, niż ci, którzy jej nie doświadczyli. Takie „błędne koło” przemocy niezmiernie trudno jest przerwać, bowiem rodzice doświadczeni przemocą często w trudnych sytuacjach sięgają do zachowań i metod znanych z własnego dzieciństwa, powielając tym samym schemat krzywdzenia. Powyżej wspomniana kwestia znajduje odzwierciedlenie m.in. w opinii Jadwigi Mazur, według której wpływ na działanie sprawcy mają już osobiste doświadczenia z okresu dzieciństwa, a także funkcjonujący w jego środowisku model rodziny (Mazur 2002, 140).

Ofiary przemocy, aby poradzić sobie z lękiem, często stosują mechanizmy obronne. Do najczęściej stosowanych przez ofiary przemocy metod radzenia sobie z sytuacją urazową należą: zaprzeczenie, nadmierna samokontrola własnych emocji i zachowań oraz „rozszczerzenie”, tzn. utrzymywanie dwóch sprzecznych spojrzeń na tę samą osobę czy sytuację (Kowalewska 2012, 36). Prawdopodobnie takie mechanizmy obronne, stosowane w sytuacjach doświadczania różnych form krzywdzenia, „stają się pośrednikiem” podczas przekazywania przemocy następnym pokoleniom (Kowalewska 2012, 36).

Zdaniem Ireny Pospiszyl największym problemem ofiar różnych form krzywdzenia we współczesnej rodzinie jest poczucie osamotnienia (Pospiszyl 2017, 58). Według wspomnianej autorki „przy wszystkich współczesnych zabezpieczeniach prawnych i instytucjonalnych, ofiary krzywdzenia w rodzinie w specyficzny sposób zostały same (...), niezrozumiane, źle diagnozowane (...), pozbawione wsparcia otoczenia ponoszą równie surowe konsekwencje jak w czasach, kiedy nie były chronione” (Pospiszyl 2017, 58).

Należy także zauważyć, że często wpływ na działanie sprawcy mają: funkcjonujący w jego środowisku model rodziny, stereotypy, przekonania, aktualna sytuacja osobista oraz zawodowa. Ponadto do tych czynników można także dołączyć frustrację związaną z często nieuświadomionym zagrożeniem wynikającym z sytuacji zawodowej, zmianami społecznymi oraz bezrobociem (Mazur 2002, 140).

Niewątpliwie nieustającym problemem jest to, że przemoc ze strony osób najbliższych jest bardzo często ukrywana i trafia do odpowiednich organów jedynie w poważnych i często już nieodwracalnych okolicznościach. Zdaniem B. Gruszczyńskiej, w Polsce niepokojące są nie tylko rozmiary przemocy, ale również liczba nieujawnionych aktów przemocy, co prowadzi w rezultacie do bezkarności ich sprawców i coraz większego cierpienia ofiar (Gruszczyńska 2007, 183). Według przebadanych przez wymienioną powyżej autorkę respondentek, niewłaściwa reakcja policji przyczynia się do ponownej wiktyimizacji i utrudnia wydobycie się ze stresu spowodowanego aktami przemocy (Gruszczyńska 2007, 183). Być może większa świadomość ofiar w zakresie ich praw, profesjonalne terapie dla nich przygotowane, a także specjalne kursy dla policjantów i osób pracujących w ośrodkach pomocowych dla ofiar dotkniętych przemocą domową, przyczyniłyby się do skuteczniejszej profilaktyki omawianego zjawiska i zmniejszenia jego rozmiarów. Powinno się docenić programy z zakresu profilaktyki przemocy w rodzinie realizowane przez służbę więzienną w Polsce (Becker-Pestka 2017, 97). Programy takie bez wątpienia zajmują istotne miejsce w systemie oddziaływań wobec skazanych i ich rodzin. Wzrastająca liczba aktów przemocy, brak umiejętności rozwiązywania konfliktów w rodzinie czy funkcjonujące stereotypy odnośnie do stosowania przemocy powodują, że konieczne staje się tworzenie autorskich i innowacyjnych rozwiązań (Becker-Pestka 2017, 107).

BIBLIOGRAFIA:

- Badanie dotyczące zjawiska przemocy w rodzinie wobec dzieci. Raport z badania TNS OBOP dla Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej.* Dostęp: 28.05.2018. www.mpips.gov.pl.
- Becker-Pestka, Daria. 2017. Programy z zakresu profilaktyki przemocy w rodzinie realizowane przez służbę więzienną w Polsce jako przykłady dobrych praktyk. W: *Prawno-instytucjonalne konteksty przeciwdziałania przemocy w rodzinie – wybrane zagadnienia*, red. Joanna Frankowiak, Edyta Borys i Lidia Wil-

- lan-Horla, 97-109. Olsztyn: Centrum Badań Społecznych UWM, Fundacja Inicjatywa Kobiet Aktywnych w Olsztynie, Katedra UNESCO UWM.
- Berk, Richard A. et al. 1983. Mutual Combat and Rother Family Violence Myth. W: „*The Dark Side of a Family*”, red. Richard Gelles, Gerald T. Hotaling i Murray A. Straus, 197-212. Beverly Hills: CA Sage.
- Gruszczyńska, Beata. 2007. *Przemoc wobec kobiet w Polsce. Aspekty prawnokryminologiczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Hołyst, Brunon. 1994. *Kryminologia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN
- Hypś, Sławomir. 2018. Przepęstwa przeciwko rodzinie i opiece. W: *Kodeks karny. Komentarz*, red. Alicja Grześkowiak i Krzysztof Wiak, 1055-1102. Warszawa: Wydawnictwo CH. BECK.
- Kałdon, Barbara Małgorzata. 2016. Zjawisko przemocy w rodzinie na podstawie Niebieskiej Karty. Charakterystyka danych Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI. *Seminare*, 2, 115-125.
- Kałdon, Barbara Małgorzata. 2017. Zjawisko przemocy na przykładzie danych z Komendy Powiatowej Policji w Żyrardowie. *Seminare*, 3, 107-121.
- Kowalewska, Anna. 2012. Przemoc w rodzinie – aspekty psychologiczne. W: *Problematyka przemocy w rodzinie. Podstawowe środki prawne ochrony osób pokrzywdzonych*, red. Ewa Kowalewska-Borys, 27-38. Warszawa: Difin.
- Mazur, Jadwiga. 2002. *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Pilch, Tadeusz i Teresa, Bauman. 2010. *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Pospiszyl, Irena. 2017. Przemoc w rodzinie – zmiany obyczajowe i współczesne zagrożenia. W: *Teoretyczne i praktyczne wymiary zjawiska przemocy w rodzinie*, red. Grażyna Miłkowska, Agnieszka Nowicka i Lidia Wawryk, 43-59. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Postanowienie Sądu Najwyższego (dalej: SN) z 23.05.2017 r., III KK 157/17.
- Sitarz, Olga. 2004. Ochrona dziecka przed przemocą w polskim prawie karnym. *Państwo i Prawo*, 4, 69-81.
- Szewczyk, Maria. 2012. Przepęstwa przeciwko rodzinie i opiece. W: *Kodeks karny*, t. 2, red. Andrzej Zoll, 722. Wrocław: Wydawnictwo Wolters Kluwer.
- „*The Dark Side of a Family*”, red. Richard Gelles, Gerald T. Hotaling i Murray A. Straus. 1983. Beverly Hills: CA Sage.
- Uchwała SN z 9.06.1976 r., VI KZP 13/75, OSNKW 1976, Nr 7-8, poz. 86.
- Wąsek, Andrzej. 2004. Przepęstwa przeciwko rodzinie i opiece. W: *Kodeks karny*, t. 1, red. Andrzej Wąsek, 988-989. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Wyrok SN z 5.02.1996 r., II KRN 186/95, Prok. i Pr. 1996, Nr 10, poz. 1.
- Wyrok SN z 6.08.1996 r., WR 102/96, OSPriP 1997, Nr 2, poz. 8.

REV. BOGDAN STAŃKOWSKI¹
Jesuit University Ignatianum in Krakow
ORCID ID: 0000-0003-2803-3085

LAVORO SALESIANO CON RAGAZZI DI STRADA:
LA SPECIFICITÀ DEGLI INTERVENTI NELLA PROSPETTIVA
INTERNAZIONALE – RICERCA SU SITI INTERNET²

Sommario

L'impegno dei Salesiani nel lavoro con i ragazzi di strada è un chiaro esempio della continuazione del lavoro svolto da don Bosco nei confronti dei bambini e dei ragazzi materialmente poveri, senza tetto e senza prospettive per il futuro. Nell'articolo l'autore dà spazio alla specificità dell'influenza degli educatori salesiani su bambini e ragazzi (metodi d'azione, obiettivi assunti). La parte teorica sarà arricchita con una ricerca di taglio qualitativo effettuata a maggio 2017. I risultati della ricerca sono stati preparati sulla base dell'analisi del contenuto dei siti Web disponibili in decine di paesi di tutto il mondo.

Parole chiave: bambini di strada, sistema preventivo, salesiani, ricerca empirica

SALESIAN STREETWORKING WITH CHILDREN: THE SPECIFICITY OF INTERVENTIONS
IN THE INTERNATIONAL PERSPECTIVE – RESEARCH ON INTERNET SITES

Abstract

Salesian educational work with street children has its origins in the educational practice of Fr. Bosco. Currently, hundreds of Salesians around the world are involved in education of street children. Salesians' commitment to working with street children is a clear example of the continuation of Fr. Bosco's practice of working with the poor and homeless children and with those without prospects for the future. In this article, the author seeks to look at the specificities of Salesian educators' influence on children and adolescents (methods of action while working with street children, goals). The theoretical part will be enriched with qualitative research conducted in May 2017. The research results are based on an analysis of the content of the available websites in dozens of countries in the world.

Keywords: street children, preventive system, Salesians, empirical research

¹ Bogdan Stańkowski, professore associato presso Jesuit University Ignatianum in Krakow. Laureato all'Università Pontificia Salesiana di Roma. Campi di ricerca: sistema preventivo di don Bosco, prevenzione, rieducazione, educazione nel contesto pluralistico. E-mail: stabopol@interia.pl.

² La ricerca è stata condotta con risorse proprie.

PRACA SALEZJAŃSKA Z DZIEĆMI ULICY:
SPECYFIKA ODDZIAŁYWAŃ W PERSPEKTYWIE MIĘDZYNARODOWEJ
–BADANIA WŁASNE NA PODSTAWIE STRON INTERNETOWYCH

Abstrakt

Zaangażowanie salezjanów w pracy z dziećmi ulicy jest wyraźnym przykładem kontynuacji dzieła ks. Bosko w stosunku do dzieci i młodzieży ubogiej materialnie, bez dachu nad głową oraz tej bez perspektyw na przyszłość. W artykule autor stara się przyjrzeć specyfice oddziaływań wychowawców salezjańskich na dzieci i młodzież (metody działania, założone cele). Część teoretyczna będzie wzbogacona o badania o nachyleniu jakościowym przeprowadzone w maju 2017 roku. Wyniki badań sporządzone zostały w oparciu o analizę treści dostępnych stron internetowych prowadzonych w kilkudziesięciu krajach świata.

Słowa kluczowe: dzieci ulicy, system prewencyjny, salezjanie, badania jakościowe

INTRODUZIONE

Il lavoro salesiano con ragazzi di strada ha il suo principio nella prassi educativa di don Bosco che ha cominciato a dedicarsi ai ragazzi poveri incontrati per le vie di Torino (Niewęglowski 2011, 195-207). Da quella esperienza del Fondatore dei Salesiani è scaturito un modello di lavoro educativo che si basa sul sistema preventivo salesiano con i ragazzi poveri, abbandonati, ragazzi di strada (Motto 2001; Kurzeja 2010, 45). Attualmente migliaia di salesiani sparsi in tutto il mondo si occupano di bambini, ragazzi che vivono in situazioni di grave disagio. Si tratta prima di tutto di ragazzi di strada, disadattati socialmente, a rischio, vittime di violenze sessuali etc. In tutta la Congregazione Salesiana funzionano più di 337 comunità con circa 67 mila ragazzi con problematiche di varia natura (Gocko 2010, 37-38). Come ci dicono diversi autori, gli interventi di animazione di strada si attuano nei territori in cui le agenzie educative hanno difficoltà ad entrare in contatto con gli adolescenti (Croce e Vassura 2008, 21-36).

L'impegno dei salesiani nel lavoro con i ragazzi di strada è un chiaro esempio del diffuso interesse per questa problematica. Nel presente articolo si vuole gettare uno sguardo più attento e mirato al lavoro, alle attività svolte dai salesiani con i ragazzi di strada nello spirito del sistema preventivo di don Bosco. L'autore intende indagare la specificità di tali interventi attuati sia direttamente sulla strada che nei centri salesiani sparsi in diversi paesi del mondo. La parte teorica verrà quindi arricchita con una ricerca effettuata nel 2017 sulla base dei siti Internet che riportano notizie e presentano progetti di lavoro salesiano con i ragazzi di strada.

1. L'EDUCAZIONE DI STRADA NEL CONTESTO SALESIANO

È difficile negare che l'impegno educativo dei salesiani di oggi si estende sempre più non solo come una volta nei cortili, nelle scuole, ma anche negli istituti educativi e terapeutici, nelle comunità di recupero per ragazzi disadattati

socialmente, nei centri di prevenzione contro la tossicodipendenza, nei campi profughi per immigrati e nelle strade dove vivono giovani senza tetto, spesso senza famiglia (Gambini 2002).

Per cominciare a parlare del lavoro con i ragazzi di strada nel contesto salesiano, è opportuno sottolineare che nella prospettiva salesiana lavorare con i ragazzi di strada vuol dire, sull'esempio di Don Bosco, andare in cerca di chi ha perso la speranza e vive ai margini della società (Vecchi 1988, 4-19). Si tratta comunque di riconoscere le potenzialità, essere in grado di creare opportunità e introdurre nuove soluzioni affinché si risvegli nel ragazzo il desiderio di intraprendere un cammino da protagonista aperto al cambiamento della propria vita (Mlynarik 2015, 197-209). Nella proposta salesiana si vuole, quindi, formare persone che facciano scelte libere in base alla riflessione ed interiorizzazione di ciò che hanno sperimentato e vissuto nel contatto con l'ambiente salesiano (Zampetti 2015, 210-215).

Le attività di lavoro con i ragazzi di strada fanno parte del ripensamento e dell'attualizzazione del sistema preventivo. Analizzando la letteratura, ci accorgiamo che diversi autori sono del parere che il lavoro salesiano esiga lo sforzo di tradurre il sistema preventivo nella realtà e nel contesto culturale di oggi (Braidò 1982, 5). A questo riguardo anche gli interventi di Papa Francesco sono molto significativi. In diverse occasioni, egli invita i salesiani a ripensare il proprio carisma e a prendere decisioni anche rischiose, concrete, volte ad arrivare ai ragazzi di periferia ed ai ragazzi di strada (Giuca 2017). Dall'analisi della letteratura, a questo riguardo, possiamo constatare come il coinvolgimento dei salesiani nel lavoro con i ragazzi di strada sia molto dinamico e ben diffuso. Si nota la presenza dei salesiani in questo campo nella maggioranza dei paesi in cui operano specialmente nei paesi dell'Asia, dell'America Latina e dell'Africa (Caliman 1998, 9-33; Makola 2015, 223-226; Adamczyk 2015, 167-190). Lo sforzo di arrivare ai ragazzi di strada viene realizzato attraverso diversi progetti e iniziative nell'ambiente locale. I Salesiani, in questo contesto, agiscono su due binari: il primo con il metodo streetworking, cioè direttamente con i ragazzi che si trovano in strada; il secondo approccio è quello di organizzare attività nelle strutture salesiane molto spesso costruite appositamente per i ragazzi in difficoltà.

Il problema dei bambini di strada tocca i paesi più poveri sia nei paesi dell'Africa, dell'America Latina, e anche in quelli dell'Asia e dell'Europa. Seguendo i dati statistici riportati che riguardano la Polonia possiamo notare che circa 1 milione 500 mila bambini vivono al di sotto della soglia della povertà. Circa il 13% dei bambini sono considerati "bambini di strada" (Dec 2012, 350-351; Adamczyk e Biel 2016).

2. MODELLI DI LAVORO DI STRADA – ANALISI DELLA LETTERATURA

Come ci accorgiamo dalla letteratura, negli ultimi anni è aumentato l'interesse, in ambito sociale, nei confronti dei ragazzi di strada. Il Consiglio d'Europa definisce "bambini di strada" i minori sotto i 18 anni di età, che conducono una vita legata all'ambiente di strada e di periferia (Council of Europe 1994, 14). La

letteratura in merito ci fa capire che non esiste un unico quadro di riferimento teorico universale sui problemi dello *streetworking*. Come sottolineano gli autori, nel lavoro di strada l'idea di fondo non consiste nel togliere ragazzi dalla strada, ma di favorire un approccio di prossimità innovativo per stabilire con essi un rapporto personale che si basi sulla fiducia, sullo sviluppo dell'autostima, sul rafforzamento del protagonismo e delle capacità personali per poter permettere loro il pieno reingresso nella vita sociale (Dec 2005, 101).

Il lavoro di strada viene caratterizzato dal fatto che le attività si sviluppano fuori, l'operatore arriva all'utenza e raggiunge il territorio dei ragazzi (*Ragionare con i piedi* 2007, 260). Si pensa che questa vicinanza al beneficiario possa migliorare la qualità della vita delle persone considerate emarginate, di strada. Il termine inglese per definire questo tipo di approccio ai ragazzi di strada viene chiamato come *outreach work* (andare alla ricerca di ragazzi, al di fuori dei servizi convenzionali). Questo approccio significa che ai ragazzi viene offerto il servizio che non è più in posizione di attesa dell'utente, ma in posizione di ricerca di chi ha bisogno di aiuto. In questo modo si stabilisce l'incontro tra le persone e si instaura un processo di accoglienza, di accompagnamento delle persone che potranno far fronte ai propri bisogni attivando le risorse potenziali (Camoletto 2008, 61). Gli autori sottolineano che l'approccio *outreach* ha come scopo quello di andare oltre le procedure standardizzate o attività considerate quotidiane. Si riducono le distanze fisiche perchè l'educatore arriva dove il beneficiario vive. Si costruisce il primo contatto con il ragazzo e una specie di aggancio che costituisce il momento più delicato e complesso dell'intervento di strada che gradualmente dovrebbe portare al consolidamento della relazione educatore-ragazzo (Paroni 2004, 110-112). Attraverso questa missione si vuole costruire un intervento a favore del beneficiario, riconoscendo i suoi bisogni espressi e non espressi. Si vogliono anche sottolineare diverse priorità e urgenze per ridurre la sfiducia e per favorire il miglioramento della qualità della vita del ragazzo/bambino di strada (Morniroli e Pinto 2011, 96-98). Questa strategia della presenza dell'educatore nei luoghi e nei contesti del divertimento e della marginalizzazione spesso diventa un'occasione per costruire un primo aggancio con i ragazzi (Grasso 2010, 22-31).

L'educatore deve essere capace di offrire opportunità di relazione di aiuto ai bambini/ragazzi che si trovano in situazioni di particolare disagio (Olearczyk 2016, 202-203). Diversi autori sottolineano come, per il lavoro di strada, si esiga di saper lavorare in equipe, sia nelle fasi di progettazione che nel lavoro con i ragazzi (Regoliosi 2000, 97). Questa tipologia di intervento comporta anche azioni di comunità che chiaramente possono avere un taglio terapeutico, istituzionale, socio-sanitario. Questi sono gli interventi di strada più comuni che facilitano l'accesso ai servizi da parte del beneficiario riducendo al minimo la distanza tra l'istituzione e il ragazzo. Questi interventi spesso fanno emergere il disagio sommerso e non visibile che c'è nei ragazzi/bambini (*Ragionare con i piedi* 2007, 37-38).

3. OBIETTIVI DEL LAVORO DI STRADA

Parlando di obiettivi del lavoro di strada vogliamo presentare alcune dimensioni che vengono sottolineate nella letteratura in merito. Spesso l'integrazione del ragazzo in famiglia e nella società diventa un obiettivo primario negli sforzi a favore dei giovani (Adamczyk 2015, 187). Tra gli altri obiettivi del lavoro di strada vi è la creazione di un rapporto tra giovani e cittadini di una città o di un quartiere, associazioni, servizi istituzionali, gruppi sportivi. La sua realizzazione favorisce lo sblocco di fenomeni di emarginazione e l'avvio di processi di identificazione con il territorio di riferimento. Altri autori insistono sul fatto che attraverso le attività si dovrebbe puntare sulla persona nel senso di creare un ambiente in cui essa possa di nuovo sentire la propria dignità nonostante le condizioni di marginalità (Mlynarik 2015, 204). Le attività che riducono il danno nel ragazzo causato dalla violenza, dalla devianza, dalla criminalità, dalla vita disordinata, dalla prostituzione, devono in qualche modo risolvere le situazioni di emergenza, ma allo stesso tempo devono costituire un passo determinante nel recupero della dignità dei ragazzi coinvolti nelle situazioni di marginalità. Si tratta quindi di avviare un giovane al processo di cambiamento che in futuro gli permetterà di ricostruire, in maniera graduale e integrale, la propria vita (Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII 2017; Francesco 2017). Nella letteratura in merito viene sottolineato anche il fatto che il lavoro di strada debba portare alla riabilitazione attivando fattori protettivi e contenendo quelli di rischio (Santamaria 1998, 41). Si tratta quindi di offrire ai ragazzi/bambini, attraverso le attività, i fattori protettivi e l'accompagnamento educativo preventivo dei rischi di disagio e di devianza. Il culmine del lavoro di strada viene raggiunto quando il ragazzo si distacca dalla comunità/educatore e prende la strada verso un futuro che viene costruito dal ragazzo stesso. Come si sottolinea nei diversi lavori, la gestione del distacco e della separazione dal territorio è un compito molto delicato perché da essa dipende poi la riuscita oppure il fallimento di tutto il lavoro svolto in precedenza con il ragazzo (Bertolino, Gocci i Ranieri 2000, 51). L'obiettivo finale in questo contesto sarebbe quello di dare speranza al giovane pur nella sua marginalità (Canafoglia 2006, 74).

4. METODOLOGIA DELLA RICERCA

La ricerca si è basata sul monitoraggio delle varie opere salesiane nel mondo che si occupano di ragazzi di strada. Il monitoraggio fu fatto attraverso l'analisi dei siti internet nel mese di maggio 2017. Questa rilevazione è stata condotta nelle strutture guidate dai salesiani in 26 paesi del mondo dove il problema dei ragazzi di strada è più rilevante.³ L'indagine consisteva nell'analisi qualitativa del contenuto del materiale reperibile attraverso l'accesso alle pagine Internet che riportano articoli, pagine salesiane

³ Ecco elenco di paesi scelti per l'indagine in ordine alfabetico: Albania, Angola, Argentina, Benin, Birma, Bolivia, Bosnia, Brasile, Cambogia, Democratica Repubblica del Congo, Ecuador, Etiopia, Ghana, Haiti, India, Kenya, Liberia, Madagascar, Mongolia, Nigeria, Perù, Repubblica Sudafricana, Sierra Leone, Sudan del Sud, Uganda, Venezuela.

di informazione, siti di social networking, progetti di lavoro con i ragazzi di strada elaborati dai salesiani. L'analisi del contenuto è avvenuta considerando l'aspetto della specificità del lavoro svolto dai salesiani a favore dei ragazzi di strada. Sono stati presi in considerazione i contenuti pubblicati sulle pagine Internet nel periodo tra il 2007 e il 2017. Per trovare su Internet il materiale sottoposto all'analisi sono state usate alcune parole chiave: "ragazzi di strada", "streetworking", "salesiani", "lavoro salesiano con bambini e ragazzi di strada", "prevenzione nel contesto salesiano" digitate in quattro lingue diverse (polacco, italiano, inglese, spagnolo).

In pratica si intendeva indagare come viene gestito lavoro salesiano con ragazzi di strada nei diversi paesi del mondo. Sono state formulate, inoltre, le seguenti domande specifiche di ricerca:

a) qual è la prassi quotidiana, gli spazi di sviluppo personale ed occupazionale creati per ragazzi di strada?

b) quali modelli di lavoro di strada vengono privilegiati dai salesiani nel loro lavoro con ragazzi?

c) qual è la preoccupazione dei salesiani perchè vengano stabiliti legami tra ragazzi e famiglie, tra centri di accoglienza e organizzazioni senza scopo di lucro?

d) quale peso nel lavoro di strada viene conferito all'idea del protagonismo, allo sviluppo delle singole individualità dei ragazzi?

e) qual è l'impostazione del lavoro con ragazzi di strada nel contesto sociale marcato dal multiculturalismo?

L'ambito territoriale di ricerca in cui ho svolto il monitoraggio è quello di alcuni paesi europei, africani, asiatici e dell'America Latina scelti in base alla massiccia presenza dei ragazzi di strada e al forte coinvolgimento dei salesiani nel lavoro con i giovani.

5. RISULTATI DELL'INDAGINE

1) La maggioranza dei ragazzi di strada proviene da famiglie patologiche (alcol, prostituzione, droga, disastrosa situazione economica). Spesso le famiglie essendo abbandonate diventano luoghi di miseria, violenza, alcolismo, tossicodipendenza, sfruttamento. Molti ragazzi fuggono di casa e vanno a vivere per strada, alla ricerca di maggiori opportunità e libertà. In molti casi, i ragazzi/bambini di strada nei paesi del Sud America (esempio Brasile) vengono trattati come criminali e arrestati senza ragionevole sospetto o protezione giuridica. "Bambini che sono in grado di prendere parte ai programmi di aiuto hanno buone probabilità di abbandonare la strada lì dove sperimentano la povertà e dove sono esposti al rischio dello sfruttamento. Progetti guidati dai salesiani hanno lo scopo di aiutare i ragazzi a vivere in un ambiente più protetto e nel frattempo essi possono ricevere l'aiuto al livello psicologico ed educativo per vivere in maniera più indipendente" (Missionnewswire.org 2017).

2) Sono significative quelle affermazioni dei missionari salesiani e delle suore missionarie FMA che sottolineano come i ragazzi, in alcuni paesi dell'America Latina, “non hanno nessuno, neanche un cane” (Adgentes.misje.pl 2017). Spesso essi soffrono fame, freddo, malattie, abbandonano la scuola, si danno alla prostituzione, alla droga, al furto. Non di rado, specialmente nei territori dove ci sono diverse guerriglie in corso, succede che si faccia la caccia al bambino (vedi caso Congo) (Fides.org 2017).

3) Gli sforzi degli educatori che lavorano nel contesto salesiano non si limitano solo alla prima accoglienza ma vanno anche nella direzione di avvicinare il ragazzo alla sua famiglia recuperando ciò che è stato perduto nel passato cioè il riferimento alle persone care, autorevoli, ai modelli su cui poter costruire la vita. In diverse strutture salesiane pare quindi che l'obiettivo prioritario sia quello di tentare una riconciliazione del ragazzo/bambino con la propria famiglia di origine e il reinserimento nella famiglia laddove questo sia possibile (Missionidonbosco.org 2017). Padre Damian dice che “dopo un anno (i ragazzi) vengono riportati nelle loro famiglie, se le hanno, per reinserirsi. Se sono orfani restano con noi e li portiamo a Sunyami dove diamo loro un'istruzione” (Stoptratta.org 2018).

4) Nei paesi europei con la forte presenza di immigrati (società multiculturali) si nota che le proposte salesiane di lavoro con i ragazzi di strada mirano a sottolineare il ruolo della religione in genere nella vita dell'uomo. Si sottolinea il ruolo della tolleranza e del rispetto reciproco. Nelle attività prevale l'impostazione teocentrica. I temi maggiormente affrontati dagli educatori riguardano il problema della morte, l'odio, il perdono, la Misericordia. “La nostra proposta è chiara. Siamo una comunità religiosa di salesiani, alcuni anche sacerdoti. Però si tratta chiaramente di una proposta. In tutte le attività c'è una parte in cui parliamo di Dio e di Gesù Cristo, ma sempre con uno sguardo aperto a tutte le religioni. Si parte dalle esperienze che fanno i giovani – la morte, il rancore, l'odio... tutte cose che vivono in prima persona – per poi cercare di arrivare a qualche valore più profondo” (Don Stefano Aspettati, direttore del Borgo Ragazzi Don Bosco) (Aspettati 2017).

5) La maggioranza degli educatori salesiani insiste sullo sviluppo delle singole individualità aiutando i ragazzi prima di tutto a divenire responsabili di sé stessi e a sapersi emancipare in una società in cambiamento. Diverse strutture salesiane sono pensate appositamente per i ragazzi. Esse diventano “un luogo familiare dove (i ragazzi) sono seguiti nel loro percorso educativo e di formazione professionale (agricoltura, allevamento, artigianato) e aiutati a ridefinire gli obiettivi della propria vita e riguadagnare fiducia nelle proprie possibilità” (Missionidonbosco.org 2017). Progetti di lavoro con i ragazzi di strada analizzati dal ricercatore insistono anche sulla costruzione nei ragazzi di una coscienza attiva, una maggior coscienza della propria identità e dei propri diritti.

6) Nei diversi paesi dell'America Latina nel lavoro con i ragazzi di strada si insiste di più sulla collaborazione dei centri salesiani con il gruppo mobile di educatori, psicologi, medici, sociologi. Molto spesso queste attività fanno parte

di un progetto più ampio fatto in collaborazione per esempio con le banche (vedi caso Venezuela).

7) Dall'analisi dei siti Internet dedicati al lavoro dei salesiani con i ragazzi di strada risulta che in diverse situazioni, i ragazzi che si fermano a lungo nella struttura salesiana rischiano di abituarsi a condurre una vita nella struttura istituzionale di aiuto fino al punto tale da non sapersi gestire in maniera autonoma rigettando in qualche modo le loro famiglie e il mondo esterno. Gli sforzi dei salesiani vanno allora nella direzione di prevenire prima di tutto le situazioni in cui ragazzi si trovano smarriti per strada. Tra gli obiettivi da raggiungere vengono considerati i processi di prevenzione del degrado psicosociale e della promozione sociale (Missionnewswire.org 2017).

8) Si nota chiaramente come i salesiani, in diversi paesi, entrino in collaborazione con organizzazioni che lavorano a favore dei giovani di strada. Utilizzando numerosi eventi organizzati a livello di sport o di cultura (per esempio Giochi Olimpici in Brasile 2016), i salesiani lanciano progetti, con l'aiuto dei volontari, per informare sia la gente del posto che i turisti sulle violazioni più frequenti dei diritti dei bambini e degli adolescenti del paese, tra cui violazioni dei diritti dei bambini di strada (Infoans.org. 2018).

9) Non di rado nei paesi dove questo è possibile i salesiani nei loro progetti a favore dei ragazzi di strada cercano di impostare la collaborazione con le scuole o con le università per la creazione di un programma più specifico di studi specialmente per gli studenti che in futuro potrebbero occuparsi del lavoro di strada.

10) Le attività più diffuse nei centri di accoglienza per ragazzi di strada sono: sport (piscina, calcio, kickboxing, basket), musica, danza, attività manuali, drama. Gli educatori insistono anche sulle attività che sviluppano competenze tecniche, organizzando dei corsi di formazione professionale in cui i ragazzi maschi imparano un mestiere: saldatore, lavoratore del legno, artigianato in pelle etc. In alcuni paesi africani ai ragazzi di strada che si decidono di studiare nelle scuole professionali si propone la formazione professionale nei seguenti aree: la meccanica di costruzione, meccanica delle auto e falegnameria.

11) In molte realtà educative salesiane di tutto il mondo le attività con ragazzi di strada vanno su doppio binario. Innanzitutto si attua un avvicinamento ai ragazzi direttamente in strada. In un secondo momento, per chi lo desidera si prosegue con l'alfabetizzazione, corsi scolastici e professionali, aiuto di ogni tipo nelle strutture salesiane. In diversi paesi la struttura dell'intervento si articola a più livelli (centri diurni, notturni e residenziali), per bambini e poi anche per adolescenti fino a 18 anni di età (Adgentes.misje.pl 2017).

12) In alcune strutture salesiane "le speranze non sono di cambiare la vita di tutti i ragazzi di strada (...) ma di cambiare il cuore di chi li ha abbandonati e sfruttati, creando la consapevolezza che con uno sforzo collettivo possiamo dare un futuro migliore a chi sembra senza speranza" – P. Vaschetto (Missionidonbosco.org 2017).

BIBLIOGRAFIA:

- Adamczyk, Barbara e Krzysztof Biel. 2016. *Dzieci ulicy w Polsce*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Adamczyk, Barbara. 2015. Zdążyć z pomocą dzieciom ulicy w Afryce. Oddziaływanie resocjalizacyjne salezjanów na przykładzie wybranych krajów. *Roczniki Teologiczne*, 57, 167-190.
- Adgentes.misje.pl. 2017. *Trudna sytuacja dzieci w Peru*. Dostęp: 22.05.2017. <http://www.adgentes.misje.pl/aktualnosci/wydarzenia/20449/trudna-sytuacja-dzieci-w-peru>.
- Aspettati, Stefano. 2017. *Il futuro della fede è la strada del "fare". Così rimettiamo le ali ai ragazzi smarriti*. Dostęp: 18.05.2017. <http://borgodonbosco.it/lhuffington-post-intervista-il-direttore-del-borgo-ragazzi-don-bosco-don-stefano-aspettati/>.
- Associazione Comunità Papa Giovanni XXIII. 2017. *Ridare dignità ai bambini che vivono e/o lavorano in strada. Raccomandazioni tratte da una esperienza sul campo*. Dostęp: 23.05.2017. <http://www.apg23.org/downloads/files/ONU/Diritti%20del%20Bambino/documenti/16HRC%20-%20Ridare%20dignita%20ai%20bambini%20che%20vivono%20e%20lavorano%20in%20strada.pdf>.
- Bertolino, Simona, Giovanni Gocci i Fiorenzo Ranieri. 2000. *Strada facendo: aspetti psicosociali del lavoro di strada*. Milano: Franco Angeli.
- Braido, Pietro. 1982. Il progetto operativo di Don Bosco e l'utopia della società cristiana. *Quaderni di "Salesianum"*, 6, 1-40.
- Caliman, Geraldo. 1998. La strada come punto di partenza: un modello interpretativo di intervento educativo per ragazzi di strada. *Orientamenti pedagogici*, 265, 9-33.
- Camoletto, Lorenzo. 2008. Quattro interrogativi per i servizi a bassa soglia. Una "Carta" da riscrivere al tempo della "sicurezza". *Animazione Sociale*, 5, 59-64.
- Canafoglia, Lorenzo. 2006. Pedagogia del quotidiano. I piccoli gesti di ogni giorno tra identità multiple, rischio, relazione e cura. *Animazione Sociale*, 8-9, 74-81.
- Council of Europe. 1994. *Study Group on Street Children*. Project Street Children (trad. Joanna Szeligowska).
- Croce, Mauro i Mauro Vassura. 2008. I quattro assi della prevenzione. Dall'inflazione del disagio giovanile al minimalismo preventivo. *Animazione Sociale*, 8-9, 21-36.
- Dec, Joanna 2012. Streetworking jako forma pracy z młodzieżą zagrożoną, dziećmi ulicy. W: *Zagrożenia okresu dorastania*, red. Zbigniew Izdebski, 339-351. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Dec, Joanna. 2005. Streetworking, czyli praca z dziećmi ulicy. *Psychologia w Szkole*, 4, 101-109.

- Fides.org. 2017. *Africa/Democratic Congo – “Street children are hunted” Salesian fathers give details of massacres in southern Congo*. Dostęp: 24.05.2017. http://www.fides.org/en/news/3223-AFRICA_DEMOCRATIC_CONGO_Street_children_are_hunted_Salesian_fathers_give_details_of_massacres_in_southern_Congo#.WSVkvGyjIU.
- Francesco (Papa). 2017. *Meeting with the Salesians and the Daughters of Mary Help of Christians*. Dostęp: 25.05.2017. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150621_torino-salesiani-figlie-marie-ausiliatrice.html.
- Gambini, Paolo. 2002. *L'animazione di strada*. Torino: Elledici.
- Giuca, Ermanno. 2017. *Il Papa ai salesiani, la vostra creatività a servizio dei giovani di “seconda classe”*. Dostęp: 24.05.2017. <http://www.young4young.com/articles/?id=2091>.
- Gocko, Jerzy. 2010. Działalność Zgromadzenia Salezjańskiego na płaszczyźnie wychowania ku wartościom moralnym i społecznym. *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 1, 35-39.
- Grasso, Leopoldo. 2010. Se tutto il lavoro con le „sostanze” chiede prossimità. Per un sistema dei servizi percorso da pratiche di prossimità. *Animazione Sociale*, 243, 22-31.
- Infoans.org. 2018. *Brasile – Olimpiadi, i bambini di strada hanno bisogno di aiuto, non di prigionieri*. Dostęp: 13.12.2018. <http://www.infoans.org/sezioni/notizie/item/1538-brasile-olimpiadi-i-bambini-di-strada-hanno-bisogno-di-aiuto-non-di-prigionieri>.
- Kurzeja, Anna. 2010. *Dzieci ulicy – profilaktyka zagrożeń*. Kraków: Impuls.
- Makola, Dieudonné. 2015. La rete di ragazzi di strada a Lubumbashi (Repubblica Democratica del Congo). W: *Con Don Bosco educatori dei giovani nel nostro tempo*, red. Vito Orlando, 223-226. Roma: LAS.
- Missionidonbosco.org. 2017. *Una casa per i ragazzi di Ibadan in Nigeria*. Dostęp: 22.05.2017. <https://news.missionidonbosco.org/una-casa-per-i-ragazzi-di-strada-di-ibadan-in-nigeria>.
- Missionnewswire.org. 2017. *International day for street children: Salesian Missions Highlights Rehabilitation and Social Programs That Provide Hope to Street Children*. Dostęp: 25.05.2017. <http://missionnewswire.org/international-day-for-street-children-salesian-missions-highlights-rehabilitation-and-social-programs-that-provide-hope-to-street-children/>.
- Mlynarčík, Peter. 2015. System prewencyjny w pracy edukacyjno-wychowawczej na Słowacji: dziś i jutro. *Forum Pedagogiczne*, 2, 197-209.
- Morniroli, Andrea i Maddalena Pinto. 2011. C'è chi spezza l'incantesimo della scrivania. Appunti per una mediazione di prossimità con persone immigrate. *Animazione Sociale*, 251, 96-98.
- Motto, Francesco. 2001. *L'Opera Salesiana dal 1880 al 1922: significatività e portata sociale: atti del Terzo Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana, Roma 31 Ottobre – 5 Novembre 2000. Esperienze particolari in Europa, Africa, Asia*, t. 2. Roma: LAS.

- Niewęglowski, Jan. 2011. Książd Jan Bosko wobec wykluczenia społecznego młodzieży włoskiej w XIX wieku. *Seminare*, 30, 195-207.
- Olearczyk, Teresa. 2016. Rosnąca mniejszość – dzieci ulicy. W: *Dzieci ulicy w Polsce. Nowe konteksty zjawiska*, red. Barbara Adamczyk i Krzysztof Biel, 187-206. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Paroni, Paolo. 2004. *Un posto in strada: gruppi giovanili e intervento sociale*. Milano: Franco Angeli.
- Ragionare con i piedi. Saperi e pratiche del lavoro di strada*, red. Vincenzo Castelli. 2007. Milano: Franco Angeli.
- Regoliosi, Luigi. 2000. *La strada come luogo educativo. Orientamenti pedagogici sul lavoro di strada*. Milano: Unicopli.
- Santamaria, Franco. 1998. Il lavoro di strada. Uno sguardo storico e le tipologizzazioni nel contesto italiano. *Animazione Sociale*, 6-7, 33-44.
- Stoptratta.org. 2018. *Bambini di strada – l'impegno dei missionari salesiani per garantire un futuro ai anche ai più sfortunati*. Dostęp: 13.12.2018. <http://www.stoptratta.org/porto/Bambini-di-strada-1%E2%80%99impegno-dei-missionari-salesiani-per-garantire-un%20futuro-anche-ai-pi%C3%B9-sfortunati>.
- Vecchi, Juan Edmundo. 1988. L'Oratorio salesiano: memoria e profezia. *Note di Pastorale Giovanile*, 5, 4-19.
- Zampetti, Andrea. 2015. Educativa di strada. Educatore di strada e sistema preventivo. W: *Con don Bosco educatori dei giovani del nostro tempo. Atti del Convegno Internazionale di Pedagogia Salesiana, Roma 19-21 marzo 2015*, red. Vito Orlando, 210-215. Roma: LAS.

MAŁGORZATA SŁOWIK¹
Akademia Pomorska w Słupsku
ORCID ID: 0000-0002-8990-9469

DZIAŁALNOŚĆ POLSKICH DORADCZYŃ ŻYCIA RODZINNEGO W KOŚCIELE KATOLICKIM W KONTEKŚCIE FORMOWANIA SIĘ PRAW KOBIET ŚWIECKICH WE WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

THE ACTIVITY OF POLISH FAMILY LIFE COUNSELLORS AT THE ROMAN CATHOLIC
CHURCH IN THE CONTEXT OF THE RIGHTS OF SECULAR WOMEN IN THE ANCIENT
CHRISTIANITY

Abstract

The problem raised in this article revolves around the relationship between the activity of contemporary advisers with women's rights in the early Christianity? The article provides a new perspective on the theory of activity of Polish Catholic family life counsellors. It presents an overview of the history and character of those advisers' activity as well as the origin of secular women's rights in the early Christianity (including the reasons for their gradual restriction). The article finishes with conclusions from the conducted research addressed to Catholic advisers dealing with the issues associated with family life in Poland.

Keywords: Catholic family counselling, family life counsellor, rights of women at the Roman Catholic Church, Christian feminism

Abstrakt

Problem podjęty w tej pracy brzmi: jaki jest związek działalności współczesnych doradczyń życia rodzinnego z formowaniem się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie? Praca wnosi nowe treści do teoretycznych (historyczno-teologicznych) podstaw działalności katolickich doradczyń życia rodzinnego. Zaprezentowano w niej historię i charakter działalności tych doradczyń oraz formowanie się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie (wraz z przyczynami ich stopniowego ograniczania). Tekst kończą wnioski płynące z odkrytej i analizowanej wiedzy dla katolickich doradczyń życia rodzinnego w Polsce.

Słowa kluczowe: katolickie poradnictwo rodzinne, doradca życia rodzinnego, prawa kobiet w Kościele katolickim, feminizm chrześcijański

¹ Dr Małgorzata Słowik, Akademia Pomorska w Słupsku, malgorzataslowik@apsl.edu.pl (Pomeranian Academy in Słupsk), pedagog pracy socjalnej, teolog. Zainteresowania naukowe: poradnictwo rodzinne w Kościele katolickim, praca socjalna z rodziną, pedagogika chrześcijańska.

WPROWADZENIE

Katolickie poradnictwo rodzinne zaczęło się rozwijać w drugiej połowie XX wieku. Działa ono w obrębie duszpasterstwa rodzin i wynika z nauczania posoborowego Kościoła, między innymi z nauczania Pawła VI w encyklice *Humanae vitae* i Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. W Polsce istnienie i działanie katolickich poradni rodzinnych zyskało regulację prawną w Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, ogłoszonym przez Episkopat Polski w 2003 roku (III rozdział zatytułowano „Poradnictwo rodzinne i pomoc rodzinie”).

We współcześnie działających katolickich poradniach rodzinnych posługują niemal w stu procentach kobiety świeckie (bardzo rzadko towarzyszą im mężczyźni, choć w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Jan Paweł II zachęcał pary małżeńskie do pomocy innym małżeństwom przeżywającym trudności (nr 69)². Poradnictwo rodzinne jest więc procentowo najbardziej zagospodarowanym przez kobiety obszarem działania laikatu w Kościele (wraz z działalnością charytatywną, która również prowadzona jest przede wszystkim przez kobiety). Z uwagi na płeć osób świadczących doradztwo życia rodzinnego w Kościele katolickim, a także z uwagi na temat artykułu (odniesienie do kontekstu praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie) przyjmuje się ich określenie jako doradczyń życia rodzinnego.

Podjęta w niniejszym artykule próba znalezienia powiązań działalności współczesnych doradczyń życia rodzinnego z sytuacją prawną kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie wpisuje się w potrzebę rozwinięcia teoretycznych (w tym przypadku historyczno-teologicznych) podstaw ich działalności. Problem główny tej pracy brzmi: jaki jest związek działalności współczesnych doradczyń życia rodzinnego z formowaniem się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie? Problemy szczegółowe można wyrazić w pytaniach: jakie są podstawy działalności katolickich doradczyń życia rodzinnego w Polsce?, jak formowały się prawa kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie i jakie były przyczyny ich stopniowego ograniczania?, jakie korzyści może przynieść zdobywanie wiedzy o prawach kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie dla współczesnych doradczyń życia rodzinnego? Problem główny i problemy szczegółowe sformułowane w tej pracy wynikają z założenia, że: działalność doradczyń życia rodzinnego znajduje swoje umocowanie nie tylko w XX wiecznej odnowie Kościoła (Sobór Watykański II 1965; Paweł VI 1968; Jan Paweł II 1981; Jan Paweł II 1988), ale korzeniami sięga tradycji pierwotnego Kościoła, który od początku uznawał prawa kobiet świeckich do aktywnego uczestniczenia w życiu chrześcijańskich wspólnot.

W rozwiązaniu postawionych tu problemów posłużono się metodą analizy hermeneutycznej wybranych tekstów na temat działalności polskich doradczyń

² Brak jednolitych badań na ten temat, jednak płeć zatrudnionych w parafialnych poradniach rodzinnych osób obrazują dane kontaktowe do poszczególnych poradni w polskich diecezjach – umieszczane na stronach internetowych, między innymi: Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Sandomierskiej (DRDSa 2018) i Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Siedleckiej (DRDSi 2018). Płeć posługujących tam osób to niemal 100% kobiet (Mrozowicz 2008, 6, 18-19).

życia rodzinnego oraz tekstów historycznych na temat praw kobiet w czasach Chrystusa i w pierwszych wiekach po Jego narodzeniu. Pozyskaną wiedzę zinterpretowano z perspektywy zastosowania jej w życiu katolickich doradczyń życia rodzinnego w Polsce.

1. STAN WIEDZY I BADAŃ NA TEMAT DZIAŁALNOŚCI DORADCZYŃ ŻYCIA RODZINNEGO W KOŚCIELE KATOLICKIM W POLSCE

Polskie katolickie poradnictwo rodzinne nie posiada własnych zwartych opracowań na temat jego teoretycznych i metodycznych podstaw, poza wspomnianym już Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, w którym w podstawowym zakresie sformułowano zadania parafialnych poradni rodzinnych, specjalistycznych poradni rodzinnych (diecezjalnych lub dekanalnych), wymagania formalne wobec doradców pracujących w poradniach, zaproponowano organizację pracy i wyposażenie poradni (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 38-41, 43). W literaturze przedmiotu ukazały się też publikacje na temat historii, znaczenia i potrzeby rozwoju katolickiego poradnictwa rodzinnego (Kukołowicz i Kwapisz 1982; Kukołowicz 1985; Walancik 2011; Jurga 2011; Słowik 2012). W obszarze badań empirycznych, opublikowano dotąd zaledwie jeden raport o sytuacji poradnictwa rodzinnego, i dotyczył on archidiecezji gdańskiej w latach 2007-2008 (Mrozowicz 2008).

Początki polskiego katolickiego poradnictwa rodzinnego wiązały się głównie z przygotowaniem par do tzw. odpowiedzialnego rodzicielstwa, ponieważ były odpowiedzią na wprowadzenie w życie Ustawy o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z 27 kwietnia 1956 roku (Walancik 2011, 412; Słowik 2012, 198). Obecnie to poradnictwo poszerza swoją ofertę i formy działania. Nie proponuje już jedynie spotkań z narzeczonymi, wykładów i instruktażu w zakresie przygotowania do stosowania naturalnych metod planowania rodziny. Coraz częściej oferuje się wsparcie duchowe i psychologiczne w sytuacjach kryzysowych, związanych z konfliktami małżeńskimi, ze stratą dziecka (również nienarodzonego), warsztaty psychoedukacyjne dla rodziców, „szkoły żon” itp. (na co wskazują strony internetowe polskich poradni diecezjalnych, na przykład diecezji szczecińsko-kamieńskiej, lubelskiej, radomskiej; DSK 2019, DL 2019, DR 2019). Niestety brakuje danych o korzystaniu z tych ofert. Nadal dominującym obszarem działań doradczyń życia rodzinnego jest przygotowanie narzeczonych do sakramentu małżeństwa (w tym do odpowiedzialnego rodzicielstwa) oraz dzielenie się świadectwem własnego życia w małżeństwie (Mrozowicz 2008, 24; Mrozowicz 2017).

Doradczynie życia rodzinnego pełnią rolę osób pierwszego kontaktu w procesie udzielania pomocy, co oznacza, że nie muszą być profesjonalistami w zakresie psychoterapii, pracy socjalnej, pomocy prawnej itp., ale powinny mieć w tych zakresach przynajmniej podstawową orientację i znać miejsca udzielania pomocy specjalistycznej w lokalnym środowisku. Dobrze, jeśli odsyłają swoich klientów do specjalistów szanujących wartości chrześcijańskie.

Katolickie poradnictwo rodzinne różni się zasadniczo od świeckiego. Podstawowe upowszechniane w nim wartości to: świętość życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci (i związane z nią uznanie godności i prawa do życia każdej osoby ludzkiej), miłość i służba dla drugiego człowieka, trwałość i nierozzerwalność sakramentu małżeństwa, wychowanie do czystości (zdolności panowania nad popędami ciała tak, aby służyły, a nie zagrażały rozwojowi osobowemu i umacnianiu miłości) (Słowik 2012, 210-211). Katolickie poradnictwo, zdaniem A. Jurgi, wypełnia „białe plamy” na mapie świeckiej oferty pomocowej, pomagając w obszarach: NPR (naturalnego planowania rodziny), profilaktyki i terapii syndromu poaborcyjnego, wsparcia dla małżonków samotnych (w kryzysach małżeńskich i po cywilnych rozwodach), terapii homoseksualizmu, wspierania życia duchowego (Jurga 2011, 434-438). Takie poradnictwo ma służyć wszystkim, którzy zwrócą się o pomoc („Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście” – Mt 11,28), a jednocześnie ma być zgodne z etyką katolicką.

Podstawowym dokumentem o działalności współczesnych doradczyń życia rodzinnego w Kościele katolickim w Polsce jest Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin z 2003 roku porządkujące zasady funkcjonowania i strukturę katolickiego poradnictwa rodzinnego. Wydane zostało przez Radę Episkopatu Polski do Spraw Rodziny, w skład której wchodzi między innymi zespół formacji i poradnictwa rodzinnego (Walancik 2011, 413). W Dyrektorium zwrócono uwagę na potrzebę pomocy narzeczonym, małżonkom i rodzinom w formie kompetentnego poradnictwa rodzinnego, świadczonego przez odpowiednio przygotowane i żyjące zgodnie z chrześcijańskimi wartościami osoby świeckie – zwane doradcami życia rodzinnego (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 37-38). Osoby te, pracując w parafialnych poradniach rodzinnych, mają realizować zadania tych poradni, wymienione w Dyrektorium, czyli: ukazywać, na czym polega miłość małżeńska i rodzinna (w tym czystość przedmałżeńska i małżeńska); uświadamiać godność każdego człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci; kształtować postawy prorodzinne; nauczać zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa (w tym metod naturalnej regulacji poczęć); przybliżać potrzeby dzieci; pomagać w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych i wychowawczych (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 39).

Doradca życia rodzinnego, zgodnie ze wskazaniem Dyrektorium, może mieć od 25 do 60 lat, posiadać co najmniej średnie wykształcenie, odpowiednią wiedzę z zakresu psychologii i teologii małżeństwa i rodziny (udokumentowaną odpowiednim dyplomem), umiejętności nawiązywania kontaktów i współpracy z ludźmi oraz pogłębioną formację religijną. O podjęciu pracy jako doradca (doradczyni) życia rodzinnego decyduje otrzymanie tzw. misji kanonicznej od biskupa diecezjalnego (na czas określony, odnawianej po weryfikacji przez Diecezjalny Wydział Duszpasterstwa Rodzin) oraz zaangażowanie do pracy przez proboszcza (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 40).

Istotnym zagadnieniem dotyczącym pracy współczesnych doradców (doradczyń) jest ich wynagrodzenie i pokrywanie kosztów kształcenia, do czego

Dyrektorium zobowiązuje proboszczów parafii ich zatrudniających (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 42). Nie jest to jednak powszechna praktyka i praca większości doradczyń opiera się na wolontariacie (Mrozowicz 2008, 26-27; Jurga 2011, 441; Walancik 2011, 426).

2. FORMOWANIE SIĘ PRAW KOBIEC ŚWIECKICH WE WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE

Współczesne kobiety świeckie (w tym doradczynie życia rodzinnego) swoją aktywność w Kościele „zawdzięczają” dwudziestowiecznym przemianom w Kościele katolickim. Wtedy to kobietom świeckim pozwolono angażować się w życie społeczne, kościelne, studiować nauki teologiczne, co przez wieki zarezerwowane było jedynie dla mężczyzn i niektórych kobiet pochodzących z wyższych warstw społecznych. Takie przemiany w stosunku Kościoła do praw kobiet świeckich znajdują jednak swojej uzasadnienie w początkach chrześcijaństwa (Mazzarino 1988, 130-139). Dlatego, aby określić historyczno-teologiczne podstawy działalności doradczyń życia rodzinnego, analizie poddane zostaną początki ustanawiania praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie.

2.1. Egalitaryzm Kościoła pierwszych wieków

Jezus Chrystus zdecydowanie piętnował wszelkie formy dyskryminacji, prezentował egalitarne (fr. *égalitaré* – dążący do równości) podejście wobec różnych grup społecznych. Do kobiet odnosił się z szacunkiem, zrozumieniem i miłością. Jego zachowanie wobec nich wyraźnie odbiegało od przyjętych ówczesnie norm (por. Ketter 1952; Witherington 1988). Dlatego nieraz wywoływało zdziwienie oraz zaskoczenie nawet wśród Jego uczniów: „dziwili się, że rozmawiał z kobietą” (J 4,27). I rzeczywiście Pismo Święte bogate jest w relacje z takich precedensowych wydarzeń: Jezus publicznie rozmawiał z Samarytanką (J 4,27), nie zniechęcała go nieczystość kobiety cierpiącej na krwotok (Mt 9,20-22) czy grzeszność kobiety, której pozwolił zbliżyć się do siebie w domu Szymona (Łk 7,33-34) oraz kobiety cudzołożnej, którą rozgrzeszył na oczach faryzeusza (J 8,11); głosił też równe prawa i obowiązki mężczyzny i kobiety w utrzymaniu węzła małżeńskiego (Mk 10,2-11; Mt 19,3-9).

Nie dziwi więc fakt, że w pierwszych gminach chrześcijańskich obecny był równościowy model życia społecznego. Apostoł Paweł w Liście do Galatów pisał: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,26-28). W pierwotnym Kościele uznawano równy dostęp kobiet i mężczyzn do darów Ducha Świętego. Udzielano im chrztu na równi z mężczyznami (Dz 5,14; 8,12; 9,2), mogły spożywać Ciało i Krew Pańską na eucharystiach. Przez pewien czas w liturgii domowej kobiety wespół z mężczyznami kierowały modlitwą, pouczeniami, prorocत्वami czy innymi czynnościami liturgicznymi. Zwyczaj ten jednak, trwając w różnych regionach krócej lub dłużej, w całym

Kościołe zanikał już w II wieku (Myszor 2005, 153). Didaskalia apostołskie³ przekazują, że kobieta mogła w Kościele pomagać charytatywnie, odwiedzać rodziny, których nie mógł odwiedzać biskup, pod warunkiem, że respektowała jego władzę. Biskup zaś, co ciekawe, nie mógł całkowicie zrezygnować z posługi kobiet (Myszor 2005, 154-155).

Kobiety posługiwały w Kościele także jako diakonis. Pełniły funkcje liturgiczne przy chrzcie kobiet (między innymi przy zanurzaniu i namaszczeniu chrzcielnym), katechizowały inne kobiety jeszcze po chrzcie, opiekowały się chorymi kobietami w środowiskach pogańskich. Rozumienie i historyczny rozwój funkcji diakonis inaczej wyglądały na Wschodzie na terenach starożytnych patriarchatów: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy (gdzie funkcja diakonis rozwijała się w kierunku „klerykalizacji” - włączenia ich do stanu duchowieństwa), w Egipcie (gdzie funkcje diakoniczne powierzano wdowom) i w części łacińskiej, gdzie zdaniem W. Myszora funkcja diakonis w ogóle się nie rozwinęła (Myszor 2005, 161-162).

Egalitaryzmowi pierwszych wspólnot chrześcijańskich sprzyjały zarówno nauki o postępowaniu Jezusa wobec kobiet, jak i świadomość obecności Ducha Bożego w każdym człowieku, niezależnie od jego płci, wieku, czy statusu społecznego. W Dziejach Apostolskich zapisano, odwołując się do starotestamentowej Księgi Joela: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało i prorokować będą synowie wasi i córki wasze, i młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy wasi śnić będą sny. Nawet i na sługi moje i służebnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego” (Dz 2,17-21; Jl 3,1-5). W dniu pięćdziesiątnicy, po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, zrealizowała się ta zapowiedź: Bóg zesłał Ducha Świętego na wszystkich zgromadzonych w wieczerniku wiernych, na kobiety i mężczyzn. To wydarzenie, świadczące o obecności Ducha Świętego w każdym człowieku, niewątpliwie umacniało rozwój nowej egalitarnej społeczności, dostępnej dla grup dotychczas marginalizowanych przez patriarchalne społeczeństwo (dla kobiet, dzieci, niewolników).

Wczesnochrześcijańskiej emancypacji kobiet sprzyjała też panująca w pierwszych wspólnotach apokaliptyczna wizja świata. Pierwsi chrześcijanie byli przekonani, że wkrótce nastąpi ponowne przyjście Mesjasza, zwiastujące koniec doczesnego świata i sąd ostateczny. Sztywny podział ról stracił wtedy swoje znaczenie, co dało kobietom niebywałą jak na tamte czasy autonomię. Kwestia małżeństwa, rodzenia i wychowania dzieci chwilowo zeszła na drugi plan, co stworzyło kobietom realną szansę wyjścia ze sfery prywatnej i pełnego uczestnictwa w sferze publicznej, w życiu pierwotnego Kościoła (Sawyer 1999, 128-131).

2.2. Źródła stopniowego ograniczania praw kobiet świeckich w Kościele kolejnych wieków

2.2.1. Wpływy starożytnej kultury helleńskiej i rzymskiej

Badania nad dziejami i sytuacją społeczną kobiet starożytnej Grecji i Rzymu dowodzą, że nie były one traktowane na równi z mężczyznami (Hawley i Levick

³ Didaskalia apostołskie – znane jako *Katolicka nauka dwunastu apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, zbiór rozporządzeń kościelnych napisanych w I połowie III wieku (Drączkowski 1979, 1303).

1995). W istotnych sferach życiowych były zależne od mężczyzn. Życie Greczynki sprowadzać się miało przede wszystkim do rodzenia i opieki nad dziećmi oraz do zarządzania domem i służbą. To ojciec wybierał męża dla swojej córki, decydował o warunkach umowy małżeńskiej i układzie finansowym, a w razie rozwodu zabierał córkę z powrotem do siebie (wraz z jej posagiem, do zwrotu którego zobowiązany był zięć). Decyzje dotyczące narodzonego w małżeństwie dziecka należały do męża, który był prawnym opiekunem potomka, miał nawet prawo zarządzić jego porzucenie czy adopcję przez inną rodzinę. W przypadku zdrady kobietę czekały surowe kary, niewiernego męża natomiast kary łagodniejsze. W Sparcie przed okresem cesarstwa było podobnie. Potem zaś, w okresie cesarstwa, prawo rzymskie wymagało zgody kobiety na małżeństwo z proponowanym kandydatem, a konsekwencje niewierności małżeńskiej nakładano zarówno na kobietę, jak i na jej męża, jeśli ją zdradził. W razie zaś rozwodu dzieci mogły być powierzone matce, a nie tylko ojcu (Carcopino 1966, 95-122; Biežuńska-Małowist 1993, 6-26).

Pogardliwy stosunek mężczyzn do kobiet wyraźnie oddają znane greckie powiedzenia: mówcy Demostenesa (384-322 p.n.e.) „Hetery sprawiają nam przyjemność, konkubiny dbają o codzienne sprawy, a żony dają spadkobierców i zajmują się domem”, poety Anakreonta (ok. 570-485 p.n.e.) „Dała natura (...) mężczyznom – myśl głęboką. O kobietach... zapomniała”. Najwięksi greccy filozofowie, na przykład Platon (427-347 p.n.e.) i Arystoteles (384-322 p.n.e.), uważali kobiety za stworzenia niższej kategorii. Podobnie w pismach rzymskich z okresu cesarstwa także można znaleźć wypowiedzi obrazujące negatywny stosunek do kobiet (Radziwiński 2012, 35-36, 41-42).

Taką sytuację społeczną kobiet oraz myśl filozoficzną zastało wczesne chrześcijaństwo. Ukazane przez Jezusa i rozpowszechniane w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich nowe spojrzenie na kobietę nieuchronnie zderzało się z obcą mu mentalnością świata pogańskiego. Nową wiarę chrześcijańską (w tym nowe podejście do kobiet) przyjmowali ludzie, którym zapewne trudno było uwolnić się od (choćby nieświadomego) wpływu ich dotychczasowego wychowania według kanonów kultury helleńskiej i rzymskiej.

2.2.2. Tradycja judaistyczna

Tradycja judaistyczna kształtowała się w oparciu o biblijne zasady patriarchatu i wpływy kultury hellenistycznej. Mimo to, w porównaniu z sytuacją innych kobiet zamieszkujących starożytny Bliski Wschód, kobiety wyznające judaizm cieszyły się większym uznaniem i szacunkiem w swoim środowisku. Zawdzięczały to randze, jaką judaizm nadawał rodzinie, domowi, wychowaniu, bo to kobiety jako matki i żony stały na straży tych wartości (Jankowski 1999, 61-65). Różnice w traktowaniu obu płci w judaizmie wiązały się ze sztywnym podziałem ról na: kobiece związane z rodzeniem dzieci, domem, rodziną i męskie, związane z kultem, studiowaniem świętych ksiąg, zaangażowaniem w sprawy publiczne (Starowiejski 1999, 23-39).

O życiu kobiet żydowskich decydowali ich ojcowie, mężowie, bracia. Po śmierci męża kobieta nie miała prawa do spadku, a jako żona mogła otrzymać od swojego męża list rozwodowy, pod mniej lub bardziej istotnym pretekstem – w zależności od uznawanych szkół rabinicznych (Rosik 2008, 221-223). Kobięcie nie wolno było zbyt długo przebywać z mężczyzną ani z nim rozmawiać. W domu kobieta nie jadła posiłków z mężczyznami, ale obsługiwała najpierw męża i braci, czekając na to, co zostanie po nich do zjedzenia. Nie szła „ramię w ramię” z mężczyzną, ale zachowywała pewien dystans, mając zasłoniętą całą sylwetkę od stóp do głowy (Sawyer 1999, 52-53; Starowieyski 1999, 30; Wight 1998, 90). O statusie społecznym kobiety w dużej mierze decydowała jej fizjologiczna nieczystość (menstruacja, okres połogu po porodzie), z powodu której kobieta zobowiązana była do rytualnych oczyszczeń, dłuższych w przypadku urodzenia córki (Sawyer 1999, 53-54, 110).

Ponieważ chrześcijaństwo wyrosło na korzeniach tradycji judaistycznej, nie można bagatelizować wpływu, jaki ta tradycja miała na rozwój chrześcijaństwa w pierwszych wiekach jego istnienia. Dzięki Jezusowi wzrósł status kobiety wśród judeochrześcijan. Być może jednak ta zakorzeniona u chrześcijan pochodzenia żydowskiego świadomość kobiecej grzeszności, nieczystości była jedną z wielu przyczyn stopniowego ograniczania przyznanych kobietom praw, na przykład wykluczenia pierwszych chrześcijanek z pełnienia funkcji diakonis. Znany z pism Nowego Testamentu (Ga 2,11-14) spór między Piotrem i Pawłem dotyczący zmuszania nawróconych pogan do obrzezania i przyjęcia rytuałów żydowskich pokazuje, jak ważne bywały reguły dawnego Prawa dla nawróconych na chrześcijaństwo wyznawców religii żydowskiej.

2.2.3. Ojcowie Kościoła o kobietach

Ojcowie Kościoła zgłębiali i rozwijali myśl chrześcijańską. Niestety w pismach niektórych z nich pobrzmiewają niechlubne zdania na temat kobiet, będące w pewny stopniu pokłosiem ich życia w epoce wciąż naznaczonej wpływami judaizmu oraz kultury greckiej i rzymskiej. Można przyjąć, że i te niechlubne zdania mogły przyczynić się w pośredni sposób do ograniczania praw kobiet świeckich w Kościele kolejnych wieków. Nauka ojców Kościoła cieszyła się bowiem dużym autorytetem zarówno wśród im współczesnych, jak i wśród pisarzy i teologów średniowiecznych.

W pismach ojców Kościoła obserwuje się pewną niejednoznaczność. Teoretycznie pisali oni o równości mężczyzny i kobiety odwołując się do tradycji biblijnej, jednak w praktyce nie wyprowadzili wniosków o równouprawnieniu kobiet w życiu społecznym (na przykład Klemens Aleksandryjski) (Łucarz 2016). Podobnie jak myśliciele antyczni przypisywali kobietom pewne cechy charakteru, które czyniły je istotami podporządkowanymi i słabymi. Podległość kobiety wobec mężczyzny ojcowie Kościoła uzasadniali skutkami upadku pierwszego człowieka (to Ewa – pierwsza kobieta uległa pokusie i skłoniła Adama – pierwszego mężczy-

znę do grzechu). Pamiętać przy tym należy, że zasada poddania żony władzy męża obowiązywała już zarówno w pogańskich kulturach antycznych, jak i w judaizmie (w judaizmie również była uzasadniana czynem Ewy i skutkami grzechu pierworodnego). Widać więc, że ojcowie Kościoła zaakceptowali wielowiekową dominującą pozycję mężczyzny wobec kobiety, nadając jej nowe uzasadnienie.

Znane są i powszechnie cytowane te wypowiedzi ojców Kościoła, które pokazują, jak dalece odbiegało ich postrzeganie kobiety od nauk Jezusa (Czuma 2011; Gloria.tv 2018, Salij 2002). Mimo, że budzą one sprzeciw i wydają się nie do przyjęcia we współczesnym świecie, warto pamiętać, że nie można ich zrozumieć w oderwaniu od kontekstu, w jakim zostały wyrażone. Świat pogański, w którym rozwijało się chrześcijaństwo, zdominowany był przez daleki od ewangelicznego styl życia: kult ciała, siły i namiętności, dodatkowo był to świat już od wieków nasycony antyfeminizmem. Niektórzy z cytowanych ojców Kościoła osobiście zażyli jego „uroków” jeszcze przed swoim nawróceniem. Chcąc uzasadnić wiernym niszczący wpływ takiego pogańskiego stylu życia, posługiwali się często jaskrawymi, wyolbrzymionymi obrazami i porównaniami, które miały na celu wzbudzenie chęci do zmiany postępowania lub ochronę przed ewentualnymi pokusami. O skuteczności takich zabiegów można obecnie dyskutować. W tym studium zakłada się hipotezę o negatywnym wpływie opinii niektórych ojców Kościoła o kobietach na stopniowe ograniczanie ich praw w Kościele kolejnych wieków.

3. POCZĄTKI OGRANICZANIA PRAW KOBIET ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Początkowe równouprawnienie kobiet w zakresie działalności charytatywnej i prorockiej, być może większe niż w późniejszych wiekach, miało jednak swoje granice, o których patrolog W. Myszor pisał: „Były to granice nakreślone przez strukturę kościelną odwołującą się do «oikos» antycznego społeczeństwa” (Myszor 2005, 155). Zwyczaj pouczania i prorokowania przez kobiety zaczął zanikać już w II wieku (Myszor 2005, 153). Akceptację dopuszczenia kobiet do głosu w zakazanych jej dotąd sferach (poza domem) w środowiskach pogańskich uznawano za przejaw głupoty, szaleństwa, a ryzyko takich zarzutów okazywało się dość istotne dla niektórych chrześcijan (Starowieyski 1999, 31).

W. Myszor zwraca też uwagę, że historyczne zapisy dokumentujące zaangażowanie kobiet w życie pierwotnego Kościoła w większości dotyczą wspólnot gnostyckich, montanistycznych, marcjonitów oraz innych wschodnich wspólnot, natomiast niewiele jest śladów opisywanego wyżej równouprawnienia w Kościele zachodnim. W gminach marcjonitów dopuszczano kobiety do nauczania, egzorcyzmowania i udzielania chrztu. Podobnie było w gminach gnostyckich i montanistycznych. Z informacji pisarzy kościelnych o aktywności religijnej kobiet w heretyckich wspólnotach wynika ważna przesłanka do opisu ich sytuacji w Kościele powszechnym. Jeśli nauczanie przez kobiety, ich udział w urzędach stały się znakiem herezji i schizmy, to „prawdziwy” Kościół wolał je odsunąć od publicznego

nauczania (Myszor 2005, s. 153-154). Ten wniosek jest tylko jedną z hipotez wyjaśniających stopniowe ograniczanie praw kobiet świeckich w Kościele.

W późniejszych wiekach (średniowiecze) Kościół dynamicznie się rozwijał w swej strukturze, następowało zarówno jego upowszechnienie, jak i instytucjonalizacja. Wówczas też ostatecznie odsunięto świeckie kobiety z życia Kościoła hierarchicznego i odebrano im prawa wpływu na rzeczywistość kościelną. Głównymi obszarami, w których mogły realizować swoje chrześcijańskie powołanie, pozostały dom rodzinny i działalność charytatywna.

ZAKOŃCZENIE

Prawa do aktywności kobiet świeckich w Kościele, a więc również do działalności, jaką zajmują się obecnie doradczynie życia rodzinnego, sięgają korzeniami czasów wczesnego chrześcijaństwa. Nie są „wynałazkiem” Kościoła XX wieku, choć wtedy właśnie zaczęto o nich głośno mówić. Przemiany ówczesnego Kościoła były odpowiedzią na ogólnoeuropejskie ruchy emancypacyjne, ale u ich podstaw był powrót do własnych źródeł.

Rozwiązanie problem głównego sformułowanego w tej pracy w pytaniu (jaki jest związek działalności współczesnych doradczyń życia rodzinnego z formowaniem się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie?) można ująć w formie następujących wniosków:

1) W działalności doradczyń życia rodzinnego występują elementy zbieżne z cechami i formami posługiwania kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie: doradczynie korzystają z prawa do pouczania, do przygotowywania narzeczonych do sakramentu małżeństwa (w pierwotnym Kościele kobiety pomagały w katechezie przygotowującej do chrztu), dzielą się świadectwem własnego życia w małżeństwie. W swoich działaniach pomocowych są wierne Ewangelii. Poza tym wiele doradczyń (tak jak kobiety w pierwotnym Kościele) nie otrzymuje wynagrodzenia za pracę i można ją wówczas uznać za formę apostołatu (który był obecny już w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich).

2) Tak jak kobiety w Kościele pierwotnym, doradczynie pełnią szczególną rolę w kontaktach z innymi kobietami (przygotowując je i wspierając w chrześcijańskim byciu żoną i matką). W czasach pierwotnego Kościoła tam, gdzie trudno było wysłać mężczyznę (do chorych kobiet, do pogańek zainteresowanych chrześcijaństwem), tam biskupi posyłali chrześcijanki – kobiety świeckie. Podobnie było w początkowym etapie rozwoju poradnictwa rodzinnego w Kościele: praca doradczyń życia rodzinnego kierowana była głównie do kobiet (w ramach profilaktyki aborcji). Natomiast obecnie takim typowo „kobięcym” tematem w katolickim poradnictwie rodzinnym jest nauka metod i technik naturalnego planowania rodziny.

3) Istotną różnicę między sytuacją chrześcijanek pierwotnego Kościoła, a sytuacją współczesnych katolickich doradczyń życia rodzinnego stanowi tło kulturowo-społeczne. W początkach Kościoła nie sprzyjało ono tendencjom egalitarnym,

zaszczepionym pierwszym chrześcijanom przez Jezusa. Obyczajowość w społeczeństwach antycznych i judaistycznych determinowała zmiany w obszarze praw kobiet świeckich tak, że były one stopniowo ograniczane. Współcześnie tło kulturowo-społeczne sprzyja i wspiera wszelkie przejawy egalitaryzmu. Te przejawy akceptuje również Kościół katolicki, o ile zgodne są z duchem Ewangelii. Prawa doradczyń życia rodzinnego jako prawa kobiet świeckich (do pouczania, do przygotowywania i wspierania par w małżeństwie i rodzicielstwie) są w Kościele akceptowane, choć nadal w niezadowalającym stopniu wykorzystywane (o czym świadczyć może wciąż słabo rozwinięte katolickie poradnictwo rodzinne – specjalistyczną pomoc w ramach tego poradnictwa świadczą głównie poradnie diecezjalne).

W ramach rozwiązania problemów szczegółowych pracy dokonano analizy zebranych tekstów i zaprezentowano: podstawy działalności katolickich doradczyń życia rodzinnego w Polsce oraz formowanie się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie wraz z przyczynami ich stopniowego ograniczania. Określono też korzyści wynikające z poznania wczesnochrześcijańskich praw kobiet świeckich dla współczesnych doradczyń życia rodzinnego. Wiedza i refleksja nad tymi prawami mogą umożliwić doradczyniom życia rodzinnego:

1) pogłębienie i ugruntowanie świadomości własnego miejsca w Kościele, które korzeniami sięga nie jedynie dwudziestowiecznej odnowy posoborowej, ale samych początków chrześcijaństwa; dzięki temu nastąpić może pogłębienie motywacji do pracy, wzrost poczucia własnej wartości jako doradczyń życia rodzinnego w Kościele;

2) podejmowanie działalności promującej lub wspierającej prawa kobiet świeckich we wspólnocie Kościoła, zarówno w kontaktach z:

- hierarchami Kościoła (proboszczami, biskupami);
- z innymi doradczyniami życia rodzinnego: wspieranie ich formacji duchowej – poprzez dzielenie się zdobytą wiedzą i przeżyciem odkrycia korzeni swojej misji doradczej w Kościele i społeczeństwie;
- z klientkami poradni rodzinnych: matkami, żonami, kobietami samotnymi (organizowanie rekolekcji, grup edukacyjnych);

3) zyskanie wiedzy o znaczeniu apologetycznym (między innymi w dyskusjach z feministkami spoza Kościoła, z osobami wątpliwymi, niewierzącymi), tak bardzo potrzebnej w czasach relatywizmu religijnego, kryzysu opinii Kościoła w społeczeństwie.

Działalność doradczyń życia rodzinnego jest dowodem ponownego otwarcia się Kościoła na kobiecy przekaz, pouczenia, sposób budowania relacji, wspieranie w kontakcie z osobami potrzebującymi przygotowania do małżeństwa i pomocy po ślubie. Dzięki temu kobiety zyskują możliwość wpływu na rzeczywistość, w której żyją. Tak jak we wczesnym chrześcijaństwie.

BIBLIOGRAFIA:

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2012. Poznań: Pallotinum.
- Biezuńska-Małowist, Iza. 1993. *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*. Warszawa: PWN.
- Carcopino, Jerome. 1966. *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. Maria Pąkcińska, Warszawa: PIW.
- Czuma, Michał. 2011. *Pytania o wiarę*. Dostęp: 2018.11.15. <http://mateusz.pl/pow/011132.htm>.
- DL. 2019. *Specjalistyczna Poradnia Rodzinna: ciekawe zajęcia w listopadzie, grudniu i styczniu*. Dostęp: 11.03.2019. <http://istotne.pl/lubin/wiadomosc/C00/specjalistyczna-poradnia-rodzinna-ciekawe-zajecia-w-listopadzie-grudniu-i-styczniu>.
- DR. 2019. *Grupa wsparcia dla rodziców po stracie dziecka*. Dostęp: 11.03.2019. <https://diecezja.radom.pl/ogloszenia/duszpasterstwo-rodzin/grupa-wsparcia-dla-rodzicow-po-stracie-dziecka>.
- Drączkowski, Franciszek. 1979. *Didaskalia apostołskie*. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski i Feliks Gryglewicz, 1303-1304. Lublin: KUL.
- DRDSa. 2018. *Poradnie dekanalne*. Dostęp: 17.11.2018. <http://rodzinasandomierz.eu/poradnie-rodzinne/>.
- DRDSi. 2018. *Katalog poradni życia rodzinnego w Diecezji Siedleckiej*. Dostęp: 17.11.2018 <http://drsiedlce.pl/poradnie-zycia-rodzinnego/>.
- DSK. 2019. *Szkoła Dobrych Żon*. Dostęp: 11.03.2019. https://kuria.pl/wspolnoty/Szkoła-Dobrych-Zon_1784.
- Gloria.tv. 2018. *Przeróżające wypowiedzi świętych na temat kobiety*. Dostęp: 15.11.2018. <https://gloria.tv/article/QQKkmwDSQhqi3NEvi84CPhaTC>.
- Hawley, Richard i Barbara Levick. 1995. *Women in Antiquity: New Assessments*. New York: Routledge.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*.
- Jan Paweł II. 1988. *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*.
- Jankowski, Stanisław. 1999. *Czy Biblia jest antyfeministyczna? Paedagogia Christiana*, 4(2) 50-67.
- Jurga, Agata. 2011. *Czy poradnictwo kościelne jest potrzebne polskiemu społeczeństwu? W: Poradnictwo. Kolejne przybliżenia*, red. Magdalena Piorunek, 428-445. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Ketter, Peter. 1952. *Christ and Womankind*. Westminster: Newman Press.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2003. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*. Dostęp: http://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/dyrektorium_duszpasterstwa.pdf.
- Kukołowicz, Teresa i Maria Kwapisz. 1982. *Z historii, rozwoju i doskonalenia porad-*

- nictwa parafialnego. W: *Poradnictwo we współczesnym społeczeństwie. Społeczne i jednostkowe znaczenie poradnictwa. Materiały II Ogólnopolskiego Seminarium Naukowego Karpacz, 4-6 maja 1981 roku*, red. Alicja Kargulowa i Marian Jędrzejczak, 149-158. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kukołowicz, Teresa. 1985. Podstawy teoretyczne parafialnego poradnictwa rodzinnego. W: *Teoretyczne i metodologiczne problemy poradnictwa*, red. Alicja Kargulowa i Marian Jędrzejczak, 131-139. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Łucarz, Stanisław. 2016. Kobieta i jej rola w historii zbawienia według Klemensa Aleksandryjskiego, *Vox Patrum*, 66(36) 25-38.
- Mazzarino, Santo. 1988. *La fine del mondo antico*. Milano: Rizzoli.
- Mrozowicz, Anna. 2008. *Raport o sytuacji poradnictwa rodzinnego w Archidiecezji Gdańskiej*. Dostęp: 11.03.2019. http://www.poradnictwo.gda.pl/images/media/pliki_pdf/raport_o_sytuacji_Poradnictwa_Rodzinnego.pdf.
- Mrozowicz, Anna. 2017. *W służbie małżeństwu i rodzinie*. Dostęp: 2018.12.06 <http://www.poradnictwo.gda.pl/index.php/wspomnienia-mainmenu-30/267-w-sluzbie-malzenstwu-i-rodzinie>.
- Myszor, Wincenty. 2005. *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim w II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika „Humanae Vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia*.
- Radziwiński, Andrzej. 2012. *Kobieta w średniowiecznej Europie*. Toruń: UMK.
- Rosik, Mariusz. 2008. *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Salij, Jacek. 2002. Chrześcijański Antyfeminizm? *W drodze*, 343, wyd. internetowe. Dostęp: 2018.11.15. <http://www miesiecznik.wdrodze.pl/? mod=archiwum-tekst&id=13617#.W-3SGV6Z02w>.
- Sawyer, Deborah. 1999. *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, tłum. Karolina Ciekot. Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
- Słowik, Małgorzata. 2012. O potrzebie rozwoju poradnictwa rodzinnego opartego na wartościach chrześcijańskich – na przykładzie działalności Kościoła katolickiego w Polsce. *Paedagogia Christiana*, 30(2), 193-213.
- Sobór Watykański II. 1965. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
- Starowieyski, Marek. 1999. Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. W: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. Antoni Gąsiorowski, 23-39. Poznań: PTPN.
- Walancik, Marek. 2011. Znaczenie poradnictwa diecezjalnego w życiu człowieka. W: *Poradnictwo. Kolejne przybliżenia*, red. Magdalena Piorunek, 411-427. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Wight, Fred. 1998. *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. Robert Piotrowski, Warszawa: Vocatio.
- Witherington, Ben. 1988. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge University Press.

JAROSŁAW HOROWSKI¹
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ORCID ID: 0000-0002-6412-1544

WŁĄCZENIE DO WSPÓLNOTY JAKO METODA WYCHOWANIA MORALNEGO – PERSPEKTYWA PEDAGOGIKI NEOTOMISTYCZNEJ

INCLUSION IN THE COMMUNITY AS A METHOD OF MORAL UPBRINGING
– FROM THE PERSPECTIVE OF NEO-THOMISTIC PEDAGOGY

Abstract

The analyses conducted in the article are aimed at the specific characteristics of neo-Thomistic pedagogy within methodology of upbringing. The relationship between the inclusion of an adolescent into the community life (which includes entrusting them with duties and responsibility for the common good) and their moral development are of particular interest for the article author. The analyses were carried out in three stages. The first, outlines the upbringing and education specificity. The second, presents the neo-Thomistic perspective on the relationship between moral development and participation in community life. The third, formulates the principles of moral upbringing in the aspect of a young person's inclusion into the community life.

Keywords: community, common good, shame, neo-Thomistic pedagogy, J. Woroniecki, K. Górski, K. Wojtyła

Abstrakt

Analizy prowadzone w niniejszym artykule dotyczą specyfiki pedagogiki neotomistycznej w obszarze metodologii wychowania. Szczególny przedmiot zainteresowania stanowi zależność między włączeniem dojrzejącego człowieka do życia wspólnotowego (co obejmuje powierzenie mu obowiązków i odpowiedzialności za dobro wspólne) a jego rozwojem moralnym. Analizy zostały podzielone na trzy etapy. W pierwszym wskazano różnicę między wychowaniem i kształceniem. Drugi prezentuje neotomistyczne ujęcie relacji między rozwojem moralnym i uczestnictwem w życiu wspólnotowym. W trzecim sformułowano zasady wychowania moralnego w aspekcie włączenia dojrzejącej osoby do życia wspólnoty.

Słowa kluczowe: wspólnota, dobro wspólne, wstyd, pedagogika neotomistyczna, J. Woroniecki, K. Górski, K. Wojtyła

¹ Dr hab. Jarosław Horowski jest adiunktem w Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu w Katedrze Teorii Wychowania. Zainteresowania badawcze odnoszą się do pedagogiki neotomistycznej oraz pedagogiki religii, a zwłaszcza problemu przebaczenia w wychowaniu. Jest redaktorem czasopisma „Paedagogia Christiana”. E-mail: jarohor@umk.pl.

WSTĘP

Przedmiotem niniejszych analiz jest włączenie dojrzewającego człowieka do życia wspólnotowego, na które chciałbym spojrzeć jako na metodę wychowania moralnego. Dążę zatem do odpowiedzi na pytanie o wartość włączenia wychowanek do życia wspólnotowego z perspektywy jego rozwoju moralnego. Poszukiwaniom towarzyszy założenie, że owo włączenie, które w wielu przypadkach dokonuje się spontanicznie i jest elementem socjalizacji, może zostać przez wychowawcę przeprowadzone świadomie i w celu realizacji określonych celów wychowawczych. Zakładam również, że wychowanek może nie zostać włączony w życie wspólnoty (w poszczególne wymiary życia wspólnotowego), co znajdzie odzwierciedlenie w specyficznym profilu jego rozwoju moralnego.

Podjęta refleksja może służyć celom zarówno teoretycznym jak i praktycznym. Z jednej strony, może przyczynić się do rozpoznania jednego z działań podejmowanych wobec dojrzewających jednostek jako działania pedagogicznego i następnie zostać wykorzystana jako myśl krytyczna w obszarze metodologii wychowania. Z drugiej, może służyć bardziej świadomemu wykorzystaniu w pracy wychowawczej tego typu działań, zaliczanych do metod pośrednich wychowania (Nowak 2008, 443).

Klucz do interpretacji włączenia do życia wspólnotowego jako metody wychowania moralnego stanowić będzie pedagogiczna myśl neotomistyczna, która rozwija się w Polsce od początku XX wieku. Tradycję tę w pedagogice tworzyli między innymi: Jacek Woroniecki, Konstanty Michalski, Karol Górski, Aleksander Usovich, Andrzej Gmurowski, Piotr Chojnacki, Feliks Bednarski, Kazimierz Kowalski, Karol Wojtyła, Mieczysław Gogacz². W niniejszym opracowaniu wykorzystane zostaną przede wszystkim prace Jacka Woronieckiego, Karola Górskiego oraz Karola Wojtyły. Wybór jest nieprzypadkowy. Wprawdzie zaliczani są oni do różnych nurtów myśli neotomistycznej – Woroniecki wpisany jest w nurt tomizmu tradycyjnego, Górski – egzystencjalnego, a Wojtyła transcendentnego (czyli wykracza w swoich poszukiwaniach poza myśl tomistyczną), jednak nie sposób nie zauważyć, że wspólne są im pewne idee dotyczące wartości życia wspólnotowego jako istotnego czynnika kształtującego charakter dojrzewającego człowieka. W pewnym sensie Górski i Wojtyła przytoczyli i pogłębili myśl Woronieckiego. Świadomie pomijam natomiast pisma przedstawicieli tomizmu konsekwentnego – Mieczysława Gogacza i jego uczniów, którzy, mówiąc o wspólnocie, zwracali przede wszystkim uwagę na jej rolę w procesie poznawczym – rozpoznawania prawdy i dobra osób i relacji osobowych (Horowski 2015, 371-372).

Tytuł oraz powyższe wprowadzenie wskazują, że analizy odnoszą się do wychowania moralnego, co z kolei domagałoby się zdefiniowania tego zjawiska.

² Nowsze opracowania tych zagadnień można znaleźć na przykład w książkach Stanisława Gałkowskiego (2003), Witolda Starnawskiego (2008); Janiny Kostkiewicz (2013); Marii Małgorzaty Bouzyk (2013); Jarosława Horowskiego (2015); Barbary Kiereś (2017).

Podanie definicji byłoby jednak dużym uproszczeniem i jej zamieszczanie w tym miejscu jest bezzasadne z przynajmniej dwóch względów. Po pierwsze, wychowaniem moralnym jest w gruncie rzeczy każde wychowanie, ponieważ nie sposób wychowywać, nie odnosząc się do moralności dojrzewającego człowieka – innymi słowy wychowanie moralne jest jednym z wymiarów każdego wychowania. Po drugie, na temat wychowania moralnego według tomizmu istnieje już bogata literatura, a niniejszy tekst odnosi się jedynie do jednego z wątków tej tradycji myślenia w dziedzinie pedagogiki.

Analizy przeprowadzone zostaną w kilku etapach. Pierwszy poświęcony zostanie nakreśleniu zależności między wychowaniem i kształceniem, gdyż odróżnienie tych procesów stanowi podstawę do określenia, na czym polega specyfika wychowania i tworzy fundament dla refleksji nad wskazanym powyżej problemem. W drugim punkcie podjęta zostanie kwestia uwarunkowania rozwoju moralnego jednostki jej uczestnictwem we wspólnotcie, jej dążeniem do dobra wspólnego. Trzeci punkt będzie stanowił próbę ujęcia zasad wychowania moralnego w aspekcie związanym z uczestnictwem jednostki we wspólnotcie.

1. KSZTAŁCENIE A WYCHOWANIE MORALNE

Zanim padnie odpowiedź na pytanie o znaczenie wspólnoty dla wychowania moralnego, konieczne jest podjęcie problemu zależności między wychowaniem i kształceniem. Podręcznik akademicki do pedagogiki zredagowany przez Zbigniewa Kwiecińskiego i Bogusława Śliwerskiego w rozdziale pierwszym przywołuje pojęcia „wychowania” i „kształcenia” opisujące rzeczywistość edukacji. Autor rozdziału, Krzysztof Rubacha, zaznacza, że wychowanie oddziałuje na osobowość wychowanka, to znaczy jego potrzeby, emocje, motywację, relacje międzyludzkie, natomiast kształcenie dotyczy poznawczej sfery psychiki. Dodaje także: „Dążenie do zachowania rozłączności zakresów tych pojęć wynika nie tylko z dbałości o ich poprawność teoretyczną, ale także z faktu wyraźnego oddzielenia praktyki wychowania od praktyki kształcenia” (Rubacha 2005, 26).

Podział, który początkowo wydaje się uzasadniony, a nade wszystko porządkujący rozumienie rzeczywistości edukacyjnej, w wyniku bardziej szczegółowej analizy budzi wątpliwości. W myśli neotomistycznej odnaleźć można przesłanki za odróżnieniem tych dwóch kategorii, a równocześnie argumenty za brakiem uzasadnienia dla wyraźnego ich rozdzielenia.

Z jednej bowiem strony, trudno oddzielić oddziaływanie na sferę intelektualną od oddziaływania na sferę pożądczącą: potrzeby, emocje, motywację. Jacques Maritain w swojej książce *Education at the Crossroads* zaczyna od stwierdzenia, że człowiek jest osobą, która trzyma we władzy samą siebie przez swój rozum i swoją wolę (Maritain 1943, 7-8). Podkreśla tym samym, że jakiegokolwiek oddziaływanie na człowieka – ze względu na jego intelektualną naturę – jest oddziaływaniem przede wszystkim na rozum. Gdy następnie, wskazując na cele

wychowania, stwierdza, że pierwszym jest „podbój wewnętrznej wolności”, oznacza, że wewnętrzna wolność wyzwana jest przez poznanie i mądrość. Towarzystwem im dobra wola i miłość (Maritain 1943, 11). Maritain twierdzi zatem, że w przypadku człowieka, który może być tylko wychowywany (a nie manipulowany czy tresowany, jak to podkreślał Janusz Tarnowski [1993, 11-15]), potrzeby, emocje, motywacje zmieniają się jedynie za pośrednictwem intelektu. Oznacza to, że w każdym wychowaniu można wyróżnić aspekt kształcenia (jako uczenia się, poznawania prawdy), a każde kształcenie (oczywiście, o ile odnosi się do sfer podlegających ludzkiemu oddziaływaniu) posiada implikacje, które tradycyjnie postrzegają się jako efekt wychowania.

Rozwijanie tego wątku w tak krótkim opracowaniu nie ma uzasadnienia, ale należy podkreślić, że cała myśl neotomistyczna budowana jest na założeniu, że ludzka natura jest naturą rozumną, czyli ludzka duchowość, obejmująca władze umysłowe – rozum i wolę, organizuje wymiar cielesny ludzkiego bytu (Maryniarczyk 2016, 106-113; Starnawski 2012, 11-29; Horowski 2015, 296-306, 354-367). Odseparowywanie więc w myśli pedagogicznej oddziaływań na sferę poznawczą od oddziaływań na sferę pożądaną jest nieuzasadnione.

Z drugiej strony, Maritain zaznacza, że jednym z zawierających błąd stereotypów myślowych jest przekonanie, że wszystkiego można się nauczyć. Warto przywołać fragment wspomnianej powyżej pracy w tłumaczeniu Arkadiusza Ziernickiego³:

Nauczanie moralności, jeśli chodzi o jej intelektualne podstawy, powinno zajmować ważne miejsce w programach szkoły i uniwersytetu. Jednakże żadna nauka nabyta nie zastąpi trafnej oceny praktycznych przypadków, którą starożytni nazywali *prudencia*, a która jest wewnętrzną, żywotną zdolnością osądu, rozwiniętą w umyśle i opartą na dobrze kierowanej woli. Podobnie też na żadnym wykładzie i w żadnej szkole nie można się nauczyć doświadczenia, które jest nieprzekazywalnym owocem cierpienia i pamięci, i które dopełnia wychowanie człowieka. Są wykłady filozofii, lecz nie ma wykładów mądrości (Maritain 1993, 75).

Maritain jest zatem przekonany (i uzasadnia to w dalszym wywodzie), że wychowanie nie jest kształceniem i szkoła sama w sobie nie jest w stanie wychowywać moralności. Jego zdaniem szkoła prowadzi jedynie kształcenie „premoralne” (Maritain 1993, 78).

Specyfika wychowania na tle kształcenia uwidacznia się, gdy bierze się pod uwagę tomistyczną teleologię wychowania. Jego celem jest – według tomistów – rozwój cnót moralnych, a zwłaszcza cnót kardynalnych: wspomnianej przez Maritaina roztropności, dalej sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa⁴. Podstawową cnotę, wyznaczającą kierunek działaniu moralnemu, stanowi roztropność. Jest to cnota ro-

³ W Polsce nie opublikowano dotąd tłumaczenia całej pracy *Education at the Crossroads*, ukazały się jednak jego fragmenty (Maritain 1993, 61-79: pierwszy rozdział książki zatytułowany *Cele wychowania*; Maritain 1991, 28-39: fragmenty drugiego rozdziału).

⁴ Na marginesie warto zaznaczyć, że potoczne przekonania na temat cnót są błędne. W potocznych mniemaniach cnoty bywają utożsamiane ze skrupowaniem myślenia i działaniem

zumu, którego zadaniem jest odnalezienie takiego sposobu działania w skomplikowanych sytuacjach życiowych, dzięki któremu możliwe będzie osiągnięcie moralnego dobra. Skoro podstawową cnotą moralną jest roztropność, wydawać by się mogło, że kluczowe w wychowaniu moralnym jest kształcenie dostarczające podstaw do rozumienia/interpretacji specyficznych sytuacji, w których konieczne jest podejmowanie decyzji, następnie podstaw rozumienia podmiotów w nie zaangażowanych (dostrzegania specyficznych cech ich osobowości) itd. Taka wiedza jest – jak najbardziej – przydatna, jednak sprowadzanie roztropności do samego rozumu i wychowania tej cnoty do kształcenia jest błędem. Analizując proces podejmowania decyzji, przedstawiciele myśli neotomistycznej wysuwają wniosek, że rozum w działalności praktycznej jest nieustannie inspirowany przez wolę (Horowski 2013, 109-135). Oznacza to, że w działalności praktycznej jakość decyzji uwarunkowana jest dobrem, którego pragnie wola. Rozum inaczej analizuje sytuację, gdy dobrem upragnionym przez wolę są przyjemności zmysłowe, inaczej, gdy wola pożąda dobra osób najbliższych, a jeszcze inaczej, gdy „przedmiotem” pożądania jest Bóg. Roztropność jest zatem niejako wypadkową sprawnego, opartego na poprawnych przesłankach rozumowania i pożądania prawdziwego dobra, a jej wychowanie nie może zostać sprowadzone do kształcenia. W konsekwencji niemożliwa jest cnota roztropności bez rozwiniętej cnoty sprawiedliwości – doskonałości woli.

Konkludując, można by stwierdzić, że wychowanie jest czymś więcej niż kształcenie utożsamiane z procesami poznawczymi, a równocześnie kształcenie – o ile odnosi się do treści mogących stanowić przesłankę do działania – stanowi jeden z aspektów wychowania. Z powyższego stwierdzenia wynika, że dążenie do określenia wartości włączenia w życie wspólnotowe jako metody wychowania moralnego związane jest ze wskazaniem tych elementów życia wspólnotowego, które przyczyniają się do rozwoju woli. Dalsze analizy zostaną podporządkowane temu celowi.

2. UCZESTNICTWO WE WSPÓLNOCIE JAKO KONTEKST ROZWOJU MORALNEGO

Odpowiedź na pytanie, jak wychowywać, w kontekście przekonania o niewystarczalności samego kształcenia nie jest prosta. W oddziaływaniu na wolę i uczucia popełnić można wiele błędów, które w efekcie nie przyniosą u wychowanka wolnego i roztropnego działania. Odnosząc się do metodologii wychowania, Jacek Woroniecki stwierdza, że podstawowym warunkiem rozwoju moralnego jest włączenie wychowanka w życie społeczne. Warto przyrzeć się, dlaczego jest ono tak cenione.

Dla zrozumienia przywołanego powyżej stanowiska nieodzowne jest przeanalizowanie rozwoju woli związanego z relacjami społecznymi jednostki. Wola odpo-

schematycznym. Myśl neotomistyczna dowodzi jednak, że za pomocą cnot kardynalnych można opisać człowieka, który nie działa schematycznie, ale mierząc się z każdym moralnym dylematem, za pomocą rozumu poszukuje dobrego rozwiązania, a następnie próbuje je wprowadzić w życie – przekonując do nich swoje uczucia związane z pożądaniami zmysłowymi albo lękiem towarzyszącym trudnym wyborem (Horowski 2009, 63-78).

wiedzialna jest za pożądanie dobra, które ma być przedmiotem realizacji. W gruncie rzeczy wola odnosi się jednak do wielu dóbr, które postrzega jako cenne. Mogą to być osobiste dobra podejmującej działanie jednostki, ale mogą to być dobra osób bliskich, na przykład rodziców, współmałżonka, dzieci. Mogą to być wreszcie dobra przyjaciół oraz osób, z którymi jesteśmy związani z racji wykonywanej pracy. Dążenie do osiągnięcia jednych dóbr uniemożliwia niekiedy zdobycie innych. Zadbanie o dobro swoich bliskich może na przykład uniemożliwiać realizację własnych pasji i zdobycie tego, co było przedmiotem marzeń od czasu dzieciństwa. Z drugiej strony, dążeniu do realizacji marzeń towarzyszyć może brak odpowiedzialności za najbliższych. Niekiedy trudności nastęrcza wywiążanie się ze zobowiązań równocześnie wobec rodziców i wobec współmałżonka. Doskonałość woli, czyli jej cnota, nazywana jest sprawiedliwością. Jacek Woroniecki, określając ją, przywołuje (za Tomaszem z Akwinu) starożytną definicję sprawiedliwości: „oddać każdemu, co mu się należy” (Woroniecki 2000, II/2, 69). Można więc powiedzieć, że wolę można uznać za dojrzałą, gdy pożąda dobra wszystkich osób, którym dana jednostka jest coś winna.

Rozwój woli – jak to zostało powiedziane powyżej – jest związany z rozwojem intelektu, ponieważ to rozum musi wskazać rozwiązania, które będą czyniły zadość wszystkim zobowiązaniom jednostki. Ów rozwój ma jednak również własną specyfikę. Wola powinna najpierw pragnąć uczynić zadość zobowiązaniom. Innymi słowy, możliwe jest takie ukształtowanie woli, że ignoruje ona zobowiązania, które dany człowiek posiada w odniesieniu do członków rodziny, przyjaciół czy osób, z którymi jest związany w ramach pracy zawodowej. Zdaniem Jacka Woronieckiego, wola u jednych rozwija się tak, że uwzględniają oni w swoich działaniach zobowiązania, jakie mają wobec innych osób, u innych wola przyzwyczajają się do ignorowania owych zobowiązań.

Dominikanin twierdzi także, że czynnikami pośredniczącymi w rozwoju woli są poczucie godności oraz wstyd. Poczucie godności związane jest z faktem rozumnej natury człowieka, wstyd pojawia się z kolei w momencie, gdy człowiek – odkrywający za pomocą rozumu swoje zobowiązania wobec innych osób – owych zobowiązań nie realizuje, ulegając na przykład pożądaniom zmysłowym (Woroniecki 2000, II/1, 339; Woroniecki 1930, 234-236; Horowski 2016, 234-237)⁵.

Kontekstem, w którym człowiek uczy się rozpoznawania swoich powinności względem innych ludzi, a także doświadcza zadowolenia lub niezadowolenia z własnych decyzji (i wstydu związanego z drugim doświadczeniem) jest – jak podkreślają przedstawiciele pedagogiki neotomistycznej – wspólnota. Tworzy ją grupa ludzi, którzy dążą do dobra wspólnego. Mieczysław Krąpiec stwierdza, że dobrem wspólnym można nazwać:

⁵Woroniecki nie sprowadza wstydu do wyrzutów sumienia, ponieważ dostrzega głębszy wymiar tego zjawiska: „człowiek najbardziej wstydzi się tych czynności, w których bardziej niż w innych prze staje kierować się rozumem”. Wyznacza zatem ścieżkę, którą pójdzie następnie Wojtyła, odróżniając wartość personalistyczną czynu od jego wartości moralnej – w tym wypadku można mówić o wymiarze personalistycznym wstydu i o wymiarze moralnym. Wymiar moralny wstydu nie zostaje jednak przez Woronieckiego zakwestionowany i do niego odwołują się prezentowane analizy.

take dobro, które jest rzeczywistym dobrem zarazem całej społeczności i każdego człowieka żyjącego w tej społeczności (...). Dobrem tym możemy zatem nazwać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. I w tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądane) może być celem analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w tym społeczeństwie (Krapiec 2001, 629-630).

Wspólnotą jest zatem małżeństwo, które buduje wspólną przyszłość, a także – tworząc rodzinę – troszczy się o wychowanie potomstwa, wspólnotą jest grupa przyjaciół, którzy podejmują jakieś przedsięwzięcie, wspólnotą jest grupa zawodowa dążąca do wytworzenia określonych dóbr.

W pracach Karola Wojtyły, który poświęcił wiele uwagi podmiotowości członków wspólnoty, również można odnaleźć refleksję na temat dobra wspólnego. Podkreśla on, że dobro wspólne jest to dobro wybierane przez podmiot jako dobro własne, gdy równocześnie jest ono wybierane przez innych. Przez podmiot wybierane jest dlatego, że wybierają je inni. Co więcej, podmiot decyduje się na realizację dobra wspólnego także dla dobra innych, aby dopełnić swym czynem działanie innych we wspólnocie (Wojtyła 1994a, 311, 318-319; 321-324; Wojtyła 1994b, 404-406). W analizach Wojtyły dobro wspólne sprowadzane jest przede wszystkim do dobra podmiotowego, do dobra samego działania i osobowego spełnienia dzięki temu działaniu. Decyzja jednej osoby o działaniu otwiera więc niejako drogę drugiej osobie do podjęcia czynu, który nie miałby sensu, gdyby nie równoległa decyzja pierwszego z podmiotów. Wojtyła odróżnia zatem dobro wspólne od dobra wspólnoty: „dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnocie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania” (Wojtyła 1994a, 320-321). Należy podkreślić, że dobro wspólne realizowane jest przez dążenie do dobra wspólnoty. Odróżnienie tych dwóch dóbr uzmysławia jednak, że dobro wspólne nie polega na osiągnięciu dobra wspólnoty – to ostatnie może zostać zdobyte przez jedną osobę, która posiada większe od innych możliwości działania, bez stworzenia innym przestrzeni do podjęcia działania.

Podsumowując, należy podkreślić, że skoro dobro wspólne jest celem osobowego działania poszczególnych członków wspólnoty, to: 1) musi być przez nich rozumnie rozpoznawane; 2) w sposób wolny wybierane (jako cenne z perspektywy ich osobowego rozwoju). Równocześnie udział poszczególnych członków wspólnoty w zdobywaniu dobra wspólnego stanowi warunek, by owo dobro zostało zdobyte, czyli niezrealizowanie przez któregoś z członków własnych zadań uniemożliwia innym osiągnięcie dobra.

Odnosząc się do rozwoju moralnego jednostki, myśl tomistyczna zakłada, że wspólnota staje się dla niej przestrzenią, w której – podejmując odpowiedzialność za osiągnięcie dobra wspólnego – może doświadczyć zadowolenia z efektów własnych działań lub braku owego zadowolenia i w konsekwencji poczucia wstydu.

Owe doświadczenia są w pedagogice neotomistycznej postrzegane jako podstawowy czynnik kształtujący wolę (Horowski 2014, 189-204). Realizacja zobowiązań wobec pozostałych członków wspólnoty lub zignorowanie tych zobowiązań pozwala zobaczyć szczęście, radość lub smutek, żal, rozgoryczenie na twarzach osób, z którymi tworzy się relacje. Konsekwentnie, pozwala także doświadczyć zadowolenia, że dobro wspólne zostało osiągnięte przy udziale podmiotu lub przeżyć wstyd, że dobro wspólne nie zostało osiągnięte przez takie decyzje podmiotu, które czyniły zadość własnym aspiracjom, ale nie respektowały zobowiązań jednostki wobec innych członków wspólnoty. Ten czynnik nie występuje w ramach kształcenia, rozumianego jako zdobywanie wiedzy o rzeczywistości.

W perspektywie przywołanego powyżej stanowiska można stwierdzić, że wychowanie woli jest w niewielkim stopniu realizowane w ramach edukacji szkolnej, rozumianej jako nauczanie i uczenie się i posługującej się oderwanymi od kontekstu sytuacjami. Jej ograniczenia doskonale oddają słowa Karola Górskiego, który wychowanie w szkole wiąże przede wszystkim z budowaniem wspólnoty uczniów:

Były projekty przeważnie laboratoryjnego nauczania w liceum nowego typu. Nauczanie takie nie uwzględnia zupełnie postulatów rozwoju osobowości. Zarówno do rozwoju intelektualnego, jak i moralnego osobowości konieczna jest społeczność klasowa, wspólne przeżywanie i przemyślanie zagadnień i to nie tych, które program narzuci, ale tych wszystkich, choćby ze szkołą luźno związanych, które życie wysunie. Nie wyobrażam sobie wychowania w szkole inaczej, jak przez wydatne współdziałanie społeczności i to społeczności klasowej. Zarówno dla wychowania cnót wojskowych, jak i cnót obywatelskich stale żyjąca ze sobą klasa, klasa wspólnie pracująca jest czymś znacznie wyższym niż szereg seminariów i laboratoriów pracujących oddzielnie (Górski 1937, 120).

Zauważa on zatem, że szkoła wychowuje, ale przede wszystkim ze względu na tworzenie przez uczniów społeczności klasowej, w której nawiązują relacje, dążą do wspólnych celów, wspierają się w rozwiązywaniu problemów. Pogłębiając tę myśl, można by dopowiedzieć, że wartością uczestnictwa w grupie uczniów jest właśnie odczucie satysfakcji, gdy podjęto się i zrealizowało mądrą decyzję, a także wstyd z podjęcia niewłaściwej decyzji (wstyd nie ze względu na napiętnowanie przez grupę, ale w sytuacji, gdy sumienie wskazuje na moralne zło czynu).

O wiele większy potencjał wychowawczy niż szkoła, w której tworzą się relacje między osobami od strony naturalnej sobie obcymi, posiada rodzina. W niej dojrzewająca jednostka musi podjąć decyzję, jak połączyć dążenie do dóbr osobistych z o wiele większymi niż wobec kolegów wymaganiami ze strony członków rodziny – ze strony ojca, matki (a później żony/męża, syna czy córki) (Machowski 2014, 207-219). W *Katolickiej etyce wychowawczej* znajdują się niezwykle wymowne słowa Woronieckiego na ten temat:

W miarę jak dziecko podrasta, winno się je powoli wciągać do zajęć mających na celu dobro wspólne. Wszak i małe dzieci mogą się już przyczyniać do utrzymania porządku w domu, do usuwania śmieci z pokoju, kuchni lub na podwór-

ku (...). W ten sposób, powoli, będzie się w ich umysłach kształtować pojęcie dobra wspólnego, do którego powinien się przyczyniać każdy i od którego własne jego dobro jest zależne w wysokim stopniu. Będzie to mocny fundament pod wychowanie sprawiedliwości współdzielczej, mającej później skłaniać przez całe życie do liczenia się z uprawnieniami każdej całości, w której skład się wchodzi (Woroniecki 2000, II/2, 100).

W innym miejscu Woroniecki podkreśla: „Zadaniem szczególnie ważnym jest zaprawianie od małego do miłosierdzia, do współczucia z cierpieniem i niedostatkiem bliźniego. (...) Zachęcanie dzieci do drobnych uczynków miłosierdzia, najpierw w kręgu rodziny, będzie miało zatem wielkie znaczenie” (Woroniecki 2000, II/2, 62). Podobne słowa znajdują się u Karola Górskiego, który pisze: „Rodzina wychowuje charakter, uczy składania ofiar, wyrzekania się użycia dla celów wyższych, samozaparcia i opanowania. Uczy tego zarówno dzieci, jak i rodziców, jest ostoją i oparciem dla rozwoju osobowości dla młodych i dorosłych” (Górski 1935, 477).

W pismach Woronieckiego znajdują się ponadto liczne odwołania do w grup rówieśniczych. Zauważa on, że uczestnictwo w działaniach tych grup staje się dla dojrzewającego człowieka sposobnością do „wyrobienia dzielnego charakteru”. Uznanie budzi w Woronieckim zwłaszcza ruch skautowy (Woroniecki 1918, 452-453; Woroniecki 1916, 25; Woroniecki 1924, 78-80).

3. WŁĄCZENIE WYCHOWANKA DO WSPÓLNOTY JAKO ZADANIE WYCHOWAWCY

Ukazanie zależności między uczestnictwem we wspólnocie a wychowaniem moralnym daje podstawy do postawienia tezy, że rolą wychowawcy na płaszczyźnie wychowania moralnego jest organizowanie wspólnoty dążącej do dobra wspólnego oraz stwarzanie jednostkom szansy, by zostali członkami owej wspólnoty. Jest to stwierdzenie, które domaga się dwóch doprecyzowań.

Po pierwsze, o wspólnocie można mówić, gdy jednostki ją tworzące podejmują decyzję o własnym zaangażowaniu w działania na rzecz dobra wspólnego. Wspólnotą nie będą zatem relacje, które budowane są w modelach indywidualistycznym oraz kolektywistycznym (Kiereś 2015, 195-205). Indywidualizm zakłada bowiem taką formę relacji międzyludzkich, które polegają na obopólnym zaspokajaniu potrzeb. W takim układzie jeden człowiek nawiązuje relację z drugim w celu zdobycia określonego dobra, traktując tego drugiego instrumentalnie. Rekompensatą dla wykorzystywanej osoby staje się wówczas możliwość osiągnięcia jakiegoś dobra za pośrednictwem pierwszej, określonej jako wykorzystująca, osoby. Układ taki jest w pewnym sensie wygodny, ponieważ nie wiąże się z żadnymi zobowiązaniami. Każdy z uczestników owego układu dąży do własnego dobra, nie przejmując się celami drugiej strony. Sukces lub porażka jednej ze stron nie przekłada się na sukces lub porażkę drugiej. Relacja w modelu kolektywistycznym nie spełnia z kolei drugiego warunku wspólnotowości, jakim jest dobrowolne uczestnictwo we wspólnocie. O wspólnocie można mówić wówczas, gdy jednostki potwierdzają

własne członkostwo, odwołując się do decyzji władz umysłowych – rozumu i woli, tymczasem w relacjach kolektywistycznych jednostka zostaje włączona do grupy na zasadzie wyznaczenia jej celów, które ma realizować bez wyrażenia zgody na ich realizację.

Relacje budowane w modelach indywidualistycznych i kolektywistycznych można nazwać relacjami pod względem wychowawczym dysfunkcyjnymi. Przykładem dysfunkcyjnej relacji indywidualistycznej może być związek małżeński dwojga osób, które wchodzi w tę relację ze względu na korzyści, które mogą dzięki niej osiągnąć. Nie są więc *de facto* zainteresowane dobrem drugiego człowieka albo interesują się nim w stopniu warunkującym osiągnięcie dobra przez nich samych. Brak dobra wspólnego sprawia, że osoba dojrzewająca w takiej relacji (jako współmałżonek lub jako dziecko) będzie swoim działaniom wyznaczała autonomiczne cele, nadając własnej woli – jako efekt uboczny – profil egoistyczny. Konsekwentnie, jednostka nie doświadcza zadowolenia lub rozczarowania własną postawą (i nie przeżywa wstydu), ponieważ nie został spełniony warunek takich doświadczeń w postaci istnienia dobra wspólnego oraz jednostkowej współodpowiedzialności za to dobro. Z kolei w relacjach kolektywistycznych funkcja wychowawcza nie jest realizowana, ponieważ jednostkom (niekoniecznie wszystkim) ograniczona zostaje możliwość podejmowania wolnych decyzji, czyli działania podmiotowego – możliwość wyrażenia solidarności lub sprzeciwu, które Karol Wojtyła analizował jako przejawy uczestnictwa we wspólnocie. Postawy uczestnictwa we wspólnocie zostają zastąpione w relacjach kolektywistycznych postawą konformizmu, polegającą nie na braniu odpowiedzialności, ale na podporządkowaniu, a więc w efekcie nieprzynoszącą zadowolenia lub wstydu, czyli czynników kształtujących wolę. Taka sytuacja ma miejsce w przypadku rodzin silnie zdominowanych przez jednego z jej członków.

Przed osobą, która podejmuje zadanie wychowawczego oddziaływania, staje więc nieproste wyzwanie budowania relacji wspólnotowych. Są to relacje, które są tworzone wokół dobra wspólnego, a równocześnie zakładają świadomą i wolną decyzję o podjęciu wyzwania zaangażowania na rzecz dążenia do dobra wspólnego, czyli nie wykluczają podmiotowości poszczególnych jednostek tworzących relacje grupowe.

Po drugie, ważne jest, aby, budując relacje wspólnotowe, które mają służyć celom wychowawczym, pozostawić przestrzeń dla aktywności własnej jednostki, dla jej zaangażowania, jej odpowiedzialności. Innymi słowy, konieczne jest zostawienie dla konkretnego człowieka określonego „fragmentu” dobra wspólnego, za którego zdobycie on będzie odpowiedzialny. Takie „pozostawienie” przestrzeni na odpowiedzialność własną jednostki wiąże się z ryzykiem, że w przypadku nieodpowiedzialności jednostki dobro wspólne nie zostanie zdobyte lub jego osiągnięcie zostanie opóźnione. Podjęcie takiego ryzyka jest jednak konieczne ze względu na inne dobro, jakim jest rozwój moralny jednostki.

Żadna grupa ludzi nie tworzy wspólnotowości wspierającej rozwój jednostek automatycznie. Rodzina, która jest wskazywana jako wspólnota o największym

potencjale wychowawczym, może okazać się w realizacji zadań wychowawczych dysfunkcyjna także w innym niż wspomniany powyżej przypadek. Idąc za intuicjami neotomizmu, można wnioskować, że wychowanie nie będzie dokonywało się w rodzinie, która nie daje szansy wszystkim członkom rodziny (a zwłaszcza dzieciom) na wzięcie odpowiedzialności za siebie nawzajem i za jakość wspólnego życia. Do sytuacji takiej dochodzi zwłaszcza wtedy, gdy rodzice, chcąc zapewnić dziecku jak najlepsze warunki do życia, we wszystkim je wyręczają i w miarę jego dojrzewania nie przekazują mu żadnych obowiązków domowych, choć wiek dziecka upoważnia do przejęcia przynajmniej niektórych. Dojrzewający człowiek nie otrzymuje wówczas szansy na przeżycie satysfakcji z podjęcia właściwej decyzji odnośnie do zaangażowania na rzecz dobra wspólnego i tym samym dobra pozostałych członków rodziny. Nie otrzymuje też możliwości przeżycia wstydu w wyniku zignorowania własnych obowiązków i świadomości, że korzysta z dóbr wspólnoty, nie wnosząc własnej pracy w ich osiągnięcie.

Wychowanie może dokonywać się także w innych wspólnotach – rówieśniczych, grupach celowych, organizacjach i stowarzyszeniach młodzieżowych, a także we wspólnotach, w których dojrzewający ludzie współpracują z dorosłymi (na przykład podejmując wolontariat). Bez względu na charakter grupy, zadania wychowawcy w odniesieniu do każdej z nich pozostają podobne. Po pierwsze, tak kierować grupą, aby stanowiła wspólnotę i nie ulegała wypaczeniom indywidualizmu i kolektywizmu. Po drugie, stworzyć jednostce możliwość podjęcia przez nią odpowiedzialności za dobro wspólne.

PODSUMOWANIE

Przeprowadzone powyżej analizy wskazują, że włączenie do życia wspólnotowego może być uznawane za metodę wychowania moralnego. Uczestnictwo we wspólnocie, dążenie do realizacji dobra wspólnego daje bowiem dojrzewającej jednostce szansę nie tylko na odkrywanie prawdy i dobra, ale także – poprzez przeżycie zadowolenia lub wstydu – na rozwój woli. W tej perspektywie można powiedzieć, że zadaniem wychowawcy jest wprowadzanie wychowanka do życia wspólnotowego. Aby jednak owo wprowadzanie przyniosło oczekiwany skutek, koniecznej jest odpowiednie kierowanie wspólnotą, tak aby życie wspólnotowe nie uległo deformacji, a dojrzewający człowiek mógł podjąć odpowiedzialność za swoją „część” dobra wspólnego.

Oczywiście, nie można sprowadzać całego wychowania moralnego do tego typu działań, ponieważ – jak to zostało nakreślone – oddzielenie wychowania od kształcenia jest zabiegiem sztucznym, więc działania mające na celu rozwój intelektualny, rozpoznawanie prawdy bytu, mają także wymiar wychowawczy. Równocześnie sprowadzenie wychowania do kształcenia oznacza swoisty redukcjonizm antropologiczny w pedagogice i wychowaniu, ponieważ niedoceniona zostaje sfera pożądanca dojrzewającej jednostki i jej znaczenie w rozwoju moralnym.

BIBLIOGRAFIA:

- Boużyk, Maria Małgorzata. 2013. *Wychowanie otwarte na religię. Polska Szkoła Filozofii Klasycznej o roli religii w wychowaniu*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Gałkowski, Stanisław. 2003. *Rozwój i odpowiedzialność: antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*. Lublin: KUL.
- Górski, Karol. 1935. Rodzina a współczesne prądy pedagogiczne. *Ruch Katolicki*, 9-10, 475-479.
- Górski, Karol. 1937. Zasady personalizmu a wychowanie i szkoła. W: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28 VIII-1 IX 1936 r.*, red. S. Bross, 115-124. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej.
- Horowski, Jarosław. 2009. Podmiotowość w pedagogice chrześcijańskiej o inspiracji tomistycznej. *Paedagogia Christiana*, 24(2), 63-78. DOI: 10.12775/PCh.2009.029.
- Horowski, Jarosław. 2013. Roztropność – cnota w pedagogice zapoznana. W: *Roztropność i cierpliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. Iwona Jazukiewicz i Ewa Rojewska, 109-135. Szczecin: Zapol.
- Horowski, Jarosław. 2014. Włączenie w życie społeczne jako wymóg sprawiedliwości – w perspektywie rozwoju moralnego. W: *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. Iwona Jazukiewicz i Ewa Rojewska, 189-206. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Horowski, Jarosław. 2015. *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Horowski, Jarosław. 2016. Wstyd a rozwój moralny – o antropologicznych fundamentach neotomistycznej teorii wychowania moralnego. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 2, 231-244. DOI: 10.4467/24504564PMP.16.012.6690.
- Kiereś, Barbara. 2015. Personalistyczny wymiar wspólnotowego życia w rodzinie. Kontekst cywilizacyjny. *Paedagogia Christiana*, 36(2), 195-208. DOI: 10.12775/PCh.2015.033.
- Kiereś, Barbara. 2017. *Człowiek i wychowanie. Od osoby do osobowości*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kostkiewicz, Janina. 2013. *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918-1939*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Krąpiec, Mieczysław A. 2001. Dobro wspólne. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, 628-639. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Machowski, Adam. 2014. Rola rodziny i społeczności lokalnych w kształtowaniu cnoty sprawiedliwości według św. Tomasza z Akwinu. W: *Nadzieja i sprawiedliwość jako sprawności moralne w wychowaniu*, red. Iwona Jazukiewicz i Ewa Rojewska, 207-219. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

- Maritain, Jacques. 1943. *Education at the Crossroads*. New Haven & London: Yale University Press.
- Maritain, Jacques. 1991. Dynamika wychowania, tłum. Arkadiusz Ziernicki. *Znak*, 9, 28-39.
- Maritain, Jacques. 1993. Od filozofii człowieka do filozofii wychowania, tłum. Arkadiusz Ziernicki. W: *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*, red. Franciszek Adamski, 61-79. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Maryniarczyk, Andrzej. 2016. Antropologiczno-metafizyczne podstawy adekwatnej teorii wychowania w ujęciu Filozoficznej Szkoły Lubelskiej. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 2, 106-115. DOI: 10.4467/24504564PMP.16.004.6682.
- Nowak, Marian. 2008. *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rubacha, Krzysztof. 2005. Edukacja jako przedmiot pedagogiki i jej subdyscyplin. W: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Zbigniew Kwieciński i Bogusław Śliwerski, 21-33. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Starnawski, Witold. 2008. *Prawda jako zasada wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Starnawski, Witold. 2012. Źródła i pedagogiczne konsekwencje redukcjonizmu antropologicznego. *Paedagogia Christiana*, 29(1), 11-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/PCh.2012.001>.
- Tarnowski, Janusz. 1993. *Jak wychowywać?* Warszawa: Wydawnictwa ATK.
- Wojtyła, Karol. 1994a. Osoba i czyn. W: tenże: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 43-335. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 1994b. Osoba: podmiot i wspólnota. W: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, 371-414. Lublin: TN KUL.
- Woroniecki, Jacek. 1916. Społeczeństwo a wychowanie. *Rok Polski*, 8, 17-31.
- Woroniecki, Jacek. 1918. O przyszłość ruchu skautowego w Polsce. *Rok Polski*, 7-8, 451-467.
- Woroniecki, Jacek. 1924. Zdolność wychowawcza szkoły publicznej i jej granice. *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*, 5-7, 65-82.
- Woroniecki, Jacek. 1930. Cnota kardynalna umiarkowania. *Szkoła Chrystusowa*, 5, 227-237.
- Woroniecki, Jacek. 2000. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I-II/1-2. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

SALWA KATARZYNA¹, KULIK AGNIESZKA²
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID ID: 0000-0002-1643-4159

POCZUCIE GODNOŚCI OSOBISTEJ A STRUKTURA WARTOŚCI POLSKICH STUDENTEK

A SENSE OF DIGNITY AND STRUCTURE OF VALUES OF POLISH FEMALE STUDENTS

Abstract

The issue of dignity seems to be returning in the scientific reflection in the context of cultural and civilization changes. In recent decades they relate to a large extent the role and tasks of the modern woman. The problem of this work concentrate on the question about the relationship between the sense of personal dignity and the preferences of young women's values/goals.

197 students aged 19-24 were examined and the following tools were used: the Self-esteem of Self-Dignity (KPWG), Portrait Questionnaire Values (PVQ-R3) and a questionnaire. The results allow to conclude that people with a high sense of dignity prefer the values associated with the development, while women with low sense of personal dignity - values associated with the adjustment.

Keywords: dignity, values, women

Abstrakt

Zagadnienie poczucia własnej godności zdaje się powracać w refleksji naukowej w kontekście szybkich przemian cywilizacyjnych i kulturowych. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w znacznym stopniu dotyczyły one roli i zadań współczesnej kobiety. Problem niniejszej pracy sprowadza się do pytania o związek poczucia godności osobistej i preferencji wartości/celów młodych kobiet.

Przebadano 197 studentek lubelskich uczelni, w wieku od 19 do 24 lat, i wykorzystano do tego następujące narzędzia: Kwestionariusz Poczucia Własnej Godności (KPWG), Portretowy Kwestionariusz Wartości (PVQ-R3) oraz ankieta. Uzyskane wyniki pozwalają stwierdzić, że osoby z wysokim poczuciem godności preferują wartości związane z rozwojem, natomiast kobiety z niskim poczuciem godności osobistej – wartości związane z dostosowaniem.

Słowa kluczowe: godność, wartości, kobieta

¹ Katarzyna Salwa, mgr, psycholog, konsultant/specjalista do spraw doradztwa personalnego w firmie HAYS Poland (Wrocław); certyfikowany coach. Zainteresowania zawodowe: zasoby ludzkie, zarządzanie projektem, rekrutacja; e-mail: k.b.salwa@gmail.com.

² Agnieszka Kulik, dr hab. psycholog, pedagog, kierownik Katedry Psychoterapii i Psychologii Zdrowia KUL. Zainteresowania naukowe: psychosomatyka, psychologia zdrowia, radzenie sobie ze stresem; e-mail: akulik@kul.pl.

WPROWADZENIE

Zmiany polityczne, społeczne i gospodarcze które nastąpiły na przełomie XX i XXI wieku stawiają społeczeństwa w obliczu wielu możliwości, ale również zagrożeń. Zmiany te w mniejszym stopniu odnoszą się do biologicznych potrzeb organizmu, silnie oddziałują natomiast na potrzeby psychiczne i społeczne osób (Błoński 2017, 12), bowiem stymulują przemiany kulturowe. Najbardziej widoczne są w mentalności, która współcześnie głosi racjonalizm, indywidualizm, komercjalizm, technologizację i hedonizm oraz pozwala na godzenie przeciwstawnych wartości (Sikora i Górnik-Durose 2013, 19-36). Proces adaptacji osoby do zmieniającej się kultury czy podlegania jej wpływom zależy od struktury wartości, którymi jest ona skłonna się kierować (Kluz 2007, 10). Oddziaływanie tych przemian na preferencje wartości najbardziej widoczne jest u ludzi młodych (Brzozowski 2007, 75).

Zjawiska takie jak rozwarstwienie społeczne, segregacja, wykluczenia ograniczają możliwość godnego życia (Sęk i Kaczmarek 2009, 7). Pomijanie godności człowieka w życiu społecznym utrudnia rozwiązywanie konfliktów, jest przyczyną zaburzeń funkcjonowania społecznego, zwłaszcza wzajemnego zaufania i poszanowania. Z drugiej strony istnieje niebezpieczeństwo absolutyzowania pewnych wymiarów godności, prowadzące do egocentryzmu indywidualnego lub grupowego (Pazgan 2004, 111). Józef Koziński (1977, 49-54) zwraca także uwagę na pozory godności, do których zalicza trzy style życia: jeden – preferujący przede wszystkim autentyczne przeżycie i emocjonalną przygodę, drugi – życie przeszłością („neurotyczna ucieczka w przeszłość”, Koziński 1977, 53) i trzeci – bierne oczekiwanie na przyszłe zdarzenia („czekanie na złote góry w przyszłości”, Koziński 1977, 53). Wspólnym mianownikiem tych postaw jest brak zaangażowania w trudny rozwój i współtworzenia rzeczywistości.

Artykuł prezentuje wyniki badań nad związkami poczucia godności osobistej i wartości u młodych kobiet³. Koncentracja analiz na funkcjonowaniu kobiet wynika z przesłanki o roli stereotypów płciowych dla kształtowania się hierarchii wartości (Brzezińska 2002, 19) oraz analizy komunikatów medialnych godzących w poczucie godności kobiety (Izydorczyk i Rybnicka-Klimczyk 2009, 21).

1. CHARAKTERYSTYKA POJĘCIA „POCZUCIE GODNOŚCI OSOBISTEJ”

Od starożytności kwestia godności człowieka frapuje badaczy i filozofów. Koziński (1977, 11) zaliczył poczucie godności człowieka do istotnych problemów moralnych współczesnych czasów.

Pojęcie godności jest terminem nieostrym, posiadającym wiele znaczeń. W przedstawionej przez Andrzeja Bronka (2010, 85) typologii godności wyodręb-

³ Artykuł jest częścią większego projektu badawczego „Determinanty poczucia godności osobistej u młodych kobiet”, realizowanego w Katedrze Psychoterapii i Psychologii Zdrowia KUL. Badania zostały sfinansowane ze środków własnych.

nione zostały: godność osobowa (przynależna człowiekowi jako osobie), osobowościowa (związana z postępowaniem moralnym), sytuacyjna (związaną z okolicznościami życia) i osobista (dobre imię). Do najważniejszych cech ludzkiej godności należą: (1) celowość, która mówi o tym, iż człowiek nie jest środkiem do celu, a celem samym w sobie; (2) powszechność, co oznacza, że przysługuje ona każdemu człowiekowi, a podważanie jej z jakiegokolwiek powodu podważa jednocześnie samo człowieczeństwo istoty ludzkiej; (3) wolność rozumiana jako samodzielne decydowanie o sobie i swoim losie, z uwzględnieniem praw innych osób i porządku publicznego; (4) integralność, zarówno duchowa jak i cielesna; (5) nietykalność, która wyznacza człowiekowi odpowiednie miejsce w środowisku; (6) absolutność, która stwierdza, że każdy byt człowieczy ma w sobie godność; w tym ujęciu to właśnie absolutność jest najważniejszym z przymiotów, który skupia w sobie wszystkie pozostałe wymienione cechy (Drożdż 2006, 25-32). Przedstawiona teoretyczna charakterystyka godności znajduje odzwierciedlenie w badaniach empirycznych. W odpowiedzi na pytanie, czym jest godność, studenci wskazali, że oznacza ona: szacunek, podmiotowość, podstawowe prawo człowieka, wolność, immanentną wartość człowieka, równość, dostęp do dóbr, prywatność, aktywność, wierność sobie, bycie członkiem godnego społeczeństwa oraz że jest dana z woli Boga (Sęk i Kaczmarek 2009, 13).

Z psychologicznego punktu widzenia godność związana jest „z pewnym stanem psychicznym podmiotu, przeżywającym (lub nie) własną godność” (Bronk 2010, 86). Godność przejawia się zwykle w sytuacjach zagrożenia i pełni funkcję obronną, ponieważ daje poczucie własnej tożsamości, prestiż, samoakceptację, budzi szacunek i jest podstawą honoru (Mazurek 2001, 57-69).

Według Stanisławy Steuden i Konrada Janowskiego (2011, 9) godność człowieka ma dwoisty charakter. Odnosi się ona do godności osobowej i osobowościowej. Ta pierwsza jest właściwa każdemu człowiekowi, należy mu się z samego faktu bycia człowiekiem. Jest niestopniowalna, niezbywalna, nie sposób jej utracić, dotyczy praw przysługujących każdej osobie, jest bezwarunkowa, istotna dla każdego człowieka ze względu na przysługujące mu fundamentalne prawa: „do życia, do równego traktowania, do autonomii i szacunku, do indywidualnych wyborów, do równego zaspokojenia podstawowych potrzeb, do wolności” (Steuden i Janowski 2011, 10).

Godność osobowościowa (osobista) jest natomiast zależna od podjętego przez daną osobę trudu (tego, co w życiu dokonała) i wiąże się z rozwojem osobowości etycznej. Rozumiana jest ona jako wynik osobistej postawy danego człowieka, jego czynów, zasług lub poglądów. Można ją zyskiwać, ale również tracić. Odznacza się pochodnym charakterem, a rozwija się podobnie jak cechy ludzkiej osobowości. Nie przysługuje odgórnie każdemu człowiekowi, ale tym, którzy są konsekwentni w postępowaniu zgodnie z przyjętym systemem wartości, są wierni samym sobie, wykazują się solidarnością i poświęceniem w sposobie postępowania oraz prezentują twórczą postawę wobec rzeczywistości (Kozielecki 1977, 21-48). Inni dodają jeszcze kryterium pracy nad sobą i poczucie wolności (Gajda 2000, 55-76).

Psychologia mówi o poczuciu własnej godności, iż jest to poczucie o charakterze personalnym i jest jednym z podstawowych warunków umożliwiających pełny rozwój osobowości oraz zachowanie zdrowia psychicznego. Zenomena Płużek (2007, 298) uważa, że jest to subiektywne poczucie tego, że jako osoba zasługuje się na szacunek, a jednocześnie poczucie, że inni ludzie z otoczenia rzeczywiście traktują osobę jako kogoś wartościowego i na ów szacunek zasługującego. Według niej do psychologicznych źródeł poczucia godności człowieka można zaliczyć:

1) szacunek do siebie samego związany z posiadanym i uznawanym przez siebie systemem wartości oraz postępowaniem zgodnym z tym systemem. Chodzi tu o takie wartości naczelną jak: dobro, prawda, miłość itp.,

2) zaufanie do siebie, do swoich możliwości, co umożliwi podejmowanie trudnych i odpowiedzialnych zadań,

3) wysoki poziom samoakceptacji charakteryzujący się znajomością swoich dodatnich cech oraz swoich słabych stron; dobra samoakceptacja zakłada samozadowolenie czy radość z posiadanych cech dodatnich oraz uznania słabości, lecz bez poczucia klęski i bez kompleksów,

4) posiadanie życiowej misji, czyli zadania, które w jakiś sposób przerasta możliwości człowieka, gdyby chciał zrealizować je samotnie i czyni go zależnym od drugiej osoby, a wspólna realizacja może pogłębić poczucie godności (Płużek 2007, 298-299).

Poczucie własnej godności ma charakter interpersonalny, ponieważ kształtuje się w relacji z innymi (Brudek i Steuden 2017b, 89). Uwidacznia się w działaniu związanym z samorealizacją (Jankowska 2011, 205). „Poczucie własnej godności jest wyrazem siły osobowości i zdolności do przekraczania ograniczeń, ale jest także umacniane poprzez podejmowanie nowych, trudnych i odpowiedzialnych zadań rozwojowych” (Steuden 2006, 22). Z poczucia godności własnej wynikają decyzje i działania wyrażające najgłębsze pragnienia, dążenia i cele.

2. PROBLEMATYKA WARTOŚCI

Wartości są w literaturze rozumiane jako zainteresowanie/nastawienie lub przekonanie. Rozumienie wartości jako zainteresowania/nastawienie jest charakterystyczne np. dla Gordona Allporta. Autor ten rozpatruje je w kontekście typów osobowości odpowiadających głównym wartościom takim jak: prawda, utilitaryzm, piękno, miłość, władza, wiara, którym przypisuje się funkcję intraindywidualnej spójności (Allport 1988, 57) i interindywidualnego różnicowania (Allport 1988, 65). Związek między wartościami a cechami osobowości wynika z motywacyjnej funkcji wartości do utrzymania poczucia własnej wartości. „Dążenie do określenia siebie jako osoby wartościowej modyfikuje bowiem przypisywaną swoim cechom ważność w ten sposób, aby największe znaczenie miały te cechy pozytywne, którymi człowiek charakteryzuje się w wysokim stopniu i które jest w stanie skutecznie prezentować” (Czerniawska i Dolata 2005, 124).

Traktowanie wartości jako przekonań jest natomiast charakterystyczne dla Maxa Schellera, Milтона Rokeacha i Shaloma H. Schwartza. Wartości to „trwałe przekonanie, że określony sposób postępowania lub ostateczny stan egzystencji jest osobiście lub społecznie preferowany w stosunku do alternatywnego sposobu postępowania lub ostatecznego stanu egzystencji” (Jaworowska, Matczak i Bitner 2011, 7). Tworzą one względnie trwałą i uporządkowaną hierarchię, a ich liczba jest skończona. Rokeach (1971, 453) wyróżnił wartości ostateczne (osobiste i etyczno-społeczne), które odwołują się do najważniejszych celów ludzkich, i wartości instrumentalne (moralne i kompetencyjne), które odnoszą się do sposobów postępowania służących osiągnięciu celów ostatecznych. Schellerowska typologia wartości wyrasta z teorii obiektywnej hierarchii wartości. Scheller odnosi wartości do trzech rodzajów bytów: psychicznego, idealnego i materialnego. Wyróżnia cztery podstawowe grupy wartości: hedonistyczne, witalne, duchowe (w tym: moralne, estetyczne i prawda) oraz święte (Scheller 1975, 161-168). Im dana jednostka jest dojrzała, bardziej wykształcona, starsza, mocniej doświadczona społecznie, tym bardziej jej hierarchia wartości będzie zbliżać się do hierarchii idealnej opisanej przez Schellera (Brzozowski 2007, 298).

Aktualnie najbardziej popularną koncepcją wartości na gruncie psychologii jest ujęcie Schwartza. Pomysł powstał w wyniku namysłu badacza nad wynikami empirycznymi, które uzyskał, stosując Skalę Wartości Rokeacha (Cieciuch, 2013b, 38). W tym zamyśle wartości definiowane są jako poznawcza reprezentacja nadrzędnego, motywacyjnego i pożądanego celu (Cieciuch 2010, 26) a ich cechy formalne są następujące: wartości są pojęciami i przekonaniami, które dotyczą pożądanego celu, opisujących ostateczne stany rzeczy lub zachowania, przekraczają konkretne sytuacje, kierują selekcją i oceną zachowań i zdarzeń, mają określoną strukturę (Brzozowski 2002, 28-29; Schwartz 1994, 21). Schwartz (1994, 21) wymienia również trzy rodzaje uniwersalnych wyzwań, przed którymi staje każdy człowiek, a których wartości stanowią poznawczą reprezentację. Są to: (1) biologiczne potrzeby organizmu, które musi zaspokajać; (2) konieczność zharmonizowania codziennych interakcji społecznych oraz (3) wymagania stawiane jednostkom przez grupy i instytucje społeczne, od których zależy przetrwanie i pomyślność nie tylko grupy, ale i samej jednostki. Na tej podstawie proponuje typologię wartości (Schwartz 1994, 22) składającą się – po różnych modyfikacjach – z 19 ogólnych typów tworzących – według zasady treściwego podobieństwa-niepodobieństwa i zasady zgodności-przeciwieństwa interesów – model kołowy czterech wartości wyższego rzędu (przekraczanie siebie, zachowawczość, umacnianie siebie, otwartość na zmiany), które można zredukować do dwóch (wartości skoncentrowane na innych vs skoncentrowane na sobie, wartości wzrostu vs wartości ochrony siebie) (Cieciuch 2013b, 23-27).

Mimo że system wartości Schellera i model Schwartza powstały w różny sposób (teoria vs empiria) i różnie definiują wartości, to wartości schellerowskie korespondują z kołowym modelem Schwartza: hedonizm z umacnianiem siebie, wartości prawdy z otwarciem na zmiany, wartości moralne z przekraczaniem siebie,

wartości święte z zachowawczością (Cieciuch 2011, 209-210). Piotr Brzozowski (2005, 12), na podstawie analizy międzynarodowych i krajowych wyników badań z wykorzystaniem typologii Schellera i Rokeacha, uważa, że istnieje dwupoziomowa hierarchia wartości: wartości wyższe i wartości niższe. Steuden (2006, 18) temu zróżnicowaniu przypisuje istotną rolę motywacyjną w rozwoju.

3. CELE I HIPOTEZY

Kształtowanie się poczucia godności jest procesem, który zachodzi w trakcie całego życia i na każdym jego etapie wymaga reinterpretacji. Najlepszą drogą do budowania poczucia własnej godności jest według Płużek (2007, 303-304) poznawanie samego siebie przez rozwój, zmiany, dorastanie, nieustanne poszerzanie wiedzy. Istotne są także czynniki zewnętrzne: prestiż społeczny i spełnienie, które niosą za sobą określone role życiowe, powodzenie życiowe. Doświadczenie poczucia godności osobistej wiąże się z w/w czynnikami, o ile pozostają one w zgodzie z wewnętrznym systemem wartości i priorytetami życiowymi osoby.

System wartości ma wpływ na podejmowane decyzje, w tym także na przeżywanie siebie (Błoński 2017, 12; Komorowska-Pudło 2014, 89). Badanie Polaków przeprowadzone w 2015 roku pokazuje, że najczęściej wybieranymi wartościami są: zdrowie, udane małżeństwo, dzieci, praca, najmniejsze znaczenie mają: wolność, silny charakter, wykształcenie, życzliwość, szacunek otoczenia (Czapiński i Panek 2015, 23). Dla kobiet istotną wartością jest także wiara (Czapiński i Panek 2015, 282-290). System wartości Polaków nie zmienił się od 2002 r.: istnieje dominacja wartości wspólnych nad indywidualnymi, najbardziej liczy się bezpieczeństwo, uniwersalizm i życzliwość⁴, a najmniej – władza, stymulacja i hedonizm (Błoński 2017, 12). Z drugiej strony wiadomo, że preferencja wartości zmienia się w wyniku doświadczeń życiowych, w tym związanych z rozwojem (Cieciuch 2013a, 125-136). Czas studiów to okres podejmowania nowych ról życiowych, mierzenia się z trudnościami. Rozwój młodego człowieka w tym okresie wymaga od niego dużo aktywności i wyznaczania celów. Badania skalą Schellera pokazują, że studenci preferują wartości moralne i wartości prawdy, najmniejsze znaczenie mają wartości estetyczne, przy czym wartości moralne są ważne dla większości badanych, zaś najbardziej zróżnicowane wybory dotyczą wartości religijnych (Wnuk, Marcinkowski i Kalisz 2010, 170-171). Dla studentek wypełniających Skalę wartości Schellerowskich w badaniach Komorowskiej-Pudło (2014, 63) najbardziej znaczące są wartości hedonistyczne: dostatnie życie, wygoda, życie pełne wrażeń, przyjemności⁵. Badania według skali Rokeacha pokazały, że studentki najbardziej cenią bezpieczeństwo rodziny, zdrowie i dojrzałą miłość, a w dalszej kolejności mądrość,

⁴Można zauważyć pozorną sprzeczność w hierarchii wartości Polaków dotyczącą wartości, jaką jest życzliwość. Raport *Diagnoza społeczna 2015* pokazuje życzliwość wśród wartości mniej cenionych przez Polaków, podczas gdy Błoński (2017) na podstawie Europejskiego Sondażu Społecznego za okres 2002-2014 wykazuje, że życzliwość jest nadal w gronie wartości cenionych przez Polaków.

⁵Wyniki badania hierarchii wartości uzyskane przez Komorowską-Pudło (2014) wyraźnie różnią się od wyników innych badaczy. Komorowska-Pudło badała mieszkanki województwa za-

przyjaźń i wolność; najmniej ważne są: życie pełne wrażeń, uznanie społeczne, bezpieczeństwo narodowe, równość, dostatnie życie (Gacek 2003, 363). Ranking wartości u studentek z wykorzystaniem Listy Wartości Osobistych Zygfrida Juczyńskiego różni się od rankingu wartości u studentów i prezentuje się następująco: miłość i przyjaźń, zdrowie, inteligencja, odwaga, mądrość, dobroć, poczucie humoru, radość, bogactwo, ładny wygląd zewnętrzny (Kulik i Frańczyk 2018)⁶.

Literatura przedmiotu wskazuje na specyfikę związaną z płcią, dotyczącą kulturowych uwarunkowań kształtowania systemu wartości (Błoński 2017, 12; Jurczak 2015, 86-88), poczucia godności osobistej (Benson i Dillon 2008, 11) oraz hierarchii wartości (Cieciuch i Zaleski 2011, 259; Gacek 2003, 363), a także na sprzeczność oczekiwań społeczno-kulturowych wobec kobiety i jej roli w życiu rodzinnym i zawodowym (Brzezińska 2002, 19). Dane te stanowią przesłankę do zawężenia analiz do grupy kobiet. Badania skoncentrowano na grupie osób młodych, bowiem pytanie o system wartości i poczucie godności osobistej jest szczególnie znaczące w okresie wchodzenia w dorosłość (Kluz 2007, 10), w czasie, w którym trudności w wyborze i realizowaniu celów są wyraźniejsze niż w dorosłości (Oleś 2002, 69), znaczące jest również to, że zmiany w wartościowaniu związane z przemianami cywilizacyjnymi i kulturowymi znajdują największe odzwierciedlenie w systemie wartości młodzieży (Brzozowski 2007, 75).

Problem badawczy brzmi następująco: Jaki jest związek między nasileniem poczucia godności osobistej a przyjętą strukturą wartości u młodych kobiet? Założono, że 1) osoby z wysokim poczuciem godności w porównaniu do osób z niskim poczuciem godności osobistej posiadają inną strukturę wartości, 2) poziom poczucia godności osobistej warunkuje system wartości studentek.

4. MATERIAŁ I METODY

4.1. Charakterystyka badanych

Badanie zostało przeprowadzone wśród studentek lubelskich uczelni. Dobór próby do badania był dwuetapowy. Za pomocą doboru celowego wytypowano trzy uczelnie wyższe w Lublinie (KUL, UMCS i Politechnika Lubelska). Następnie losowo wybrano kierunki i roczniki. Badania odbywały się na wykładach w obecności osoby prowadzącej. Badanie trwało ok. 20-25 min. Łącznie rozdano 240 zestawów testów, z czego 220 otrzymano z powrotem. Z uwagi na niekompletność i przypadkowość udzielanych odpowiedzi odrzucono 23 zestawy.

chodniopomorskiego pod kątem związku systemu wartości z wybranymi postawami wobec różnych aspektów relacji w heteroseksualnych związkach intymnych. Wysoka ocena wartości hedonistycznych wiązała się u kobiet m.in. z pozytywną oceną przedmałżeńskich kontaktów seksualnych, sprzeciwem wobec tradycyjnych ról małżeńskich i rodzinnych (Komorowska-Pudło 2014, 73-74). Wydaje się, że wyniki mogą być analizowane w świetle specyfiki hierarchii wartości mieszkańców województwa zachodniopomorskiego, dla których istotne są m.in. swobody osobiste (Rybarska-Jarosz i Barylski 2012). Hipoteza ta wymaga jednak osobnych badań.

⁶Hierarchia wartości studentów przedstawia się następująco: miłość i przyjaźń, zdrowie, wiedza i mądrość, inteligencja, odwaga, dobroć, radość, poczucie humoru, bogactwo, ładny wygląd (Kulik i Frańczyk 2018, 195).

Przedstawione wyniki pochodzą od 197 studentek lubelskich uczelni w wieku 19-24 lat ($M=21,58$ $SD=1,57$). 66% badanych mieszka w mieście. Najwięcej studentek posiada pełną rodzinę (78,2%), nie pozostaje w związku (53,3%) i ocenia pozytywnie swoje relacje rówieśnicze (83,2%). Większość studentek ocenia swoją sytuację materialną jako przeciętną (82,2%), choć najczęściej nie są niezależne finansowo (79,7%) i nie podejmują pracy (82,2%). Większość badanych deklaruje się jako osoby wierzące (90,9%).

4.2. Charakterystyka narzędzi

Do oceny natężenia poczucia godności osobistej zastosowano Kwestionariusz Poczucia Własnej Godności (KPWG) Steuden i Brudka. Składa się on z 36 twierdzeń, do których badany ustosunkowuje się, wybierając jedną z odpowiedzi: Tak (1 punkt), Raczej tak (2 punkty), I tak i nie (3 punkty), Raczej nie (4 punkty), Nie (5 punkt). Umożliwia pomiar poczucia godności na poziomie wyniku ogólnego oraz w czterech wymiarach: (1) poznawczy (12 itemów), (2) relacyjny (7 itemów), (3) doświadczanie (8 itemów), (4) utrata (9 itemów). Suma punktów uzyskanych w poszczególnych skalach stanowi wynik surowy, natomiast wynik ogólny uzyskuje się poprzez zsumowanie wyników surowych wszystkich skal, przy zastosowaniu punktacji odwrotnej, gdzie 1=5, 2=4, 3=3, 4=2, 5=1. Im wyższa uzyskana wartość punktowa, tym wyższe poczucie godności osobistej. Skala posiada dobre właściwości psychometryczne (Brudek i Steuden 2017a, 445-449).

Portretowy Kwestionariusz Wartości (PVQ-R3) Schwartza w adaptacji Jana Ciecucha wykorzystano do określenia preferencji wartości. Składa się z 57 twierdzeń. Zadaniem badanego jest odpowiedzieć w odniesieniu do każdego z nich, w jakim stopniu przedstawiany człowiek jest lub nie jest do niego podobny. Odpowiedzi udziela się na sześciostopniowej skali, gdzie: 1 – zupełnie niepodobny do mnie, 2 – niepodobny do mnie, 3 – trochę podobny do mnie, 4 – średnio podobny do mnie, 5 – podobny do mnie oraz 6 – bardzo podobny do mnie. Zakres możliwych wyników to 57-342. Wskaźnikiem preferencji typu wartości jest różnica między średnią dla danego typu a średnią dla wszystkich itemów. Wyniki dodatnie oznaczają preferencje danej grupy powyżej średniej preferencji wszystkich wartości, a wyniki minusowe – preferencje poniżej średniej. Narzędzie posiada zadowalające wskaźniki psychometryczne (Ciecuch i Zaleski 2011, 256-260).

W badaniach wykorzystano także ankietę personalną do charakterystyki socjodemograficznej badanej grupy. Ankieta składa się z czterech części: dane socjodemograficzne, zasoby rodzinne, zasoby osobowościowe (wyznanie, praktyki religijne, aktywność zawodowa, sytuacja finansowa) i relacje interpersonalne (relacje z bliską osobą i rówieśnikami).

4.3. Zastosowane statystyki

Do analizy wyników badań zastosowano program statystyczny IBM SPSS Statistics. Do porównań między grupami użyto testu t Studenta oraz testów nieparametrycznych U Manna-Whitney'a i H Kruskala-Wallisa. Do oceny nasilenia związku między zmiennymi zastosowano korelację r Pearsona. Przyjęto poziom ufności $p \leq 0,05$.

5. WYNIKI BADAŃ

5.1. Struktura wartości osób z niskim i wysokim poziomem poczucia godności

Na potrzeby analiz na podstawie średniej i odchylenia standardowego wyodrębniono grupę o niskim ($M=117,88\pm 6,61$; $N=34$; KPWG-) i wysokim ($M=161,44\pm 4,29$; $N=32$; KPWG+) nasileniu wyników w Kwestionariuszu Poczucia Własnej Godności. Grupa nie różni się strukturą poczucia godności. Założono, że osoby z wysokim poczuciem godności osobistej w porównaniu z osobami o niskim poczuciu godności posiadają inną strukturę wartości. Wyniki analiz statystyczne zawarte są w tabeli 1.

Tabela 1. Średnie oraz odchylenia standardowe ipsatywnych wskaźników preferencji wartości w grupie o niskim i wysokim wyniku w Kwestionariuszu Poczucia Własnej Godności.

WARTOŚCI	KPWG-		KPWG+		Różnice	
	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>	<i>t</i>	<i>p</i>
osiągnięcia	0,27	0,86	0,64	0,45	-2,214	0,031
hedonizm	-0,02	0,75	0,09	0,74	-0,675	n.i.
stymulacja	-0,52	1,07	-0,77	0,90	1,003	n.i.
kierowanie sobą w działaniu	0,48	1,04	0,84	0,62	-1,682	n.i.
kierowanie sobą w myśleniu	0,34	0,70	0,65	0,52	-2,056	0,044
uniwersalizm-tolerancja	0,12	0,81	0,50	0,44	-2,386	0,021
uniwersalizm ekologiczny	-0,57	1,06	-0,47	1,23	-0,351	n.i.
uniwersalizm społeczny	0,02	0,88	0,46	0,73	-2,189	0,032
życzliwość-troskliwość	0,60	0,95	0,81	0,56	-1,069	n.i.
życzliwość-niezawodność	1,09	0,75	1,22	0,43	-0,857	n.i.
pokora	-0,05	0,91	-0,87	0,88	3,662	0,001
przystosowanie do ludzi	-0,30	1,04	-0,61	1,07	1,177	n.i.
przystosowanie do reguł	-0,11	1,06	-0,42	0,69	1,382	n.i.
tradycja	0,14	1,02	0,09	1,04	0,195	n.i.
bezpieczeństwo społeczne	-0,05	1,12	0,18	0,71	-1,081	n.i.
bezpieczeństwo osobiste	0,29	0,81	0,15	0,50	0,858	n.i.
prestż	0,31	0,51	0,30	0,81	0,031	n.i.
władza nad zasobami	-0,78	1,02	-1,14	1,06	1,397	n.i.
władza nad ludźmi	-1,25	1,26	-1,69	1,20	1,442	n.i.

Analizując zebrane dane, można stwierdzić, że preferencja wartości osób z wysokim poczuciem godności osobistej znacząco różni się od preferencji osób z poczuciem niskim. Istotne różnice występują przy wartościach takich jak: osiągnięcia, kierowanie sobą w myśleniu, uniwersalizm-tolerancja, uniwersalizm społeczny oraz pokora. Osoby z wysokim poczuciem godności przejawiają większą potrzebę realizacji wartości takich jak: osiągnięcia, kierowanie sobą w myśleniu, uniwersalizm-tolerancja, uniwersalizm społeczny niż osoby z niskim poczuciem godności, natomiast mniejszą potrzebę realizowania wartości takich jak pokora.

W obu grupach wartości zachowawcze (głównie odwołujące się szukania bezpieczeństwa i tradycji) są bardziej preferowane niż wartości otwartości na zmiany

oraz wartości przekraczania siebie bardziej niż wartości umacniania siebie. Osoby o niskim poczuciu godności bardziej preferują przystosowanie niż osoby o wysokim poczuciu godności. Przeciwstawienie wartości przekraczania i umacniania siebie jest większe w grupie osób z wysokim poczuciem godności niż w grupie osób z niskim poczuciem godności.

5.2. Związek poczucia godności ze strukturą wartości

Hipotezę drugą, dotyczącą związku poczucia godności osobistej z preferencją określonych wartości zweryfikowano za pomocą analizy korelacyjnej. Wyniki przedstawione są w tabeli 2.

Tabela 2. Związek poczucia godności osobistej ze strukturą wartości.

Wartości	Poczucie godności osobistej		Wartości	Poczucie godności osobistej	
	<i>r</i>	<i>p</i>		<i>r</i>	<i>p</i>
osiągnięcia	0,258	0,000	pokora	-0,292	0,000
hedonizm	0,014	n.i.	przystosowanie do ludzi	-0,161	0,024
stymulacja	-0,013	n.i.	przystosowanie do reguł	-0,094	n.i.
kierowanie sobą w działaniu	0,200	0,005	tradycja	0,019	n.i.
kierowanie sobą w myśleniu	0,218	0,002	bezpieczeństwo społeczne	0,072	n.i.
uniwersalizm-tolerancja	0,136	n.i.	bezpieczeństwo osobiste	-0,081	n.i.
uniwersalizm ekologiczny	-0,062	n.i.	prestż	0,036	n.i.
uniwersalizm społeczny	0,211	0,003	władza nad zasobami	-0,133	n.i.
życzliwość-troskliwość	0,146	0,041	władza nad ludźmi	-0,162	0,023
życzliwość-niezawodność	0,032	n.i.			

Okazało się (tab. 2), że im wyższe poczucie godności osobistej badanych kobiet, tym większe dążenie do autonomicznie wybranych celów, odwołujących się do osobistych kompetencji, wykorzystujących kreatywność i niezależność, zgodnie ze standardami społecznymi, a także większe zaangażowanie w realizację wartości prospołecznych w swoim otoczeniu i budowanie dobrych relacji z najbliższymi. Im mniejsze poczucie godności osobistej, tym większa samokontrola w relacjach społecznych oraz dążenie do kontroli i dominacji nad innymi ludźmi.

6. OMÓWIENIE WYNIKÓW

Celem niniejszej pracy było określenie związku między poczuciem godności osobistej u młodych kobiet a ich preferencją wartości. Prezentowane badania pokazują młode kobiety o stosunkowo wysokim poczuciu własnej godności. Im starsze studentki, tym większe mają poczucie godności. Wyniki znajdują potwierdzenie w myśli Kozielskiego (1977, 19-20) o związku poczucia własnej godności

z koniecznością podjęcia wysiłku w kształtowanie „ja” i rzeczywistości wokół siebie, podejmowania różnych aktywności, co jest niejako wpisane w okres studiów. Wydaje się, że kształcenie może być źródłem satysfakcji z poznawania siebie, zdobywania zaufania do własnych kompetencji, uznawanego przez siebie systemu wartości i okolicznością umożliwiającą podejmowanie trudnych i odpowiedzialnych zadań (Płużek 2007, 298). Otwartość umysłu i giętkość myślenia to czynniki umożliwiające godzenie sprzeczności życia codziennego i rozwiązywanie konfliktów (Kozielecki 1977, 60-61), czynniki, które podczas studiowania ulegają doskonaleniu.

Z drugiej strony coraz więcej studentek doświadcza trudności psychicznych związanych z niepowodzeniami w radzeniu sobie z zadaniami tego okresu (Franczak 2016, 254). Fakt ten powinien znaleźć odbicie także w prezentowanych badaniach. Tymczasem wysoki poziom poczucia godności badanych studentek sugeruje, że albo są to osoby, które zwycięsko ‘wyszły’ ze zmagani, albo ich poczucie godności jest pozorne. Na poparcie tezy pierwszej można przywołać badania Agnieszki Kulik i Eweliny Frańczyk (2016, 111), z których wynika, że we własnej ocenie studentki wiele osiągnęły w obszarze kształcenia akademickiego, są też przekonane o skuteczności własnych działań. Za drugą tezę przemawiałby brak jakichkolwiek związków między poczuciem własnej skuteczności a poziomem osiągnięć akademickich wspomnianych studentek. Jest znaczna grupa studentek, która uważa, że zostały pozbawione szans rozwoju, są skoncentrowane na sobie i niewrażliwe na innych, ale mają potrzebę zaangażowania, choć jest ona pozbawiona sensotwórczego znaczenia (Kulik 2017, 77-78). Wysokie poczucie godności własnej może być więc także wynikiem nieadaptacyjnego poczucia własnej nadwartości.

W dotychczasowych rozważaniach na temat godności na pierwszy plan wysuwały się przymioty takie jak szacunek, honor, prestiż. Żadna z tych wartości nie została wybrana w prezentowanych badaniach przez osoby z wysokim poczuciem godności. Kobiety z wysokim poczuciem godności osobistej są bardziej niż kobiety z relatywnie niższym poczuciem godności ukierunkowane na wzrost. Poczucie godności osobistej wiąże się zwłaszcza z tymi działaniami, które wynikają z przekraczania siebie. Wybierane przez kobiety wartości, tj.: troska o dobro najbliższych, kierowanie sobą i dążenie do sukcesu znajdują się w przeciwstawnym obszarze do wartości niepreferowanych, tj.: prestiżu społecznego i przystosowania, co jest zgodne z kołową strukturą wartości w ujęciu Schwarza (1999, 27). Uzyskane wyniki są porównywalne z danymi z literatury (Cieciuch 2013a, 325). W okresie wczesnej dorosłości wzrasta znaczenie preferencji zachowawczych, a spada wybór umacniania siebie, co może być konsekwencją wyboru drogi życiowej i ukształtowania tożsamości osoby jako członka społeczeństwa.

Przedstawiona struktura wartości różni się od wyników badań przeprowadzanych łącznie na studentach i studentkach uzyskanych przez Cieciucha (2013a, 285-289). Młode kobiety preferują bardziej kierowanie sobą w działaniu, przystosowanie do reguł, prestiż, osiągnięcia, władzę nad zasobami, życzliwość-troskliwość, uniwersalizm ekologiczny, a mniej pokorę, stymulację, kierowanie sobą w myśleniu, władzę

nad ludźmi. Wartości typu tradycja i bezpieczeństwo społeczne mają znak pozytywny, a przystosowanie do ludzi – negatywny (Cieciuch 2013a, 284).

Według Mirosławy Czerniawskiej i Emilii Dolaty (2005, 130) za preferencją określonych wartości stoją posiadane cechy osobowości. Badania studentów pokazują, że wartości interpersonalne są preferowane przez osoby empatyczne, podczas gdy wartości intrapersonalne najczęściej wybierają osoby dyrektywne. Im większe natężenie cechy ugodowości i sumienności, tym większy wybór wartości moralnych, wartości prawdy, wartości estetycznych i wartości religijnych u studentek, natomiast u studentów zależność jest odwrotna, z wyjątkiem wartości religijnych, zamiast których pojawiają się wartości hedonistyczne; im większe natężenie otwartości na doświadczenia, tym większa preferencja wartości prawdy i świeckich świętości u kobiet i mniejsza preferencja wartości religijnych u mężczyzn (Komorowska-Pudło 2014, 87).

Uzyskane wyniki znajdują potwierdzenie w kontekście opisu osobowości samoaktualizującej się. Samoaktualizacja ma miejsce przy realizacji własnych wartości, wiąże się ze świeżością myślenia, brakiem ograniczeń, akceptacją swoich ograniczeń, z głębokim poczuciem wspólnoty z innymi ludźmi. Osoby samoaktualizujące się spełniają i robią to, do czego są zdolne, najlepiej jak potrafią; „Są ludźmi, którzy rozwinęli się lub rozwijają aż do osiągnięcia tak pełnego poziomu, do jakiego są zdolni” (Maslow 1990, 204). Zdaniem Marii Jankowskiej (2011, 205-207) osoba z wysokim poczuciem godności osobistej ma zaufanie do swoich możliwości, co umożliwia jej podejmowanie trudnych i odpowiedzialnych zadań, jest autonomiczna w podejmowaniu decyzji i działaniu, umiejętnie łączy aktywność na rzecz dobra własnego z aktywnością na rzecz innych ludzi.

Prezentowane badania pozwalają na jeszcze jeden ciekawy wniosek. Im mniejsze poczucie godności osobistej, tym większe dążenie do tego, by przystosować się do innych głównie przez ograniczanie własnych dążeń i działań, które mogłyby szkodzić innym, oraz większe dążenie do posiadania władzy nad ludźmi przez kontrolę i dominację. Wyniki te sugerują, by postawić hipotezę o zaburzonym poczuciu bezpieczeństwa. Rola poczucia bezpieczeństwa wymaga jednak potwierdzenia w innych badaniach.

ZAKOŃCZENIE

Poczucie godności własnej odgrywa istotną rolę w ustanawianiu celów. Badania studentek pokazały, że młode kobiety o wysokim poczuciu własnej godności nastawione są na rozwój, podczas gdy ich koleżanki o niższym poczuciu godności bardziej preferują dostosowanie. Ma to swoje konsekwencje społeczne. Wymaganie dostosowania się do standardowego wzorca kobiecości będzie jeszcze bardziej obniżać ich poczucie własnej godności i wzmacniać tendencje zachowawcze. Stwarzanie kobietom możliwości realizacji własnych możliwości buduje w nich poczucie godności, a to sprzyja podejmowaniu wymagających zadań. Zarówno jedna jak

i druga sytuacja ustawia młode kobiety w określonej roli w procesie wchodzenia w dorosłość.

Badania mają swoje ograniczenia. Cały proces wnioskowania oparty jest na odpowiedziach udzielonych przez grupę studentek, dlatego nie można wyników ekstrapolować na całą populację młodych kobiet. Ocena poczucia własnej godności jako 'niskie vs wysokie' opiera się na średniej i odchyleniu dla danej grupy, a nie na grupie normalizacyjnej. Należy więc tę ocenę traktować ostrożnie z uwagi na jej orientacyjny charakter.

BIBLIOGRAFIA:

- Allport, Gordon. 1988. *Osobowość i religia*, tłum. Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz i Irena Wyrzykowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Benson, Christina M. i Stephanie Dillon. 2008. *Kobieta i jej poczucie własnej wartości*, tłum. Monika Gajdzińska i Sylwia Kot. Gdańsk: GWP.
- Błoński, Krzysztof. 2017. Jakość życia według systemów wartości. Analiza danych wtórnych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 483, 9-16. DOI: 0.15611/pn.2017.483.01.
- Bronk, Andrzej. 2010. Kategorie godności człowieka. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I*, 35, 77-96.
- Brudek, Paweł i Stanisława Steuden. 2017a. Kwestionariusz Poczucia Własnej Godności (KPWG-3): konstrukcja i analiza właściwości psychometrycznych. *Przegląd Psychologiczny*, 60(3), 437-456.
- Brudek, Paweł i Stanisława Steuden. 2017b. Predyktory poczucia własnej godności. Badania osób w okresie późnej dorosłości. *Psychoterapia*, 4(183), 81-92.
- Brzezińska, Anna. 2002. Dorosłość – szanse i zagrożenia dla rozwoju. W: *Szanse i zagrożenia rozwoju w okresie dorosłości*, red. Anna Brzezińska, Karolina Appelt i Julita Wojciechowska, 11-22. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Brzozowski, Piotr. 2002. Uniwersalność struktury wartości: koncepcja Shaloma H. Schwartza. *Roczniki Psychologiczne*, 5, 27-52.
- Brzozowski, Piotr. 2005. Uniwersalna hierarchia wartości – fakt czy fikcja? *Przegląd Psychologiczny*, 48(3), 261-276.
- Brzozowski, Piotr. 2007. *Wzorcowa hierarchia wartości. Polska, europejska czy uniwersalna*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Cieciuch, Jan i Zbigniew Zaleski. 2011. Polska adaptacja Portretowego Kwestionariusza Wartości Shaloma Schwartza. *Czasopismo Psychologiczne*, 17(2), 251-262.
- Cieciuch, Jan. 2010. Nadzieja jako moderator związku poczucia koherencji z preferencjami wartości. *Kwartalnik Naukowy Towarzystwa Uniwersyteckiego Fides et Ratio*, 2(2), 25-38.
- Cieciuch, Jan. 2011. Integration of Schwartz's value theory and Scheler's concept of value in research on the development of the structure of values during adolescence. *Polish Psychological Bulletin*, 42(4), 205-214. DOI: 10.2478/v10059-011-0027-5.

- Cieciuch, Jan. 2013a. *Kształtowanie się systemu wartości od dzieciństwa do wczesnej dorosłości*. Warszawa: Liberi Libri.
- Cieciuch, Jan. 2013b. Pomiar wartości w zmodyfikowanym modelu Schwartza. *Psychologia Społeczna*, 8(1), 22-41.
- Czapiński, Janusz i Tomasz Panek. 2015. *Diagnoza Społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*. Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego.
- Czerniawska, Mirosława i Emilia Dolata. 2005. Osobowościowe uwarunkowania systemów wartości. *Psychologia Rozwojowa*, 10(2), 123-133.
- Drożdż, Bogusław. 2006. Przymioty ludzkiej godności. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 2(9), 22-34.
- Franczak, Renata. 2016. Psychoterapia wśród studentów. Stan aktualny i potrzeby. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J*, 29 (1), 251-262. DOI: 10.17951/j.2016.29.1.251.
- Gacek, Maria. 2003. Preferencja zdrowia w systemie wartości młodzieży akademickiej w zależności od profilu kształcenia i płci. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio D*, 48, 360-364.
- Gajda, Janusz. 2000. *Honor – godność – człowieczeństwo*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Izydorzyc, Bernadetta i Adriana Rybicka-Klimczyk. 2009. Środki masowego przekazu i ich rola w kształtowaniu wizerunku ciała u zróżnicowanych wiekiem życia polskich kobiet (analiza badań własnych). *Problemy Medycyny Rodzinnej*, 3(28), 20-32.
- Jankowska, Maria. 2011. Godność osoby w aspekcie rozwoju „Ja” i poczucia własnej wartości. W: *Nauka – etyka – wiara 2011. NEW’11. Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Dobieszów, 23-26 czerwca 2011*, red. Julian Ławrynowicz i Andrzej Zabołotny, 195-208. Warszawa: Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki.
- Jaworowska, Aleksandra, Anna Matczak i Joanna Bitner. 2011. *Skala Wartości Rolecha – RVS*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Jurczak, Anna. 2015. Wartości wyznawane przez pracowników naukowych vs wartości studentów. *Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna*, 32(6), 81-88.
- Kluz, Tadeusz. 2007. *Psychospołeczne uwarunkowania wyboru wartości przez młodzież*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”.
- Komorowska-Pudło, Marta. 2014. System wartości Schelerowskich a postawy dorosłych wobec wybranych aspektów relacji w heteroseksualnych związkach intymnych. *Kwartalnik Naukowy Towarzystwa Uniwersyteckiego Fides et Ratio*, 1(17), 57-90.
- Kozielecki, Józef. 1977. *O godności człowieka*. Warszawa: Czytelnik.
- Kulik, Agnieszka i Ewelina Frańczyk. 2016. Uwarunkowania osiągnięć młodych kobiet – związek poczucia własnej skuteczności z osiągnięciami akademickimi. *Edukacja Dorosłych*, 2 (75), 105-15.

- Kulik, Agnieszka i Ewelina Frańczyk. 2018. Mądrość w hierarchii wartości studentów w świetle badań empirycznych. W: *Mądrość jako sprawność moralna w wychowaniu*, red. Iwona Jazukiewicz, 187-205. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kulik, Agnieszka. 2017. Zmęczenie przewlekłe a noetyczny wymiar osobowości. Badania młodych kobiet. *Seminare*, 38(3), 67-80.
- Maslow, Abraham. 1990. *Motywacja i osobowość*, tłum. Paula Sawicka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Mazurek, Franciszek Jan. 2001. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Oleś, Piotr. 2002. Z badań nad wartościami i wartościowaniem: niektóre kwestie metodologiczne. *Roczniki Psychologiczne*, 5, 53-75.
- Pazgan, Jan. 2004. Godność, wolność i prawa człowieka. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 3(1), 109-116.
- Płużek, Zenomena. 2007. Refleksje nad godnością człowieka. W: *Słuchaj, módl się, pracuj*, red. Kazimierz Janicki, 296-307. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Rokeach, Milton. 1971. Long-range experimental modification of values, attitudes, and behavior. *American Psychologist*, 26, 453-459.
- Rybarska-Jarosz, Dorota i Lech Barylski. 2012. *Tożsamość regionalna mieszkańców województwa zachodniopomorskiego. Raport z badań eksploracyjno-diagnostycznych*. Szczecin: Urząd Marszałkowski Województwa Zachodniopomorskiego, Regionalny Ośrodek Polityki Społecznej.
- Scheler, Max. 1975. Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości, tłum. Adam Węgrzecki. W: *Scheler*, red. Adam Węgrzecki, 161-168. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Schwartz, Shalom H. 1994. Are there universal aspects in the structure and contents of values? *Journal of Social Issues*, 50(4), 19-45.
- Schwartz, Shalom H. 1999. A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work. *Applied Psychology: An International Review*, 48(1), 23-47.
- Sęk, Helena i Łukasz D. Kaczmarek. 2009. Życ z godnością w zdrowiu i chorobie. *Czasopismo Psychologiczne*, 15(2), 7-17.
- Sikora, Teresa i Małgorzata Górnik-Durose. 2013. O mentalności współczesnego człowieka, jej źródłach i przejawach. W: *Współczesna kultura a zdrowie*, red. Małgorzata Górnik-Durose, 15-50. Sopot: GWP.
- Studen, Stanisława i Kanrad Janowski. 2011. Wstęp. W: *Starzenie się z godnością*, red. Stanisława Studen, Małgorzata Stanowska i Konrad Janowski, 7-11. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Studen, Stanisława. 2006. Rozważania o godności z perspektywy człowieka w okresie starzenia się. W: *Starzenie się a satysfakcja z życia*, red. Stanisława Studen i Mieczysław Marczyk, 17-27. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wnuk, Marcin, Jerzy T. Marcinkowski i Zdzisława Kalisz. 2010. Hierarchia wartości studentów zdrowia publicznego i fizjoterapii. *Problemy Higieny i Epidemiologii*, 91(1), 169-171.

PRZEMYSŁAW EUGENIUSZ KANIOK¹
Uniwersytet Opolski
ORCID ID: 0000-0002-0792-4260

SAMOTNI OJCOWIE W PERCEPCJI DZIECI

CHILDREN'S PERCEPTIONS OF SINGLE CUSTODIAL FATHERS

Abstract

The phenomenon of single fatherhood constitutes one of the most interesting, but not yet fully explored areas of research related to family and parenthood. The purpose of this study was to investigate how children evaluate their single fathers. The paper was based on data from qualitative and quantitative studies conducted throughout the last four decades. The results of the overview indicate that the current status quo of the research on single fathers in the perception of their children is still unsatisfactory. Therefore, there is a need for further studies in this area.

Keywords: single fathers, perception, children, family

Abstrakt

Zagadnienie samotnego ojcostwa stanowi jeden z bardziej interesujących, aczkolwiek nadal mało zgłębnionych, obszarów badań nad rodziną i rodzicielstwem. Celem tego opracowania jest poznanie sposobu, w jaki dzieci postrzegają swoich samotnie opiekujących się nimi ojców. W tym celu wykorzystano wyniki arbitralnie wybranych badań ilościowych i jakościowych, przeprowadzonych w ostatnich czterech dekadach. Jednym z wniosków, sformułowanych w prezentowanym artykule, jest stanowisko, że aktualny stan badań nad percepcją dzieci w zakresie oceny ich samotnie wychowujących je ojców jest niezadowolający. Istnieje zatem konieczność prowadzenia dalszych badań w tym zakresie.

Słowa kluczowe: samotni ojcowie, percepcja, dzieci, rodzina

WPROWADZENIE

Zagadnienie samotnego ojcostwa stanowi jeden z bardziej interesujących, aczkolwiek nadal mało zgłębnionych, obszarów badań nad rodziną i rodziciel-

¹ Przemysław Eugeniusz Kaniok jest doktorem nauk humanistycznych, pedagogiem społecznym oraz pedagogiem kultury. Pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej Instytutu Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Autor polskich i zagranicznych publikacji naukowych z zakresu jakości relacji małżeńskich, udziału ojca w opiece nad dzieckiem niepełnosprawnym i w jego wychowaniu. E-mail: kaniokp@uni.opole.pl.

stwem. Problematyka mężczyzn samotnie wychowujących swoje dzieci stała się przedmiotem zainteresowań demografów już na początku lat 70. XX wieku. Nieco później, bo na przełomie lat 70. i 80. XX wieku, temat ten zaczęli podejmować w swoich badaniach naukowcy z zakresu psychologii i socjologii (Ruszkiewicz 2005, 8). Zapoczątkowane w latach 70. ubiegłego wieku badania nad rodzinami samotnych ojców ewoluowały z badań jakościowych, w których uwagę skupiano na samopoczuciu mężczyzn, na badania ilościowe, w których przedmiotem analiz były wynikające z samotnego ojcostwa konsekwencje dla dziecka, jak również różnice występujące między samotnymi ojcami (Coles 2015, 144).

1. SKALA ZJAWISKA SAMOTNEGO OJCOSTWA

Jednym z powodów, dla którego samotni ojcowie są coraz częściej przedmiotem analiz badawczych, jest ich rosnąca liczba. Egzemplifikacją kraju, w którym zaobserwowano istotny wzrost liczby samotnych ojców, są Stany Zjednoczone. Na podstawie Raportu z 2 lipca 2013 roku, opracowanego przez Pew Research Center można stwierdzić, że od 1960 roku do 2011 liczba ojców, którzy samotnie wychowywali swoje dzieci, wzrosła aż dziewięciokrotnie. W roku 1960 samotnych ojców, mieszkających w Stanach Zjednoczonych, było mniej niż 300 tysięcy. Z kolei w 2011 roku było ich już ponad 2 miliony 600 tysięcy. Pomimo zauważalnego wzrostu liczby mężczyzn samotnie opiekujących się swoimi dziećmi, liczebną przewagę nad nimi mają w dalszym ciągu samotne matki. Ich liczba wzrosła z 1 miliona 900 tysięcy w 1960 roku do 8 milionów 600 tysięcy w 2011 roku (Livingston 2013, 1). Wzrost liczby mężczyzn samotnie wychowujących dzieci można zaobserwować także w Polsce. W roku 1988 Polskę zamieszkiwało 178 tysięcy 200 samotnych ojców, a w roku 2002 już 231 tysięcy 800. W przypadku samotnych matek, w roku 1988 stanowiły one w Polsce grupę składającą się z 1 miliona 395 tysięcy 600 kobiet, a w roku 2002 liczyły one już 1 milion 798 tysięcy 300 kobiet (Główny Urząd Statystyczny 2007, 140). Wyjaśnienie tej tendencji demograficznej jest dosyć trudne chociażby z uwagi na różnorodne sposoby rozumienia terminów „samotny ojciec” oraz „dziecko”. Na przykład, w niektórych raportach badawczych do grupy samotnych ojców zaliczano mężczyzn, którzy nie mieszkali ze swoimi dziećmi lub pozostawali w związku nieformalnym z biologiczną matką dziecka albo inną partnerką, bądź też byli ojczymami. Odnośnie terminu „dziecko” w większości raportów badawczych uwzględniano jedynie dzieci poniżej 18. roku życia, lecz czasami w badaniach udział brały również dzieci w wieku pomiędzy 18. a 21. rokiem życia (Coles 2017, 37). Niezależnie od sposobów definiowania tych dwóch terminów, mając na względzie utrzymujący się wzrost liczby samotnych ojców, można stwierdzić, że w ostatnim pięćdziesięcioleciu podejmowali się oni opieki nad swoimi dziećmi częściej aniżeli ich poprzednicy.

2. SAMOTNI OJCOWIE W UJĘCIU DEFINICYJNYM

Znając już skalę samotnego ojcostwa warto przybliżyć jego rozumienie. W światowej literaturze przedmiotu jedną z najprostszych i najbardziej transparentnych definicji samotnego ojca zaproponowała Helen Mendes. W sformułowanym przez nią stanowisku samotny ojciec jest „mężczyzną, który wychowuje swoje nieletnie dzieci bez wsparcia współrodzica” (Mendes 1976, 439). Inną, bardziej rozbudowaną definicję zaproponował Geoffrey Greif. Zdefiniował on samotnych ojców jako tych, którzy „sprawują wyłączną opiekę nad dzieckiem przez większość czasu, to znaczy przynajmniej przez pięć dni w tygodniu. Większość działań wychowawczych względem dzieci realizują sami ojcowie, postrzegani jako ci, którzy muszą podejmować właściwe decyzje” (Greif 1994, 215). Definicją, obejmującą swoim znaczeniem obie z wyżej wymienionych eksplikacji, jest definicja autorstwa Shirley Hanson. W ujęciu wspomnianej autorki samotni ojcowie to „mężczyźni będący rodzicami, którzy sprawują bezpośrednią pieczę rodzicielską nad swoimi nieletnimi dziećmi. Są oni odpowiedzialni za pełnienie opieki nad dziećmi bez wsparcia współrodzica lub dorosłego kohabita zamieszkującego dom rodzinny. Pomimo, że mogą oni posiadać lub też nie posiadać praw rodzicielskich, bądź też prawa do sprawowania wyłącznej pieczy nad swoimi dziećmi, to i tak przebywają one z nimi przez większość czasu” (Hanson 2013, 135).

W polskiej literaturze pedagogicznej istotę znaczenia terminu „samotny ojciec” oddał w swojej definicji rodziny niepełnej Stanisław Kawula, który uważał ją za „taką strukturę, gdy rodzic opiekuje się dziećmi swoimi lub współmałżonka zamieszkującymi wspólnie z nim. Rodzina może stać się niepełną z powodu śmierci współmałżonka, rozwodu, nieformalnego rozejścia się małżonków, urodzenia dziecka pozamałżeńskiego” (Kawula 2001, 418). W definicji tej kluczową kwestią jest brak jednego z rodziców w strukturze rodziny, to znaczy opiekowanie się dziećmi przez samotną matkę, bądź też samotnego ojca (Dudak 2006, 52).

3. Z HISTORII BADAŃ NAD SAMOTNYM OJCOSTWEM

Jednymi z pierwszych badań poświęconych problematyce samotnego ojcostwa były badania jakościowe prowadzone od lat 70. do pierwszej połowy lat 80. XX wieku, które charakteryzowała niewielka liczba biorących w nich udział mężczyzn, wśród których dominowali biali, rozwiedzeni bądź owdowiali, samotni ojcowie. W większości ówczesnych badań uwzględniano zazwyczaj jedynie wypowiedzi samych ojców, co mogło być zarówno ich mocną, jak i słabą stroną. Tego typu badania umożliwiały dzielenie się przez samotnych ojców swoimi własnymi poglądami, wypełniając tym samym wcześniejszą pustkę w badaniach nad rodziną, nie stanowiąc jednak reprezentatywnych prób badanych. Dzięki wiedzy zdobytej w toku ówczesnych badań ustalono, że badani ojcowie byli przygotowani do pełnienia roli rodzica, będąc osobami pewnymi siebie, zadowolonymi z faktu bycia ojcami,

dostrzegając jednocześnie pewne problemy w zachowaniu swoich dzieci. Kolejną zaletą wspomnianych badań jakościowych jest możliwość poznania subiektywnej przyczyny danego zjawiska, a więc ustalenia powodów oraz motywacji, którymi kierowali się ojcowie, podejmując się opieki nad dziećmi, a także roli, jaką powody te pełniły w przystosowaniu się ojców do nowej sytuacji oraz ich zadowolenia z bycia opiekunami swoich dzieci (Coles 2015, 152). Wyniki wspomnianych badań jakościowych sytuują samotnego ojca w rodzicielskiej hierarchii pomiędzy samotnymi matkami a żonatymi ojcami. Biorąc pod uwagę takie czynniki jak dochody, wykształcenie oraz ubóstwo, samotni ojcowie są mniej zamożni od ojców pozostających w związku małżeńskim, ale bogatsi od samotnych matek. Ten ekonomiczny paradygmat samotnego ojca obowiązywał przez wiele lat prowadzenia badań nad samotnym ojcostwem pomimo, że w ostatnich latach samotne matki coraz częściej wyprzedzały samotnych ojców pod względem wykształcenia. Tendencja ta nie znalazła jeszcze potwierdzenia we wszystkich opracowaniach naukowych. Innym kryterium, które różni samotne matki od samotnych ojców, jest struktura rodziny. W przeciwieństwie do samotnych matek samotni ojcowie opiekują się mniejszą liczbą dzieci, którymi zazwyczaj są już starsi chłopcy. Ponadto w porównaniu do samotnych matek są oni dwukrotnie częściej skłonni do kohabitacji ze swoim partnerem, ale rzadziej zamieszkują z innymi dorosłymi członkami swojej dalszej rodziny w wieloosobowych gospodarstwach domowych (Coles 2015, 153).

Okresem, w którym zaobserwowano wzrost liczby badań ilościowych z zakresu samotnego ojcostwa, była druga połowa lat 80. XX. Okres ten zapoczątkowały badania demograficzne nad samotnymi ojcami autorstwa Arthura Nortona i Paula Glicka (1986), którzy wykorzystali w nich dane z amerykańskiego spisu powszechnego (z ang. *US Census data*) oraz badania jakościowe Geoffreya Greifa i Alfreda DeMarisa (1990), w których udział wzięło ponad tysiąc samotnych ojców sprawujących opiekę nad swoimi dziećmi. Mimo że badania Greifa i DeMarisa charakteryzowały się homogenicznością próby badanej, to znaczy składała się ona w 96 procentach z białych mężczyzn, będących po rozwodzie lub w separacji oraz wywodzących się z klasy średniej, to jednak wkrótce zaczęto prowadzić kolejne, bardziej usystematyzowane badania, dzięki którym, wraz z nastaniem lat 90., ugruntowało się wyobrażenie o samotnym ojcu, że jest on człowiekiem młodym, nieżonatym, o niskich dochodach, opiekującym się niewielką liczbą dzieci (Eggebeen, Snyder i Manning 1996).

Od momentu opublikowania powyższych opracowań z zakresu problematyki samotnego ojcostwa zaobserwowano dominację badań ilościowych, w których wykorzystywano bardziej reprezentatywne zbiory danych, do których zaliczyć można dane uzyskane w toku różnego rodzaju ogólnokrajowych sondaży statystycznych lub badań longitudinalnych. Wyniki badań ilościowych, w których samotni ojcowie stanowią próbę reprezentatywną, odzwierciedlają ich różnorodność, szczególnie pod względem takich kryteriów jak wcześniejszy stan cywilny lub aktualne warunki bytowe.

Wśród najczęściej pojawiających się we współczesnych badaniach nad samotnym ojcostwem pytań wymienić można dwa. Pierwsze z nich dotyczy podobieństw, jakie można zauważyć między samotnymi matkami a samotnymi ojcami w zakresie czasu spędzanego przez nich z dzieckiem oraz bliskości, jaka ich z nim łączy. Z kolei drugą najczęściej pojawiającą się we wspomnianych badaniach kwestią jest pytanie, czy konsekwencje, jakie wynikają dla dzieci z samotnego rodzicielstwa, są uzależnione od płci samego rodzica.

Omawiając zagadnienie samotnych ojców w percepcji dzieci, warto podkreślić, że historia badań nad postrzeganiem przez dzieci swoich rodziców, a dokładniej ich zachowania, sięga 1894 roku i jest związana z badaniami amerykańskiego naukowca – Erla Barnes, który poddał analizie wypowiedzi 4 tysięcy dzieci w wieku od 7. do 16. roku życia na temat wymierzanych im przez matki i ojców kar (Barnes 1895). W wyniku przeprowadzonych badań Barnes ustalił, że „dzieci nie zgłaszają sprzeciwu wobec którejkolwiek spośród typowych form karania z powodu samej kary” (Barnes 1895, 240). Natomiast sprzeciwiają się one ich niesprawiedliwemu karaniu w takich przypadkach, kiedy w ich odczuciu nie są one winne jakiemukolwiek przewinieniu lub też nie były w stanie zapobiec wypadkowi, bądź też karze się je bez podania jakiegokolwiek oczywistego powodu, a wymierzana im kara wydaje się być dla nich złośliwa lub nietypowa (Stogdill 1937, 293).

Wyniki wspomnianych badań były przedmiotem analiz prowadzonych przez amerykańskiego psychologa i specjalistę z zakresu nauk o zarządzaniu – Ralpha Stogdilla w jego przeglądzie badań nad ówczesnymi postawami dzieci wobec swoich rodziców, które przeprowadzono w latach 1894-1936. Na podstawie przeanalizowanych wyników badań stwierdził on, że dzieci przejawiały wysoki poziom uzależnienia od swoich rodziców. Dopiero w momencie osiągnięcia przez nie wieku pomiędzy 6. a 16. rokiem życia stawały się one od nich mniej zależne, rzadziej uznając ich za swój ideał. Ponadto, niezależnie od rodzaju szkoły, do której uczęszczały dzieci, oraz ich płci, częściej preferowały one jako wiodących opiekunów matki aniżeli ojców. Odstępstwem od tej inklinacji były dzieci sprawiające trudności wychowawcze, które wybierały zazwyczaj rodzica płci przeciwnej, w szczególności takiego, który przejawiał względem nich nadopiekuńczość. Preferencje w zakresie wyboru ulubionego rodzica, szczególnie w przypadku młodszych dzieci, były uwarunkowane tak zwaną „wartością otrzymaną”. Z kolei starsze dzieci podawały bardziej wysublimowane powody, dla których jeden z rodziców był im bliższy. Innym ciekawym wnioskiem było stwierdzenie, że w odczuciu dzieci rodzice skłaniali się darzyć większym zainteresowaniem potomstwo płci przeciwnej. Dzieci wyrażały dezaprobatę wobec dotkliwej i niesprawiedliwej dyscypliny, a od kontroli i nadzoru wołały wolność, której niekoniecznie życzyli sobie ich rodzice (Stogdill 1937, 300). W toku dalszego rozwoju badań nad postrzeganiem rodziców przez dzieci charakteryzowały się one wzrostem liczby narzędzi badawczych, w tym między innymi takich jak Kwestionariusz PCR Ann Roe i Marvina Siegelmana (z ang. *Parent-Child Relations Questionnaire*) (Roe i Siegelman 1963), Kwestionariusz Zachowań Rodziców Uriego Bronfenbrennera

(z ang. *Bronfenbrenner Parental Behavior Questionnaire*) (Siegelman 1965), Kwestionariusz do Badania Zachowania się Rodziców w Percepcji Dzieci Earla Schaefera (z ang. *Children's Reports of Parental Behavior Inventory*) (Schaefer 1965) oraz Inwentarz do Badania Rodziców w Percepcji Dzieci Ann Hazzard, Andrew Christensen oraz Gayli Margolin (z ang. *Parent Perception Inventory*) (Hazzard, Christensen i Margolin 1983).

Z uwagi na złożoność zagadnienia samotnych ojców w percepcji dzieci, jak również relatywnie niewielką liczbę opracowań, w których byłoby ono przewodnim przedmiotem rozważań, istnieje potrzeba jego dalszego zgłębiania, w tym między innymi poznania tego, w jaki sposób są oni postrzegani przez swoje dzieci. Niniejszy tekst stanowi zatem próbę ukazania wybranych wyników badań empirycznych, w których starano się poznać sposób postrzegania przez dzieci swoich samotnie wychowujących je ojców.

4. W JAKI SPOSÓB DZIECI POSTRZEGAJĄ SAMOTNYCH OJCÓW?

Problematyka samotnych ojców w percepcji dzieci była dotychczas relatywnie rzadko przewodnim tematem analiz badawczych, pojawiając się w nich zazwyczaj w sposób pośredni, jako wątek o charakterze komplementarnym. Dlatego przedstawione w tej części artykułu informacje na temat sposobów postrzegania przez dzieci swoich samotnych ojców, pochodzą z badań, których przedmiotem analiz były między innymi różne aspekty rodzicielstwa. Wizerunek samotnego ojca w percepcji dzieci zostanie zaprezentowany w oparciu o wyniki arbitralnie wybranych badań przeprowadzonych w ostatnich czterech dekadach.

Wraz z początkiem lat 80. XX wieku opublikowane zostały wyniki badań autorstwa Davida Rosenthala i Jamesa Hansena, którzy poruszyli w nich temat samoświadomości nastolatków z rodzin pełnych i niepełnych, ich osiągnięć szkolnych, aspiracji zawodowych, dojrzałości w zakresie wyboru przyszłego zawodu, a także postrzegania przez nich swoich rodziców. W badaniach udział wzięło 559 uczniów z zachodniej części Nowego Jorku, spośród których 104 nastolatków pochodziło z rodzin niepełnych, co stanowiło blisko 19 procent wszystkich badanych dzieci. Narzędziem, które wykorzystano w tych badaniach do poznania percepcji dzieci w zakresie ich relacji z rodzicami, był między innymi wymieniony już Kwestionariusz PCR Ann Roe i Marvina Siegelmana (z ang. *Parent-Child Relations Questionnaire*). Zawarte w kwestionariuszu twierdzenia składają się na pięć kategorii zachowań rodziców względem dzieci, do których należą: kochająca (z ang. *loving*), odrzucająca (z ang. *rejecting*), liberalna (z ang. *causal*), wymagająca (z ang. *demanding*) i ochraniająca (z ang. *attention*). Na podstawie uzyskanych wyników badań ich autorzy ustalili, że pomiędzy dziećmi z rodzin pełnych a dziećmi wdowców, dziećmi ojców pozostających w separacji, dziećmi ojców rozwiedzionych oraz dziećmi ojców, którzy ponownie się ożenili występują istotne statystycznie różnice ($p < 0,05$) w postrzeganiu swojego ojca

w zakresie wszystkich pięciu kategorii jego zachowania wobec nich. Szczególną uwagę zwrócono na istotne różnice pomiędzy dziećmi z rodzin pełnych a wszystkimi grupami dzieci wychowywanych przez samotnych mężczyzn w zakresie postrzegania okazywanej im przez ojców miłości oraz sprawowanej przez nich ochrony nad nimi. Okazało się bowiem, że dzieci samotnych ojców rzadziej oceniały ich jako kochających je i dających im poczucie bezpieczeństwa aniżeli dzieci z rodzin pełnych. Ponadto, w przeciwieństwie do dzieci z rodzin pełnych, dzieci wychowywane przez rozwodników i wdowców postrzegają swoich samotnych ojców jako mniej wymagających. Grupą, która spośród wszystkich badanych dzieci czuła się najbardziej odrzucona przez swoich ojców, były dzieci wychowywane przez mężczyzn pozostających w separacji. Ojcami, których dzieci postrzegały ich jako mniej liberalnych w porównaniu do dzieci ojców z rodzin pełnych, byli mężczyźni, którzy ponownie wstąpili w związek małżeński oraz wdowcy. W ocenie dzieci jeszcze bardziej liberalnymi od ojców z rodzin pełnych byli mężczyźni pozostający w separacji lub rozwodnicy (Rosenthal i Hansen 1980, 414). Powyższe wyniki badań można wyjaśnić między innymi tym, że rozstanie się rodziców zaburza ich relacje z dziećmi, które zaczynają odczuwać stratę, pustkę i samotność. Wraz z rozstaniem rodziców zaczynają one kwestionować ich wyidealizowany obraz, zaniżając przy tym własną samoocenę.

Kolejnymi przeprowadzonymi w latach 80. XX wieku badaniami, w których pośrednim wątkiem badawczym byli samotni ojcowie w percepcji dzieci, były badania autorstwa Prem Fry i Maureen Leahey z Uniwersytetu Calgary w Kanadzie. Celem badań było poznanie percepcji dzieci w zakresie zaistniałej po rozwodzie sytuacji i porównanie jej z dokonaną przez rodziców oceną ich reakcji na rozwód. W trakcie badań przeprowadzono wywiad kwestionariuszowy, w którym udział wzięło 150 dzieci, w tym 75 dziewczynek i 75 chłopców. Wśród badanych znalazło się 75 dzieci wychowywanych przez samotnych ojców i 75 dzieci pozostających pod opieką samotnych matek. W wyniku przeprowadzonych badań ich autorom udało się ustalić, że w przeciwieństwie do dzieci wychowywanych przez samotne matki dzieci samotnych ojców zdecydowanie częściej oceniały ich jako nieobecnych, nadużywających alkoholu, okazujących złość, obelżywe zachowanie, porywczy charakter, a także dających im hojne prezenty, swobody i przywileje. Natomiast rzadziej od dzieci samotnych matek postrzegają one samotnie wychowujących je mężczyzn jako chorujących, wchodzących z nimi w utarczki słowne, wykazujących depresję, bezsilność, doświadczających dyskryminacji ze strony innych osób, dających dzieciom podstawy do przypuszczeń związanych z ich zbliżającą się chorobą lub śmiercią, jak również chwalać je oraz dodających im otuchy (Fry i Leahey 1983, 379). Jedną z przyczyn takiego postrzegania przez dzieci swoich samotnie wychowujących je ojców są towarzyszące im w okresie rozstania rodziców i tuż po nim uczucia odrzucenia, konfliktu i dysharmonii.

Kolejnym opracowaniem, tym razem już z początku lat 90. ubiegłego wieku, w którym problematyka samotnych ojców była pośrednim przedmiotem analiz, były badania Douglasa Downeya oraz Briana Powella, którzy starali się ustalić,

czy dzieci wychowywane przez samotnych rodziców tej samej płci co one czują się lepiej aniżeli dzieci różniące się płcią od swoich samotnie wychowujących je opiekunów. W tym celu przebadano 3 tysiące 892 amerykańskich ósmoklasistów, którzy wzięli udział w krajowych badaniach longitudinalnych z zakresu edukacji w 1988 roku (z ang. *National Education Longitudinal Study of 1988*). Wszystkie z uwzględnionych w badaniach dzieci były wychowywane tylko przez jednego z rodziców. Do grupy badanych uczniów zaliczono 409 dzieci pozostających pod opieką samotnych ojców (około 10 procent badanych) oraz 3 tysiące 483 dzieci, którymi zajmowały się samotne matki (blisko 90 procent badanych). W kwestii postrzegania samotnych ojców przez dzieci autorzy badań ustalili, że zarówno dziewczęta jak i chłopcy zamieszkujący z samotnymi ojcami, oceniają ich jako tych, którzy traktują je w sposób uprzywilejowany. Tym samym naukowcy nie stwierdzili istotnych statystycznie różnic w zakresie samopoczucia dzieci żyjących z samotnymi rodzicami tej samej płci a dzieci pozostających pod opieką rodziców płci przeciwnej. Ponadto w wyniku przeprowadzonych badań ustalono, że chłopcy wychowywani przez samotnych ojców postrzegają ich jako tych, którzy oszczędzają pieniądze na ich przyszłe studia i sprzęt komputerowy (Downey i Powell 1993, 65). Zaskakujący brak różnic pomiędzy chłopcami a dziewczynkami w zakresie oceny ich samotnie wychowujących je ojców jest uwarunkowany między innymi tym, że badane dzieci były w wieku dojrzewania. Prawdopodobnie okres ten może niwelować dotychczasowe podziały między dziećmi w zakresie oceny ich ojców.

Swoistą kontynuacją badań nad sytuacją dzieci wychowywanych przez samotnych rodziców tej samej płci co one, w których pośrednim przedmiotem analiz byli samotni ojcowie w percepcji dzieci, były badania ilościowe Alison Clarke-Stewart i Craiga Haywarda. Swoimi badaniami objęli oni 187 dzieci zamieszkujących południową Kalifornię, pochodzących ze 160 rodzin rozwiedzionych. Wśród badanych dzieci przeważały te, które były wychowywane przez samotne matki, stanowiły one 61,50 procent całej próby badanej (115 dzieci). Badaniami objęto również 72 dzieci wychowywanych przez samotnych ojców, które stanowiły 38,5 procent wszystkich badanych dzieci. Celem badań było poznanie dobrostanu psychofizycznego dziecka po rozwodzie rodziców, znaczenia własnej płci dla jego tożsamości, relacji z rodzicami, relacji z rodzicami niezamieszkującymi z nim, warunków życiowych rodziców niesprawujących opieki nad nim oraz znaczenia płci opiekujących się nim rodziców dla jego funkcjonowania. Na podstawie uzyskanych wyników badań ich autorom udało się ustalić, że dzieci zamieszkujące z samotnymi ojcami oceniają ich gorzej aniżeli niezamieszkujące z nimi matki (Clarke-Stewart i Hayward 1996, 257). Ponadto w toku analizy wyników badań stwierdzono, że sposób, w jaki dzieci odbierają kondycję psychiczną samotnie wychowujących je mężczyzn, może wpływać na dobrostan psychofizyczny ich samych (Clarke-Stewart i Hayward 1996, 261). Mimo że dzieci samotnych ojców oceniają ich gorzej niż swoje nieopiekujące się nimi matki, to ich samopoczucie psychofizyczne i samoocena charakteryzują się wysokim poziomem, a ryzyko przeżywania

przez nie depresji, przejawianie zachowań problematycznych i okazywanie złości dotyczą ich w mniejszym stopniu aniżeli dzieci wychowywanych przez samotne matki (Clarke-Stewart i Hayward 1996, 262). Zarówno negatywna ocena samotnych ojców jak i niski dobrostan psychofizyczny dzieci może mieć związek z niską jakością zapewnianej im przez nich opieki.

Tematem innych badań, również z drugiej połowy lat 90. XX wieku, w których wątkiem pobocznym byli między innymi samotni ojcowie w percepcji swoich dzieci, były rodzicielskie style wychowania w relacji do zachowania się dzieci w rodzinach samotnych matek, samotnych ojców oraz w rodzinach pełnych. Autorki badań – Jeanne Hilton i Esther Devall – przebadaly 30 amerykańskich samotnych matek, 30 samotnych ojców i 30 par małżeńskich z rodzin pełnych, a także ich dzieci w wieku od 6. do 10. roku życia. Przy wykorzystaniu między innymi wspomnianego już Parent Perception Inventory (Hazzard, Christensen i Margolin 1983) starały się ustalić, jaka jest ocena dzieci w zakresie stylów ich wychowania przez ich rodziców. Uzyskane przez nie wyniki umożliwiły im sformułowanie tylko jednego wniosku w zakresie postrzegania przez dzieci swoich samotnie wychowujących je ojców. Stwierdziły one, że dzieci samotnych ojców zdecydowanie rzadziej postrzegały ich jako stosujących negatywne praktyki wychowawcze (Hilton i Devall 1998, 43). W kwestii rzadszego stosowania przez samotnych ojców negatywnych praktyk wychowawczych w ocenie dzieci można przypuszczać, że pod względem swojego postępowania z nimi upodabniają się bardziej do zamężnych matek, stosujących właściwe metody wychowawcze, aniżeli zamężnych mężczyzn.

W sposób pośredni wątek samotnych ojców w percepcji swoich dzieci był także przedmiotem analiz badawczych przeprowadzonych w roku 1999 przez Jeffrey'a Cookstona, który podjął w nich kwestię nadzoru rodzicielskiego w rodzinach o różnej strukturze w zestawieniu z problemami behawioralnymi nastolatków. W swoich badaniach wykorzystał on próbę badaną wyłonioną spośród 90 tysięcy amerykańskich uczniów z klas od 7. do 12., którzy poprzez wypełnienie w szkole kwestionariusza wzięli udział w Krajowych Badaniach Longitudinalnych nad Stanem Zdrowia Nastolatków (z ang. *National Longitudinal Study of Adolescent Health*), oraz 15 tysięcy młodych ludzi, którzy udzielili wywiadu w miejscu zamieszkania. Ostatecznie w badaniach udział wzięło 684 nastolatków, w tym 322 dzieci wychowywanych przez samotne matki, 106 dzieci pozostających pod opieką samotnych ojców oraz 256 dzieci z rodzin pełnych. W ocenie badanych dzieci to właśnie samotni ojcowie, spośród wszystkich rodziców, sprawowali nad nimi najgorszy nadzór rodzicielski, co skutkowało między innymi tym, że w rodzinach tych występował najwyższy odsetek przestępczości nieletnich, ryzykowne zachowania, związane ze spożywaniem alkoholu i narkotyków (Cookston 1999, 107). Powodem gorszego nadzoru rodzicielskiego, sprawowanego przez ojców samotnie wychowujących swoje dzieci, może być między innymi brak programów pomocowych, których celem byłoby uświadomienie im, jak ważną rolę odgrywa ojciec w procesie wychowania.

Jednym z pierwszych opracowań badawczych w XXI wieku, w którym poruszona została między innymi kwestia postrzegania przez dzieci swoich samotnych ojców, były badania Juana Battle'a i Deborah Coates. Tematem ich badań były rodziny samotnych ojców i matek w kontekście statusu oraz osiągnięć czarnoskórych dziewcząt w ostatniej klasie szkoły średniej i dwa lata po jej ukończeniu. W badaniach wykorzystano dane statystyczne uzyskane w toku przeprowadzonych Krajowych, Edukacyjnych Badań Longitudinalnych (z ang. *National Educational Longitudinal Study*) z 1988 roku. Próbkę badaną stanowiły czarnoskóre uczennice (N = 40. 907), które zamieszkiwały ze swoimi samotnymi matkami bądź ojcami. Jednym z kluczowych ustaleń dotyczących samotnych ojców w percepcji czarnoskórych, dorastających dziewcząt, które dwa lata wcześniej ukończyły szkołę średnią, był wniosek, że postrzegają ich jako osoby zapewniające im korzystną sytuację finansową (Battle i Coates 2004, 400). O pozytywnym stosunku czarnoskórych córek do ich samotnych ojców może decydować czas, jaki upłynął od ukończenia przez nie szkoły średniej.

Wśród innych badań opublikowanych w pierwszej dekadzie XXI wieku, w których zajmowano się między innymi zagadnieniem oceny samotnych ojców przez ich dzieci, były badania autorstwa Daniela Hawkinsa, Paula Amato i Valerie King, poświęcone udziałowi rodziców w życiu dorastających nastolatków ze szczególnym uwzględnieniem ewentualnego wpływu płci rodzica oraz jego miejsca zamieszkania na zaangażowanie w pracę z dzieckiem. Na podstawie danych pochodzących z Krajowych Badań Longitudinalnych nad Stanem Zdrowia Nastolatków (z ang. *National Longitudinal Study of Adolescent Health*) w badaniach uwzględniono 17 tysięcy 330 dorastających nastolatków, którzy posiadali żyjących rodziców. Wśród badanych znalazły się między innymi dzieci wychowywane przez samotnych ojców niebędących w żadnym związku (N = 529). Wspomniani badacze ustalili, że spośród wszystkich opiekunów płci męskiej, to właśnie samotni ojcowie niebędący w jakimkolwiek związku są, pod względem angażowania się w życie swoich nastoletnich dzieci, oceniani przez nie najwyżej. Ich wysoka ocena dotyczy między innymi takich aktywności jak wspólne robienie zakupów, rozmawianie na temat imprez towarzyskich i problemów nastolatków (Hawkins, Amato i King 2006, 131). Ponadto samotni ojcowie są w ocenie swoich dzieci bardziej skłonni od pozostałych rodziców do spędzania z nimi czasu wolnego poprzez wspólne uczestnictwo w zajęciach sportowych (Hawkins, Amato i King 2006, 133). Zdaniem nastolatków ich samotni ojcowie przejawiają podobny do matek poziom zaangażowania w ich życie (Hawkins, Amato i King 2006, 134). Większe zaangażowanie samotnych ojców w życie swoich nastoletnich dzieci jest uwarunkowane między innymi koniecznością przejęcia czynności niebędących domeną mężczyźni, a wykonywanych dotychczas przez matki.

Swoistym dopełnieniem tej krótkiej charakterystyki samotnych ojców w percepcji dzieci mogą być badania z 2010 roku autorstwa Jacinty Bronte-Tinkew, Mindy Scott i Emily Lilja. Za przedmiot swoich analiz badawczych obrały one zaangażo-

wanie samotnych ojców w życie nastolatków i ich wychowanie, a także wynikające z tego implikacje względem dorastających dzieci. W celu przeprowadzenia wspomnianych badań do grona ich uczestników zaliczono grupę 3 tysięcy 977 młodych osób, stanowiących próbę badaną pochodzącą z Krajowych Badań Longitudinalnych nad Młodzieżą z 1997 roku (z ang. *National Longitudinal Survey of Youth*). Doprecyzowując kwestię osób objętych badaniami, warto podkreślić, że w grupie badanych uwzględniono 91 dzieci wychowywanych przez samotnych ojców, 35 dzieci pozostających pod opieką samotnych ojców, którzy zamieszkiwali z partnerkami, 945 dzieci mieszkających z samotnymi matkami, 116 dzieci będących pod opieką matek żyjących z partnerami, 2 tysiące 414 dzieci żyjących w rodzinach pełnych oraz 378 dzieci, nad którymi opiekę sprawuje samotna matka lub ojciec wspólnie z innym członkiem rodziny. Z przeprowadzonej analizy wyników badań wyłania się bardzo interesujący obraz, którego autorami są same dzieci, a dokładniej nastolatki. W zakresie wstępnej charakterystyki samotnych ojców stwierdzono, że pod względem wykształcenia są oni w ocenie swoich dzieci lepiej wykształceni (92,3%) aniżeli samotne matki (80%) (Bronte-Tinkew, Scott i Lilja 2010, 1115). W kwestii sytuacji materialnej samotnych ojców są oni lepiej sytuowani aniżeli samotne matki, ale mniej majątni od rodziców z rodzin pełnych. Samotni ojcowie charakteryzują się również tym, że wychowują mniej dzieci niż pozostali rodzice. W świetle wypowiedzi badanych nastolatków samotni ojcowie przejawiają zdecydowanie słabsze zaangażowanie w opiekę nad swoimi dziećmi i w ich wychowanie niż czynią to inni opiekunowie. Wspomniani mężczyźni rzadziej wykazują względem swoich dzieci autorytarny styl wychowania. Ich postępowanie z nimi ma zazwyczaj pobłażliwy charakter (Bronte-Tinkew, Scott i Lilja 2010, 1115). Brak należytego podejścia ojców do kwestii wychowania swoich dzieci może być konsekwencją tego, że samotni rodzice często nie są w stanie pełnić odpowiedniego nadzoru i kontroli nad nimi, stosując nieefektywne metody wychowawcze.

PODSUMOWANIE

Reasumując przywołane w tym opracowaniu wyniki badań, w których pojawił się wątek samotnych ojców w percepcji dzieci, można sformułować kilka istotnych wniosków. Na podstawie przeprowadzonego przeglądu wybranych wyników badań można stwierdzić, że aktualny stan analiz badawczych, w których przedmiotem rozważań byli samotni ojcowie w percepcji dzieci, jest niezadowalający. Uniemożliwia on bowiem pełne poznanie istniejącego w świadomości dzieci obrazu samotnie wychowujących je ojców. Istnieje zatem potrzeba dalszych badań w tym zakresie, szczególnie takich w których sposób, w jaki dzieci postrzegają samotnych ojców, będzie ich głównym przedmiotem analiz. Dotychczasowe wyniki opracowań naukowych umożliwiają jedynie pobieżne zarysowanie sylwetki samotnego ojca w percepcji jego dzieci. Z zebranych na ten temat informacji wyłania się niezbyt wyrazista postać samotnego ojca. Mężczyźni samotnie

wychowujący swoje dzieci są zazwyczaj osobami dobrze sytuowanymi finansowo, dobrze wykształconymi, wychowującymi nieliczną grupę najczęściej nastoletnich już dzieci. W porównaniu do samotnych matek są oni zazwyczaj gorzej oceniani przez swoje dzieci. Samotni ojcowie mogą być osobami, które niedostatecznie okazują swoim dzieciom uczucia i nie zapewniają im poczucia bezpieczeństwa. Mogą oni być również postrzegani jako rodzice, którzy mają mniejsze wymagania względem swoich pociech, obdarowując je hojnymi prezentami oraz przywilejami. Zdarza się także, że opisywani ojcowie nadużywają alkoholu oraz okazują dzieciom swoją złość i porywczy charakter. Z drugiej zaś strony są oni osobami, które w ocenie dzieci rzadko chorują, nie kłócą się z nimi, nie mają depresji, nie okazują bezsilności, nie czują się dyskryminowani, ale też i nie chwala ich i nie dodają im otuchy. Warto nadmienić, że pomimo niechwalenia i nieokazywania swoim dzieciom otuchy ich samopoczucie oraz samoocena charakteryzują się wysokim poziomem, a ryzyko przeżywania przez nie depresji, bądź też przejawianie zachowań problematycznych i okazywanie złości, jest mało prawdopodobne. Mężczyźni samotnie wychowujący swoje dzieci rzadko stosują względem nich negatywne praktyki wychowawcze. Ponieważ prowadzony przez samotnych ojców nadzór rodzicielski nad własnymi dziećmi zdarza się być niewystarczający, może on skutkować wyższym prawdopodobieństwem dopuszczania się przez nie przestępstw i ryzykowanych zachowań, polegających na nadużywaniu alkoholu i narkotyków. Na podstawie relacji nastoletnich dzieci można stwierdzić, że samotni ojcowie są w stanie zapewnić im stabilną sytuację finansową. Są oni bowiem osobami potrafiącymi oszczędzać pieniądze na przyszłe studia swoich dzieci i na zakup potrzebnego im sprzętu komputerowego. Samotni ojcowie potrafią także angażować się w życie swoich dzieci poprzez wspólne robienie zakupów, rozmawianie z nimi na tematy związane z imprezami towarzyskimi, ich problemami, a także poprzez uczestniczenie w zajęciach sportowych.

W oparciu o przywołane w tym opracowaniu wyniki badań warto zaproponować kilka praktycznych implikacji. Po pierwsze, praktycy, którzy na co dzień pracują z rodzinami, powinni zachęcać ojców do jeszcze większego zaangażowania się w życie dzieci szczególnie tuż po ich rozstaniu się z matkami. Po drugie, należałoby stworzyć program wsparcia dla ojców samotnie wychowujących swoje dzieci, w którym znalazłyby się konkretne propozycje ukierunkowujące mężczyzn w realizacji funkcji opiekuńczo-wychowawczej, w tym odpowiednim doborze metod wychowawczych. Po trzecie, warto uświadamiać samotnych ojców o tym, że wykonywane przez nich czynności opiekuńczo-wychowawcze, które dotychczas były kojarzone z matkami, są czymś normalnym, a nawet pożądanym. Po czwarte, warto prowadzić dalsze badania naukowe zmierzające do lepszego poznania sposobu postrzegania przez dzieci samotnie wychowujących je ojców. Na koniec warto zaznaczyć, że przedstawiony wyżej obraz samotnego ojca w percepcji jego dzieci stanowi jedynie próbę usystematyzowania dotychczasowej wiedzy, pochodzącej z arbitralnie wybranych wyników badań empirycznych i w żadnym wypadku nie wyczerpuje tego zagadnienia.

BIBLIOGRAFIA:

- Barnes, Earl. 1895. Punishment as seen by children. *The Pedagogical Seminary*, 3, 235-245.
- Battle, Juan i Deborah Coates. 2004. Father-only and mother-only, single-parent family status of Black girls and achievement in grade 12 and at two years post high school. *Journal of Negro Education*, 73, 392-407.
- Bronte-Tinkew, Jacinta, Mindy Scott i Emily Lilja. 2010. Single custodial fathers' involvement and parenting: Implications for outcomes in emerging adulthood. *Journal of Marriage and Family*, 72, 1107-1127.
- Clarke-Stewart, Alison i Craig Hayward. 1996. Advantages of father custody and contact for the psychological well-being of school-age children. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 17, 239-270.
- Coles, Roberta. 2015. Single-father families: A review of the literature. *Journal of Family Theory and Review*, 7, 144-166.
- Coles, Roberta. 2017. Single fathers and their children. W: *Fatherhood in America. Social work perspectives on a changing society*, red. Carl Mazza i Armon Perry, 37-57. Springfield, Illinois: Charles C Thomas Publisher Ltd.
- Cookston, Jeffrey. 1999. Parental supervision and family structure: Effects on adolescent problem behaviors. *Journal of Divorce and Remarriage*, 32, 107-122.
- Downey, Douglas i Brian Powell. 1993. Do children in single-parent households fare better living with same-sex parents? *Journal of Marriage and Family*, 55, 55-71.
- Dudak, Anna. 2006. *Samotne ojcostwo*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Enggebeen, David, Anastasia Snyder i Wendy Manning. 1996. Children in single-father families in demographic perspective. *Journal of Family Issues*, 17, 441-465.
- Fry, Prem i Maureen Leahey. 1983. Children's perceptions of major positive and negative events and factors in single-parent families. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 4, 371-388.
- Główny Urząd Statystyczny. 2007. *Kobiety w Polsce*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Greif, Geoffrey. 1994. Single fathers with custody following separation and divorce. *Marriage and Family Review*, 20, 213-231.
- Greif, Geoffrey i Alfred DeMaris. 1990. Single fathers with custody. *Families in Society. The Journal of Contemporary Human Services*, 71, 259-266.
- Hanson, Shirley. 2013. Father/child relationships. Beyond Kramer vs. Kramer. W: *Men's changing role in the family*, red. Robert Lewis i Marvin Sussman, 135-150. New York, London: Routledge, Taylor & Francis.
- Hawkins, Daniel, Paul Amato i Valerie King. 2006. Parent-adolescent involvement: The relative influence of parent gender and residence. *Journal of Marriage and Family*, 68, 125-136.

- Hazzard, Ann, Andrew Christensen i Gayla Margolin. 1983. Children's perceptions of parental behaviors. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 11, 49-60.
- Hilton, Jeanne i Esther Devall. 1998. Comparison of parenting and children's behavior in single-mother, single-father, and intact families. *Journal of Divorce and Remarriage*, 29, 23-54.
- Kawula, Stanisław. 2004. Dodatek. W: *Pedagogika rodziny*, red. Stanisław Kawula, Józefa Brągiel i Andrzej Janke, 415-442. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Livingston, Gretchen. 2013. *The rise of single fathers. A ninefold increase since 1960*. Washington: Pew Research Centre.
- Mendes, Helen. 1976. Single fathers. *The Family Coordinator*, 25, 439-444.
- Norton, Arthur i Paul Glick. 1986. One-parent families: A social and economic profile. *Family Relations*, 35, 9-17.
- Roe, Anne i Marvin Siegelman. 1963. A parent-child relations questionnaire. *Child Development*, 34, s. 355-369.
- Rosenthal, David i James Hansen. 1980. Comparison of adolescents' perceptions and behaviors in single and two-parent families. *Journal of Youth and Adolescence*, 9, 407-417.
- Ruszkiewicz, Dorota. 2005. *Realizacja funkcji opiekuńczo-wychowawczej w rodzinie samotnego ojca*. Toruń: Centrum Edukacji Europejskiej.
- Schaefer, Earl. 1965. Children's reports of parental behavior: An inventory. *Child Development*, 36, 413-424.
- Siegelman, Marvin. 1965. Evaluation of Bronfenbrenner's Questionnaire for children concerning parental behavior. *Child Development*, 36, 163-174.
- Stogdill, Ralph. 1937. Survey of experiments of children's attitudes toward parents: 1894-1936. *The Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology*, 51, 293-303.

MAREK JURCZYSZYN¹
ORCID ID: 0000-0001-9854-1945

WIZERUNEK NAUCZYCIELA W ŚWIETLE PISM MIECZYŚŁAWA BRZEZIŃSKIEGO

IMAGE OF THE TEACHER IN THE LIGHT OF THE WRITING
OF MIECZYŚŁAW BRZEZIŃSKI

Abstract

Mieczysław Brzeziński (1858-1911), through his activity, laid a sound foundation for the development of teaching staff in kindergartens and in primary schools on the Polish territories under the Russian partition. Brzeziński was convinced that a good elementary school teacher was not only a specialist in teaching pupils to read and write, counting or lecturing about nature, but above all, a mentor. In his opinion, the goal of the teacher's work was not only to transfer knowledge and stimulate children's intellectual and physical development, but also to concentrate on their social, cultural, moral, religious upbringing. The teacher's activities, as Brzeziński contended, should have an integrated character and cover all spheres of the pupil's life.

Keywords: Mieczyslaw Brzezinski teacher, Kingdom of Poland, primary school, education

Abstrakt

Mieczysław Brzeziński (1858-1911) swoją działalnością dał mocne podstawy dla rozwoju kadry pedagogicznej w ochronkach oraz w szkolnictwie początkowym na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim. Z jego rozważań wynika, że dobry nauczyciel szkoły elementarnej to nie tylko specjalista od nauki czytania i pisania, nauki rachunków czy przyrody, ale przede wszystkim wychowawca. Jego zdaniem celem pracy nauczyciela jest nie tylko przekazywanie wiedzy, kształtowanie sprawności intelektualnej i fizycznej, lecz także społeczne, kulturowe, moralne, religijne wychowanie dzieci. Działania nauczyciela powinny być integralne i obejmować wszystkie sfery życia ucznia.

Słowa kluczowe: Mieczysław Brzeziński, nauczyciel, Królestwo Polskie, szkoła początkowa, wychowanie

¹ Marek Jurczyszyn, dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, absolwent Instytutu Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Interesuje się historią wychowania katolickiego i historią myśli pedagogicznej. E-mail: marek-jurczyszyn@wp.pl.

WPROWADZENIE

Postać działacza społecznego i pedagoga M. Brzezińskiego (1858-1911) jest niezwykle ważna dla życia społecznego i kulturalnego Królestwa Polskiego II połowy XIX wieku i początków wieku XX. Brzeziński zajmował się praktyczną działalnością oświatową na wielką skalę: Koło Oświaty Ludowej, Polska Macierz Szkolna (dalej: PMS), Stowarzyszenie Nauczycielstwa Polskiego (dalej: SNP). Jego programy nauczania i wychowania z powodzeniem stosowano w praktyce szkolnej. Cieszyły się także uznaniem na kursach pedagogicznych i w seminariach nauczycielskich przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego. Stefan Kieniewicz zaklasyfikował go do pokolenia ludzi pracy organicznej i pracy u podstaw (Kieniewicz 1964, 219).

Celem prezentowanego artykułu jest ukazanie wizerunku nauczyciela w świetle pism Mieczysława Brzezińskiego. Najpierw przedstawiony zostanie biograficzny aspekt kształtowania się sylwetki Brzezińskiego jako nauczyciela. Następnie ukazane będą działania, odzwierciedlone w jego publikacjach, dotyczące przygotowania zawodowego nauczycieli szkolnictwa początkowego w Królestwie Polskim na początku XX wieku (seminaria nauczycielskie, kursy). Później poruszone zostaną zagadnienia warunków pracy zawodowej ówczesnego nauczyciela, jego cechy psychofizyczne i wpływ na uczniów w świetle pism Brzezińskiego. W trzeciej części artykułu, dotyczącej wyższości wychowania nad kształceniem, krótko będzie przedstawiona wizja świata i człowieka, jaką miał Brzeziński, rzutowała ona na jego poglądy na temat działalności wychowawczej nauczyciela w polskiej szkole elementarnej funkcjonującej pod presją rosyjskiej administracji rządowej.

1. BIOGRAFICZNY ASPEKT KSZTAŁTOWANIA SIĘ SYLWETKI MIECZYŚŁAWA BRZEZIŃSKIEGO JAKO NAUCZYCIELA

Mieczysław Brzeziński urodził się w Warszawie 6 października 1858 r. w zdeklarowanej rodzinie szlacheckiej jako syn Romualda i Marii z Miśkiewiczów (Archiwum 29/247/874, 45; Chętnik 1930, 10). Miał rodzeństwo: braci Rafała i Zygmunta oraz dwie siostry, Aleksandrę i Marię. Dzieciństwo spędził w miejscowościach podlubelskich Wronów i Bełżyce, gdzie przebywał często z rodzicami (Stemler 1937, 40)².

Brzeziński początkowo uczył się w domu pod kierunkiem rodziców. Później, prawdopodobnie w 1870 r., rozpoczął naukę w gimnazjum realnym w Warszawie. Ponieważ rodzice nie mogli mu zapewnić pełnego utrzymania, dlatego od 15 roku życia zarabiał na swoje utrzymanie przez udzielanie korepetycji w internacie prowadzonym przez Adolfa Dygasińskiego (Brzeziński 1902, 554).

Gimnazjum ukończył w 1876 r. i wstąpił na Uniwersytet Warszawski, zapisując się na Wydział Przyrodniczy. W czasie studiów należał do Towarzystwa

² Swoje młodzięcze przeżycia upamiętnił w poczytnej książeczce *Moje wakacje na wsi* (trzęcie wydanie, Warszawa 1910).

Oświaty Narodowej. Jego antyrządowa działalność doprowadziła do tego, że został osądzony i osadzony w cytadeli warszawskiej. Później trafił do twierdzy w Brześciu Litewskim (Archiwum 29/247/874, 27)³. Studia ukończył w 1884 r.

Następnie złożył wymagane egzaminy nauczycielskie, które nie dawały jednak prawa do pracy w szkolnictwie rządowym. Ponieważ miał już dobrze opanowane metody nauczania i wychowania nabyte we współpracy z Dygasińskim, stał się popularnym nauczycielem prywatnym wśród rodzin kupieckich i przemysłowych Warszawy (Tatarkiewicz i Tatarkiewicz 1979, 173)⁴. Ponadto uczył na tajnych kompletach, gdzie wykładał botanikę. Prowadził także zajęcia z przyrody na kompletach wyrównawczych, które przygotowywały uczniów szkół prywatnych do wyższych klas gimnazjów państwowych.

Stanisław Arct w *Okruchach wspomnień* napisał, że wykłady Brzezińskiego z dziedziny przyrody były porywające i spotykały się z uznaniem (Arct 1962, 128). Ludwik Krzywicki uważał go za człowieka wielkiej głębi moralnej i wysokiej uczciwości. Określał go też przymiotnikami: humanitarny, szlachetny, ujmujący (Krzywicki 1957, 261-262).

Mieczysław Brzeziński zdobył uznanie jako nauczyciel i działacz narodowy w środowisku swojej pracy. Do niego zwracano się często o radę i pomoc, gdy chodziło o założenie z funduszy publicznych nowej szkoły, instytucji pomocy naukowych, pisma popularnego, stowarzyszenia nauczycielskiego. Zasięgano też jego opinii w sprawie zorganizowania kursów pedagogicznych, urządzenia muzeum pamiątek narodowych itp. Liczono się z jego radami w sprawach dotyczących wychowania, nauczania, oświaty i kultury. Był wiceprezesem i kierownikiem sekcji szkolnej PMS (1905-1907) oraz pełnił funkcję prezesa SNP (1905-1906) i redaktora organu prasowego tegoż stowarzyszenia o nazwie „Szkoła Polska” (1906-1907), później „Spraw szkolnych” (1908), a następnie „Wychowania w Domu i Szkole” (1909). Należy dodać, że był także stałym współpracownikiem redakcji dodatku do czasopisma „Polski Łan” o nazwie *Wskazówki dla wychowawczyń i ochroniarek*, który ukazywał się co dwa tygodnie do 1909 r.

W latach 1905-1906 brał udział w organizowaniu instytucji szkolnych, kulturalnych i naukowych: Stowarzyszenia Kursów dla Analfabetów Dorosłych, Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego, Uniwersytetu Ludowego, Seminarium dla Nauczycieli Ludowych, Spółdzielni Pracy „Urania” (Działalność 1911, 116). Zmarł 25 stycznia 1911 r. w Warszawie.

Brzeziński miał przeświadczenie, zgadzając się w tym całkowicie z ks. Grzegorzem Piramowiczem (1735-1801), że wykonywanie pracy nauczyciela jest największym i najszlachetniejszym powołaniem człowieka (Brzeziński 1908, 721). Nie wyobrażał sobie jednak pracy w tym zawodzie bez koniecznego przygotowania

³ Lata 1878-1881, kiedy był więziony, Brzeziński nazwał czasem choroby, cierpienia i upokorzenia. Więzienia carskie słynęły z nieludzkiego rygoru (Archiwum 29/247/874, 27).

⁴ Uczył w przedszkolach warszawskich, od 1901 r. w Szkole Handlowej Zgromadzenia Kupców, w Pszczelinie k. Warszawy, a następnie na kursach pedagogicznych PMS. Prof. Władysław Tatarkiewicz wspominał, że nie zdawał sobie sprawy z tego, że uczący go w przedszkolu jego ubogi kuzyn Mieczysław Brzeziński był „wielkiej miary pedagogiem” (Tatarkiewicz i Tatarkiewicz 1979, 173).

naukowego. Chodziło tu nie tylko o nabycie wymaganych sprawności w zakresie nauczanego przedmiotu, lecz także o zdobycie potrzebnej wiedzy pedagogicznej.

2. ROZWÓJ ZAWODOWY NAUCZYCIELA

2.1. Kształcenie

Brzeziński zorganizował grupę nauczycieli-patriotów w celu ułożenia programu dydaktycznego i wychowawczego seminarium nauczycielskiego. On sam był „duszą” tej pracy. W seminarium mieli być kształceni przyszli nauczyciele szkół wiejskich i małych miast, gdyż tam były największe braki kadrowe. Program nakreślał główne cele działalności „zakładu kształcenia nauczycieli szkół elementarnych”: kształcenie i rozwijanie umysłu oraz umiejętności praktycznych wychowanków, przygotowanie ich pod względem pedagogicznym, metodycznym, moralno-społecznym i fizycznym. Zrealizowanie wyżej wymienionych celów wymagało zastosowania właściwych środków. Zaliczono do nich: plan zajęć, kompetentny personel pedagogiczny⁵, właściwe relacje osobiste panujące wśród członków społeczności seminarialnej oraz zaplecze techniczne i pomoce naukowe.

Od kandydata na nauczyciela wymagano ukończenia czterech klas szkoły średniej, ewentualnie pięcio- lub sześćioletniej szkoły elementarnej. Oczekiwano też dobrego słuchu muzycznego. Program przewidywał 4-letni okres nauki (*Projekt 1906*, 5). Pierwsza połowa tego czasu była przeznaczona na wyrównanie braków w wykształceniu ogólnym, a druga na zapoznanie się z metodyką nauczania poszczególnych przedmiotów i na praktykę w przyseminaryjnej szkole początkowej.

Tygodniowa siatka godzin seminarium nauczycielskiego przewidywała nauczanie religii, nauki moralności (etyki), języka polskiego i piśmiennictwa, historii powszechnej i historii Polski, języka rosyjskiego, matematyki, nauk przyrodniczych, geografii powszechnej i geografii Polski, fizyki, chemii, zasad gospodarstwa wiejskiego, psychologii i pedagogiki, gospodarstwa społecznego, prawodawstwa krajowego, rachunkowości, rysunków. Ponadto program wprowadzał przedmioty typowo praktyczne: kaligrafię, śl. jd, śpiew i muzykę, gimnastykę, gry i zabawy, sporty, prowadzenie zajęć z rolnictwa i ogrodnictwa oraz umożliwiał odbywanie tzw. konferencji pedagogicznych. Uczestnicy tych konferencji zapoznawali się z praktycznymi zasadami prowadzenia zajęć lekcyjnych (*Projekt 1906*, 9). Łącznie planowano 22 przedmioty (16+6).

Na czwartym roku przewidywano 14 godzin praktyk w szkole elementarnej znajdującej się przy seminarium (*Projekt 1906*, 12). Zalecano, aby przed samodzielnym prowadzeniem lekcji seminarzysta najpierw omówił jej strukturę i typ z doświadczonym nauczycielem – hospitantem. Przewidywano także narady nad planem lekcji przedstawionym przez praktykanta na piśmie.

W 1907 r. M. Brzeziński przygotował także program wychowania i nauczania dla Szkoły Ochroniarek podlegającej warszawskiemu Kołu Ziemianek. Szkoła miała

⁵ Program przewidywał oprócz dyrektora co najmniej 3 nauczycieli (z rodzinami) oraz pracowników „usługowych”.

kształcić kierowniczkę ochron (Archiwum 826, 17). Naukę w niej mogły podejmować dziewczęta mające lat siedemnaście i więcej, które ukończyły co najmniej trzy klasy szkoły początkowej. Do głównych zadań szkoły należało: „kształcenie zasad i uczuć religijnych, moralnych, narodowych i społecznych” (Archiwum 826, 17), odpowiednie przekazywanie wiadomości naukowych oraz wyrobienie sprawności fizycznej.

Program składał się z dwóch części. W części pierwszej znalazła się religia, pogadanki obyczajowo-społeczne, literatura, geografia i historia Polski oraz arytmetyka. Znajdująca się na początku religia zawierała elementy formacyjne i poznawcze. Pogadanki obyczajowo-społeczne natomiast podkreślały znaczenie obowiązków człowieka wobec siebie, rodziny i ojczyzny. Położono nacisk na znajomość literatury, geografii i historii Polski oraz ojczystej przyrody. Nauka arytmetyki zawierała także prowadzenie rachunków gospodarskich i domowych. Dział drugi obejmował pedagogikę (zasady fizycznego, moralnego i umysłowego rozwoju dziecka oraz metodykę nauczania), higienę (z podstawami udzielania pierwszej pomocy), rysunki, kaligrafię, śpiew, prace ręczne oraz praktyczne wskazówki prowadzenia gospodarstwa domowego (Archiwum 826, 17-18). Powyższy program był przewidziany do realizacji w ciągu dwu lat.

O M. Brzezińskim jako autorze programu nauczania w powyższej szkole Bella Sandler pisała: „Warto przy tej okazji przypomnieć, że opracowując go, miał on za sobą podwójne doświadczenia, sam był autorem projektów programu dla seminariów nauczycieli ludowych, a poza tym współdziałał dość czynnie przy opracowaniu programu seminarium Stefanii Marciszewskiej jako przewodniczący Wydziału Oświaty Ludowej Polskiej Macierzy Szkolnej” (Sandler 1968, 175).

Wspomniane wyżej seminarium warszawskiego Koła Ziemianek przeznaczone dla nauczycielek ludowych rozpoczęło działalność 16 września 1907 r. w Warszawie (Sandler 1968, 174). Przy szkole funkcjonowała tzw. „ćwiczeniówka”, to jest wzorcowa ochronka. Seminarium nauczycielskie dla chłopców zaczęło funkcjonować od października 1907 r. w Ursynowie pod Warszawą, w dawnej siedzibie Juliana Ursyna Niemcewicza (Seminarium 1907, 713).

Brzeziński angażował się także w działalność ogólnokrajowych kursów wakacyjnych dla pracujących już ochraniarek. Pierwszy odbył się w kwietniu 1907 r. (Sandler 1968, 173).

Jeszcze we wrześniu 1906 r. pedagog znalazł się w gronie organizatorów i wykładowców Warszawskich Kursów Pedagogicznych. Była to pierwsza polska „uczelnia” kształcąca nauczycieli dla szkolnictwa początkowego (Majewski 1959, 46). Dwa lata później Brzeziński zaproponował, aby na kursy warszawskie przybywała przede wszystkim młodzież wiejska i małomiasteczkowa, „ta bowiem, jako z ludu pochodząca, najłatwiej z nim razem pracować potrafi” (Warszawskie Kursy Pedagogiczne 1909, 771). Należy wspomnieć, że słuchacze II i III kursu odbywali dodatkowe zajęcia praktyczne w szkole ćwiczeń, tzw. wzorcówce, którą prowadził nauczyciel – specjalista. Po roku kursy ukończyło przeszło stu nauczycieli. Następnie zostały one zamienione na dwuletnie, a potem trzyletnie. W latach dwudziestych XX w. przekształcono je w Państwowe Seminarium Nauczycielskie im. Stanisława Konarskiego (Laskowski 1923, 5).

2.2. Praca zawodowa

Według Brzezińskiego wzorowy nauczyciel nie kończy swojej edukacji na uzyskaniu dyplomu ukończenia uczelni lub kursów, lecz ciągle uzupełnia i pogłębia swoją wiedzę oraz umiejętności z dziedziny szeroko pojętej pedagogiki poprzez lekturę książek, kontakty i rozmowy z innymi ludźmi, poprzez własne doświadczenie pracy z młodzieżą, tzn. analizuje swoje działania, samodzielnie wypracowuje sposoby postępowania z dziećmi oraz metody prowadzenia zajęć szkolnych i weryfikuje je w praktyce, doskonali także swój warsztat pracy. Z powyższych względów szczególnie zalecał lekturę książki Piramowicza *Powinności nauczyciela* (1787) (Brzeziński 1908, 721). Ponadto uważał, że samo wykształcenie bez dobroci i szlachetności jest społecznie bezwartościowe.

Brzeziński przeanalizował też różne uwarunkowania pracy nauczycielskiej w szkole elementarnej. Zwracał uwagę nie tylko na cechy psychofizyczne nauczyciela, lecz także analizował środowisko jego pracy (np. wyposażenie szkoły w pomoce dydaktyczne, relacje z uczniami i z kierownictwem, współpracę z gronem pedagogicznym) (*Projekt* 1906, 15) oraz jego warunki życia (np. wysokość pensji, mieszkanie, możliwości wypoczynku) (Brzeziński 1905a, 5-7, 12). Dostrzegał różne braki edukacji szkolnej, np. jeden nauczyciel przypadał często na sto i więcej uczniów, za których rozwój intelektualny, moralny i fizyczny był odpowiedzialny. Niskie zarobki nauczyciela na wsi powodowały, że nie mógł on wyżywić nawet swojej rodziny. Pensja wystarczała nierzadko tylko do połowy miesiąca. Trudną sytuację materialną pogłębiały ponadto różne naciski władz zaborczych. Dotyczyło to szczególnie polskiego szkolnictwa prywatnego. Wpływało to negatywnie na pracę dydaktyczną i wychowawczą całej szkoły. Byli nauczyciele z powołania oraz tacy, którzy nie powinni byli pełnić tej funkcji. Brzezińskiemu zależało na nauczycielach głęboko ideowych, którzy nie zrażali się niekorzystnymi warunkami życia i pracy zawodowej (Brzeziński 1910, 340).

W latach odwilży politycznej 1905-1907, gdy zaistniały warunki dla rozwoju polskiego szkolnictwa prywatnego, Brzeziński zaproponował, aby pensja nauczyciela szkoły początkowej na wsi wynosiła 265 rubli (Brzeziński 1906a, 257). Według jego projektu szkoły ludowej pracę nauczyciela miała nadzorować Rada Szkolna. Wyboru członków Rady dokonywali sami rodzice wraz z właścicielem szkoły (np. członkowie miejscowego Koła PMS) (Brzeziński 1905a, 11; 1906c, 2). W swoim projekcie szkoły prywatnej miejskiej zaproponował, aby kontrolę nad pracą nauczycieli sprawował kierownik szkoły (Brzeziński 1906b, 106). Brzeziński jako czołowy działacz PMS budował w ramach tej organizacji własne projekty i programy polskiej szkoły elementarnej publikowane na łamach „Szkoły Polskiej”, a także w osobnych wydaniach. Do najważniejszych należały: *Projekt szkoły ludowej prywatnej* (1905), *Projekt Ustawy i programu szkoły początkowej wiejskiej prywatnej* (1906), *Ustawa i program szkół początkowych miejskich prywatnych* (1907), *Projekt programu nauk w szkole wyższej miejskiej dla chłopców* (1907).

W oparciu o powyższe projekty organizacyjno-programowe zaczęło funkcjonować polskie niezależne elementarne szkolnictwo prywatne. Wyjątkową aktywność w tej dziedzinie przejawiała Macierz Szkolna, z którą Brzeziński ściśle współpracował.

Od lipca 1906 do lipca 1907 r. złożono do Warszawskiego Okręgu Naukowego 1247 podań o pozwolenia na otwieranie takich placówek. Tylko 681 próśb zostało rozpatrzone pozytywnie (Stemler 1926, 10). Nauką zostało objętych w 1907 r. 61 908 uczniów (Stemler 1926, 20). W jednej szkole uczyło się przeciętnie 90 dzieci. Było to dużo w porównaniu z placówkami rządowymi. Robiono jednak różne utrudnienia, np. żądano od nauczycieli corocznych świadectw o prawomyślności, których wydawanie odwlekano całymi miesiącami. Dla przykładu, od lipca 1906 do kwietnia 1907 r., na 226 podań o zatwierdzenie nauczycieli, tylko 61 uzyskało akceptację władz rosyjskich (Stemler 1926, 11). Z końcem 1907 r. rozpoczął się okres tzw. reakcji stołypinowskiej. W tym czasie wiele polskich instytucji kulturalnych i oświatowych zostało rozwiązanych, m.in. PMS (1908). Nie pozwalano na zakładanie szkół, które uznano za nielegalne, a wszystkie projekty programów szkolnych i publicznych występów obejmowała cenzura policyjna. W tej sytuacji trzeba się było uciekać do działalności tajnej.

Zdaniem Brzezińskiego kształcenie i wychowanie w szkole początkowej nie polega tylko na nauce czytania, pisania i przyswojeniu prostych rachunków. Pierwszym zadaniem moralnego i obyczajowego wychowania młodzieży jest budzenie miłości Boga, rozwijanie uczuć religijnych, gdyż – jak twierdził – stanowi to fundament wychowania człowieka (Brzeziński 1908, 763). Według niego powyższy nakaz moralny dotyczy wszystkich nauczycieli i całego programu wychowawczego szkoły, który powinien być „głęboko religijnym” (Brzeziński 1908, 763). Kolejnym zadaniem nauczyciela jest nieustanne zachęcanie i „ćwiczenie młodzieży w cnotach, wprawianie jej w dobre obyczaje i w spełnianie obowiązków względem rodziny, szkoły, kolegów i całego otoczenia” (Brzeziński 1908, 763).

Według Brzezińskiego ochranianie dzieci przed złem i przeciwdziałanie złu poprzez stosowanie różnego rodzaju kar jest mało skuteczne w wychowaniu. Nie był on zwolennikiem stosowania kar fizycznych. W tamtych czasach było to *novum*. Twierdził, że nie spełnia właściwej roli wychowawczej informowanie podopiecznych o zasadach etyki, jeśli nie jest ono poparte wykonywaniem czynów wartościowych moralnie (Brzeziński 1908, 763). Nie w teorii, nie w karaniu, ale we wdrażaniu dzieci do moralnego działania tkwi istota wychowania.

Zdaniem Brzezińskiego ważne jest uczenie dzieci miłości bliźniego, cierpliwości, posłuszeństwa, sprawiedliwości, wrażliwości na potrzeby innych poprzez zaangażowanie w konkretne wydarzenia z życia klasy, szkoły, rodziny i środowiska lokalnego (Brzeziński 1908, 763). Była to prekursorska koncepcja zaangażowania młodzieży do zadań społecznych w naturalnych okolicznościach.

Zauważył, że dziecko może okazać swoje „dobre serce” i „ćwiczy się” w „postępkach” moralnych, gdy bierze udział w konkretnych zdarzeniach. Jeśli nie umożliwi mu się takiego działania, nauczyciel jest zmuszony omawiać „teoretycznie” przykłady postaw moralnych, posługując się opowiadaniem ustnym, ewentualnie czytaniem fragmentu utworu literackiego (noweli, powieści). Wskazywał, żeby korzystać z bogactwa literatury polskiej, której czytania zaborcy zabraniali (Brzeziński 1908, 764). Brzeziński był przekonany, że zastosowanie powyższych

wskazówek w pracy nauczycielskiej wpłynie pozytywnie na rozwój umysłu, woli i uczuć uczniów, na postęp cywilizacyjny społeczności wiejskich i miejskich oraz na przyszłość całego kraju. I dodawał optymistycznie: „No, ale jeszcze nic straconego: przecież to jest w mocy naszej!” (Brzeziński 1908, 764).

Według Brzezińskiego nauczyciel jest ojcem dla swoich uczniów, których wychowuje i naucza. Wiąże się to z odpowiednim traktowaniem podopiecznych. Potwierdzeniem tej tezy jest stanowisko Mieczysława Brzezińskiego, który pisał: „Kto nie jest obdarzony łagodnością, cierpliwością i dobrocią, kto nie kocha dzieci, kto nie ma dla nich ojcowskiego serca, ten niech się nie podejmuje ciężkiego nauczycielskiego obowiązku” (Brzeziński 1908, 722). Wzorowy nauczyciel powinien wykonywać swój zawód z godnością. Oznaczało to, że tylko dobrymi obyczajami i roztropnym postępowaniem może zjednywać sobie rodziców oraz miłość i wdzięczność uczniów. Powinien także wyróżniać się pobożnością, sprawiedliwością i życzliwością dla innych, być „szermierzem dobra i światła” w społeczeństwie (Brzeziński 1908, 722). Życie nauczyciela powinno być przykładem nie tylko dla wychowanków, lecz także dla całego otoczenia.

Według Brzezińskiego szkoła początkowa będzie dobrym miejscem dla formacji moralnej i intelektualnej młodzieży, jeśli posiada stosowne sprzęty, książki i pomoce naukowe, a przede wszystkim jeśli ma odpowiedniego nauczyciela. Brzeziński był przekonany, że podstawą wychowania i nauczania w szkole jest dobry nauczyciel. Uważał, że od nauczyciela zależy kształt wychowawczy szkoły i jej poziom kształcenia. Jego zdaniem dobry nauczyciel tworzy w szkole atmosferę życzliwości, przyjaźni i współpracy. Jest inspiratorem pracy rozumnej, pełnej miłości, zapału i „dzielności” (Brzeziński 1908, 721). Twierdził, że nauczyciel „z powołania” może swoją pracą i zaangażowaniem zrekompenzować nieodpowiednie podręczniki i książki, złą administrację, a nawet różne mankamenty programów nauczania i wychowania (Brzeziński 1908, 721).

3. O WYŻSZOŚCI WYCHOWANIA NAD KSZTAŁCENIEM

W XIX w. funkcjonowały, podobnie jak w czasach współczesnych, różne poglądy na temat istoty ludzkiej, np. idealizm niemiecki, który określał człowieka jako absolutny rozum, czy materializm, naturalizm albo ewolucjonizm, które traktowały człowieka jako organizm biologiczny zdeterminowany przez prawa przyrodnicze. Z błędnej wizji człowieka wynikały błędne i uproszczone koncepcje wychowania i nauczania (Nowak 2008, 22; Galek 2005, 57).

Brzeziński przyjął judeochrześcijańską wizję człowieka jako istoty stworzonej przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. W myśl tej koncepcji człowiek posiada duszę nieśmiertelną, która jest fundamentem jego życia, „myśli w nim i czuje” oraz „rządzi wszystkim, co on robi” (Brzeziński 1892, 64). Według niego dusza stworzona przez Boga jest najważniejszym elementem składowym człowieka. Bóg jako Stworzyciel człowieka jest najgłębszym uzasadnieniem i ostatecznym celem wszelkich działań ludzkich. Przy opisie świata przyrody Brzeziński odnotował, że „nad tym wszystkim rozpostarł panowanie najdoskonalszy, najrozumniejszy twór Boży: człowiek” (Brzeziński 1893,

3). Więcej, twierdził, że to wszystko, co Bóg stworzył, w tym człowieka, mocą swoją utrzymuje także przy życiu (Brzeziński 1920, 3). Przyjęcie takiej wizji świata i człowieka musiało rzutować na sposób pojmowania spraw społecznych i pedagogicznych.

Z kontekstu historycznego jasno wynika, że zagadnienia wychowawcze, a szczególnie pedeutologiczne Brzeziński ujmował w perspektywie potrzeb ówczesnego szkolnictwa i wychowania młodych pokoleń Polaków, zwłaszcza na wsi. Istotne jest także, że na zjawiska wychowawcze patrzył z punktu widzenia katolika.

W ocenie świadków jego życia i pracy Brzeziński był nauczycielem wybitnym, artystą w swojej specjalności (Działalność⁶ 1911, 2, 110). Nauki przyrodnicze nie były dla niego celem, ale środkiem do tego, by uczyć patrzenia na świat, wzbudzać miłość do ziemi rodzinnej i otoczenia, wyrabiać spostrzegawczość, pomysłowość i krytycyzm. Uważał, że nauczanie to nie tylko przekazywanie wiedzy, lecz także kształcenie zdolności intelektualnych, predyspozycji, nawyków, wywoływanie pozytywnych emocji, „rozwiniecie umysłów młodzieży i rozgrzanie ich serc” (Działalność 1911, 2, 110; por. Misiaszek 2009, 23)⁷. Rzutowało to na jego koncepcję pracy w zawodzie nauczyciela.

Dzisiaj zauważa się niebezpieczeństwo prymatu nauczania nad wychowaniem, co odbija się negatywnie na całym procesie edukacyjnym szkoły (Konarzewski 2007, 286). Tym bardziej należy podkreślić, że Brzeziński wyznaczył nauczycielom szczególną rolę w procesie wychowawczym. Pisał: „Obowiązkiem twoim jest nie tylko podawać dzieciom przepisane wiadomości, lecz przede wszystkim powinieneś przez wychowanie religijne i obywatelskie wykształcić je na ludzi, obywateli i chrześcijan. Ludzi dla społeczeństwa, obywateli – dla ojczyzny, chrześcijan – dla Boga” (Brzeziński 1905b, 910).

Wymieniał główne zasady dydaktyki szkolnej: dobre przygotowanie się do prowadzenia lekcji, powtórki z uczniami przerobionego materiału i dostosowanie toku zajęć, rysunków, eksponatów i innych pomocy naukowych do poziomu pojęciowego, umysłowego i duchowego dzieci. Obowiązkiem nauczyciela jest także zajęcie wszystkich uczniów na lekcji. Ma on być wyrozumiały, bezstronny i sprawiedliwy. Powinien zadbać o higienę ciała i umysłu uczniów oraz dawać dobry przykład. Inspiracją do wypełniania powyższych wskazań dydaktyczno-wychowawczych może być tylko autentyczna miłość do dziecka. Nauczyciel, który jest jej pozbawiony, nie powinien pracować w swoim zawodzie. Brzeziński stawiał wychowawcom i nauczycielom wysokie wymagania pedagogiczne i moralne (Brzeziński 1905b, 910).

Zdaniem Brzezińskiego brak w ówczesnym społeczeństwie polskim ludzi z mocnym i wyrobionym charakterem był skutkiem złego wychowania (Bystrzycki 1887, 146). Stąd brało się jego przekonanie, że całe szkolnictwo i środowiska wychowawcze powinny wyrabiać u młodzieży silną wolę i wytrwałość w osiągnięciu założonych wcześniej celów.

⁶ Autorem artykułu pt. *Działalność pedagogiczna ś.p. Mieczysława Brzezińskiego* był prawdopodobnie główny redaktor pisma „Wychowanie w Domu i Szkole” Lucjan Zarzecki (1873-1925).

⁷ Zbliżony styl myślenia i pracy pedagogicznej prezentował wcześniej propagator idei nauczania elementarnego Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827).

Zdaniem Brzezińskiego działania wychowawcze nauczyciela winny obejmować: a) kształtowanie zdrowego, silnego i zręcznego ciała, b) wzbogacanie rozumu wiadomościami niezbędnymi do życia i pracy oraz „uzdolnienie umysłu do dalszego rozwoju”, c) „wyrobienie uczuć dobrych, szlachetnych, społecznych, a wyćpienie uczuć złych”, d) „wyrobienie woli tak, aby była sprężystą, niezłomną, uzdolnioną do czynów pożytecznych i uczciwych, a oporną przeciw wszelkiemu złu” (Brzeziński 1901, 773). Brzeziński uwzględniał aspekt duchowy, fizyczny, moralny i intelektualny wychowania. W związku z tym w kwestii przygotowania zawodowego nauczycieli i edukowania uczniów zalecał wspomaganie integralne, tzn. „całościowe”, rozwoju osoby.

PODSUMOWANIE

Według Brzezińskiego dobry nauczyciel szkoły elementarnej powinien spełniać określone warunki. Po pierwsze – powinien być przede wszystkim dobrze i sumiennie przygotowany merytorycznie w zakresie nauczanego przedmiotu, a także w dziedzinie metodyki nauczania. Pomocne okazywały się w tym względzie m.in. seminaria nauczycielskie i kursy pedagogiczne. Ważne było też pokorne słuchanie mądrych rad uznanych autorytetów w dziedzinie edukacji i wychowania. Istotną rolę odgrywało ciągle dokształcanie się i osobisty namysł nad tym, co się słucha, czyta, studiuje. Po drugie – dobry nauczyciel kocha swoją pracę, jest obdarowany łagodnością, cierpliwością i dobrocią, kocha także dzieci, ma dla nich „ojcowskie” serce. Po trzecie – powinien być wzorem nieposzlakowanych obyczajów, roztropności, życzliwości dla innych, a także umiejętności zjednywania sobie szacunku i poważania rodziców oraz miłości i wdzięczności uczniów. Z pism Brzezińskiego wynika, że działania wychowawcze nauczyciela powinny obejmować wszystkie sfery życia wychowanka. Oznaczało to, z jednej strony – przekazywanie wiedzy, rozwijanie zdolności intelektualnych i sprawności fizycznych, a z drugiej, co było szczególnie preferowane i stawiane na pierwszym miejscu, kształtowanie u dzieci uczuć i popędów szlachetnych: miłości Boga i ludzi, ukochania ziemi rodzinnej, ćwiczenie ich w cnotach, wprawianie w dobre obyczaje oraz w spełnianie obowiązków wobec rodziny, szkoły, kolegów i całego otoczenia. Brzeziński rozumiał, że wychowanie powinno obejmować wszystkie obszary rozwoju: fizyczny, umysłowy, społeczny, kulturowy, moralny, religijny. Podkreślał, że kształtowanie wewnętrznie zintegrowanej osobowości wymaga komplementarności działań nauczyciela ważnych dla zbawienia jednostki ludzkiej, dla dobra innych i dla dobra wspólnego. Brzeziński przyczynił się w sposób szczególny do rozwoju kadry pedagogicznej w ochronkach oraz w szkolnictwie początkowym na ziemiach polskich zawładniętych przez Rosję.

Działalność Brzezińskiego w sferze edukacji i wychowania skłania do refleksji. Współczesne prądy pedagogiczne podkreślają znaczenie wartości w wychowaniu, a jednocześnie relatywizują je, subiektywizują, co uniemożliwia odpowiedzenie na potrzeby wychowawcze człowieka. Dla przykładu, ważnym postulatem nurtu neo-odwieceniowego, emancypacyjnego i antypedagogiki jest wyzwolenie wychowanka. Jest ono jednak rozumiane jako wyzwolenie od wszystkiego: od absolutów, stałych

prawd, niezmiennych zasad, nawet od samego wychowania uznawanego jako przy-
mus i przemoc wobec dziecka. Nurt neooswieceniowy (laicki) kładzie nacisk na roz-
wój intelektualny i kształtowanie postawy krytycyzmu. Jednym z celów wychowa-
nia w pedagogice emancypacyjnej jest rozwijanie postawy nieustannego wątpienia,
sceptycyzmu i braku zaufania, zwłaszcza w kwestiach religijnych i politycznych. Do
tego dodaje się potrzebę wdrażania do tolerancji, gotowości do dialogu oraz otwie-
rania się na nowy sposób doświadczania świata i wypowiedane we własnym imieniu
wartości. Kształtowanie takich postaw prowadzi do negacji istnienia prawdy obiek-
tywnej, do odrzucania zasad, praw i wartości, a w konsekwencji do subiektywizacji
rzeczywistości (Kukołowicz 1993, 57). Dlatego ważne jest przypomnienie takich po-
staci nauczycieli, niekoniecznie z kręgu naukowej pedagogiki, jak Mieczysław Brze-
ziński, którzy preferowali autentyczne wartości i właściwe cele wychowania odpo-
wiadające na potrzeby społeczne i narodowe Polaków w zakresie wychowania dzieci
i młodzieży w trudnym okresie zaborów.

BIBLIOGRAFIA:

- Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Rada Główna Opiekuńcza, Program Szkoły Ochroniarek PM S. pod opieką Warszawskiego Koła Ziemianek, 826, 17-18.
- Archiwum Państwowe w Krakowie. *Akta C. K. Dyrekcji Policji w Krakowie (1849-1919) dotyczące Mieczysława Brzezińskiego*, 29/247/874, 27, 45.
- Arct, Stanisław. 1962. *Okruchy wspomnień*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brzeziński, Mieczysław. 1892. *Jak zbudowane jest ciało człowieka*. Warszawa: Księgarnia Polska.
- Brzeziński, Mieczysław. 1893. Pogadanki o powietrzu. *Zorza*, 8, 3.
- Brzeziński, Mieczysław. 1901. Słótko wstępne o tym, co to jest wychowanie. *Zorza*, 32, 773.
- Brzeziński, Mieczysław. 1902. Ś.p. Adolf Dygasiński. *Zorza*, 24, 554.
- Brzeziński, Mieczysław. 1905a. *Projekt szkoły ludowej prywatnej*. Warszawa: Księgarnia Polska.
- Brzeziński, Mieczysław. 1905b. Szkolnictwo ludowe w Szwajcarii. *Zorza*, 34, 910.
- Brzeziński, Mieczysław. 1906a. Ile kosztowały budynki szkoły wiejskiej w Garbowie? *Szkoła Polska*, 7, 257.
- Brzeziński, Mieczysław. 1906b. Projekt szkoły prywatnej miejskiej dla chłopców. *Szkoła Polska*, 3, 106.
- Brzeziński, Mieczysław. 1906c. *Projekt Ustawy i programu szkoły początkowej wiejskiej prywatnej*. Warszawa: Księgarnia Polska.
- Brzeziński, Mieczysław. 1908. Dobry nauczyciel – dobra szkoła! *Pobudka*, 37, 721-723; 39, 763-764.
- Brzeziński, Mieczysław. 1910. Ś.p. Faustyna Morzycka. *Zorza*, 22, 340.

- Brzeziński, Mieczysław. 1920. *Krótką nauka o ciałach przyrody martwej, ich własnościach, przemianach i znaczeniu*. Warszawa: Księgarnia Polska.
- Bystrzycki, Kazimierz. 1887. Farysy demokracji. *Głos*, 10, 146.
- Chętnik, Adam. 1930. *Mieczysław Brzeziński, jego życie i praca*. Warszawa: „Księgarnia Polska” Towarzystwa Polskiej Macierzy Szkolnej.
- Działalność pedagogiczna śp. M. Brzezińskiego. 1911. *Wychowanie w Domu i Szkole*, 2, 110.
- Galek, Czesław. 2005. *Mysł pedagogiczna Bolesława Prusa na tle pozytywizmu polskiego*. Zamość: Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji.
- Kieniewicz, Stefan. 1964. *Dramat trzeźwych entuzjastów. O ludziach pracy organicznej*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Konarzewski, Krzysztof. 2007. O wychowaniu w szkole. W: *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. Krzysztof Kruszewski, 271-330. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Krzywicki, Ludwik. 1957. *Wspomnienia*, t. 1. Warszawa: Czytelnik.
- Kukołowicz, Teresa. 1993. Nowe koncepcje wychowania. *Chrześcijanin w świecie*, 4, 53-58.
- Laskowski, Wacław Skarbimir. 1923. O Mieczysławie Brzezińskim. *Siew*, 38-39, 2-4; 41, 1-5; 42, 4-6.
- Majewski, Dionizy. 1959. *Wspomnienia nauczyciela z lat 1893-1945*. Wrocław-Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Misiaszek, Kazimierz. 2009. O miłości wychowawczej. W: *Wychowanie to dzieło Miłości*, red. Eugeniusz Jankiewicz, 19-27. Zielona Góra: Ogólnopolskie Stowarzyszenie Nauczycieli „Warsztaty w Drodze”.
- Nowak, Marian. 2008. Błąd antropologiczny i jego konsekwencje dla nauczania i wychowania. W: *Prawda o człowieku wyzwaniem dla polskiej szkoły*, red. Eugeniusz Jankiewicz, 18-39. Zielona Góra: Ogólnopolskie Stowarzyszenie Nauczycieli „Warsztaty w Drodze”.
- Projekt Programu Seminarium dla nauczycieli szkół elementarnych*, red. Paweł Sosnowski et al. 1906. Warszawa: Księgarnia Polska.
- Sandler, Bella. 1968. *Wychowanie przedszkolne i kształcenie wychowawczyń w Królestwie Polskim*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Seminarium nauczycielskie w Ursynowie. 1907. *Szkoła Polska*, 19, 713.
- Stemler, Józef. 1926. *Polska Macierz Szkolna. Szkic historyczno-sprawozdawczy z 20-lecia działalności (1905-1925)*. Warszawa: Polska Macierz Szkolna.
- Stemler, Józef. 1937. Brzeziński Mieczysław. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, red. Władysław Konopczyński, 40-41. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Tatarkiewicz, Teresa i Władysław Tatarkiewicz. 1979. *Wspomnienia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Warszawskie Kursy Pedagogiczne dla przygotowania nauczycieli ludowych. 1909. *Zorza*, 49, 771-772.

JAN GUSTAW ROKITA¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-1904-683X

TEMATYKA MITOLOGICZNA NA MEDALU GLORYFIKUJĄCYM POSTAWĘ JANA III SOBIESKIEGO POD WIEDNIEM (12 WRZEŚNIA 1683 ROKU). UWAGI IKONOGRAFICZNE (CZ. II)

MYTHOLOGICAL SUBJECTS ON THE MEDAL GLORIFYING THE ATTITUDE
OF JAN III SOBIESKI DURING THE SIEGE OF VIENNA (12 SEPTEMBER 1683).
ICONOGRAPHIC REMARKS (PART II)

Abstract

The article presents a detailed analysis of six examples of historic items representing similar themes. The author showed that the artistic composition depicted on the reverse face of the medal was inspired by mythological motifs, even though the crucial objective of its emission was the praise of Jan III Sobieski's triumphant victory of the Ottoman Empire in the siege of Vienna on 12 September 1683. In the European iconography of the 17th century, the above-mentioned motif was repeatedly used, among others, by artists working on the courts and houses of foreign nobility.

Keywords: medal, obverse, reverse, Sobieski, Schmelzinger

Abstrakt

Tematem artykułu jest szczegółowa analiza sześciu przykładów obiektów zabytkowych reprezentujących zbliżoną tematykę. Autor wykazał, iż wygląd kompozycji artystycznej rewersu inspirowany był treściami mitologicznymi mimo, iż zasadniczym celem emisji medalu była gloryfikacja Jana III Sobieskiego jako triumfatora potęgi osmańskiej pod Wiedniem – 12 września 1683 roku. W ikonografii europejskiej doby XVII wieku wspomniany motyw był wykorzystywany wielokrotnie m.in. przez artystów działających na obcych dworach.

Słowa kluczowe: medal, awers, rewers, Sobieski, Schmelzinger

¹ Mgr Jan Gustaw Rokita, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania: historia sztuki, historia mody, medalierstwo, propaganda królewska na dworze Wazów i Sobieskich. E-mail: janrokita1@gmail.com.

WSTĘP

Kompozycja rewersu medalu autorstwa Johanna Martena Schmelzingera (Smeltzinga) z 1683 roku nawiązuje do wizerunku Sobieskiego uwzględnionego na pierwszej stronie numizmatu opisanego szczegółowo w poprzedniej części artykułu (Rokita 2018). Monarchę sportretowanego na awersie w gronostajowym płaszczu i żupanie z pętlcami oraz – co istotne – w wieńcu laurowym na skroniach – najwyższą nagrodą przeznaczoną dla zwycięskich dowódców w starożytnym Rzymie, na odwrocie uwieczniono go jako Jowisza wraz z atrybutem (wiązką piorunów) kierowanym przeciwko spadającemu w dół ku morskim falom tureckiemu półksiężycowi. Tematyka mitologiczna służyć jednak miała w tym wypadku propagowaniu zwycięstwa odniesionego przez armię sprzymierzonych wojsk chrześcijańskich nad muzułmańskimi Turkami pod Wiedniem – 12 września 1683 roku. Z pewnością potencjalny oglądający już po wstępnym zapoznaniu się z pierwszą stroną powyższego numizmatu wzbogaconą o inskrypcję: IOAN[nes] III D[ei] G[ratia] POL[oniae] REX FID[ei] DEF[ensor] nie mógł mieć wątpliwości, komu należy zawdzięczać powyższy triumf chrześcijaństwa. Rewers zaś miał go w tym przekonaniu jedynie utwierdzać.

Celem artykułu jest próba rozważenia, czy przyjęty przez medaliera sposób popularyzacji zasług polskiego monarchy pod murami cesarskiej stolicy na rewersie medalu autorstwa Johanna Martena Schmelzingera (Smeltzinga) można uznać za nowatorski. Tym samym zaś, czy istnieją wcześniejsze XVII-wieczne przedstawienia malarskie, graficzne i medalierskie wykonywane na zlecenie dworów europejskich, w których zaprezentowano by podobnie dokonania ówczesnie żyjących wybitnych jednostek. Niniejszy cel zostanie osiągnięty poprzez szczegółową analizę wybranych dzieł sztuki, w tym malarstwa, grafiki, medalierstwa nawiązujących do wyglądu drugiej strony medalu, o których informacje zostały pozyskane podczas kwerendy naukowej.

1. ANALIZA IKONOGRAFICZNA KOMPOZYCJI ARTYSTYCZNEJ REWERSU MEDALU

Kompozycja rewersu medalu autorstwa Johanna Martena Schmelzingera (Smeltzinga) z 1683 roku zdominowana została przez tematykę mitologiczną (il. 1). Komentarzem dla znajdującego się na odwrocie medalu wyobrażenia gromowładnego Jowisza o rysach twarzy aktualnie panującego Jana III Sobieskiego unoszącego się wśród obłoków i ciskającego z góry piorunami na spadający w morskie odmęty turecki półksiężyc jest odpowiedni napis otokowy: OHE! RUIS OLYMPO PRAECEPTA IN TARTARA. Treść inskrypcji sugeruje, że imperium osmańskie, będące jak dotąd u szczytu powodzenia i sukcesów militarnych, poniosło spektakularną klęskę.

Jowisza (łac. Jupitera) począwszy od czasów starożytnego Rzymu kojarzono nie tylko z majestatem cesarza posiadającego niczym nieograniczoną władzę

zwierzchnią nad każdą inną władzą, lecz uznawano za patrona wszystkich sprawujących urzędy w imperium rzymskim (Koch 1968, 74; Fears 1981, 3-341). Najważniejszym miejscem gdzie w czasach starożytnych oddawano cześć Jowiszowi był rzymski Kapitol. Nie sposób ustalić dokładnej daty rozpoczęcia budowy świątyni ukończonej najprawdopodobniej ok. 509 roku p.n.e., jednak inicjatywę samego przedsięwzięcia tradycyjnie przypisuje się Tarkwiniuszowi Starszemu. Monarcha nie dożył uroczystego oddania do użytku zainicjowanego dzieła budowlanego, ponieważ umarł w 578 roku p.n.e. (Coarelli 2000, 44-55). Prócz Jowisza, na Kapitolu czczono również Junonę, boską małżonkę, oraz Minerwę – boginię mądrości.

Rzymianie czcili Jowisza pod kilkoma różnymi postaciami. Najbardziej zbliżony do ikonograficznej wizji Schmelzingera wydaje się być Jupiter Tonans (łac. grzmiący Jowisz). Tradycyjnie, początek kultu szczególnie celebrowanego przez kolejnych reprezentantów rodziny cesarskiej przypisuje się udokumentowanemu wydarzeniu historycznemu. Cesarz Oktawian August (Gaius Iulius Caesar Octavianus), wracając do Rzymu z kampanii wojskowej prowadzonej w latach 29-19 p.n.e. przeciwko mieszkańcom Kantabrii (w północnej części półwyspu Iberyjskiego), uległ poważnemu wypadkowi wskutek rażenia piorunem. Szczęśliwie ocalony władca obiecał złożyć ofiarę na Kapitolu oraz dokonać odpowiedniej fundacji. 1 września 22 roku p.n.e. nastąpiła uroczysta konsekracja nowej świątyni poświęconej wyłącznie Jowiszowi Kapitolińskiemu, którego nieodłącznym atrybutem były odtąd błyskawice. Wspomniana historia została przytoczona przez Swetoniusza w drugiej księdze dzieła *Żywoty Cezarów* (*De vita Caesarum*), Pliniusza Starszego w *Historii Naturalnej* (*Naturalis historia*) oraz nieznanego autora życiorysu Oktawiana Augusta w dziele *The Monumentum ancyratum* (Swetoniusz 1983, 29; Pliniusz Starszy 2004, ks. 34, 78, ks. 36, 10, *The Monumentum ancyratum* 1923, ks. 4, 5).

W czasach najbliższych Sobieskiemu nie sposób nie zatrzymać się dłużej nad jednym z najsłynniejszych konterfektów doby nowożytnej, który posiada wiele cech wspólnych z medalierskim wizerunkiem Jana III Sobieskiego i stanowi pośredni, lecz bardzo ważny, punkt odniesienia dla wielu późniejszych artystów – malarzy, rytowników, rzeźbiarzy – pracujących na ówczesnych dworach europejskich. Mowa w tym miejscu o dziele malarskim pędzla Charlesa Poersona², który uwiecznił w 1655 roku na płótnie kilkunastoletniego Ludwika XIV (Paryż, Wersal,



Il. 1. Johann Marten Schmelzinger (Smeltzing), *Medal z okazji oswobodzenia cesarskiej stolicy, Wiednia – srebro bite, Leyda, 1683*: na awersie realistyczny portret królewski, na rewersie postać Jana III Sobieskiego identyfikowanego z gromowładnym Jowiszem ciskającym pęk piorunów w kierunku spadającego półksiężycza, emitowany z inicjatywy dysponenta królewskiego.

Źródło: Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Dr. Busso Peus Nachfolger” we Frankfurcie nad Menem, dnia 4 listopada 2009 roku (aukcja nr 399, kat. nr 872, Acsearch.pl 2017).

² Poerson Charles (ok. 1609 Vic-sur-Seille – 5 III 1667 Paryż) – wywodzący się z Francji

Pałac Królewski) (il. 2). Młody monarcha, nobilitowany podobnie jak Sobieski na wielu artefaktach medalierskich wieńcem laurowym zamiast korony, w prawej opuszczonej dłoni ściska wiązkę piorunów. Nieco odmienne, mimo zachowania wymogów antykizacji, pozostaje odzienie – w przypadku pracy Poersona oddane z należytą starannością. Można wyróżnić niebieski, szeroki płaszcz spięty broszą na prawym ramieniu, który znajduje swój dużo skromniejszy odpowiednik na drugiej stronie medalu Schmelzingera. Największą wartość przedstawia nieodłączna część ryszunku Ludwika XIV – antyczna zbroja płytowa, pięknie grawerowana, cyzelowana i zdobiona motywami roślinnymi. Do największych różnic należy natomiast zaliczyć, prócz wspomnianej scenografii, na którą w wypadku monarchy francuskiego składają się rzymskie ruiny i sporych rozmiarów czerwona kotara, zaaprobowane zapewne przez dysponenta ujęcie i położenie postaci. Gromowładny Sobieski znajduje się w pozycji stojącej, natomiast następcę tronu kraju nad Sekwaną – siedzącą na taborecie. Ciekawie również zadośćuczyniono potrzebie ukazania przewagi moralnej władcy. Tarcza z głową meduzy spoczywająca na ziemi pod stopą monarchy stanowić mogła przestrożę dla wszystkich sprzeciwiających się woli „Króla Słońce”. Stojący obok orzeł przypominał natomiast o przymiotach wyróżniających Ludwika XIV spośród innych panujących.



Il. 2. Charles Poerson, *Reprezentacyjny konterfekt Ludwika XIV wykreowanego na Jowisza pokonującego Frondę*, płótno, olej, Paryż, 1655, Wersal, Pałac Królewski (*Louis XIV, the Sun King* 2017).

2. PRZYKŁADY NAWIĄZYWANIA DO TEMATYKI MITOLOGICZNEJ ZA POŚREDNICTWEM MEDALIERSTWA

Niewykluczone, iż Schmelzinger (Smeltzing), pragnąc zadośćuczynić potrzebom dworu Jana III Sobieskiego, mniej lub bardziej świadomie odwoływał się do epizodów znanych z gigantomachii, związanych jednak nie z osobą Jowisza, a Zeusa. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na medal powstały w 1660 roku z inspiracji Karola II Stuarta (Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Nomos AG” w Zurychu dnia 25 października 2011 roku, aukcja nr 5, kat. nr 63,

malarz, rysownik, uczeń Simona Voueta. Autor licznych obrazów cechujących się wysokim kunsztem artystycznym, m.in. *Nauczania św. Piotra w Jerozolimie* (katedra Notre Dame w Paryżu). Wykonawca rysunków do gobelinów wyszytych (po 1636 roku) z przeznaczeniem do katedry paryskiej. Zaprojektował następujące przedstawienia z cyklu dzieje Jezusa Chrystusa inspirowane tematyką biblijną: *Zwiastowanie*, *Nawiedzenie*, *Narodzenie Jezusa Chrystusa*, *Pokłon Trzech Króli*, *Ofiarowanie Jezusa Chrystusa w świątyni*, *Ucieczka do Egiptu*, *Wesele w Kanie Galilejskiej*, *Zaśnięcie Maryi*, *Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*, *Ukoronowanie Najświętszej Maryi Panny* (Thieme i Becker 1907-1950, t. 27, 183; Lavergnée 1997; Bénédit 1999, t. 11, 80).

Acsearch.pl 2017) (il. 3). Zlecenie wykonał George Bower³, znany z późniejszych realizacji, w sposób jednoznacznie pozytywny komentujących udział monarchy polskiego w walkach na przedpolach cesarskiej stolicy. Władca angielski pragnął na pierwszym miejscu odpowiednio uczcić restaurację monarchii. W kontekście omawianego tematu szczególną uwagę należy jednak zwrócić na rewers medalu. Siedzący na skrzydlatym orle (widoczne jedynie skrzydła) unoszącym się wśród chmur Zeus (Jowisz), którego ciało przykrywa jedynie płaszcz, powala gigantów, korzystając z własnej przewagi i nadzwyczajnych umiejętności. Gromowładnego uwieczniono w całej postaci (zamiast do pasa). Takie same pozostają natomiast czynności wykonywane przez przedstawioną postać oraz wspomniane atrybuty zapewniające panowanie nad żywiołami. Prawa dłoń wymierzająca słuszną karę buntownikom ścisną wiązkę gromów. Lewa ręka natomiast, zgięta na wysokości łokcia i sprawiająca wrażenie opartej o chmurę, pozostaje lekko wycofana dla umożliwienia w dalszej kolejności dokonania ataku. Kolejne pioruny wydobywające się spod obłoków dosięgają przeciwnika, uśmiercając go. Tragiczną konsekwencją powziętej błędnej decyzji o rebelii są martwe ciała olbrzymów rozrzucone bezwładnie między skałami i kamieniami. Liczne zwłoki sprawny obserwator dostrzeże w głębi na drugim planie na terenie doliny poprzedzającej niezidentyfikowany masyw górski. Fantastyczne stworzenia przybierające ludzkie kształty i rysy symbolizowały w rzeczywistości oponentów królewskich, tzw. *regicides*.

Do tematyki mitologicznej nawiązano również na rewersie kolejnego z medali. Należy przypomnieć, iż wspomniane tu dzieło sztuki podnoszące rangę dokonania królewskich Karola XI powstało ok. 1677 roku w warsztacie Antona Meybuscha⁴ (Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Fritz



Il. 3. Georg Brower, *Medal powstały z inicjatywy Karola II Stuarta pragnącego uświetnić w odpowiedni sposób restaurację monarchii angielskiej*, srebro bite, Londyn, 1660; na rewersie ilustracja gromowładnego Jowisza ciskającego piorunami w Gigantów, emitowany z inicjatywy dysponenta królewskiego (władcy brytyjskiego). Źródło: Przedmiot wystawiony na aukcji antykwariatu numizmatycznego „Nomos AG” w Zurychu, dnia 25 października 2011 roku, aukcja nr 5, kat. nr 63, Acsearch.pl 2017.

³Bowers (Bower) George (data i miejsce urodzin nieznane – III 1690) – wywodzący się z Wielkiej Brytanii medalier i mincerz, działający w Londynie (w latach 1650-1689), mianowany medalierem i rytownikiem królewskiej mennicy w Londynie (w styczniu 1664 roku). Wykonawca medali portretowych, m.in. z wizerunkiem Louise’a de Kérouaille, księżniczki Portsmouth (1673), Anthony’ego Ashleya Coopera, 1 hrabiego Shaftesbury (1681), Samuela Morlanda (1681), Jamesa Butlera, 1 księcia Ormond (1682), Jamesa II, księcia Yorku (1682), Jamesa Scotta, księcia Montmouth (1685), Christophera, księcia Albemarle (1687), Jamesa II i Henrietty Marii Burbon (1688) oraz historycznych, m.in. upamiętniających restaurację monarchii Karola II Stuarta (1660), ślub Karola II Stuarta z Katarzyną Bragança (1662, 1667), ślub Georga, księcia Dani, i księżniczki Anny (1683), zawiązanie się Świętej Ligii (1684), koronację Wilhelma III Orańskiego i Marii Stuart (1689). Podpisywał się sygnaturą G.B.F. (Forrer 1904, t. 1, 109).

⁴ Meybusch Anton (nieznana data urodzin w Kopenhadze – 1701 Kopenhaga) – wywodzący się z Danii medalier sporządzający medale na potrzeby Chrystiana V, króla duńskiego (pomiędzy

Rudolf Künker GmbH & Co. KG”, (Osnabrück), dnia 13 marca 2014 roku, aukcja nr 247, kat. nr 5654, Si-xbid.com 2017) (il. 4). Przyczyną emisji medalu były kolejne triumfy odnoszone nad Duńczykami w latach 1676-1677 pod auspicjami monarchy. Większą część krążka medalierskiego zajmuje rekonstrukcja zmagania wojennych między Szwedami a Duńczykami. Żołnierze reprezentujący wrogie sobie mocarstwa polityczne noszą antyczne uzbrojenie. Można więc wyróżnić wzorowane na dawnych odpowiednikach hełmy z pióropuszcami, płytowe pancerze wykonane ze stali, owalne tarcze z wyodrębnioną rozetą, okrycia dolnej części ciała przypominające rzymskie fartuchy złożone z szeregu pasków (*cingulum*). Należy zwrócić uwagę także na broń zaczepną używaną przez obie strony konfliktu nieznaną odpowiednika w uzbrojeniu rzymskiego legionisty, lecz w nowożytnym arsenale. Szwedzi zadają straty nieprzyjacielowi, korzystając z tradycyjnego miecza o średniowiecznej jeszcze genezie. Duńczycy natomiast bronią się i nacierają przy pomocy zakrzywionej szabli przypominającej przykłady rzemiosła wojennego spopularyzowane w innym kształcie i wygładzie, lecz o podobnej skuteczności w starożytnej Persji czy Egipcie. Na wyposażeniu innych członków armii pozostających pod komendą monarchy panującego w Sztokholmie i Kopenhadze, których rysy zostały zindywidualizowane, znajdują się ponadto chorągwie oraz włócznie (?). Gotowe do rozpoczęcia ataku masy wojska rozlokowano po dwóch stronach. Kluczowa dla podejmowanych tu rozważań pozostaje górna część rewersu. Wyłaniająca się spośród chmur sylwetka Jowisza miała utwierdzać oglądającego w przekonaniu, iż wynik batalii jest z góry przesądzony przez czynniki wyższe. Najważniejszym akcesorium boga wydaje się jednak w tym wypadku nie wiązka piorunów, lecz korona szwedzka leżąca na niedostępczej skale, o którą bezskutecznie zabiegał król duński.



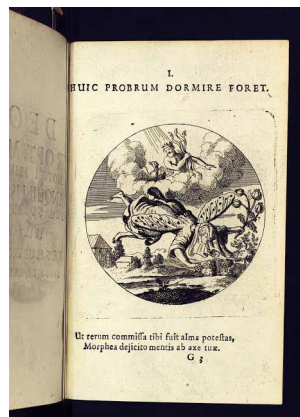
Il. 4. Anton Meybusch, Medal, którego przekaz miał podnosić rangę dokonań królewskich Karola XI oraz właściwie informować odbiorcę o zakończonych sukcesem bitwach pod Halmstad (17 sierpnia 1676 roku), w okolicach cieśniny Lund (4 grudnia 1676 roku), oraz pod Landskrönom (14 lipca 1677 roku), srebro, Szwecja, 1677: na awersie podobizna Jowisza ciskającego piorunami i broniącego królewskiej korony. Źródło: Przedmiot wystawiony na aukcji antykwarium „Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG”, (Osnabrück), dnia 22 czerwca 2010 roku (aukcja nr 170, kat. nr 3169, Acsearch.pl 2017).

1667 a 1677 rokiem), Karola IX i Ulryki Eleonory, pary władców szwedzkich (przed 1676 rokiem). W 1684 roku wyjeżdża do Paryża, gdzie rozpoczyna pracę na stanowisku królewskiego medaliera Ludwika XIV oraz kierownika mennicy miejskiej (z pensją w wysokości 400 liwrow miesięcznie). Po 1690 roku powraca do Kopenhagi. Wykonawca licznych medali, m.in. informującego odbiorcę o zakończonych sukcesem bitwach pod Halmstad (17 sierpnia 1676 roku), w okolicach cieśniny Lund (4 grudnia 1676 roku), pod Landskrönom (14 lipca 1677 roku) oraz wybitego na cześć Leopolda I Habsburga i wojsk cesarskich zmagających się z Turkami pod murami stolicy austriackiej (1683). Podpisywał się sygnaturami: A.M.; A.M.F.; A.MB.F.; A.MEYBUSCH F.; ANT. MEYBUSCH, F.; ANT. MEYBUSCH FECIT; A MEIJBUS; MEYBUS; MAIBUS; MEIBUS; MEIJB: FEC; MEIJBUSCH FECIT; ANTON MEYBUSCH FECIT; A.MB.F (Forrer 1909, t. 4, 52-54).

3. PRZYKŁADY NAWIĄZYWANIA DO TEMATYKI MITOLOGICZNEJ W IKONOGRAFII EUROPEJSKIEJ W GRAFICE I MALARSTWIE

Postać Jowisza przypominająca o dobrze znanych epizodach zaczerpniętych bezpośrednio z mitologii rzymskiej znalazła się również na kartach nowożytnych kompendiów emblematycznych. Nadzwyczajne zdolności, jakimi dysponował najważniejszy z pogańskich bogów, miały zostać użyte w celu krzewienia i umacniania wiary chrześcijańskiej. Nadmienić należy zwłaszcza o emblemacie opublikowanym w dziele Johanna Baptista Mayra *Vigiliae Rhetorum, Et Somnia Poetarvm, Symbolicè [et] Emblematicè Expressa...* wydanym około 1681 roku w Salzburgu (Mayr 1681, 109) (il. 5). Oczywiście anonimowego autora powyższej grafiki nie można posądzać o chęć zmotywowania społeczności europejskiej do walki z siłami zła, tj. z Turcją muzułmańską. Sposób przybliżenia odbiorcy dobrze znanego motywu zasługuje jednak na uwagę ze względu na zastosowanie podobnych środków artystycznych co na drugiej stronie opisywanego w tym opracowaniu dzieła medalierskiego. Oświetlana przez promienie słoneczne podobizna gromowładnego Jowisza, nobilitowanego koroną, pozbawionego jednak płaszcza, wylania się wśród obłoków. Godna omówienia jest gwałtowna reakcja bohatera antycznych podań i opowieści. Prawa dłoń, podobnie jak na medalu, spoczywa podparta. Lewa natomiast trzymająca pioruny pozostaje zgięta w łokciu, nie zaś uniesiona. Jowiszowi towarzyszy ponadto orzeł oznaczający najwyższą godność królewską i cesarską. Na pierwszym planie, poniżej pojawia się Morfeusz ze skrzydłami motyla, w przezroczystej chuście narzuconej na głowę, dzierżący gałązkę maku. W głębi na drugim planie wznoszą się nieokreślone bliżej wiejskie zabudowania gospodarzów.

Do zachowanych przedstawień ikonograficznych odbiegających jednak od koncepcji Schmelzingera, na których osobę władcy polskiego sportretowano jako gromowładnego władcę Olimpu, należy zaliczyć obraz autorstwa Jana Reisnera⁵ powstały najpewniej po 1683 roku *Gloryfikacja mecenatu artystycznego Jana III Sobieskiego* (Kraków, Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu, nr inw. PZS 2139; Ryszkiewicz 1971, 166; Karpowicz 1974, 57-59, 1; *Chwała i sława Jana III* 1983, 136, kat. nr



Il. 5. Jowisz wylaniający się wśród chmur oraz mierzący piorunami w stronę Morfeusza, opublikowany w zbiorze emblematów *Vigiliae Rhetorum, Et Somnia Poetarvm, Symbolicè [et] Emblematicè Expressa*, wydanym około 1681 roku w Salzburgu (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, sygn. M: QuN 607 5) (Wolfenbütteler Digitale Bibliothek 2017).

⁵Reisner Jan (ok. 1655 – 9 XII 1713 Węgrów) – malarz, dekorator wnętrz rezydencji wilanowskiej, królewski stypendysta (ok. 1678 roku przebywający w Rzymie), zdobywca pierwszej nagrody Akademii św. Łukasza w Rzymie (1682 rok, za rysunek centralnego kościoła z kopułą), członek wspomnianej uczelni, nobilitowany przez papieża Innocentego XI orderem Złotej Ostrogi (w 1682 roku), pracujący w Warszawie (w latach 1683-1696), nadworny geometra i geograf Augusta II Wettyna (w 1699 roku), marszałek dworu Jana Dobrogosta Krasińskiego (po 1702 roku) (Karpowicz 1988, 33-34).

18) (il. 6). Fakt identyfikacji osoby Sobieskiego z Jowiszem znajduje potwierdzenie nie tyle w utrwaleniu panującego na podobieństwo starożytnych Rzymian (paludament i wieniec laurowy na głowie), co w ważnym atrybucie towarzyszącym modelowi. Wiązka piorunów, która od zawsze była uważana za symbol władzy i siły została umieszczona w ręku monarchy. Odmienne jest jednak przesłanie propagandowe dzieła. O ile na rewersie medalu autorstwa Schmelzingera Jowisz ciska piorunami w turecki półksiężyc utożsamiany z imperium osmańskim, o tyle na obrazie Reisnera stanowi uosobienie dobrotliwego i opiekuńczego władcy-mecenasa sprawującego osobistą opiekę nad artystą prowadzonym przed oblicze królewskie przez personifikację Imitatio.



Il. 6. Jan Reisner, *Gloryfikacja mecenatu artystycznego Jana III Sobieskiego*, płótno, olej, po 1682 (reprodukcja, *Chwała i sława Jana III* 1983, 136, kat. Nr 18).

UWAGI KOŃCOWE

Zważywszy na przekaz propagandowy zawarty na pierwszej stronie medalu (Rokita 2018), kompozycja artystyczna na jego odwrocie inspirowana treściami mitologicznymi może się wydawać nieadekwatna. Jak się jednak okazuje, podobny sposób prezentacji dokonań jak i osoby władcy nie był w ikonografii doby XVII wieku żadnym istotnym novum. Dobrym przykładem mogą być w tym przypadku dwa analizowane wizerunki króla arcychrześcijańskiego z 1655 roku i ok. 1684 roku ukazanego przez nadwornych artystów (Charlesa Poersona i Charlesa Le Bruna) w wizerunku Jowisza wraz z nieodłącznymi atrybutami w postaci piorunów oraz w towarzystwie orła.

Występujący w mitologii przeciwnicy najważniejszego z bogów rzymskich również i przez innych artystów działających na europejskich dworach byli utożsamiani z oponentami politycznymi czy wrogami zewnętrznymi monarchów. Podobnie postąpił Anton Meybusch, twórca medalu z 1677 roku, powstałego na pamiątkę zwycięstw Karola XI w bitwach z Duńczykami. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż sportretowany w górnej części krążka Jowisz sprzyja jednoznacznie Szwedom. Za pośrednictwem aluzji do konkretnego epizodu zaczerpniętego z gigantomachii przypominał natomiast restaurację monarchii oraz pokonanie reprezentantów stronnictwa antykrólewskiego, tzw. *regicides*, przez Karola II Stuarta inny artysta – Georg Brower – na rewersie medalu z 1660 roku.

Podsumowując, należy zauważyć, iż znane są również i inne przykłady wykorzystania tematyki mitologicznej na medalach z lat osiemdziesiątych XVII wieku. Wspomnieć należy chociażby o podobiznie bogini Victorii (mylonej przez autorów katalogów i publikacji poświęconych numizmatowi z Cererą sic!) upamiętnionej na drugiej stronie medalu wybitego w 1687 roku i uświetniającego przystąpie-

nie Państwa Moskiewskiego do Świętej Ligi (Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-Md-526; Malbork, Muzeum Zamkowe, nr inw. MZM/ND/33; Albertrandy, rkps. 83, 1, XLI; Raczyński 1838, t. 2, poz. 222; Hutten-Czapski 1871-1916, poz. 2502; Hess 1881-1883, poz. 1059; Bartynowski, I.G. 18487; Manthey 1956, 38; Kamiński i Kowalczyk 1969, 91; Szwagrzyk 1971, gabl. 53, IX/12; Strzałkowski 1982, 54; *Chwała i sława Jana III* 1983, 222, kat. nr 221; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 257, 435; Voltolina 1998, poz. 1063; Diakov 2004-2007; Stahr 2008, 110, poz. 128). Innym przykładem nawiązania przez medaliera do tematyki mitologicznej może być awers numizmatu sporządzonego około 1683 roku przez Regniera Arondeaux. Polskiego panującego – Jana III Sobieskiego – uwieczniono w tym wypadku na skrzydlatym wierzchowcu – pegazie tratującym Turków, na tle panoramy Wiednia (Kraków, Muzeum Narodowe, nr inw. VII-MdP-1409; Raczyński 1838, t. 2, poz. 253; Hutten-Czapski 1871-1916, poz. 5943; Hirsch 1883, poz. 1, tab. 1, il. 1; Bartynowski, I.G. 18271, R. 235a,c. 5943; Szyszko-Czyżak 1981, 7; *Chwała i sława Jana III* 1983, 215-216, kat. nr 191; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 249-250, kat. nr 408).

Również i imperium osmańskie kojarzono z półksiężycem na innych pracach medalierskich powstałych w następstwie odsieczy wiedeńskiej, w latach osiemdziesiątych XVII wieku. Mowa w tym miejscu o dwóch medalach identyfikujących niepowodzenie militarne Turków pod Wiedniem ze zjawiskami astronomicznymi – zaćmieniem księżyca częściowym i pełnym. Obydwa dzieła zrealizował w 1683 roku Johann Kittel (Kraków, Muzeum Narodowe, zbiory E. Hutten-Czapskiego, nr inw. VII-Md-488; Warszawa, Muzeum Narodowe, nr inw. 14981 NPO; Albertrandy, rkps 78, 1, XXX; Raczyński 1838, t. 2, poz. 226; Hutten-Czapski 1871-1916, poz. 5288; Hirsch 1883, poz. 29, tab. 3, il. 19; Bartynowski, I.G. 18298, I.G. 18460; Szwagrzyk 1971, gabl. 9/25; Szyszko-Czyżak 1981, 25; Zbiory PTPN, 118, poz. 218; *Chwała i sława Jana III* 1983, 221, kat. nr 201; *Odsiecz wiedeńska* 1990, 251, kat. nr 413; Stahr 2008, poz. 92, 94). Powyższy symbol miał więc w założeniu dysponenta (zleceniodawcy) wywoływać wśród odbiorców w omawianym okresie jednoznacznie negatywne skojarzenia. Odpowiednio dobrany obraz rozpowszechniany za pomocą dzieł sztuki odgrywał bowiem w propagandzie nie mniej istotną rolę niż tekst i z całą pewnością miał wpływ na decyzje jednostek. Realizacji podobnych celów służyć miał również numizmat omówiony w niniejszym artykule.

BIBLIOGRAFIA:

- Acsearch.info. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <http://www.acsearch.info/>.
- Albertrandy, Jan Chrzyciel. 1805. *Zabytki starożytności rzymskich w pieniądzech, pospolicie medalami zwanych, czasów Rzplitej i szesnastu pierwszych cesarzów zbioru ś. p. Stanisława Augusta króla polskiego postrzeżone i krótkim wykładem objaśnione przez JX. Jana Albertrandego, prezesa Towarzystwa Warszawskiego, czytane na posiedzeniu publicznem*. Warszawa: Drukarnia Pijarów w Warszawie.

- Album rycin medali i monet z płyt przygotowanych do dzieła x. Biskupa Jana Al-bertrandego w latach 1822-1828 znajdujących się obecnie w Akademii Sztuk w Petersburgu*, b.m.d.w.
- Bartynowski Władysław. [XIX/XX]. *Teki Bartynowskiego. Medale z czasów Jana III*, b.d.m.w., Gabinet Ikonograficzny Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. AFG.23/III.
- Bénézit, Emmanuel. 1999. *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs de tous les temps et de tous les pays*. Paris: Gründ.
- Bentkowski, Feliks. 1830. *Spis medali polskich lub z dziejami Krainy Polskiej stycznych w Gabinetecie Król. Alex. Uniwersytetu w Warszawie znajdujących się tu dzieł ze zbiorów i pism rozmaitych lub podań zebrany i porządkiem ułożony przez [...] w Warszawie [...]*. Warszawa: Drukarnia Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.
- Burckhardt, Jacob. 1965. *Kultura odrodzenia we Włoszech*, tłum. Maria Kreczowska i Mieczysław Brahmer. Warszawa: Czytelnik.
- Canciani, Fulvio i Alessandra Constantini. 1997. Zeus/Iuppiter. W: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, t. 8, 421-470. Zürich-München: Artemis.
- Chmielewski, Krzysztof i Jarosław Krawczyk. 2010. *Wilanowski widnokrag. Szkice o pałacu i kulturze europejskiej*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Chowaniec, Czesław. 1933. *Sobieski. Roi de Pologne d'après les estampes de l'époque*. Paris: Société générale d'imprimerie et d'édition.
- Chrościcki, Juliusz. 1983. *Sztuka i polityka 1587-1668. Funkcje propagandowe sztuki w epoce Wazów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Chwała i sława Jana III w sztuce i literaturze. Katalog wystawy jubileuszowej z okazji trzechsetlecia odsieczy wiedeńskiej (wrzesień-grudzień 1983)*, red. Wojciech Fijałkowski i Jadwiga Mieleszko. 1983. Warszawa: Muzeum Narodowe w Warszawie, Muzeum w Wilanowie.
- Coarelli, Filippo. 2000. *Rom Ein archäologischer Führer*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Czołowski, Aleksander. 1930. Ikonografia wojenna Jana III. *Przegląd Historyczno-Wojskowy*, 2(2)2, 265-266.
- Diakov, Mikhail. 2004-2007. *Medals of the Russian Empire*, t. 1-7. Moskwa: Mikha-il Diakov.
- Drecka, Wanda. 1964. Z twórczości Siemiginowskiego. *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 18, 305-342.
- Elton, Geoffrey Rudolph. 1977. *Reform and Reformation: England 1509-1558*. Harvard: Harvard University Press.
- Estreicher, Karol. 1870-1939. *Bibliografia polska*, t. 1-33. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Fears, Rufus Jesse. 1983. *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Fijałkowski, Wojciech i Irena Voisé. 1978. *Portrety polskie w galerii wilanowskiej*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.

- Forrer, Leonard. 1904-1916. *Biographical dictionary of medallists-coin, gem, and seal-engravers, mint-masters, &c., ancient and modern*, t. 1-8. Londyn: Spink & Son.
- Gareau, Michel. 1992. *Charles Le Brun. First painter to king Louis XIV*. Paris: Hazan.
- Gębarowicz, Mieczysław. 1978. Nowe materiały do ikonografii wojennej króla Jana III Sobieskiego. *Studia Wilanowskie*, 3-4, 45-87.
- Hess, Adolf. 1881-1883. *Verzeichniss verkäuflicher Münzen aus der fürstlich Montenuovo'schen Münzsammlung*. Frankfurt am Men: Adolf Hess.
- Hirsch, Alexander. 1883. *Die Medaillen auf den Entsatz Wiens 1683*. Tropau: Hess in Komm.
- Hughes, Paul i James Larkin. 1964-1969. *Tudor Royal Proclamations*, t. 1-3. Yale: Yale University Press.
- Hutten-Czapski, Emeryk. 1871-1916. *Catalogue de la collection des médailles et monnaies polonaises du comte E. Hutten-Czapski*, t. 1-5. St. Petersburg-Cracovie: Akademische Druck.
- Hutten-Czapski, Emeryk. 1901. *Spis rycin przedstawiających portrety przeważnie polskich osobistości w zbiorze Emeryka hrabiego Hutten-Czapskiego w Krakowie*. Kraków: Nakładem Elżbiety Karoliny Hutten-Czapskiej.
- Kamiński, Czesław i Wiesława Kowalczyk. 1969. *Medale i medaliony polskie i związane z Polską. Katalog wystawy*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Archeologiczne oddział w Warszawie, Narodowy Bank Polski.
- Karpowicz, Mariusz. 1974. *Jerzy Eleuter Siemiginowski malarz polskiego baroku*. Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Karpowicz, Mariusz. 1988. Reisner Jan (1655-1713). W: *Polski Słownik Biograficzny*, red. Emanuel Rostworowski, t. 31, 33-34. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Katalog portretów osobistości polskich i w Polsce działających*, red. Hanna Widacka, t. 1-8. 1990-1999. Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Kennet, White et all. 1706. *A Complete History of England: I The history of King Henry VIII., written by Edward, lord Herbert of Cherbury*. Londyn: B. Aylmer.
- Koch, Carl. 1936. *Der römische Juppiter. Dissertation*. Frankfurt am Men: Vittorio Klostermann.
- Kolekcja generała Jerzego Węsierskiego. Katalog monet i medali*, red. Andrzej Białkowski, Ewa Tarka, Stanisław Suchodolski i Zygmunt Wdowiszewski. 1974. Warszawa: Muzeum Narodowe.
- Kurfürst Max Emanuel Bayern und Europa um 1700*, red. Alexander von Reitzenstein, t. 1-2. 1976. Monachium: Hirmer.
- Lavergnée de, Barbara. 1997. *Charles Poerson: 1609-1667*. Paris: Arthena.
- Louis XIV, the Sun King. *Snippets of French history*. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <http://www.turquoisemoon.co.uk/blog/louis-xiv-the-sun-king-snippets-of-french-history/>.
- Manthey, Jan. 1956. *Le bienheureux Innocent XI et La Pologne "Boulevard de la Chrétienté" sur les medailles commemoratives: de "Dextera tua Domine percussit inimicum" (1683) à "Pax fundata cum Moschis" (1686)*. Roma: Sacrum Poloniae Millenium.

- Mayr, Johann Baptist. 1681. *Vigiliae Rhetorum, Et Somnia Poetarvm, Symbolicè [et] Emblematicè Expressa, Et in Alma Archiepiscopoali Universitate Salisburgensi Publice Affixa Infrà Octavam SS. Corporis Christi Anno M. DC. LXXXI. Nunc autem Cum Facultate Superiorum Ære & Typis Data*. [Salzburg]: sump-tibus Joannis Baptistae Mayr (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, sygn. M: QuN 607 (5)).
- McMullen Rigg, James. 1890. Hanibal Thomas. W: *Dictionary of National Biography*, red. Leslie Stephen, t. 24, 306. London: Smith, Elder & Co.
- Odsiecz wiedeńska. Katalog wystawy na Zamku Królewskim na Wawelu*, red. Antoni Franaszek i Kazimierz Kuczman, t. 1-2. 1990. Kraków: Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu.
- Pisma do wieku i spraw Jana Sobieskiego*, wyd. Franciszek Kulczycki. 1880. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Pliniusz Starszy. 2004. *Historia naturalna (wybór)*, tłum. Irena Zawadzka i Tadeusz Zawacki. Wrocław: Wydawnictwo De Agostini Polska.
- Polska – jej dzieje i kultura od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, red. Włodzimierz Antoniewicz, Jan Stanisław Bystron i Aleksander Brückner, t. 1-3. 1927. Warszawa: Wydawnictwo Władysław Trzaska, Ludwik Evert i Jan Michalski.
- Raczyński, Edward. 1838. *Gabinet Medalów Polskich oraz tych które się dziejów Polski tyczą poczynszy od najważniejszych aż do końca panowania Jana III (1673-1696)*, t. 1-2. Wrocław: Drukiem M. Friedlaendera.
- Ridley, Jasper. 1984. *Henry VIII*. London: Constable.
- Rokita, Jan. 2018. Tematyka mitologiczna na medalu gloryfikującym postawę Jana III Sobieskiego pod Wiedniem (12 września 1683 roku). Uwagi ikonograficzne (cz. I). *Seminare*, 39, 2, 149-161.
- Rondot, Natalis. 1899. *Les Thurneysen: graveurs d'estampes Lyonnais au XVIIIe siècle*. Bernoux: Bernoux et Cumin.
- Ruszczyćówna, Janina. 1982. Ikonografia Jana III Sobieskiego. *Wybrane zagadnienia. Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 26, 230-240.
- Ryszkiewicz, Andrzej i Walicki Michał. 1971. *Malarstwo polskie. Manierizm-barok*. Warszawa: Wydawnictwo Auriga.
- Rzeczpospolita w dobie Jana III. Katalog wystawy Zamku Królewskiego, Archiwum Głównego Akt Dawnych i Biblioteki Narodowej*, red. Ewa Suchodolska i Aleksander Gieysztor. 1983. Warszawa: Zamek Królewski.
- Sammlung des Herrn Sigismund von Chelminski, Szarawka (Russland). Münzen und Medaillen von Polen und sonstige auf Polen bezügliche Gepräge; die öffentliche Auction findet statt: Montag, den 25. April 1904 und folgende Tage*, red. Sigismund von Chelminski i Otto Helbing. 1904. Monachium: Otton Helbing.
- Schubert, Ernst. 1979. *König und Reich. Studien zur spätmittelalterlichen deutschen Verfassungsgeschichte*. Getynga: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Sixbid.com. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <https://www.sixbid.com/index.html>.

- Stahr, Maria. 2008. *Medale polskie i z Polską związane od XVI do XVIII wieku*. Poznań: Muzeum Narodowe.
- Strzałkowski, Jacek. 1982. *Słownik medalierów polskich i z Polską związanych 1508-1965*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Sztuki.
- Swetoniusz. 1983. *Żywoty Cezarów*, tłum. Józef Wolski i Janina Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sztuka warszawska od średniowiecza do połowy XX wieku. Katalog wystawy jubileuszowej. Muzeum Narodowe w Warszawie*, red. Tadeusz Dobrzeniecki i Janina Ruszczykówna, t. 1-2. 1962. Warszawa: Muzeum Narodowe.
- Szwagrzyk, Andrzej. 1971. *Moneta, medal, order*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szysko-Czyżak, Anna. 1981. *Medale polskie od XVI do XVIII wieku w zbiorach Muzeum Okręgowego w Toruniu. Katalog wystawy*. Toruń: Muzeum Okręgowe w Toruniu.
- The Monumentum ancyratum*, tłum. George Hardy. 1923. Oxford: The Clarendon Press.
- Thieme, Ulrich i Felix Becker. 1907-1950. *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart [...]*, t. 1-37. Lipsk: Wilhelm Engelmann.
- Tron pamiątek ku czci „Najjaśniejszego, Niezwyciężonego Jana Sobieskiego Króla Polskiego” w trzechsetlecie śmierci 1696-1996*, red. Jadwiga Mielezko. 1996. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Voltolina, Piero. 1998. *La storia di Venezia attraverso le medaglie*, t. 1-3. Wenecja: Edizioni Voltolina.
- Widacka, Hanna. 1987. *Jan III Sobieski w grafice XVII i XVIII wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Widacka, Hanna. 2008. *W kręgu wielkiego króla, czyli opowieści wilanowskie*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Widacka, Hanna. 2010. *Lew Lechistanu. Jan III Sobieski w grafice*. Warszawa: Muzeum Pałac w Wilanowie.
- Więcek, Adam. 1972. *Dzieje sztuki medalierskiej w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wolfenbütteler Digitale Bibliothek. 2017. Data dostępu: 24.02.2017. <http://diglib.hab.de/drucke/qun-607-5/start.htm?image=00109>.
- Zbiory numizmatyczne Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Muzeum Narodowym w Poznaniu, Katalog wystawy*. 1982. Poznań: Muzeum Narodowe, Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI¹
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID ID: 0000-0001-6548-8324

MALINCHE: KOCHANKA KONKWISTADORA, ZDRAJCYNI,
MATKA NARODU²

MALINCHE: THE LOVER OF THE CONQUISTADOR, TRAITOR,
MOTHER OF THE NATION

Abstract

The article concerns Malinche, one of the most mysterious female figures in the history of Mexico. In the epoch of the conquest of the New World this woman, originating from the indigenous peoples, was given by her own mother into captivity and then offered as a gift to Hernán Cortes, the commander of the Spanish conquistadors. Later she became his translator, lover and informer. The article presents the history of Malinche and discusses the presence of her symbol in culture.

Keywords: Malinche (Malinalli, Malintzin, Doña Marina), conquest of Mexico, symbols, Mexican culture

Abstrakt

Artykuł dotyczy Malinche, jednej z najbardziej tajemniczych postaci kobiecych w historii Meksyku. Ta wywodząca się z miejscowej ludności kobieta została najpierw przez matkę sprzedana w niewolę, a następnie, w epoce podboju Nowego Świata, подарowana Hernánowi Cortesowi, przywódcy hiszpańskich konkwistadorów, stała się jego tłumaczką, kochanką i informatorką. W artykule przedstawiono historię Malinche oraz omówiono obecność jej symbolu w kulturze.

Słowa kluczowe: Malinche (Malinalli, Malintzin, Doña Marina), konkwista Meksyku, symbole, kultura meksykańska

WSTĘP

Losy postaci, o której będzie tutaj mowa, związane były z hiszpańską konkwistą imperium Azteków (1519-1521). Dziejów tych z pewnością nie trzeba szczegółowo

¹ Prof. dr hab. Mieczysław Jagłowski, Instytut Filozofii UWM w Olsztynie. E-mail: mjag@uwm.edu.pl.

² Artykuł został wykonany w ramach grantu NCN OPUS 14, „Millenarystyczny mesjanizm brazylijskich serwoes: ujęcie historyczno-ekdytacyjne”, nr projektu: 2017/27/B/HS1/00234.

wo omawiać. Należy jedynie przypomnieć, że zajęcia tego wielkiego i ludnego kraju w bardzo krótkim czasie dokonało ok. 600 żołnierzy pod wodzą najsłynniejszego hiszpańskiego konkwistadora, Hernána Cortésa (1485-1547). Przyczyny tego błyskawicznego podboju są także powszechnie znane. Wymienia się wśród nich m.in. zaskoczenie miejscowej ludności, dyplomatyczną zręczność Cortésa oraz okrucieństwo jego żołnierzy. Rzadziej na tej liście pojawia się znajomość miejscowych języków, która umożliwiła Cortésowi akcje wywiadowcze, prowadzenie dyplomatycznej gry i zawieranie aliansów z miejscową ludnością. Ci, którzy ten aspekt konkwisty zauważają, twierdzą zarazem, że bez owej możliwości nie byłaby ona tak skuteczna. Niektórzy autorzy przekonują nawet, że „konkwista Ameryki dokonała się dzięki słowu” (Grillo 2011, 15). Hiszpanie jednak nie znali miejscowych języków (szczególnie pożądana była wówczas znajomość języka náhuatl, oficjalnego języka imperium), korzystali więc z pomocy tłumaczy, których zesłał im przypadek czy – jak niektórzy wolą – nadal chcą sądzić – Opatrzność. Tak więc „podbój imperium Meksików dokonał się w dużej mierze dzięki tłumaczom” (Chrobak 2012, 78).

Niniejszy tekst dotyczy będzie jednej z najwybitniejszych tłumaczek w dziejach świata, znanej wśród ludności indiańskiej Meksyku jako Malinalli i Malinzin (Malintzin), a pośród Hiszpanów jako Malinche i – po przyjęciu przez nią chrztu – Doña Marina. Jest ona „kobietą symboliczną” (Franco 1995, 254), „jedną z najbardziej paradygmatycznych kobiet w historii” (Slautina 2007, 36), symbolem „konfliktów, dylematów i paradoksów tożsamości usytuowanych w obszarze kulturalnym, językowym i ideologicznym” (Thiel i Ferraz 2013, 20482), najbardziej tajemniczą postacią kobiecą w dziejach Meksyku (López-Peláez Casellas 2013, 71; Temelli 2013/14, 7). W kluczowych momentach historii tego kraju jej postać podlegała resymbolizacji (Kirtley i Kirtley 2014, 58). W zależności od aktualnej koniunktury historycznej mogła być ona wywyższona lub oczerniona, być świętą i wcieleniem Bożej Opatrzności bądź demonem i zdrajczynią. „Jako Malintzin jest Tonantzin, płodną matką kukurydzy, i może kontynuować aztecką tradycję. Jako Malinche jest Ewą, upadłą istotą, fizyczną matką metysów. Jako Doña Marina jest ludzkim odpowiednikiem Maryi Dziewicy z Guadalupe, świętej patronki i duchowej matki meksykańskiego ludu” (McBride-Limaye 1988, 17). Jednak o ile Matka Boża jest symbolem „wysublimowanej transcendencji”, Malinche reprezentuje kobietę subwersję i zdradę swego ludu (Alarcón 1989, 61). Niektórzy autorzy (np. Diaz del Castillo 1986; Glantz 2014) porównują jej dzieje z losami biblijnego Józefa, inni (np. Sotelo Inclán 1957; Almon 1974; Cypess 1996, 2005) – z mitycznymi losami Medei, z którą łączy ją miłość, wygnanie, zdrada i śmierć, a także z kolejami losu Edypa (np. Franco 1995).

Jak wspomniano, obecność Malinche w historii stała się możliwa w okolicznościach wojennego konfliktu z racji pełnienia przez nią funkcji tłumaczki Cortésa. „Jej pośrednictwo językowe i wiedza pozwoliły Cortésowi orientować się w skomplikowanej panoramie politycznej środkowego Meksyku i stworzyć koalicję antyaztecką” (M. Chrobak 2012, 81; Grzegorzewska 2015, 13). Jednym z ważniejszych epizodów konkwisty było pokonanie przez żołnierzy Cortésa wojsk Montezumy w Cholula (1519). Bitwa ta miała być najdonioślejszym, skutecznym aktem oporu Azteków

przeciw hiszpańskim wojskom, jednak ich plan nie powiódł się, ponieważ Malinche, dowiedziawszy się o przygotowaniach do bitwy, doniosła o tym Cortésowi. W świetle kroniki Bernala Díaza de Castillo, wystąpiła ona wówczas nie jako tłumaczka, lecz jedyny raz zabrała głos z własnej inicjatywy (Díaz del Castillo 1986, 130-131).

Niektórzy autorzy sugerują, że Malinche znają wszyscy („cały świat”). Z pewnością mają oni rację w odniesieniu do kultury meksykańskiej (czy nawet szerzej: świata hiszpańskojęzycznego), bo Malinche to nie tylko postać znana historykom podboju Nowego Świata, ale także bohaterka ludowych legend i mitów, literatury, filmu, muzyki, obiekt zainteresowania filozofii, eseistyki oraz ideologicznych elukubracji i politycznych sporów; występuje ona nawet w podręcznikach do nauki języka hiszpańskiego. Jednak co do jej znajomości wśród tych, którzy nie wywodzą się ani z tej nacji, która podbiła Nowy Świat, ani z tej, która została podbita, można mieć pewne wątpliwości. Dlatego najpierw będzie mowa o Malinche jako postaci historycznej, następnie zostanie omówione symboliczne znaczenie tej postaci w tych kontekstach kultury, w jakich ona występuje. Celem rozważań jest próba udzielenia odpowiedzi na zagadkę pięćsetletniej żywotności tego symbolu.

1. MALINCHE HISTORYCZNA I MITYCZNA

Malinche (ok. 1496/1501 – ok. 1529) nie pozostawiła po sobie jakiegokolwiek pisanego dokumentu – „żyje życiem, jakie zechciały jej nadać obie strony relacji, której była pomostem, tłumaczem” (Grillo 2010, 249). Bardzo niewiele pisze o niej Cortés w swoich *Listach o zdobyciu Meksyku*, chociaż korzystał on z jej translatorskich usług i przez kilka lat był z nią związany jako jej kochanek i ojciec ich syna. Wiedza o niej pochodzi z kronik hiszpańskich i mezoamerykańskich. Do tych pierwszych należy *Historia de la conquista de México* (1552) Francisca Lópeza de Gómory, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España* (1568; polski przekład: *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, wyd. I: 1962, wyd. II: 1986) Bernala Díaza del Castillo, *Historia general de las cosas de Nueva España* Bernardina de Sahagún (1575), *Historia de Tlaxcala* (1584), napisana przez Diego Muñoz Camargo, oraz *Crónica Mexicana* (1598) Hernanda Alvarado Tezozomoca.

Większość tego, co wiadomo dziś o Malinche, to zasługa kroniki Díaza del Castillo. Wiadomo z niej, że Cortés otrzymał Malinche w darze od kacyków Tabasco wraz z 19 innymi kobietami, że została ona ochrzczona i od tego momentu Hiszpanie nazywali ją Doña Marina, że była „urodziwa, mądra i śmiała” oraz że miała z Cortésem syna, Martina. Kronikarz informuje także o jej wcześniejszych dziejach:

„jej rodzice byli kacykami i władcami miasta zwanego Painala (...). Ojciec umarł, kiedy była małym dzieckiem, matka zaś wyszła ponownie za pewnego młodego kacyka i miała z nim syna. Zdaje się, że ogromnie to dziecko kochali i ułożyli, że oddadzą mu władzę, kiedy dorośnie, aby zaś nie było przeszkody, pewnej nocy, gdy nikt nie widział, oddali małą dońę Marinę Indianom z Xicalango i rozgłosili, że umarła. (...) Indianie z Xicalango wydali ją Indianom z Tabasco, a ci Kortezowi” (Díaz del Castillo 1986, 57-58).

Kronikarz ponadto odnotował, że Doña Marina była „wyjątkową kobietą i doskonałym tłumaczem i dlatego Kortez stale woził ją ze sobą” oraz że miała „wielkie poważanie i absolutny posłuch między Indianami całej Nowej Hiszpanii” (Díaz del Castillo 1986, 58). W innym miejscu jego kroniki zapisano, że Doña Marina „miała iście męską odwagę i choć co dzień nasłuchiwała się, że nas Indianie pozabijają, a nasze ciała zjedzą z papryką, choć widziała w poprzednich bitwach nas otoczonych, a teraz rannych i chorych, nigdy nie okazała słabości, ale męstwo zgoła nie niewieście” (Díaz del Castillo 1986, 104). Kronikarz ten przedstawił Malinche jako kobietę inteligentną, o mocnym charakterze, jako chrześcijankę, niemal jako hiszpańską damę.

Malinche jest jedyną kobietą, która w kronikach konkwisty odgrywa pierwszoplanową rolę – „aż po przewyższenie, w niektórych sytuacjach, samego Cortésa” (Grillo 2011, 249). Jak pisze Díaz del Castillo:

„we wszystkich osiedlach, przez które przechodziliśmy, oraz w innych, gdzie nas jeszcze nie znali, nazywano Korteza «Malinche». (...) Powodem, dla którego nadano mu to imię, była stała obecność doñi Mariny, naszej tłumaczki, przy wszystkich rokowaniach z posłami lub kacykami, jakie prowadził. Przedstawiała ona Korteza jako swego dowódcę, w języku meksykańskim przezwano go tedy «wodzem Mariny», co w skrócie dało «Malinche»” (Díaz del Castillo 1986, 115).

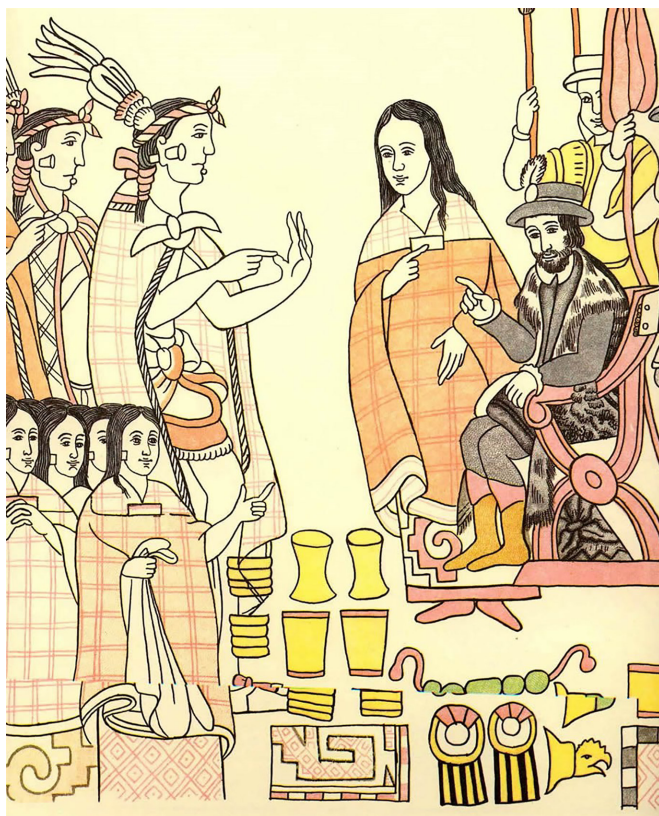
Dokonał się zatem proces ich utożsamienia, nazwania ich dwojga tym samym słowem. Jak zauważa Jean Franco, „ta dziwna metonimia, za której pośrednictwem Cortés był znany jako Malinche i był tak nazywany przez Azteków, sugeruje, że uznawali oni doñię Marinę za wcielenie konkwisty” (Franco 1988, 263). Rosa Maria Grillo twierdzi nawet, że w utożsamieniu Malinche i Cortésa dochodzi do sytuacji, w której „Kapitan Malinche” zostaje pozbawiony męskości, „ponieważ jego słowom brakuje siły, to znaczy zrozumiałości; tylko te słowa, które wypowiada kobieta, (...) dosięgają swego adresata” (Grillo 2011, 253).

W XVI w. indiańskie władze miejskie Tlaxcala wyprodukowały wiele manuskryptów piktograficznych i alfabetycznych, w których opowiedziały o udziale swojego ludu, sprzymierzonego z Hiszpanami, w podboju Mezoameryki oraz w pokonaniu swoich wrogów, Azteków. *Lienzo de Tlaxcala* (1552) zawiera 87 obrazów na płótnie o wymiarach 7 m x 2,5 m. Malinche pojawia się na wielu z nich:

„Jej obecność na wszystkich planszach przedstawiających rozmowy dyplomatyczne oraz najważniejsze momenty hiszpańsko-tlaxcalańskiej kampanii przeciwko Meksikom świadczy o wysokiej ocenie jej osoby jako nieodzownej tłumaczki i dzielnej towarzyszk konkwistadorów. Pozycja stojąca dowodzi jej służebnej roli, lecz duże rozmiary sylwetki i częste centralne umiejscowienie podkreślają prestiż, jakim cieszyła się u Tlaxcalan” (Chrobak 2012, 99).



Przybycie Cortésa do Hueyotlipan i spotkanie z jego władzami (*Lienzo de Tlaxcala* 1552), <http://www.latinamericanstudies.org/tlaxcala/Tlaxcala-lienzo-13.jpg> (13.02.2019).



Spotkanie Cortésa z kapłanami Tlaloque, azteckiego boga deszczu, wody i płodności przyrody (*Lienzo de Tlaxcala* 1552), <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tlaxcalteca/lienzo.html> (13.02.2019).



Mapa z *Tepetlán* (1551) ukazuje Malinche i Cortésa witanych przez miejscowe władze po ich przybyciu na wybrzeże Tlaxcala. Tutaj również postać Malinche jest wyeksponowana. Otrzymuje ona podarunki bogatsze niż sam Kapitan i nic nie wskazuje na to, że jest traktowana jako zdrajczyni. Natomiast kroniki grup lojalnych wobec azteckich władz w Tenochtitlan przedstawiały ją z dezaprobatą (Brotherston 2001, 19; Granduque José 2012, 337). Występuje ona także w *Kodeksie z Choluli* (1586), w *Códice Cuauhtlatzingo* (1586), w *Kodeksie Azcatitlan* (koniec XVI w.), w *Códice entrada de los españoles en Tlaxauár* (przełom XVII/XVIII w.), na *Mapie z San Pedro Tlacotepec* (XVIII w.) i in. *Códice Florentino* (1585) wymienia ją 8 razy i jest tam uznana za zdrajczynię.

Malinche i Cortés (*Códice de Coyoacán* 1553/1554), <http://www.andrew.cmu.edu/course/79-104/Readings/Gallery/Gallery1/SC33A.jpg> (13.02.2019).00oo

Forma obecności Malinche w indiańskich kronikach wskazuje na to, że w dziejach konkwisty była ona dla tych społeczności postacią kluczową. Z upływem czasu kroniki te coraz bardziej podlegały wpływowi europejskim, postać Malinche przesuwiała się na dalszy plan, natomiast na plan pierwszy wysuwano postaci męskie. „Jej zaokrąglone ciało staje się w sposób konieczny «kobiece», zgodnie z importowaną estetyką, a to co «kobiece» staje się w sposób implikowany własnością nowych panów historii. (...) wtapia się ona w społeczne tło, którego porządek i zachowanie podlegają wyzywającej i wywyższonej męskości” (Brotherston 2001, 28).

Jak wyjaśnia Sandra Messinger Cypess, rola Malinche jako osoby wypowiadającej się publicznie musiała zostać przesłonięta w kolejnych wersjach dziejów konkwisty, ponieważ była destrukcyjna wobec tradycyjnie akceptowanych wzorów kobiecego zachowania. Jej wyobrażenie jako „języka” (tłumacza) przesunięto w kierunku „macierzy” i „łona”, związanych z tradycyjną rolą kobiety. Zostaje uznana za matkę pierwszego metysa, co także oznacza – za matkę meksykańskiego narodu, za meksykańską Ewę, co sprawia, że tradycyjna (synkretyczna) mentalność wiąże z jej postacią te same negatywne cechy, jakie łączy z Ewą biblijną:

„umieszczenie Malinche w paradygmacie Ewy nie tylko utożsamia ją z pierwotną inicjatorką wygnania z Raju, ale także wiąże się z ukaraniem Ewy, w tym także jej niższym statusem w patriarchacie. Jest więc ona istotą uczynioną z żebra, obywatelką drugiej kategorii, któremu nakazano posłuszeństwo mężowi i zakazano podnoszenia głosu, a nawet posługiwania się nim, zgodnie z zaleceniami św. Pawła” (Cypess 2005, 17).

Malinche jako tłumaczka Cortésa przekroczyła zarówno azteckie, jak i europejskie ograniczenia związane z płcią. Również w społeczeństwie Azteków kobiety nie miały prawa wypowiadać się w znacznie szerszych publicznych okolicznościach. To prawo było zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn i związane z ich władzą. „Przywódca Azteków, którego w kategoriach europejskich nazwalibyśmy «imperatorem»

torem» lub «królem», był nazwany «Tlatoani», słowem oznaczającym «Tego, który mówi» (Cypess 2005, 17)³.

Wprawdzie postać Malinche nie pojawia się w późniejszych kronikach, trwa jednak w mitach opowiadanych do dzisiaj przez lud. Mit Malinche jest jedną z konkretyzacji mitu opowiadanego w różnych wersjach na całym obszarze Mezoameryki. Linia narracyjna tych opowieści przedstawia się następująco:

„bohaterka, córka naczelnego wodza, zakochuje się w tym, w którym nie powinna, w członku innego plemienia indiańskiego, w biednym Indianinie czy w hiszpańskim konkwistadorze, a ta uczuciowa pomyłka zawsze powoduje jej nieszczęście, zwykle kończy się jej własną ofiarą, której także często towarzyszy materialne zniszczenie jej ludu, symboliczne i fizyczne podporządkowanie jego kultury kulturze obcego kochanka” (Fernández Poncela 2006, 52).

Indiańskie kobiety w epoce konkwisty odgrywały szczególną rolę polityczną: stanowiły wysoce wartościowe i pożądane przez konkwistadorów dobro, przekazywane im w darze (wraz z kosztownościami i żywnością) przez miejscową szlachtę w celu np. ratowania pokoju, przypiecztowania aliansu z konkwistadorami czy zachowania przez nią dotychczasowego statusu społecznego. Mimo różnic między kulturą europejską i aztecką, obie były kulturami patriarchalnymi, pozwalały wymieniać kobiety między mężczyznami i dla obu stron wymiana ta nie była czymś dziwnym. I mimo że Cortés przekonywał Montezumę do monogamii, chętnie przyjmował darowane mu kobiety, które przekazywał bądź sprzedawał swoim oficerom i żołnierzom. Liczne z nich stały się matkami pierwszego metyskiego pokolenia Nowej Hiszpanii.

Według Anny Marii Fernández Ponceli społeczna użyteczność tego rodzaju mitów polega na tym, że indiańskim kobietom przypisują one winę za militarną klęskę i destrukcję miejscowej kultury, bowiem łączyły się one i współpracowały z wrogiem. Bohaterki tych mitów są uznawane za zdrażczynie własnych rodzin, ludów i kultur, obwiniane o ich destrukcję i eksterminację. Stałym wątkiem mitów jest szybka adaptacja zakochanej kobiety do kultury i religii obcego kochanka oraz motyw ich zaangażowania w nawracanie własnego ludu na nową religię. Za pośrednictwem tych przekazów „kultura Indian wyjaśnia to, co się stało oraz egzorcyzuje swoje urazy” (Fernández Poncela 2006, 58-59).

2. OBRAZ MALINCHE W IDEOLOGII NARODOWEJ MEKSYKU

W XIX w. z Malinche zaczęto łączyć treści polityczne, co na początku tego stulecia wiązało się z walką Meksyku o wyzwolenie się od hiszpańskiej zależności

³Jest to nawiązanie do etymologii pełnego imienia Malinche w języku nahuatl, które brzmiało Mallinali Tenépal. Menéndez (1964, 83) znaczenie drugiego członu imienia (Tenépal) wiąże z osobą, która „mówi dużo, płynnie i z entuzjazmem”, zaś Hoppe Navarro (2011, 16) tłumaczy je jako „pani słowa”. Autorka ta zauważa, że możliwa jest także inna etymologia słowa „tenépal” (według niej filologicznie bardziej poprawna): „uczyniona z wapna”, „o jasnej karnacji”, „o skórze jasnej jak księżyc”.

(wówczas była ona postrzegana jako zdrajczyni swego narodu). Następnie, wraz z uzyskaniem przez Meksyk niepodległości (1821), pojawiła się potrzeba ponownego zdefiniowania jego narodowej tożsamości, wykreowania narodowych mitów założycielskich. W pierwszych dziesięcioleciach po uzyskaniu niepodległości dominujący wówczas politycznie liberałowie dążyli do wymazania z historii narodu jego indiańskiej przeszłości, jednak po rewolucji meksykańskiej (1910-1917) w tej kwestii nastąpiła zasadnicza zmiana:

„ze względu na kulturową teorię *metysażu*, to jest teorię zmieszania i syntezy różnych kultur, w przypadku Meksyku zmieszania kultury rodzimej i hiszpańskiej, rodzi się świadomość, że obie są częściami składowymi meksykańskiej tożsamości. W związku z tym Malinche zostaje uznana za postać graniczną i pośredniczkę między dwiema kulturami – hiszpańską i rdzenną. Jej syn zostaje uznany za pierwszego metysa Meksyku. Zgodnie z teorią *metysażu*, Malinche staje się matką metysów, a stąd także matką wszystkich Meksykanów” (Helber 2013/14, 36-37).

W latach trzydziestych XX w. z dyskusji i sporów politycznych o tożsamość narodową Meksyku wyłania się manichejski obraz Malinche. Z jednej strony staje się ona matką Ojczyzny, meksykańską Ewą, natomiast z drugiej symbolem zdrady własnego narodu, społeczeństwa i kultury, patronką postawy, którą określa się słowem wywodzącym się od jej imienia: „malinchismo”.

W niniejszej refleksji o obecności symbolu Malinche w kulturze pojawia się stale jego związek z ideą matki narodu. W istocie, jak zauważa Sandra Messinger Cypess, „w Meksyku, bardziej niż w jakimkolwiek innym kraju, kobieta w jej wyspecjalizowanej roli matki zdominowała mity narodowościowe oraz odnoszące się do narodowej tożsamości” (Cypess 2005, 15). Autorka ta przekonuje, że analiza archetypu matki jest kluczem do zrozumienia „meksykańskiego charakteru”. W przeciwieństwie do ważnego dla meksykańskiej tożsamości narodowej symbolu, jakim jest Matka Boża z Guadalupe, będąca Matką dziewicą, Malinche, określana mianem *la Chingada*, jest Matką nieczystą. Tego wyobrażenia macierzyństwa dotyczy refleksja Octavio Paza (1914-1998) podjęta w *Labiryntcie samotności* (1950). Wyjaśniając znaczenie słowa *la Chingada* zauważa on najpierw, że w Meksyku istnieje niezliczona liczba znaczeń słowa *chingar*, od którego się ono wywodzi i stwierdza, że łączy je element agresji, że słowo to oznacza: „ranić, rozdzierać, gwałcić – ciała, dusze, przedmioty – niszczyć. (...) To słowo męskie, czynne, okrutne: kłuje, rani, rozdziera, plami. (...) To co jest *chingado*, jest bierne, bezwładne i otwarte, w przeciwieństwie do tego, co *chinga* i co jest czynne, agresywne i zamknięte. *Chingón* to samiec, ten, który otwiera. *Chingada*, samica, zupełna bierność, bezbronna wobec świata zewnętrznego” (Paz 1991, 81). Na podstawie swoich lingwistyczne ustaleń Octavio Paz stwierdza, że:

„*la Chingada* to Matka otwarta, siłą zgwałcona lub uwiedziona. *Hijo de la Chingada* jest płodem zgwałcenia, porwania lub uwiedzenia. Jeżeli porówna się to wyrażenie z hiszpańskim «*hijo de puta*», natychmiast dostrzega się różnicę. Dla Hiszpana hańba polega na tym, że jest synem kobiety, która oddaje się dobrowolnie, prostytutki; dla Meksykanina na tym, że jest owocem gwałtu. (...) to, co jest charakterystyczne dla Meksykanina, tkwi – moim zdaniem – w gwałtownym, sarkastycznym poniżaniu Matki i w nie mniej gwałtownej afirmacji Ojca” (Paz 1991, 84).

Owo mentalne poniżenie Matki i afirmację Ojca Octavio Paz interpretuje jako wyraz hispanofilskiej postawy, przypisującej pochodzenie Meksykanów od Cortésa, połączonej ze wstydliwym wykluczeniem Malinche, jako matki będącej ofiarą męskiej przemocy.

Przedstawiona przez Octavio Paza interpretacja symboliki Malinche spotkała się z szeroką i żywą reakcją, także krytyczną, stając się punktem odniesienia dla większości tekstów dotyczących Malinche napisanych w drugiej połowie XX w. Rozważania intelektualistów meksykańskich w tym czasie zmierzały w kierunku zdjęcia z Malinche stygmatu zdrajczyni swego ludu przez ukazywanie niejednoznaczności sytuacji, w jakiej postawiła ją historia. W konsekwencji zniknęły także dotychczasowe manichejskie interpretacje tej postaci. Jeśli Malinche jest postrzegana jako matka narodu, to podkreśla się, że w jego żyłach płynie hiszpańska i aztecka krew. W tym duchu wypowiadał się m.in. wybitny meksykański pisarz i eseista Carlos Fuentes (1928-2012). Jego twórczość jest afirmacją metysażu, zachętą do dumnego uznania przez Meksykanów ich indiańskich korzeni. W swoich utworach przemawia on, by tak rzec, głosem Malinche. Zgadza się z opinią, że jej udział w hiszpańskim podboju Meksyku był decydujący. Panowała ona nad słowem, wchodząc w posiadanie tej władzy, która w jej kulturze była zarezerwowana wyłącznie dla władców; wykorzystywała ją, by powiadamiać Cortésa o słabościach Azteków. Jednak władzę nad słowem, która uczyniła Malinche zdrajczynią swego ludu, uznaje on także za czynnik umożliwiający dialog i połączenie dwóch kultur:

„kiedy wszystko dobiegło już końca, a cesarza Moctezumę zmusił do milczenia jego własny lud, gdy zdobywca, Hernán Cortés zamilkł uciszony przez Koronę Hiszpanii, (...) przetrwał może tylko głos Malinche. Tłumaczka, lecz także kochanka, kobieta Cortésa, łącząc miłość i mowę, ustanowiła istotę naszej wielokulturowej cywilizacji. Ona była matką syna konkwistadora, pierwszego Metysa, symbolu. Matką pierwszego Meksykanina, pierwszego dziecka krwi hiszpańskiej i indiańskiej. La Malinche rodząc mówiła nowym językiem, którego nauczyła się od Cortésa, po hiszpańsku, mową buntu i nadziei, życia i śmierci. Językiem, który potomków Indian, Europejczyków i Murzynów półkuli zachodniej połączy silnymi więzami wspólnoty” (Fuentes 1994, 105).

3. MALINCHE LITERATÓW

Postać Malinche jest także symbolem literackim „o nieskończonej liczbie przejawów” (López-Peláez Casellas 2013, 72; Estrada 2018, 17-60). W drugiej

połowie XIX w. elementem polityki narodowościowej Meksyku stało się dążenie do utworzenia literatury narodowej. Znajdujący się pod wpływem idei romantycznych twórcy tej literatury włączali do niej wątki ludowych mitów i legend. W zasięgu ich zainteresowań znalazła się także postać Malinche. Meksykańska literatura tego okresu interpretowała ją dość niejednoznacznie. Powstawanie jej negatywnego literackiego obrazu, jako podstępnej zdrajczynie swego narodu, zapoczątkowała powieść Justa Sierry Méndeza pt. *Xicoténcatl* (1826). Natomiast kilkadziesiąt lat później Eligio Ancona w powieści *Los mártires del Anáhuac* (1870) przedstawił ją jako ofiarę okrutnych obyczajów jej ludu, uratowaną dzięki miłości do Cortésa, konwersji na katolicyzm i przyjęciu roli zesłanej jej przez Opatrzność. W powieści tej Malinche odgrywa także rolę mścicielki swego ludu, podbitego i zniewolonego przez Azteków. W tę rolę wpisana jest również jej osobista zemsta za sprzedanie w niewolę.

W meksykańskiej literaturze XIX stulecia jako motywy postępowania Malinche wskazywano wiarę, miłość, dostrzeżenie wyższości zachodniej cywilizacji nad kulturą miejscową. W tym nurcie literatury Malinche niemal traci indiańskie cechy fizyczne i kulturowe, występuje także pod imieniem, które otrzymała na chrzcie – jako Doña Marina.

Współczesne dzieła literackie, których bohaterką jest Malinche, pisane głównie przez kobiety (Rosario Castellanos, Sabina Berman, Elena Garro, Lucía Guerra, Laura Esquivel, Carmen Boullosa), ujawniają wpływ teorii feministycznych, postkolonialnych oraz tych, które głoszą pochwałę multikulturalizmu. Intencją wymienionych autorek jest zburzenie tych tradycyjnych wzorców życia społecznego, które narzucają kobiecie pasywną rolę w stosunku do mężczyzny (Hoppe Navarro 2011, 7; Marrero i Cardona 2004, 178).

Jedną z najbardziej znanych powieści ostatnich lat, której bohaterką jest Malinche, jest książka Laury Esquivel pt. *Malinche* (2006)⁴. Malinalli opowiada w niej swoją historię, przemawiając głosem kobiety i Indianki. Malinche Laury Esquivel jest ofiarą własnego ludu (swojej matki), której los zmienia się korzystnie wraz z podjęciem współpracy z hiszpańskimi konkwistadorami. W tej powieści jest ona lojalna przede wszystkim wobec samej siebie, wierzy, że sukces Hiszpanów jest drogą, na której zrealizuje ona swoje własne cele. Laura Esquivel przypisuje szesnastowiecznej nastolatce polityczną i społeczną dojrzałość, wcielając ją w rolę wczesnej bojowniczkę o prawa kobiet, „kobiety, która potrafiła wyemancypować się z systemu podwójnie patriarchalnego, w którym rozwinęła się jako pewnego rodzaju protofeministka” (Flores Farfán 2006, 117). Podobnie rzecz ma się z przypisaniem Malinche świadomości, że narodziny Martina, syna jej i Cortésa, dają początek nowej rasie.

4. MALINCHE – „MATKA” MEKSYKAŃSKICH FEMINISTEK

Malinche jest obiektem rozważań współczesnego feminizmu meksykańskiego. Dla takich jego przedstawicielek, jak Marcella Trujillo Gaitan, Sylvia Gonza-

⁴ Polskie tłumaczenie: *Malinche. Malarka słów*, przeł. M. Chrobak, Znak, Kraków 2013.

les, Adelaida del Castillo czy Carmen Tafolla, Malinche stała się rodzajem duchowej matki. Tę postawę reprezentują zwłaszcza feministki związane z ruchem Chicano. Został on zapoczątkowany w Stanach Zjednoczonych w latach czterdziestych XX w. i osiągnął swe apogeum w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tegoż stulecia. Początkowo był on związany z walką o sprawiedliwość społeczną oraz prawo do wyrażania własnej narodowej i kulturowej tożsamości (Herrera-Sobek 2011, 132). Jego tekstem programowym był ogłoszony w 1971 r. *Chicano Manifesto*. W latach siedemdziesiątych XX w. nastąpił w tym nurcie także rozkwit literatury, uznany przez niektórych za „Chicano Renaissance” (Łuczak 2008, 191).

Na ideologię tego ruchu wpłynęła znacząco Gloria Anzaldúa (1942-2004). W pracy *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) ujęła ona teoretycznie konflikt tożsamości *chicanas* w kontekście feministycznym, osobistym, społecznym, kulturowym i rasowym. Wzywała do tolerancji dla niejednoznaczności w kwestiach rasy, klasy i płci. Głosiła, że pierwszym zadaniem meksykańskich kobiet jest wyjście poza utrwaloną w ich kulturze dychotomię „puta/virgen” (prostyutka/dziewica), zwalczanie uprzedzeń, które klasyfikują kobiety według ich społecznych i seksualnych zachowań, zerwanie z patriarchalnie definiowanymi rolami społecznymi.

„Niektóre *chicanas* uznały siebie – odwołując się do postaci Malinche, do jej życia w dwóch przestrzeniach kulturowych, opanowania dwóch języków i świadomości braku przynależności do żadnego z nich – za kobiety graniczne i mediujące między Stanami Zjednoczonymi i Meksykiem” (Helber 2013/14, 44). Feminizm związany z ruchem Chicano interpretuje postać i symbol Malinche w perspektywie dwóch aspektów zarzucanej jej zdrady, seksualnym i politycznym, broniąc tezy, że to ona była ofiarą zdrady własnego ludu: matki, która ją porzuciła, i kultury, która pozwoliła na sprzedanie jej w niewolę i wydanie jako trybutu Cortésowi (Tate 2017, 84). Feministki i pisarki Chicano wskazują m.in. że jej rola tłumaczki jest świadectwem jej inteligencji i kreatywności, a jej związek z konkwistadorem miał charakter wyłącznie pragmatyczny: „od pewnego czasu nie była niczyją kobietą i nie miała nic do stracenia. (...) Doñi Marinie udało się zrobić to, co doradzają kobiecie współczesne poradniki przetrwania” (Karttunen 1999, 311). Zarzut zdrady stawiany Malinche interpretują one jako przejaw patriarchalnego dążenia do podporządkowania kobiet mężczyznom oraz traktowania ich jako obiektów seksualnych, istot pasywnych i moralnie niższych. Pisarki te odnoszą się negatywnie zwłaszcza do obrazu Malinche wykreowanego przez zdobywców, zeuropeizowanego, nacechowanego patriarchalnie, mizoginicznie i fallocentrycznie. Eksponują one zwłaszcza jej symboliczne znaczenie jako matki, uznając siebie za jej symboliczne córki. „Najbardziej oczywistym wytłumaczeniem tego podejścia jest to, że pisarki Chicano zauważają naturalne podobieństwa między sobą a wielojęzyczną kobietą, która również znalazła się na rozdrożu dwóch kultur” (Tate 2017, 85). Mieszkające w Stanach Zjednoczonych, często żony białych Amerykanów, postrzegają one własną sytuację jako podobną do tej, w której znajdowała się Malinche w czasach konkwisty, bowiem:

„emigrującym do Stanów Zjednoczonych kobietom zarzuca się niewierność własnym rodzinom i w sensie ogólnym meksykańskiemu narodowi. Zarzut zdrady nabiera nawet większej mocy, kiedy *chicana* czy meksykańska migrantka zawiera małżeństwo z Amerykaninem i w ten sposób «oddaje» mu swoje nazwisko i, ostatecznie, swoją przynależność. (...) Ponadto życie w amerykańskim społeczeństwie, przyswajanie jego zasad i nauka języka angielskiego są postrzegane jako mające negatywny wpływ, szczególnie niepożądany ze względu na «czystość» społeczeństwa meksykańskiego i Chicano” (López-Peláez Casellas 2013/14, 73).

W tym nurcie feminizmu występuje dumna akceptacja Malinche jako postaci, która zajmowała wyjątkowe miejsce w zderzeniu dwóch cywilizacji oraz sposobu, w jaki dążyła ona do uzyskania wolności. Formułowane przez *chicanas* reinterpretacje postaci Malinche i jej obrona mają na celu propagowanie nowych wzorców życia kobiety. Podjęty one walkę z rolą, jaką tradycyjnie wymaga się do odegrania przez kobiety, konfrontując się z opresją doświadczaną ze strony mężczyzn będących członkami ich własnej społeczności, a także ze strony „hegemonicznej kultury angloamerykańskiej” (López-Peláez Casellas 2013/14, 73).

PODSUMOWANIE

Kończąc przegląd obecności symbolu Malinche w kulturze Meksyku, należy zauważyć najpierw jego powszechność: należy on zarówno do ludowego imaginarium, jak i występuje w takich obszarach kultury elitarnej, jak twórczość literacka, ideologia czy myśl społeczna. Trwając, podlega transformacji oraz cechuje się synchroniczną wielością znaczeń. W świetle ustaleń badaczy i teoretyków rzeczywistości kulturowej, takich jak Mircea Eliade czy Paul Ricoeur, są to istotne cechy symboli stanowiących rdzeń naszego pojmowania świata. Symbol Malinche nie jest, jak niektórzy twierdzą, „pustym, gotowym do wypełnienia naczyniem” (Tate 2017, 81). Swobodę jego wypełniania ograniczają treści znane z kronik, opisujące złożoną historyczną, społeczną, kulturową i prywatną sytuację Malinche w czasach konkwisty. Można sądzić, że żywotność symbolu Malinche warunkuje *coincidentia oppositorum* jego ingredientów: oddania w niewolę przez najbliższych i oswobodzenia przez agresora, krzywdy i poniżenia z jednej strony i zdrady oraz zemsty z drugiej, uległości wpisanej w społeczny los i emancypacji wbrew (społecznemu) przeznaczeniu, destrukcji tradycyjnych zasad i spontanicznego tworzenia podstaw nowej rzeczywistości społecznej i kulturowej. Włączenie tego wieloznacznego, zakorzenionego w dziejach symbolu w dyskurs historyczny, społeczny, polityczny, literacki czy obyczajowy nie pozwala na uproszczony czy jednostronny osąd ludzkich spraw, które bywają bogatsze, trudniejsze, bardziej złożone i nieprzejrzyste, niż chciałaby je widzieć myśl, wyobraźnia czy ideologia.

BIBLIOGRAFIA:

- Alarcón, Norma. 1989. Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism. *Cultural Critique*, 13, 57-87.
- Almon, Bert. 1974. Woman as Interpreter: Haniel Long's „Malinche”. *Southwest Review*, 59 (3), 221-239.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Brotherston, Gordon. 2001. La Malintzin de los códices. W: *La Malinche, sus padres y sus hijos*, red. Margo Glantz, 17-28. México: Taurus.
- Chrobak, Marzena. 2012. *Między światami: Tłumacz ustny oraz komunikacja międzykulturowa w literaturze odkrycia i konkwisty Ameryki*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Cypess Messinger, Sandra. 2005. “Mother” Malinche and Allegories of Gender, Ethnicity and National Identity in Mexico. W: *Feminism, Nation and Myth: La Malinche*, red. Amanda Nolacea Harris i Rolando Romero, 14-27. Houston: Arte Publico Press.
- Cypess, Sandra Messinger. 1996. Myth and Metatheatre: Magaña's Malinche and Medea. *The Bucknell Review. A Scholarly Journal of Letters, Arts and Sciences*, 40 (2), 37-42.
- Diaz del Castillo, Bernal. 1986. *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, tłum. Anna Ludwika Czerny. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Esquivel, Laura. 2013. *Malinche. Malarka słów*, tłum. Marzena Chrobak. Kraków: Znak.
- Estrada, Oswaldo. 2018. *Troubled Memories: Iconic Mexican Women and the Traps of Representation*. New York: State University of New York Press.
- Fernández Poncela, Anna María. 2006. Malinali, una reinterpretación cultural. W: *Estudios históricos sobre las mujeres en México*, red. María de Lourdes Herrera Feria, 51-65. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Flores Farfán, José Antonio. 2006. La Malinche, portavoz de dos mundos. *Estudios de cultura Náhuatl*, 37, 117-137.
- Franco, Jean. 1995. La Malinche: del don al contrato sexual. *Debate Feminista*, 11, 251-270.
- Fuentes, Carlos. 1994. *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. Ewa Klekot. Łódź: Opus.
- Glantz, Margo. 2014. *Obras reunidas I. Ensayos sobre literatura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Granduque José, Maria Emília. 2012. A imagem de Malinche pelas crônicas da conquista espanhola do México (século XVI). *Dimensões*, 29, 333-350.
- Grillo, Rosa María. 2011. El mito de un nombre: Malinche, Malinalli, Malintzin. *Mitologías Hoy*, 4, 15-26.
- Grillo, Rosa María. 2010. *Escribir la historia: Descubrimiento y conquista en la novela histórica de los siglos XIX y XX*. Murcia: Compobell.

- Grzegorzewska, Kinga. 2015. Rola kobiet w hiszpańskich wyprawach zdobywczych w Ameryce Środkowej i Południowej w XVI w. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica*, 95, 9-19.
- Helber, Silja. 2013/14. Ni chingadas, ni vendidas, ni traidoras – Las (nuevas) Malinches chicanas. *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 5, 33-52.
- Herrera-Sobek, Maria. 2011. Folklore and Ethno-nationalism in Mexican American Literary Production. Adaptation and Transformation of Indigenous Folk Icons in the Chicano Movement. *Traditiones*, 40 (3), 131-144.
- Hoppe Navarro, Márcia. 2011. El mito de La Malinche en la obra reciente de escritoras hispanoamericanas. *Mitologías Hoy*, 4, 5-15.
- Karttunen, Frances. 1999. Rethinking Malinche. W: *Indian Women of Early Mexico*, red. Susan Schroeder, Stephanie Wood i Robert Haskett, 291-312. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kirtley, Patricia M. i William M. Kirtley. 2014. Malinche: The Revered and Reviled Doña Marina. *National Social Science Journal*, 43, 50-59.
- López-Peláez Casellas, Milagros. 2013. „Traidoras a la raza”: malinches chicanas. *The Grove. Working Papers on English Studies*, 20, 63-80.
- Łuczak, Ewa. 2008. Nostalgia w literaturze Chicano. W: *Społeczności pochodzenia latynoamerykańskiego w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, red. Fernando Vilagómez Porras, 189-207. Warszawa: CESLA.
- Marrero, Miguel i Sara Cardona. 2004. Chicana Identit(ies): Reconstructing La Malinche, La Llorona and La Virgen. W: *Harnessing the Future by Studying the Past*, red. Lemuel Berry, Jr., 177-192. Houston: NAAAS and Affiliates.
- McBride-Limaye, Ann. 1988. Metamorphoses of La Malinche and Mexican Cultural Identity. *Comparative Civilizations Review*, 19, 1-28.
- Menéndez, Miguel A. 1964. *Malintzin en un fuste, seis rostros y una sola máscara*. México: La Prensa.
- Paz, Octavio. 1991. *Labirynt samotności*, tłum. Jan Zych, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Slautina, Yevgeniya. 2007. Pinceladas y palabras en la paleta de imágenes de la Malinche. *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, 2, 36-50.
- Sotelo Inclán, Jesús. 1957. *Malintzin, Medea americana; drama en tres actos en versos y prosa*. México: Tiras de Colores.
- Tate, Julee. 2017. La Malinche: The Shifting Legacy of a Transcultural Icon. *The Latin Americanist*, 61 (1), 81-92.
- Temelli, Yasmin. 2013/14. Editorial: Mitos y género. *iMex. México Interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 5, 4-13.
- Thiél, Janice Cristine i Nadja Dutra Ferraz. 2013. La Malinche: o intérprete nativo e os conflitos de sua identidade cultural. W: *XI Congresso Nacional de Educação – EDUCERE*, red. Dilmeire Sant’Anna Ramos Vosgerau, Romilda Teodora Ens i Marilda Aparecida Behrens, 20481-20489. Curitiba: Editora Universitária Champagnat.

CZESŁAW GRAJEWSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID ID: 0000-0002-2692-8232

INSTRUMENTY I KSIĘGI MUZYCZNE W DOKUMENTACH KANONIKÓW REGULARNYCH LATERAŃSKICH (1781-1861)

MUSICAL INSTRUMENTS AND LITURGICAL BOOKS IN THE DOCUMENTS
OF THE CANONS REGULAR OF THE LATERAN (1781-1861)

Abstract

The author of the article has analyzed protocols (files) of the general chapters as well as protocols from visitations to monasteries of the Canons Regular of the Lateran (CRL) in the Kraków Province between 1781 and 1861. The protocols are currently in the archives of the Pauline Fathers in Częstochowa (ms. 253 and ms. 254), where they were placed after the dissolution of monasteries ordered by the Russian authorities following the January Uprising. This article centers on topics related to music which are present in the documents mentioned above. The author identified the following four topics: A) music books serving in the liturgy, B) music instruments, especially organs and bells. Several dozen notes in both manuscripts demonstrate concern of the Canons Regular for the quality of music in their monasteries.

Keywords: liturgical music, monastery, Canons Regular of the Lateran

Abstrakt

Autor zanalizował protokoły (akta) kapituł generalnych i protokoły wizytacji klasztorów kanoników regularnych laterańskich (CRL) prepozytury krakowskiej z lat 1781-1861. Protokoły te znajdują się w archiwum oo. paulinów w Częstochowie (ms. 253 i ms. 254), a trafiły tam po likwidacji klasztorów na mocy zarządzenia władz rosyjskich po powstaniu styczniowym. Artykuł dotyczy problematyki muzycznej, która poruszana jest w powyższych dokumentach. Autor wyodrębnił dwa zagadnienia: A) księgi muzyczne służące liturgii, B) instrumenty muzyczne, zwłaszcza organy i dzwony. Kilkadziesiąt takich notatek w obu rękopisach jest świadectwem z troską o stan muzyki w klasztorach CRL.

Słowa kluczowe: muzyka liturgiczna, klasztor, kanonicy regularni laterańscy

¹ Prof. dr hab. Czesław Grajewski (ur. 1960), jest kierownikiem Katedry Kultury Artystycznej w Instytucie Historii Sztuki UKSW. Badania naukowe koncentruje wokół zagadnień źródłoznawczych dotyczących średniowiecznych muzycznych ksiąg liturgicznych, tonariuszy europejskich, oficjów o Św. Katarzynie Aleksandryjskiej i wybranych kwestii współczesnej polskiej muzyki kościelnej. Jest także czynnym muzykiem kościelnym. E-mail: graczes@yahoo.com.

WPROWADZENIE

W epoce chrześcijaństwa, osobliwie zaś od IV wieku, europejska sztuka muzyczna szybko zaczęła zyskiwać nowe oblicze, odkąd powiązana została z liturgią. To przecież na fundamencie muzyki liturgicznej przez wieki formułowano teoretyczne zasady *ars musicae*, konstruowano nowe formy muzyczne (msza, motet), w tym też obszarze dokonano najistotniejszych dla dalszego rozwoju muzyki odkryć – wystarczy wskazać na dostrzeżenie zjawiska polifonii, które paradoksalnie z jednej strony dało niezwykle mocny impuls do rozwoju muzyki kościelnej, z drugiej zaś rozpoczęło zrazu powolny, następnie coraz bardziej intensywny proces rozziewu między wiarą i muzyką (Kątny 2016, 21).

Średniowieczni teoretycy muzyki to przede wszystkim osoby duchowne, głównie zakonnicy, ale nie wyłącznie – gruntownie wykształceni w renomowanych uniwersytetach; to także kompozytorzy muzyki liturgicznej, organiści, kantorzy, nauczyciele muzyki, kierownicy kapel muzycznych w klasztorach, katedrach i kolegiatach. To właśnie w tych ośrodkach – miejscach szczególnego promieniowania kultury i sztuki – nie tylko przechowano depozyt antycznej nauki, ale te elementy duchowej strony cywilizacji rozwinięto i skonkretyzowano w dziełach i formach dziś wręcz oszałamiających kunsztem artystycznym ich twórców (Kątny 2016, 22).

Przedmiotem niniejszego studium jest stosunek jednego z najdłużej obecnych w Polsce zakonów – Kanoników Regularnych Laterańskich (CRL) kongregacji krakowskiej do sztuki muzycznej, zwłaszcza sakralnej. Ślady materialne dbałości zakonników o ten obszar duchowy widoczne były onegdaj w klasztorach i kościołach zakonnych wyposażonych w księgi oraz instrumenty muzyczne. A i obecnie można do nich dotrzeć (choć w większości przypadków nie bezpośrednio) poprzez studium szczególnego typu źródeł historycznych: akt kapituł generalnych (ms. 253) oraz akt wizytacyjnych (ms. 254) klasztorów należących do kongregacji krakowskiej (Bożego Ciała) CRL, mającej dom macierzysty na krakowskim Kazimierzu.

Na temat kultury duchowej i materialnej Kanoników Regularnych Laterańskich powstała dość znacząca literatura. Wśród najważniejszych pozycji wymienić należy zwłaszcza te, które wyszły spod pióra historiografa zakonu ks. Kazimierza Łataką oraz ks. Stanisława Nalbacha (Łatak 1999; Łatak 2002; Łatak i Nalbach 2009), dalej: ks. Ludwika Zalewskiego (Zalewski 1922), Ewy Kawończyk (Kawończyk 1989), Iwony Pietrzkiwicz (Pietrzkiwicz 1999; Pietrzkiwicz 2003), Ewy Zielińskiej (Zielińska 1995; Zielińska 2002; Zielińska 2010) i ks. Michała Łobazy (Łobaza 2015).

W nurcie badań muzykologicznych trzeba koniecznie wspomnieć monografię autorstwa Jakuba Kubieńca na temat jedyne go zachowanego w polskich zasobach bibliotecznych średniowiecznego antyfonarza kanonickiego (Kubieniec 2006). Odnotować także należy filologiczną analizę tekstów sekwencji w tzw. mszale krańskim dokonaną przez ks. Mieczysława Bochyńskiego (Bochyński 1983). Pierwszą na gruncie polskim historyczno-muzykologiczną pracę dotyczącą kul-

tury muzycznej Kanoników Regularnych Laterańskich kongregacji Bożego Ciała stworzył ks. Łukasz Kątny. W kilku innych drobniejszych publikacjach naukowych bądź fragmentach monografii (m.in. Jerzego Gołosa, Barbary Kołpanowicz-Krzyżanowskiej, Mariana Machury, Jarosława Raczka) znajdują się informacje nt. zagadnień muzycznych w historii kanoników regularnych kongregacji krakowskiej, najczęściej związanych z organami.

Także autor w nieodległej przeszłości opublikował pracę dotyczącą wykonawstwa muzyki liturgicznej w ogólności oraz muzyków działających w ośrodkach kanonickich prepozytury Bożego Ciała (Grajewski 2017; Grajewski 2018). Niniejszy artykuł dotyczy pokrewnego obszaru zagadnień i oparty został na tych samych źródłach z wykorzystaniem zastosowanej i sprawdzonej metodologii. Zrozumiałe więc, że pewne treści w paragrafie drugim zostały przejęte *in extenso* z drugiego cytowanego artykułu.

1. DESKRYPCJA ŹRÓDEŁ I METODOLOGIA BADAŃ

Podstawę źródłową niniejszego opracowania stanowią dwa posyty akt znajdujące się w Archiwum oo. Paulinów na Jasnej Górze: ms. 253 i ms. 254.

1.1. ms. 253.

Jednostka obejmuje akta kapituł generalnych odbytych w Krakowie w latach od 1781 do 1836 oraz następnie w Kraśniku od 1841 do 1856. W tym zespole istnieją także dwa akty kapituł zwołanych w trybie ekstraordynaryjnym z powodu konieczności wyboru prepozytów klasztornych po śmierci dotychczasowych. Dodatkowo, posyt zawiera dwa dokumenty: notatkę sporządzoną 8 X 1838 po zakończonej wizytacji klasztoru krakowskiego dotyczącą nagannego zachowania ks. Kazimierza Piotra Studentowicza (s. 66) oraz protokół posiedzenia nieformalnej kapituły kraśnickiej w dniu 17 VI 1861. Jest to akt nieformalnie zwołanej kapituły klasztornej spisany w Kraśniku dotyczący złego zarządzania majątkiem przez przełożonego klasztoru i proboszcza parafii, ks. Serapiona Rajmunda Chmurskiego (s. 79). Dokument ten stał się powodem wizytacji klasztoru w dniu 13 VIII 1861, o czym niżej. Pominęto natomiast drobne dokumenty bezpośrednio niezwiązane z tematem artykułu, np. formuły przysięgi elektorów. Szczegółowo ujmując, jednostka 253 zawiera akta kapituł generalnych: 17-25 IX 1781, 3-13 IX 1787, 16-27 V 1791, 10- ok. 20 XII 1798, 26 IX-7 X 1808, 16 I 1809 (kapituła nadzwyczajna po śmierci ks. Józefa W. Chwastackiego, od 1798 prepozyta wolbromskiego, ms. 253, 46), 4 IX 1809 (kapituła nadzwyczajna po śmierci ks. Inwencjusza Zaćwilichowskiego, od 1798 prepozyta kurozwęckiego, ms. 253, 46), 27 VI-1 VII 1814, 19-25 VII 1836, 8 X 1838, ok. 24-30 VII 1841 (w Kraśniku), 4-9 IX 1854 (w Kraśniku), 15-16 VII 1856 (w Kraśniku), 17 VI 1861.

Dokumenty spisane w Kraśniku potwierdzają trudną sytuację powstałą po rozbiórce Polski. Wskutek uwarunkowań politycznych prepozyt generalny Antoni

F. Lubaczewski w latach 1836-1853 urzędował w klasztorze w Kraśniku, następnie przez trzy lata (1853-1856) na tym stanowisku był vacat, po czym kolejny prepozyt generalny, Jan F. Grzesiewicz, na siedzibę swego urzędu wybrał klasztor w Wolbromsku jako położony najbliżej granicy zaboru.

1.2. ms. 254.

Jednostka obejmuje akta wizytacyjne klasztorów prepozytury Bożego Ciała od 1782 do 1861. W większości są to kompletne akta, tzn. zawierające protokoły wizytacji i zalecenia (dekrety), w niewielkiej części są to jedynie dekryty powizytacyjne. Jedynie ostatni dokument spisany w Kraśniku w dniu 13 VIII 1861 (s. 159-160) jest w zasadzie protokołem kapituły klasztornej, w tym przypadku formalnie już zwołanej przez prepozyta generalnego, podczas której dokonano kanonicznego usunięcia z urzędu prepozyta kraśnickiego ks. Antoniego N. Boraczyńskiego i wyboru w jego miejsce ks. Szymona S. Pożycińskiego.

Chronologia wizytacji według zapisów dokumentalnych wygląda następująco: Wilno (akt wystawiono 2 IX 1782), Krzemienica (17 IX 1782), Słonim (28 IX 1782), Kraśnik (15 X 1782), Kurozwęki (22 X 1782), Wolbrom (28 X 1782); Wilno (11-23 X 1784), Słonim (6-20 XI 1784), Krzemienica (22-26 XI 1784), Kraśnik (7-11 XII 1784), Kurozwęki (15-18 XII 1784), Wolbrom (19-25 V 1785); Wolbrom (9-12 VI 1786), Krzemienica (22 VII-ok. 28 VII 1786²), Słonim (1-7 VIII 1786), Wilno (19-25 VIII 1786), Krzemienica (powtórnie 19-25 IX 1786), Kraśnik (6-9 X 1786), Kurozwęki (13-17 X 1786); Kraśnik (27 VIII-12 IX 1789), Kurozwęki (16-21 IX 1789), Wolbrom (24-28 IX 1789); Kraśnik (16-26 XI 1793), Kurozwęki (29 XI-7 XII 1793), Wolbrom (7-11 II 1794); Kraśnik (29 X-4 XI 1795), Kurozwęki (7 XI-9 XI 1795), Wolbrom (12-14 XI 1795); Kurozwęki (18-23 II 1797), Kraśnik (21-26 V 1798), Wolbrom (4-6 VI 1798); Wolbrom (28 IV-1 V 1801), Kurozwęki (15-30 V 1801), Kraśnik (19-27 V 1801); Wolbrom (23-25 VII 1803), Kraśnik (3-16 VIII 1803), Kurozwęki (ok. 19-22 VIII 1803); Kraśnik (ok. 1-3 VI 1808), Kurozwęki (ok. 6-9 VI 1808), Wolbrom (ok. 12-15 VI 1808); Wolbrom (ok. 4-8 IX 1811), Kurozwęki (ok. 24-26 IX 1811), Kraśnik (ok. 20-23 IX 1811); Kraśnik (8-14 II 1815), Kurozwęki (18-19 II 1815), Kraśnik (4 XI-16 XII 1816); Kraśnik (2-19 V 1820); Kraśnik (ok. 29-31 XII 1823); Kraków (4-8 X 1838), Wolbrom (7 VII 1839); Kraków (18-21 VIII 1843); Wolbrom (27 II 1845, akt promulgowano 5 X 1845); Kraków (2-14 I 1851, akt promulgowano 25 I 1851); Kraśnik (4 VI 1857); Kraśnik (22 VI 1861), Kraśnik (13 VIII 1861, kapituła klasztorna zwołana w celu wyboru przełożonego).

Z powyższego wynika, że po I rozbiórce Polski wizytacje klasztorów odbywały się początkowo regularnie co dwa lata. Wizytatorzy wyjeżdżali w drugiej połowie roku w kilkutygodniowe podróże i wizytowali kolejne klasztory. Pierwsze trzy serie wizytacji miały miejsce w 1782, 1784 (jedynie wizytacja klasztoru w Wolbrom-

² Wizytator, ks. Sebastian G. Kwiatkowski zapewne porytowany zastał sytuacją, zawiesił wizytację w klasztorze krzemienickim i wyjechał w dalszą trasę. Wizytację dokończył w drodze powrotnej.

skiego, ze względu na zimową porę, została przełożona na wiosnę 1785) oraz 1786 i objęły Wilno, Krzemieniec, Słonim, Kraśnik, Kurozwęki i Wolbrom. Między 1787-1789, a więc jeszcze przed II rozbiorem i utworzeniem prowincji wileńskiej CRL (1796), w komunikacji między klasztorami wschodnimi i krakowskim musiały zaistnieć obiektywne i na tyle poważne trudności, że wizytacje w klasztorach wileńskim, krzemienieckim, słonimskim przestały się odbywać. Od roku 1789 wizytacji podlegały tylko trzy klasztory: Kraśnik, Wolbrom i Kurozwęki, później także klasztor macierzysty w Krakowie.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w archiwum klasztoru Bożego Ciała w Krakowie znajdują się zarówno akta kapituł generalnych (*Acta Capituli Generalis* 1628) jak i wizytacyjne (*Visitationes Conventuum* 1696-1697) dotyczące okresu wcześniejszego. Owo rozdzielanie źródeł nastąpiło po kasacie zakonu, kiedy prepozyt generalny Jan Grzesiewicz, opuszczając klasztor krakowski i udając się na Jasną Górę (tam został internowany), zabrał ze sobą część cennych dokumentów. Według informacji uzyskanej od historyka zakonu, ks. K. Łataka, po śmierci ks. Grzesiewicza dokumenty te zostały włączone do Archiwum oo. Paulinów.

2. ANALIZA AKT

2.1. Dwa obszary tematyczne

Wczytując się w treść akt zarówno kapitułnych jak i wizytacyjnych, można zauważyć, że choć problematyka muzyczna nie jest najważniejszym zagadnieniem poruszonym podczas posiedzeń, to jednak daje się wyczuć troska, z jaką przełożeni otaczają ów aspekt życia klasztornego. W zagadnieniach dotyczących muzyki dają się wyodrębnić dwa wątki (grupy tematyczne):

A) Muzyczne księgi liturgiczne. Ten wątek obecny jest wyłącznie w aktach wizytacyjnych. Wizytator zwracał uwagę na stan zachowania manuskryptów, niekiedy nakazując ich naprawę. Księgi liturgiczne przechowywane były w zakryściach, dlatego pieczę nad nimi sprawowali kanonicy pełniący funkcję zakrystiana.

B) Instrumenty muzyczne. Organy (ewentualnie pozytyw) są oczywistością, natomiast dzwony (będące także instrumentem muzycznym) należące do wyposażenia klasztornego pełniły przede wszystkim funkcję odmierzania czasu oraz sygnalizacyjną. Na obecność i stan zachowania dzwonów (często wraz z wieżą) wizytatorzy zwracali baczną uwagę.

W aktach wszystkich regularnych kapituł generalnych od 1781, z wyjątkiem ostatniej, tematyka muzyczna się pojawia, jednak nie w każdym akcie wizytacyjnym. Unaocznia to poniższe zestawienie. Przypisane poszczególnym dokumentom litery i cyfry oznaczają: tematykę odnoszącą się do jednego lub obu wyżej wyżej zasygnalizowanych obszarów tematycznych A lub B oraz liczbę takowych wzmianek.

Akta kapituł generalnych:

1781, 1787, 1791 (A5), 1798, 1808, 1809, 1809, 1814, 1836 (A1), 1838, 1841, 1854 (B1), 1856 (B1), 1861.

Tabela nr 1. Akta wizytacyjne klasztorów.

1782 Wilno	Krzemienica	Słonim	Kraśnik	Kurozwęki	Wolbrom
A1, B3	A1, B4	B2	A1, B2	B2	A1, B2
1784 Wilno	Słonim	Krzemienica	Kraśnik	Kurozwęki	Wolbrom 1785
A1	A1, B1	A1, B1	A1, B1	A1, B1	A2
1786 Wolbrom	Krzemienica	Słonim	Wilno	Kraśnik	Kurozwęki
A1	B1			A1	B1
Kraśnik 1789	Kurozwęki 1789	Wolbrom 1789			
A1	B1	A1			
Kraśnik 1793	Kurozwęki 1793	Wolbrom 1794			
B1		A1, B1			
Kraśnik 1795	Kurozwęki 1795	Wolbrom 1795			
		A1, B1			
Kurozwęki 1797	Kraśnik 1798	Wolbrom 1798			
B1		A1, B1			
Wolbrom 1801	Kurozwęki 1801	Kraśnik 1801			
B2					
Wolbrom 1803	Kraśnik 1803	Kurozwęki 1803			
Kraśnik 1808	Kurozwęki 1808	Wolbrom 1808			
		A1			
Wolbrom 1811	Kurozwęki 1811	Kraśnik 1811			
Kraśnik 1815	Kurozwęki 1815	Kraśnik 1816			
B1					
Kraśnik 1820	Kraśnik 1823				
Kraków 1838	Wolbrom 1839				
B1	B1				
Kraków 1843	Wolbrom 1845				
Kraków 1851	Kraśnik 1857				
	B1				
Kraśnik 1861 VI	Kraśnik 1861 VIII				
B1					

2.2. Księgi liturgiczno-muzyczne

Najistotniejszym zagadnieniem tematycznym w tym sektorze (A) jest obecność i stan zachowania ksiąg służących do celebracji. Z treści akt można wnioskować, jakiego typu księgi były na wyposażeniu klasztorów. Niekiedy piszący akt wymieniał owe typy, innym razem relacjonował ogólnie tylko o obecności ksiąg służących do śpiewu Mszy św. i godzin kanonicznych. Przykładem niech będzie zdawkowy wpis z wizytacji klasztoru krzemienickiego w 1782, kiedy odnotowano jedynie obok koniecznych sprzętów także księgi znajdujące się w zakrystii: *libri quoque rituales Ecclesiae necessarii* (ms. 254, 10).

Dość długą historią znaczoną wpisami w aktach wizytacyjnych mogą legitymować się księgi liturgiczne w klasztorze wolbromskim. W dokumencie z roku 1782 widnieje następujący wpis: *Libri etiam rituales pro necessitate Ecclesiae et Ministrorum existunt* (ms. 254, 31). Widocznie niczego niepokojącego w tym względzie wizytator, ks. Antoni F. Szydłowski, nie zauważył. Niestety, późną wiosną 1785 co do stanu przynajmniej niektórych ksiąg pergaminowych nie było już złudzeń. Prezentowały się jako zanieczyszczone i zużyte: *Libri rituales, Processionales et in his omnibus apparet immundities et neglectus ad manutentionem honestam* (ms. 254, 48). Nie dziwi zatem uwaga prepozyta generalnego, ks. Sebastiana G. Kwiatkowskiego, wpisana w dekrete powizytacyjnym, że księgi naprawiane były nieudolnie: *Libri Missales seu Chorales reparabiles reparentur inepti ab usu removeantur* (ms. 254, 50).

Nie jest istotny z punktu widzenia tematyki niniejszego artykułu powód, dla którego w klasztorze wolbromskim zaledwie rok później (na początku lata 1786) zarządzona została kolejna wizytacja, przeprowadzona zresztą przez tego samego prepozyta generalnego. Księgi nadal prezentowały stan sprzed roku, a może i gorszy, dlatego w dekrete pojawił się kategoryczny już nakaz: *libros reparabiles reparandos* (ms. 254, 52), tzn. księgi wymagające naprawy, naprawione być mają.

Wydaje się, że w roku 1789 stan chyba nieco się poprawił, gdyż w akcie wizytacyjnym niczego niepokojącego nie ma. Nawet zauważono, że księgi są ułożone równo, w pewnym porządku: *interpolando quandoque lectionem etiam et illorum librorum Ritualium, quorum doctrina, quisque ad Sacras et quasvis Sacerdotales functiones, debitem exercendas, dirigatur* (ms. 254, 71). Wśród „ksiąg równo ustawionych” (*dirigatur*) wizytator wzmiankuje lekcjonarz, niebędący księgą muzyczną, z rzadka wymieniany w dokumentach.

Dokładnie tej samej treści zdanie widnieje w akcie wizytacyjnym klasztoru w Kraśniku 1789 (ms. 254, 68). Przy okazji więc wychodzi na jaw pewien schematyzm w redakcji treści aktów wizytacyjnych sporządzanych przez prepozyta generalnego, ks. Sebastiana G. Kwiatkowskiego, który wówczas wizytował klasztor kongregacji krakowskiej. Być może w użyciu był jakiś wzorzec, formularz, który wizytator uzupełniał na miejscu.

Wracając do Wolbromia, na początku roku 1794 postulowano, by znajdujące się tam i dość precyzyjnie wymienione stare księgi, do pewnego stopnia i zużyte,

poddać restauracji: *Libros Missales et Chorales necnon agendorum ordinativos sufficientes, ex quibus Missalem unum et Chorales duos nempe Psalterii et Processionalem quatenus veteres et multo usu attritor reparandos curare mandavit* (ms. 254, 79; Kątny 2016, 156). Widocznie musiało tak się stać, bowiem niemal dekadę później wyraźnie jest to odnotowane w akcie wizytacyjnym (1795): *Item in Sacristia: Librorum Missalem, quem ante reparandum curare mandaverat, nunc reparatum vidit* (te księgi mszalne, które poleciliśmy naprawić, obecnie widzimy naprawione) (ms. 254, 84; Kątny 2016, 156). Wydaje się jednak, że miejscowy prepozyt wykonał polecenie literalnie, tj. poddał restauracji tylko te księgi, których stan zakwestionował wizytator, inne natomiast, być może obiektywnie wymagające już konserwacji, pozostawił nietknięte. Oto bowiem w odniesieniu do niektórych ksiąg ponowne zalecenie naprawy powtórzono w czasie kolejnej wizytacji 7 czerwca 1798 r., tym razem odpowiedzialnym za jego realizację personalnie czyniąc zakrystianina: *Libros tamen praesentim Missalem unum, duos Chorales, et unum Agendorum, repositos desolatos, ut reparentur, R[evere]ndo Patri Sacristiano commendavit* (ms. 254, 89; Kątny 2016, 156). Komentując sposób realizacji zaleceń renowacji ksiąg, trzeba jednak mieć na uwadze ekstremalnie słabą kondycję ekonomiczną klasztoru wólbromskiego.

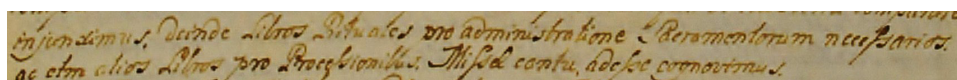
Nawet jeżeli wizytator nie wymieniał typu księgi w akcie, pozostając przy ogólnym określeniu „ksiąg chorałowych”, pewne jest, że musiały to być przynajmniej graduał i antyfonarz. Są to bowiem zasadnicze typy ksiąg muzycznych służących w klasztorach do śpiewu odpowiednio w czasie Mszy św. i oficjum godzin.

O obecności mszału (który zresztą w nikłym stopniu jest księgą muzyczną) nie ma sensu się rozwodzić, jest to wręcz oczywistość. Istnienie natomiast ksiąg chorałowych (*libri chorales*), zwłaszcza graduałów, jest wskazówką, że w takich ośrodkach kultywowano zespołowy śpiew liturgiczny, istniały więc schole gregoriańskie. W przeciwnym wypadku graduał nie byłby potrzebny, wszak istotne teksty gradualne zawarte są również w mszale, tyle że pozbawione notacji muzycznej, przecież w nim niekoniecznej. Co więcej – istnienie graduału jest dowodem na istnienie szkoły parafialnej, bowiem najczęściej z uczniów takiej szkoły składała się kilku-kilkunastoosobowa schola gregoriańska. Szkoły takie – wiadomo to z innych źródeł – istniały w każdym ośrodku kanonicznym. O udziale uczniów w celebracjach liturgicznych mówi informacja w dekrete powizytacyjnym klasztoru wileńskiego (1786), w którym wskazano, że podczas sobotniej wotywy o Najświętszej Marii Pannie przydatny jest (*cani solet*) śpiew z wieży, tj. chóru, stąd wszyscy uczniowie powinni być do udziału w niej zobowiązani: *Missae votivae solemni Sabbatho quae de Beata cani solet, scholastici omnes servato de thurro assistere debent* (ms. 254, 58). Wiadomo także, że w Słonimiu zakonnicy prowadzili szkołę i szpital. W 1773 r. pod ich kuratelę trafiło pojezuickie kolegium przemienione na szkołę powiatową. Z tą szkołą i klasztorem był związany kompozytor Michał Ogiński (Wołodkiewicz 1935, 15-25 cyt. za: Kątny 2016, 68; Pietrzekiewicz 2009, 238). W Kraśniku nauczano śpiewu i gry na instrumentach.

Z kolei antyfonarz wspólny z psalterzem niezbędne były do wspólnotowej celebracji godzin kanonicznych. Antyfonarz zawiera głównie antyfony i responsoria, a więc formy muzyczne, które świadczą o wykonywaniu *choraliter* liturgii godzin. Dopelnieniem antyfonarza jest psalterz, jednak o istnieniu takowego aktu wspominają incydentalnie, co oczywiście nie oznacza, że takich ksiąg nie było w każdym klasztorze. Nowicjusze uczyli się psalterza na pamięć³.

Oprócz wyżej wymienionych typów manuskryptów, dość często w aktach wizytacyjnych odnotowane jest istnienie procesjonau, księgi ściśle muzycznej, zawierającej responsoria i antyfony, które we właściwych momentach liturgii były realizowane przez scholę gregoriańską lub, w przypadku jej braku, przez samych kanoników. Zapewne przynajmniej niektórzy, a może nawet większość posiadała te niewielkie książeczki na swój prywatny użytek, niekiedy osobiście przepisane (ms. 253, 52; Kątny 2016, 122-123)⁴. Działo się tak powszechnie nie tylko w klasztorach kanoników regularnych, z tego powodu, że w polskich kościołach zabrakło, za wyjątkiem mszałów, ksiąg liturgicznych drukowanych w krakowskiej oficynie Andrzeja Piotrkowczyka, których edycje zakończono w połowie wieku XVIII. Spowodowało to konieczność przygotowania nowych ksiąg w XIX stuleciu. Wówczas to procesjonau zostały zastąpione kancjonałami (Bodzioch 2014, 31).

W akcie sporządzonym po wizytacji w Kraśniku (1782) (ms. 254, 22) napisano, że wizytator widział w zakrystii księgi muzyczne: *Libri item Rituales pro administratione Sacramentorum ac illi Ecclesiae necessarii et caetera ad usum Sacrificiorum requisita uti*. Niemal identyczne sformułowanie znajduje się w akcie wizytacyjnym klasztoru wileńskiego (także 1782) (ms. 254, 3): *Deinde Libros Rituales pro administratione Sacramentorum necessarios ac etiam alios Libros pro Processionibus, Missae cantu adesse cognovimus* (fot. 1). Nie wynika z takich zapisów, w jakim stanie znajdowały się wówczas owe księgi, natomiast wiadomo, że dwa lata później manuskrypty liturgiczne, a także tablica wymiany konsekrowanych Hostii i pozostałe paramenty znajdujące się w zakrystii w Wilnie były zadbane i w dobrym stanie zachowane: *Libri Rituales, Antiphonarii, Processionales, Tabella renovationis Sanctissimi Sacramenti et haec omnia diligenter, custodiuntur et conservantur* (ms. 254, 35).



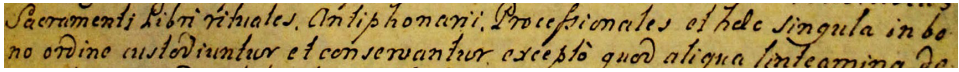
Fot. 1. ms 254, s. 3.

W tym samym roku (1784) w Krzemienicy sytuacja wyglądała analogicznie: Księgi są we właściwy sposób strzeżone i dobrze zachowane: *Libri Rituales, Antiphonarii, Processionales et haec singula in bono ordine custodiuntur et conservantur*

³ Jeszcze w XX wieku, jak wspomina ks. K. Łatak, byli zakonnicy (np. ks. Franciszek Grabiszewski), którzy cały łaciński psalterz znali na pamięć.

⁴ Jeszcze w 1812, ks. Józef (Kalasanty Melaniusz) Józewski, kanonik konwentu krakowskiego, który był diakonem w konwencie generalnym w 1808, skopiował procesjonał na użytek parafialny kościoła Bożego Ciała w Krakowie (ms. 253, 52; Kątny 2016, 122-123).

(fot. 2) (ms. 254, 40). Zwrot „księgi rytualne” może oznaczać rytuał (*rituale*), zwłaszcza w kontekście sprawowania sakramentów (*administracione Sacramentorum*) bądź ogólnie księgi liturgiczne (Kątny 2016, 156).



Fot. 2. ms 254, s. 40.

W dobrym stanie zastał księgi liturgiczne wizytator klasztoru słonimskiego (1784) i zaznaczył, że są pieczołowicie strzeżone i zachowane: *Libri Rituales et Antiphonarii et haec omnia diligenter custodiuntur et conservantur* (ms. 254, 38). Podobnie w tym samym czasie w Kurozwękach księgi były w dobrym stanie oraz utrzymane i zachowane w porządku: *Libri rituales, Antiphonarii et Processionales et haec singula in bono statu et ordine tenentur et conservantur* (ms. 254, 45). Nie inaczej w Kraśniku (1784): *Libri Rituales, Antiphonarii et Processionales et haec singula in bono statu et ordine visa sunt teneri et conservari* (ms. 254, 44). O niezmiennym stanie ksiąg liturgicznych w Kraśniku mówią akta wizytacji odbytej w 1789, a więc pięć lat po ostatnim podobnym wpisie⁵: *interpolando quandoque lectionem etiam et illorum librorum Ritualium, quorum doctrina, quisque ad Sacras et quasvis Sacerdotales functiones, debitum exercendas, dirigatur* (ms. 254, 68; Kątny 2016, 156).

Wszystko to, o czym napisano wyżej, świadczy na korzyść zakonu i przemawia za tym, że dbałość o kulturę muzyczną była nie tylko wyrazem troski kanoników o piękno liturgii. Była także jednym z istotnych wektorów kulturotwórczych w polu oddziaływania poszczególnych ośrodków.

2.3. Instrumentarium

W drugim bloku zagadnień muzycznych mieścić się będą wszelkie informacje o instrumentach muzycznych, zwłaszcza o dzwonach i organach.

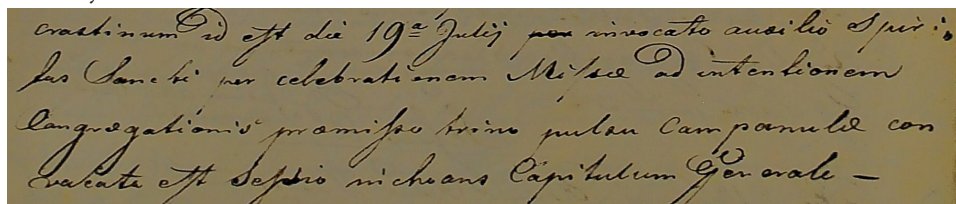
2.3.1. Dzwony

Z zapisów dokumentalnych wynika, że rozpoczęcie sesji kapituły generalnej następowało bezpośrednio po zakończonej wotywniej Mszy św., a wejście prepozyta generalnego do kapituły obwieszczane było zwyczajowym trzykrotnym uderzeniem w dzwon⁶. Akta relacjonują w bardzo podobny sposób: *postque trinum campanae pulsum, (Praepositus Generalis) descendit ad locum Capitulis* (ms. 253, 33); *postque trinum campanae pulsum sessio quinta Capitularis (institututa est)* (ms. 253, 36); *in crastinum, id est die 19 Julii invocato auxilio Spiritus Sancti per celebrationem Missae ad intentionem congregationis praemisso trinu pulsu campanulae convocata est sessio inchoans Capitulum Generale* (fot. 3) (ms. 253, 61); *Dato signo*

⁵ W roku 1786 w Kraśniku odbyła się wizytacja, jednak na temat ksiąg nie ma w aktach żadnej wzmianki.

⁶ „Trzykrotne uderzenie” należy rozumieć jako przerywaną sekwencję trzech trzykrotnych uderzeń, tj. 3x3.

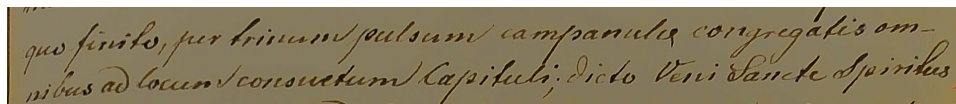
per trinum campanae pulsum (ms. 253, 72). Praktykę tę zakon utrzymał do chwili obecnej.



Fot. 3. ms 253, s. 61.

Nie przy każdej sesji sekretarz odnotował fakt użycia dzwonu, choć z przekonaniem należy sądzić, że tak właśnie było. Np. akta kapituły generalnej 1791 zawierają informację o rozpoczęciu III sesji: *Sessio tertia die 18 Maji Horis antemeridianis, ad requisitionem Capitularium post trinum campanae pulsum, instituta fuit* (ms. 253, 35). Na tej samej karcie sekretarz odnotował rozpoczęcie sesji IV (21 maja), lecz o dzwonie już nie wspomniał, podobnie jak i sesji drugiej (17 maja). Dla pełni obrazu należy dodać, że kolejne sesje tamtej kapituły – V (23 maja), VI (24 maja), VII (25 maja) rozpoczynały się od trzykrotnego uderzenia w dzwon, co skrupulatnie odnotowano.

Dzwon, o którym wspominają akta kapituł generalnych, to raczej mały dzwon (*vigilans, campanula*, dzwonek) umieszczany w klasztornych korytarzach, regulujący rytm dnia zakonników (Kątny 2016, 48), a nie kościelny dzwon wieżowy (*campana*). Potwierdzenie takiego rozumienia znajduje się w aktach kapituły generalnej z 1836 (fot. 3) oraz w aktach kapituły odbytej w Kraśniku w 1856: *Quo finito (Missa) per trinum pulsum campanulae congregatis omnibus ad locum consuetum Capituli dicto Veni Sancte Spiritus cum Gratiatione* (fot. 4) (ms. 253, 75).



Fot. 4. ms 253, s. 75.

Inną kwestią jest sposób dzwonienia. Musiały chyba istnieć (być może nie wszędzie) jakieś normy w tym względzie, bowiem akt wizytacyjny klasztoru kraśnickiego w 1861 przekazuje, że rozpoczęcie kapituły poprzedziło „zwykłe zadzwonienie” (o sposobach dzwonienia, co prawda nie w klasztorach kanoników laterańskich: Grabowski 1895, 45-51). Zjechawszy na wizytę generalną Wielmożny Ksiądz Jan Frygdyan Grzesiewicz (...) po zwykłych badaniach i roztrząsaniach zarządził posiedzenie kanoniczne – dnia 22 Czerwca a.d. 1861 przez zwykłe zadzwonienie na Sesyę tak Przełożony Jeneralny jak Księża Kanonicy u Kollegium Kraśnickim będący zeszli do mieszkania proboszcza i przełożonego Kollegium Kraśnickiego Księdza Serapiona Rajmunda Chmurskiego (ms. 254, 157).

Informacje o dzwonach przekazane w aktach wizytacyjnych klasztorów mają już zdecydowanie odmienny charakter. Na ogół nie przekazują, by wizytator udawał

się do kapitulacza przy biciu dzwonu, choć w kilku przypadkach ten fakt odnotowano, np. na początku wizytacji klasztoru krzemienieckiego (1786): *Convocati per campanae pulsum singulis Conventus Residentibus* (ms. 254, 54); także w Kurozwękach w roku 1789: *Idem qui supra Congregationis Praepositus ad Conventum praefatum personaliter condescendens ad locum Capituli per Conventum campanae pulsum, omnibus Fratris convocatis* (ms. 254, 69).

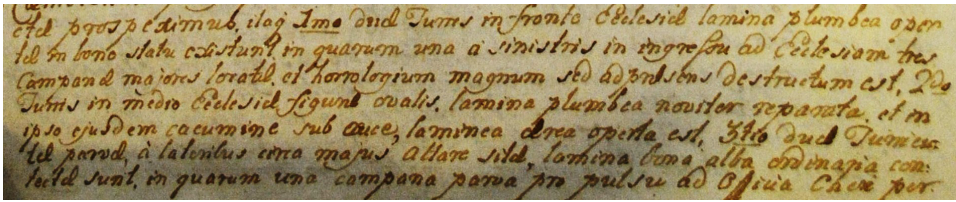
W przypadku klasztoru kraśnickiego odnotowano to trzykrotnie: W 1793 prepozyt generalny Sebastian W. Kwiatkowski *ad Stubam Capitularem per campanae pulsum Patres residentes convocavit*, tzn. zwołał kanoników do pomieszczenia kapitulacza przy biciu dzwonów (ms. 254, 76). W 1815 podobnie – wizytacja rozpoczyna się po trzykrotnym (!) uderzeniu w dzwon: *post trinum Campanae pulsum (...) Praepositus Generalis instituit Sessionem Capitularem* (ms. 254, 107). W 1857 klasztor wizytował ks. Jan Leopold F. Grzesiewicz: (Praepositus Generalis) *Collegium praedictum prima vice personaliter visitans per pulsum campanae, Residentes Patris ad Stubam Capitularem convocavit* (ms. 254, 154).

W 1801, podczas wizytacji klasztoru w Wolbromiu, uderzeniem w dzwon oznajmiono wejście do kapitulacza wizytatora, ks. Sebastiana W. Kwiatkowskiego: *Ad quem in persona descendens, implorato auxilio Divini Numinis frumenti Sacrificii celebratione, ac convocatur per pulsum Campanae Residentibus ibidem Canonicis* (ms. 254, 90). Promulgacji dekretu dokonano w obecności rezydujących w klasztorze zakonników, zwołanych na ten moment właśnie uderzeniem w dzwon: *Vocatis denique per pulsum Campanae Residentibus sequens Decretum promulgatum est* (ms. 254, 90). Nie jest to niczym szczególnym; taką praktykę stosowano zawsze. Akt odczytywano, podpisywano i pieczętowano.

Także w przypadku wizytacji klasztoru macierzystego, w Krakowie (1838), wejście do kapitulacza prepozyta generalnego oznajmiło uderzenie w dzwon: *Generalis Congregationis Praepositus Antonius Firminus Lubaczewski ad praedictum Conventum personaliter descendens ad Stubam Capitularem per campanae pulsum Patres Residentes convocavit* (ms. 254, 133).

Wizytatorzy na ogół nie skupiali się jednak na zewnętrznych oznakach przełożenia i splendorze, za to dość skrupulatnie odnotowywali fakt istnienia dzwonów oraz ich stan, często łącznie z wieżami lub osobnymi dzwonniami. Trudno się temu dziwić, wszak dzwon jest wciąż kosztownym i istotnym elementem wyposażenia kościołów. Akta wizytacyjne są doskonałym źródłem do analizy stanu wyposażenia świątyń. I tak:

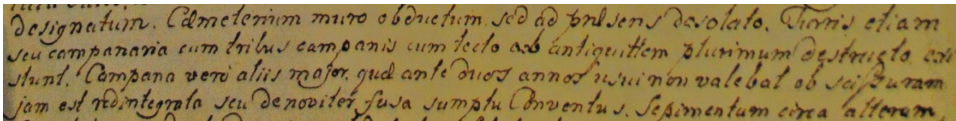
Podczas wizytacji klasztoru wileńskiego w 1782 odnotowano, że kościół z frontu ma dwie wieże w dobrym stanie; na lewej zainstalowane są trzy większe dzwony: *Duae Turres in fronte Ecclesiae (...) in quarum una a sinistris in ingressu ad Ecclesiam tres campanae majores locatae*. Oprócz nich istnieją jeszcze dwie mniejsze wieże białe tynkowane po obu stronach wielkiego ołtarza, na których są zawieszane mniejsze dzwony używane przed rozpoczęciem godzin kanonicznych: *in quarum una campana parva pro pulsu ad Officia Chori persolvenda existit* (fot.



Fot. 5. ms 254, s. 4.

Krzemienicki zespół klasztorny w XVIII w. otoczono murem z oryginalną bramą wejściową, a zarazem dzwonnica, w której urządzono kaplicę św. Sebastiana (Łatak 2002, 117; Kątny 2016, 60). Według stanu na rok 1782, na tejże murowanej wieży zawieszono były trzy dzwony, przy czym jeden od uderzeń zniszczony: *In hoc est Turris murata pro campanis majoribus in qua tres sunt campanae (...)* Sed una ex his caeteris major est ad pulsans destructa. Dzwony te używano w większe święta, jednak wizytator polecił używać ich codziennie dla pobudzenia pobożności *aliisque socialibus devotionibus ordinamus quotidianus pulsus dabit* (ms. 254, 10-11). Zauważył także, że dach wieży jest zniszczony (zarwany, zapadnięty): *Tectum hujus Turris seu campanelis destructum ac collapsum ad praesens est*. Sygnaturka natomiast jest w dobrym stanie: *turris parva seu signatura iisdem (?) bene confecta* (ms. 254, 11).

Dwa lata później (1784) dach wieży co prawda nadal był w wielu punktach zniszczony, jednak pęknięty dzwon został odlany na nowo własnym sumptem klasztoru: *Turris etiam seu Campanaria cum tribus campanis cum tecto ab(?) antiquitatem plurimum destructo existunt. Campana vero aliis major quod ante duos annos usui non valebat ob scissum jam est redintegrata seu denoviter fusa sumptu Conventus* (fot. 6) (ms. 254, 40).



Fot. 6. ms 254, s. 40.

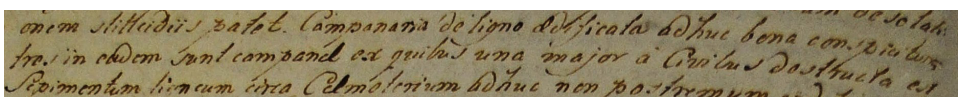
Z akt wizytacyjnych wynika, że nad wejściem do świątyni w Kurozwękach istniała w 1782 wielka wieża z trzema większymi dzwonami w stanie ogólnym dobrym: *In ipso ingressu ad Ecclesiam murata est Turris magna. Tres in eadem sunt appensae Campanae majores et haec tam ab intra quam ab extra in bono statu existae* (ms. 254, 28). Świątynia zresztą istnieje do dziś. W aktach z 1784 wizytator doprecyzował, że wieża jest wolnostojąca: *ab extra Ecclesia e(s)t Turris cum campanis majoribus*. W krótkim czasie (tj. w ciągu roku 1783 lub następnego) wymieniono dach na sygnaturce, jak zapisano dalej w tym akcie: *Signatura quoque tecta nova brevium tempore exiget* (ms. 254, 44). Późniejsze akta wizytacyjne (1797) zaświadczenia, że to ks. Euzebiusz Grzybowski przeznaczył 4210 florenów polskich na naprawę tejże wieżyczki nad świątynią oraz naprawę organów: *ex Summa Resignatione Officii per*

A[dm]odum] R[everendum] Eusebium Grzybowski 4210 f[lorenos] p[olonicorum] cum (...) quod relicta, in expensas recenseat, non nisi ea, quae reparatione signaturae supra Templum, necnon contractui Organorum impensa sunt (ms. 254, 87; Kątny 2016, 100-101).

W Słonimiu w 1782 istniała drewniana dzwonnica z czterema (!) większymi dzwonami, która w całości prezentowała się również zadowolająco: *Campanila in quo quatuor campanae majores locatae sunt. Lignea quidem structurae sed integrum ac honestum est* (ms. 254, 16). Podczas następnej wizytacji, w 1784, wizytator stwierdził istnienie dzwonnicy, nie wspomniawszy natomiast o dzwonach: *Turris pro campanis ordinaria de ligno aedificata in bono statu manet* (ms. 254, 38). Widocznie w tym względzie nie zaszły istotne zmiany. Przytoczony fragment dokumentu w połączeniu z informacją o dobrym stanie organów (o tym niżej) pozwala dojść do przekonania, że klasztor słonimski był w tamtym czasie dobrze zarządzany, co nie oznacza, że wizytator nie dostrzegł miejsc wymagających troski, jak choćby ołtarz, który w 1782 był w stanie średnio zadowolającym (*mediocriter honesta*), czy wymagające konserwacji obrazy przedstawiające postaci istotne dla historii zakonu, w tym bł. Stanisława Kaźmierczyka, ale to kwestie wykraczające poza zakres tematyczny niniejszego opracowania.

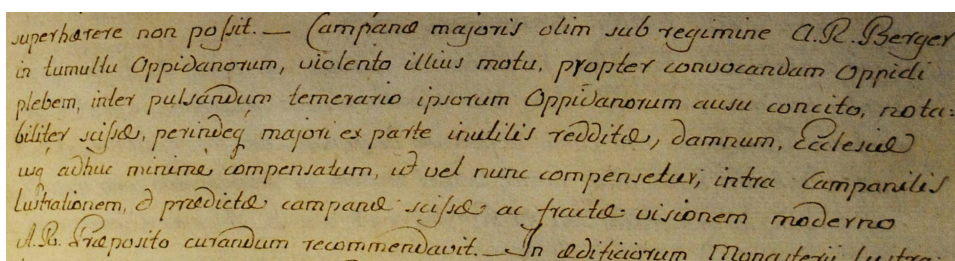
W klasztorze kraśnickim w 1782 na dużej dzwonnicy (z zapisu wynika, że wolnostojącej naprzeciw głównego wejścia), istniejącej jeszcze obecnie, zawieszona były trzy większe dzwony, czwarty zaś, mniejszy, który dawniej wisiał na tejże dzwonnicy, zniszczony leżał w pomieszczeniu klasztornym. Dzwonnica prezentowała się dobrze, niemniej wizytator zalecał naprawić dach wieży (choć zaznaczał, że nie jest to pilne), a przy tej sposobności umieścić na właściwym miejscu nowy dzwon: *Turris major seu Campanaria versus fores majores Ecclesiae erecta appensas habet noviter in fenestris campanas majores tres. Piarum una praecipue aliis major est, quarta etiam Campana minor ex hac turri destructa jacet in Officina Conventus. Haec Turris ex ipso prospectu satis videtur bona, nihilominus novum tectum licet non urgenter desideratur alieque minores reparationes in foribus et muro ex occasione collocationis majoris Campanae in haec Turri destructas, sunt necessariae* (ms. 254, 23). Częściowo tak się stało, o czym świadczą akta następnej wizytacji (1784). Dach został poprawiony, nadal jednak tylko trzy dzwony funkcjonowały: *et turris cum campanis tribus renovatione tecti opus habet* (ms. 254, 44).

W Wolbromiu w 1782 sytuacja była podobna: Na drewnianej dzwonnicy o dobrej kondycji zawieszona były trzy dzwony, jednak jeden z nich, większy, został zniszczony przez ludność: *Campanaria de ligno aedificata adhuc bona conspicitur; tres in eadem sunt campanae, ex quibus una major a Civibus destructa est* (fot. 7) (ms. 254, 32).



Fot. 7. ms 254, s. 32.

Więcej światła na historię zniszczenia tego dzwonu rzuca zapis w akcie wizytacji odbytej 7-11 lutego 1794, a więc tuż przed wybuchem powstania kościuszkowskiego. W czasie niepokojów społecznych w mieście (na pewno przed jesienią 1782) dawny większy dzwon na polecenie ks. Bergera⁷ uruchomiono, jednak na tyle nieostrożnie, że połamano się (pękł), stanowiąc teraz uszczerbek dotąd Kościołowi w niewielkim tylko stopniu wyrównany. Wizytator zapoznał się ze stanem aktualnym, oglądając wewnątrz wieży i ów pęknięty dzwon nowemu prepozytowi polecił naprawić: *Campanae majoris olim sub regimine A[dmodum] R[everendum] Berger in tumultu Oppidanorum, violento illius motu, propter convocandam Oppidi plebem, inter pulsandum temerario ipsorum Oppidanorum ausu concito, notabiliter scissae, perindeque majori ex parte inutilis redditae, damnum, Ecclesiae usque adhuc minimae compensatum, ut vel nunc compensetur, intra Campanilis lustrationem, et praedictae campanae scissae ac fractae visionem moderno A[dmodum] R[everendo] Praeposito curarum recommendavit* (fot. 8) (ms. 254, 79).



Fot. 8. ms 254, s. 79.

Rok później, w 1795, kwestia naprawienia szkody wciąż była otwarta. Mieszczanie nadal nie wywiązali się z umowy (*sponsio*) zawartej z poprzednim prepozytem w kwestii naprawienia większego dzwonu zniszczonego podczas wciąż wspominanych rozruchów społecznych. Ten stan tłumaczono przeciągającymi się negocjacjami: *Defectum autem advertit in eo, quod sua dispositio et anterior A[dmodum] R[everendo] Praepositi Sponsio super requirendis Oppidaris de (...?) per scissionem violentam in tumultu eorum Campanae majoris, Ecclesiae illatam non sit ad executionem deducta, excusante ipso negotii dilationem* (ms. 254, 84). W 1798, po ponad 16 latach od opisanych zająć, prepozyt wolbromski nadal tłumaczył się przed wizytatorem ze stanu bieżącego. Wyjaśniał, że domaga się zadośćuczynienia, jednak bezskutecznie: *Vidit quoque Campanae olim in Civiam tumultu fractae damni resartionem non effectuatam; hanc excusavit Adm[odum] R[everendus]*

⁷ Prawdopodobnie chodzi o ks. Benedykta Bergera (Bergiera), który od 1781 pełnił funkcję egzaminatora w Kraśniku, następnie od 1787 w Słonimiu, gdzie jeszcze w 1791 wchodził w skład kapituły klasztornej (ms. 253, 22, 31, 41). Ponieważ wzmianka o zniszczonym dzwonie zamieszczona została w akcie wizytacyjnym pod koniec 1782, możliwe jest, że wydarzenie to miało miejsce przed datą kapituły generalnej 1781, w czasie kiedy – być może – ks. B. Berger był właśnie w Wolbromiu. „Szlak duszpasterski” ks. Bergera można po części zrekonstruować następująco: prawdopod. Wolbrom (do jesieni 1781) – Kraśnik (1781-1787) – Słonim (1787 – po 1791).

Praepositus impossibilem ob egestatem Authorum damni, addens insuper plures ex ipsis morte (...)olatos (ms. 254, 89). Przypomnieć w tym miejscu należy, że klasztor wolbromski jak i miejscowość były bardzo słabe ekonomicznie.

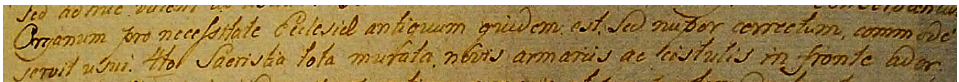
Ostatni raz o wolbromskich dzwonach mowa jest przy okazji wizytacji klasztoru w 1839: *Ponieważ słyseć się tu daje wiadomość, jakoby Mayster Ludwisarz w Krakowie, któremu oddany został stłuczony Dzwon naywiększy tuteyszego Kościoła do przelania, miał mieć zamiar sprzedania tego przez Licytację z powodu iż takowy zbyt iuż długo wykupienia czeka, czyli oddania reszty należytości za robotę około takowego podjętą. [legomość] X[iądz] Administrator z obowiązku czuwania o dobro kościelne prześle bez żadney zwłoki prześwietnemu Konsystorzowi Dyecezyi tuteyszey w tym przedmiocie ze wszystkiemi do onego należącymi okolicznościami stosowną relację* (ms. 254, 140). Tak więc, ponad pół wieku od zniszczenia dzwonu zakonnicy wolbromscy wciąż próbowali przywrócić dzwon do użytku, jednak na przeszkodzie w realizacji przedsięwzięcia stanął brak wystarczających funduszy.

2.3.2. Organy

Gdy chodzi o zasadniczy instrument kościelny, nie wszyscy wizytatorzy zwracali na niego jednakową uwagę. Jedni kwitowali obecność organów krótkim zdaniem, inni bardziej szczegółowo opisywali ich wygląd i stan.

I tak: w klasztorze wileńskim w 1782 organy były usytuowane na przyozdobionym obrazami drewnianym chórze nad głównym wejściem: *In Choro Ecclesiae ad majores fores organum non pridem comparatum in sua ante bonum situm est. Structura tamen ejusdem lignea, nondum picturam adornata* (ms. 254, 4; Kątny 2016, 183). Istotna jest tutaj wzmianka *non pridem comparatum*, która może oznaczać, że instrument nie był w najlepszym stanie (tj. w czasie wizytacji był mało lub całkiem niezdatny do użytku).

W tym samym czasie (1782) w Krzemienicy organy, co prawda stare, jednak były świeżo po korekcie (należy przypuszczać, że użyte nieco dalej wyrażenie *comparatum* oznacza ściśle stan po naprawie), co zauważył i z uznaniem opisał wizytator: *Organum pro necessitate Ecclesiae antiquum quidem est. Sed nuper correctum commode servit usui* (fot. 9) (ms. 254, 10; Kątny 2016, 60).

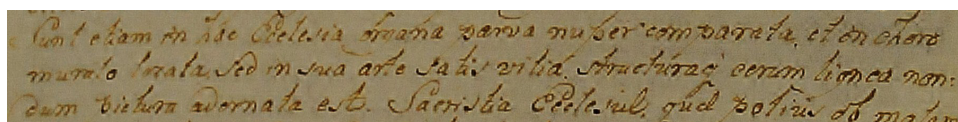


Fot. 9. ms 254, s. 10.

Trzeba zaakcentować słowo *nuper* (świeżo), które sugerowałoby interwencję organmistrza mniej więcej pod koniec lat 70. XVIII w. Z pewnością jednak należy wykluczyć ten remont organów, o którym mowa w zachowanej do dziś umowie zawartej 2 listopada 1716 z organmistrzem Michałem Zielińskim (*Miscellanea* 9; Kątny 2016, 184).

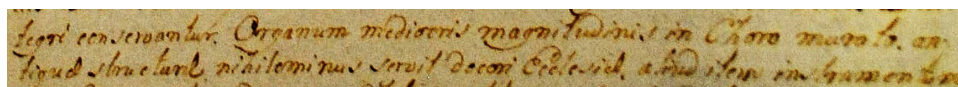
Podobnie w Słonimiu w 1782 ma murowanym chórze istniały małe organy, być może tylko pozytyw, krótko przed wizytacją (*nuper*) naprawione: *Sunt etiam*

in hac Ecclesia organa parva nuper comparata et in choro murato locata sed in sua arte satis vilia. Structuraquam earum lignea, nondum pictura adornata est (fot. 10) (ms. 254, 16; Kątny 2016, 185).



Fot. 10. ms 254, s. 16.

Warto zauważyć, że ks. Antoni F. Szydłowski, który wizytował klasztor w 1782, zwracał uwagę nie tylko na instrumenty i ich stan techniczny, ale także na emporę i jej wystrój malarski, co odzwierciedlił niemal identycznymi słowami. Można także nabrać przekonania co do względnej wielkości instrumentów w wizytowanych kościołach, zwłaszcza, kiedy ich oceny dokonuje jedna osoba. O ile więc w Słonimiu były zainstalowane organy małe (*parva*), to w tym samym czasie, według oceny wizytatora, w kościele w Kraśniku dawne organy były średniej wielkości, zbudowane na murowanej emporze: *Organum mediocris magnitudinis in Choro murato, antiquae structurae, nihilominus servit decori Ecclesiae* (fot. 11) (ms. 254, 22; Kątny 2016, 57).



Fot. 10. ms 254, s. 22.

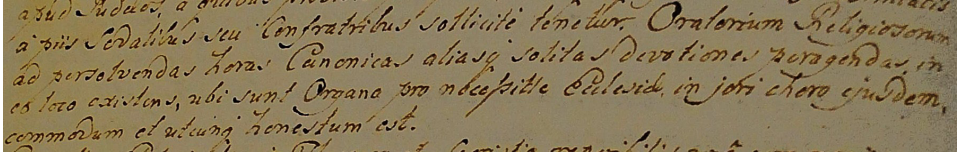
Jakkolwiek by nie wyobrażać sobie skali, organy kraśnickie musiały być większe od słonimskich. Co warte podkreślenia, mimo że był to instrument dawny, to przynajmniej w zewnętrznej formie musiał swym stanem zachowania stwarzać pozytywne wrażenie, skoro w dokumencie napisano, iż służy ozdobie kościoła. Wizytator zakonny najpewniej opisał te same organy, które wzmiankowane są we wcześniejszych aktach wizytacyjnych (uwaga: biskupich!), sporządzonych w roku 1617 i następnie w 1718 (*Acta Visitationis* 65v-66, 91v-95, cyt. za Kątny 2016, 183). Ks. Antoni F. Szydłowski w roku 1782 prawdopodobnie widział je po raz ostatni, gdyż około roku 1804 kościół kraśnicki miał nowy, obecnie także już nie istniejący instrument, ale którego krótka charakterystyka i fotografia wykonana około roku 1970 istnieje (Gołos 1972, 482, il. 83)⁸.

Organy znajdujące się w kościele w Wolbromiu wizytator w 1782 określił jako wystarczające (*sufficiens*), natomiast konfesjonały jako liche i mniej zadowalające: *Organum sufficiens commoditati Ecclesiae et Confessionalia vilia ac minus honesta* (ms. 254, 31).

W Kurozwękach, w oratorium przeznaczonym do odprawiania oficjum godzin, są organy godziwe, tj. odpowiednie i w raczej dobrym stanie: *Oratorium Religiosum ad persolvendas horas Canonicas aliasque solitas devotiones peragendas in*

⁸ Obecnie istniejące organy w Kraśniku zostały zbudowane w latach 70. XX w.

eo loco existens, ubi sunt Organa pro necessitate Ecclesiae in (ma)jori choro ejusdem commodum et utenque(?) honestum est (fot. 12) (ms. 254, 28). Z opisu wynika, że klasztor kurozwęcki dysponował dwójgim instrumentów: organami w nawie głównej (*majori choro*) oraz w oratorium (prezbiterium) – być może tylko pozytywem.



Fot. 11. ms 254, s. 28.

ZAKOŃCZENIE

Dokumenty historyczne przekazują stan rzeczywistości w konkretnym momencie dziejowym. Na podstawie analizowanych wyżej treści akt kapitulnych i wizytacyjnych można w pewnym tylko stopniu wyobrazić sobie (a także zrekonstruować myślowo) stan muzyki liturgicznej w klasztorach kanonickich od końca XVII do połowy XIX wieku.

Niewiele zabytków kultury muzycznej kanoników regularnych przechowało się do dnia dzisiejszego: niektóre dzwony czy księgi liturgiczne; większość przepadła prawdopodobnie bezpowrotnie. Na szczęście, ze świadectw pisanych wyłania się profil szerokiej działalności kulturotwórczej zakonników w tamtym czasie. Nie powstał jednak *ex nihilo*: Był on konsekwentnie i dość wyraziście kreślony od początku powstania prepozytury Bożego Ciała na krakowskim Kazimierzu.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Klasztoru Bożego Ciała. Kraków. *Acta Capituli Generalis Conventus SS. Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam Canonice Regularium S. Augustini ab A.D. 1628*, ms. b.s.
- Archiwum Klasztoru Bożego Ciała. Kraków. *Miscellanea*, ms. b.s.
- Archiwum Klasztoru Bożego Ciała. Kraków. *Visitationes Conventuum 1696-1697*, ms. b.s.
- Archiwum Kurii Metropolitalnej. Kraków. *Acta Visitationis*.
- Archiwum oo. Paulinów. Częstochowa. *Acta Capituli Generalis in Canonica S[anc-tiss]imi Corporis Christi Casimiriae ad Cracoviam celebrati*, ms. 253.
- Archiwum oo. Paulinów. Częstochowa. *Acta Visitationum Monasteriorum seu Praepositarum Canonice Regularium Lateranensium Ordinis S[ancti] Augustini Congregationis Cracoviensis Anno Domini 1782 conscripta*, ms. 254.
- Bochyński, Mieczysław. 1983. Zasób sekwencji mszału z Kraśnika z przełomu XIV/XV i XV/XVI wieku. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 47, 175-237.
- Bodzioch, Beata. 2014. *Cantionale Ecclesiasticum na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. Lublin: Polihymnia.

- Gołos, Jerzy. 1972. *Polskie organy i muzyka organowa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Grabowski, German. 1895. *Wiadomości liturgiczne, niezbędne dla organistów i zakrystianów*. Warszawa: Drukarnia Franciszka Czerwińskiego.
- Grajewski, Czesław. 2017. Kanonik Jan z Lublina i jego tabulatura. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 108, 111-121.
- Grajewski, Czesław. 2018. Muzyka i muzycy w dokumentach kanoników regularnych laterańskich (1781-1861). *Studia Pastoralne* 14, 112-141.
- Kawończyk, Ewa. 1989. *Księgozbiór kanoników regularnych laterańskich w Suchej Beskidzkiej*. Kraków: Wyższa Szkoła Pedagogiczna (praca magisterska).
- Kątny, Łukasz. 2016. *Kultura muzyczna Kanoników Regularnych Laterańskich Prepozytury Bożego Ciała i wybranych klasztorów kongregacji krakowskiej w latach 1405-1795*. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (praca doktorska).
- Kołpanowicz-Krzyżanowska, Barbara. 1982. *Dzieje organów w kościele p.w. Bożego Ciała w Krakowie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (praca magisterska).
- Kubieniec, Jakub. 2006. *Uniwersalizm i swoistość w średniowiecznych antyfonarzach krakowskich*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Łatak, Kazimierz. 1999. *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*. Ełk: Kuria Biskupia Diecezji Ełckiej.
- Łatak, Kazimierz. 2002. *Kongregacja krakowska kanoników regularnych laterańskich na przestrzeni dziejów*. Ełk: Kuria biskupia Diecezji Ełckiej.
- Łatak, Kazimierz i Stanisław Nalbach. 2009. *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku*. Kraków: Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich.
- Łobaza, Michał. 2015. *Piśmiennictwo sakralne i pragmatyczne Kanoników Regularnych Laterańskich Kongregacji Krakowskiej w czasach staropolskich*. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (praca doktorska).
- Machura, Marian. 1960. *Zabytkowe organy w kościołach Krakowa*. Kraków: Państwowa Wyższa Szkoła Muzyczna (praca magisterska).
- Pietrzekiewicz, Iwona. 1999. Księgozbiory konwentów i szkół kanoników regularnych laterańskich z ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego. *Nasza Przeszłość*, 92, 485-497.
- Pietrzekiewicz, Iwona. 2003. *Biblioteka kanoników regularnych w Krakowie w XV i XVI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Pietrzekiewicz, Iwona. 2009. Wizytacje słonimskiej szkoły kanoników regularnych laterańskich. W: *Ars educandi. Studia z dziejów wychowania i kształcenia od średniowiecza do XIX wieku*, t. 1: *Źródła*, red. Jolanta Gwioździk i Piotr P. Barczyk. Myślowice: Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna.
- Raczek, Jarosław. 2008. *Organy w Bazylice Bożego Ciała w Krakowie na Kazimierzu u Kanoników Regularnych Laterańskich – AD 2008*. W: *Przemijanie*

- i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. Kazimierz Łatak i Irena Makarczyk 481-489. Kraków: Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich.
- Wołodkiewicz, Ignacy. 1935. Szkice o świątyniach i klasztorach w Słonimie. *Zorza Słonimska*, 8, 15-25.
- Zalewski, Ludwik. 1922. Biblioteka Księży Kanoników Regularnych Laterańskich w Kraśniku. *Wiadomości Diecezji Lubelskiej*, 4, 34-46, 74-87.
- Zielińska, Ewa. 1995. Biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Kraśniku w drugiej połowie XV wieku. W: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski*, red. Anna Pobóg-Lenartowicz i Marek Derwich 105-112. Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża.
- Zielińska, Ewa. 2002. *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469-1563*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Zielińska, Ewa. 2010. Nekrolog klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Kraśniku. *Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego*, 2, 79-125.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE
t. 40 * 2019, nr 1, s. 209-216

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU SEMINARYJNYM 2017/2018

WPROWADZENIE

Wydarzeniami, które stały się ważnymi punktami odniesienia w kolejnym roku formacji i studiów w WSDTS w Krakowie, były: poświęcony Duchowi Świętemu rok duszpasterski w Polsce, wizytacja księdza Generała Angela Fernandez Artime *Pielegnujemy sztukę słuchania i towarzyszenia*, wizytacja generalna ks. dra Tadeusza Rozmusa, Rady regionu Europa Środkowo-Północna oraz jubileusz 100-lecia Łosiówki, który zbiegł się z setną rocznicą odzyskania przez Polskę niepodległości.

1. SEMINARYJNA WSPÓLNOTA FORMACYJNO-WYCHOWAWCZA

W roku akademickim 2017/2018 dyrektorem i rektorem wspólnoty seminaryjnej WSDTS w Krakowie był ks. Dariusz Kozłowski. Wraz z nim radę domu tworzyli: ks. Adam Paszek, wikariusz dyrektora i prorektor WSDTS ds. studiów, ks. Robert Bieleń (rektor kaplicy p.w. MB Wspomożenia Wiernych), ks. Tadeusz Mietła (katecheta) i ks. Witold Majcher (ekonom). Ponadto wspólnotę zakonno-seminaryjną tworzyli: ks. Dariusz Porzucek (kierownik biblioteki, spowiednik), ks. Henryk Badura, ks. Jan Krawiec, ks. Jan Wilkołek, ks. Ignacy Ryndzionek, ks. Tadeusz Biesaga, ks. Józef Marszałek i koadiutor Ludwik Jarosz. 1 czerwca 2017 roku przybył do naszej wspólnoty ks. Zbigniew Wójcik jako pomocnik ekonomy, wspólnotę opuścili ks. Zbigniew Lato i ks. Andrzej Rolnik. Współbraci w formacji podstawowej było 33: 5 na roku VI, 12 na roku V; 9 na roku IV i 7 na roku III. Cała wspólnota liczyła na początku roku formacyjnego 47 współbraci z całej Polski. W październiku naszą wspólnotę opuścił kl. Rafał Chabowski z inspektorii pilskiej, udając się na asystencję.

2. INAUGURACJA

Inauguracja nowego roku akademickiego miała miejsce 2 października 1917 r., rozpoczęła się uroczystą Mszą Świętą, której przewodniczył i homilię wygłosił ks. dr Tadeusz Rozmus, radca generalny z Rzymu, rozpoczynający tego dnia wizytację nadzwyczajną we wspólnocie seminaryjnej. Uroczystość zgromadziła księży inspektorów: ks. Adama Parszywkę z Krakowa, ks. Andrzeja Wujka z Warszawy, ks. Romana Jachimowicza z Piły oraz ks. Jarosława Pizonia z Wrocławia. Oficjalna część inauguracji w auli seminaryjnej obejmowała sprawozdanie rektora ks. Dariusza Kozłowskiego za miniony rok akademicki oraz wykład inauguracyjny pt. *Aktualność duszpasterstwa młodzieży we współczesnej Europie. Sytuacja, wyzwania i strategie* wygłoszony przez ks. dra Tadeusza Rozmusa. Podczas inauguracji głos zabrali: w imieniu władz UPJPII ks. dr hab. Arkadiusz Baron – dziekan wydziału Teologicznego oraz ks. Inspektor Jarosław Pizoń. Ks. Adam Parszywka złożył życzenia i podziękowania ks. dr. Janowi Krawcowi wieloletniemu wykładowcy prawa kanonicznego, który obchodzi jubileusz 60-lecia święceń kapłańskich.

3. WSPÓŁPRACA WSDTS Z UPJPII W KRAKOWIE

Od sześciu lat WSDTS ściśle współpracuje z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, co otwiera możliwości jeszcze lepszej konsolidacji pomiędzy nami a uczelnią papieską w zakresie dydaktyki. W minionym roku czterech salezjanów było etatowymi

pracownikami naukowymi UPJPII i wykładowcami w seminarium: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPII, ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski oraz ks. dr Roman Mazur. Oprócz tego zajęcia w seminarium prowadziło sześciu innych pracowników UPJPII: ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, dr hab. Marek Kita, o. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII, ks. dr Jan Klimek, ks. dr Stanisław Mieszczak SCJ. Ks. Tadeusz Biesaga w minionym roku akademickim uzyskał tytuł naukowy profesora.

Wspólnota seminaryjna czynnie włączała się w życie Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II poprzez udział w seminariach naukowych oraz innych wydarzeniach odbywających się na uniwersytecie. Rektor i prorektor WSDTS uczestniczyli w Radach Wydziału Teologicznego UPJPII. Studenci i wychowawcy seminarium wzięli udział w dorocznej pielgrzymce alumnów do sanktuarium św. Jana Pawła II, w uroczystej inauguracji roku akademickiego i sympozjach naukowych. Co roku przedstawiciele uniwersytetu są obecni na inauguracji oraz na egzaminie magisterskim i przewodniczą komisji egzaminacyjnej. Dwóch studentów roku IV i V, kl. Adam Cieślak i dk. Łukasz Burnicki, otrzymało stypendia naukowe za bardzo dobre wyniki w nauce i zaangażowanie w wielu wydarzeniach pastoralnych, wychowawczych i kościelnych uniwersytetu.

4. KADRA PROFESORSKA WSDTS

W roku akademickim 2017/18 funkcję rektora pełnił ks. dr Dariusz Kozłowski, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych prorektor ds. studiów ks. Adam Paszek. Personel dydaktyczny tworzyło 36 wykładowców: 18 salezjanów, 8 osób duchownych diecezjalnych i zakonnych oraz 5 osób świeckich, w tym 3 kobiety. 8 wykładowców posiadało tytuł naukowy profesora, 15 status samodzielnego pracownika naukowego, 17 stopień doktora, pozostali magisteria specjalistyczne.

Duży wkład w nauczanie naszych alumnów ma 10 salezjanów dojeżdżających z Warszawy, Lublina i Wrocławia zatrudnionych na UKSW w Warszawie i KUL w Lublinie, wśród nich profesorowie tytularni: ks. prof. Henryk Skorowski, ks. prof. Jarosław Koral, ks. prof. Kazimierz Misiaszek, ks. prof. Henryk Stawniak, ks. prof. Jerzy Gocko. Warto wspomnieć, że w okresie sprawozdawczym ks. dr Janusz Nowiński uzyskał stopień doktora habilitowanego, a mgr Andrzej Korzeniowski stopień doktora i stanowisko Prodziekana Wydziału Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej Akademii Muzycznej w Krakowie.

Od października niektóre wykłady z teologii dogmatycznej i Starego Testamentu prowadzone przez dr Monikę Drażyk i dr Marię Miduch odbywają się w języku angielskim.

5. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi UPJPII z Krakowa oraz założeniami *Formacji Salezjanów ks. Bosko*. Zajęcia dydaktyczne rozpoczęły się w ostatnim tygodniu września i obejmowały 30 tygodni wykładowych. W roku sprawozdawczym rozszerzono zajęcia ze śpiewu i muzyki, organizując ćwiczenia i warsztaty „Canticum” prowadzone przez dra Andrzeja Korzeniowskiego, wykładowcę na Akademii Muzycznej w Krakowie.

a) Seminarium naukowe

W minionym roku akademickim prowadzono 10 seminariów naukowych w sześciu specjalizacjach:

1. Teologia biblijna – ks. dr Roman Mazur SDB; ks. dr Ryszard Kempniak SDB; dr Maria Miduch;
2. Teologia dogmatyczna – ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII;
3. Teologia moralna, bioetyka, katolicka nauka społeczna – ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB; ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB;
4. Patrologia – ks. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, prof. UPJPII;
5. Teologia pastoralna – ks. dr Wojciech Krawczyk SDB; ks. dr Jan Klimek;
6. Historia Kościoła – ks. dr hab. Jan Pietrzykowski SDB.

b)Magisteria

27 lutego 2018 r. odbył się egzamin magisterski dla studentów VI roku. Komisji egzaminacyjnej przewodniczył prodziekan ds. studiów magisterskich – ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPiI. Pięciu studentów otrzymało tytuł magistra teologii ze specjalizacją pedagogiczną, wśród nich ko. Sebastian Marcisz, który wyraził chęć wyjazdu na misje salezjańskie. Po egzaminie diakoni udali się na praktyki duszpasterskie i katechetyczne do wybranych placówek w czterech inspektorciach.

6. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Alumni seminarium brali udział w kilkunastu ogólnopolskich sympozjach i sesjach naukowych, kursach i szkoleniach organizowanych przez różne uczelnie oraz instytucje. Warto wyróżnić niektóre spośród nich:

1. XXXI Łądzkie Sympozjum Liturgiczne w WSDTS w Łądzie pt. „Sakrament kapłaństwa jako dar i tajemnica”;

2. Weekendowe warsztaty muzyczne w Salezjańskim Ośrodku Szkolno-Wychowawczym w Tarnowskich Górach, w których wziął udział chór seminaryjny „Canticum” pod kierownictwem dyrygenta Andrzeja Korzeniowskiego, prodziekana wydziału Twórczości, Interpretacji i Edukacji Muzycznej – Akademii Muzycznej w Krakowie oraz Dyrygenta Chóru Wawelskiego;

3. Sympozjum historyczne zorganizowane w pocysterskim opactwie w Łądzie nad Wartą przez Instytut Pamięci Narodowej oraz historyków salezjańskich „Niezlomni wychowankowie salezjańscy”. Moderatorem sympozjum był ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB.

4. Sympozjum „Dialogi o wychowaniu” nt. „100 lat dzieła salezjańskiego na Łosiówce w Krakowie” zorganizowane w WSDTS w Krakowie z udziałem ks. dr Tadeusza Rozmusa, radcy Regionu Europa Środkowa i Wschodnia i inspektora ks. Adama Parszywki.

5. Ogólnopolski Kongres Maryjny „Z Maryją oczekujemy Ducha Świętego” w Twardogórze. W wydarzeniu tym brały udział grupy Rodziny Salezjańskiej z całej Polski, w tym także wspólnota teologiczna. Wykłady wygłosili: ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, ks. dr Ryszard Kempniak SDB oraz ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek.

6. Warsztaty ewangelizacyjno-charyzmatyczne dla wspólnoty seminaryjnej prowadzone przez ks. Artura Godnarskiego, koordynatora Ogólnopolskiej Inicjatywy Ewangelizacyjnej – Przystanek Jezus oraz Sekretarza Zespołu KEP ds. Nowej Ewangelizacji i członków Wspólnoty św. Tymoteusza: br. Mateusza Wardę i br. Johna Paula z Malezji.

7. W ramach konferencji „ks. Dyrektora” odbyły się spotkania m.in. z p. Elwirą, Przewodniczącą Krajowej Konferencji Instytutów Świeckich w Polsce i zarazem Ochotniczką Księdza Bosko, ks. Piotrem Lorkiem – wikariuszem inspektora z Wrocławia nt. oratorium salezjańskiego, ks. Tadeuszem Balickim, salezjaninem i prezesem SALOS-u inspektorii św. Wojciecha oraz prezesem SL SALOS Szczecin, ks. drem Romanem Mazurem, biblistą, wykładownicą naszego seminarium nt. współczesnych badań archeologicznych w północnej części Jeziora Galilejskiego, ks. drem hab. Januszem Mączką SDB, wykładownicą naszego seminarium, nt. relacji chrześcijaństwa i nauki.

7. BIBLIOTEKA

W roku akademickim 2017/18 działania personelu Biblioteki WSDTS dalej skupiały się wokół dostosowywania bazy katalogu elektronicznego w celu jej implementowania do nowego programu KOHA. Zakończono przekładanie wszystkich rekordów z formatu MARC BN do formatu MARC 21, co pozwoliło na scalenie wszystkich funkcjonujących baz w jedną oraz wyeliminowanie zdublowanych opisów biograficznych. Podjęto pracę nad poprawianiem rekordów i dostosowaniem ich przy współpracy z Centralnym Katalogiem NUKAT do wymogów współczesnego katalogowania.

Obecnie baza funkcjonuje już w programie Koha w Katalogu Centralnym w ramach Federacji Bibliotek Kościelnych FIDES, której seminarium jest członkiem. Wraz z uruchomieniem katalogu

w programie KOHA podjęto w pełni współpracę z Centralnym Katalogiem NUKAT, co umożliwia swobodne korzystanie z opisów bibliograficznych przygotowywanych przez profesjonalnych bibliotekarzy z różnych współpracujących z NUKAT bibliotek w Polsce. Planowane jest uczestnictwo w szkoleniu prowadzonym przez NUKAT dotyczące samodzielnego opracowywania rekordów uznawanych przez NUKAT.

Biblioteka na bieżąco prowadzi katalogowanie książek pochodzących z bezpośredniego zakupu oraz otrzymanych w formie darowizny. W tym roku akademickim nabyto 483 nowe pozycje oraz przejęto duże ilości woluminów pochodzących ze zlikwidowanej biblioteki po Wydziale Filozoficznym WSDTS w Łodzi.

Na bieżąco prowadzona jest prenumerata 100 tytułów czasopism. Są one zamawiane w przedsiębiorstwie Kolporter SA lub bezpośrednio w redakcjach. Część z nich jest gromadzona na zasadach wymiany międzybibliotecznej. Są one opisywane wciąż w starej bazie, która w przyszłości będzie musiała zostać implementowana do systemu Koha. Biblioteka gromadzi także różnego rodzaju wydawnictwa audiowizualne (filmy, audiobooki, płyty CD itp.), które wciąż czekają na opracowanie. W ciągu roku akademickiego dokonano 930 wypożyczeń.

8. ŚWIĘCENIA, POSŁUGI, ŚLUBY WIECZYSTE

26 maja 2018 r. w Łądzie i Krakowie 4 diakonów przyjęło święcenia prezbiteratu. W Łądzie w kościele pw. Najświętszej Maryi Panny i św. Mikołaja zostali wyświęceni przez abpa Józefa Kowalczyka diakoni Konrad Roszczyk, Jarosław Krzysztonek i Artur Chejnowski, natomiast w Krakowie w kościele rektoralnym pw. Maryi Wspomożenia Wiernych przez bpa Vitalisa Krzywickiego SDB, ordynariusza diecezji kijowsko-żytomierskiej, dk. Łukasz Torbicki. 1 czerwca neoprezbiterzy odprawili w seminaryjnym kościele rektoralnym Mszę Świętą prymicyjną. Homilię wygłosił ks. Tadeusz Mietła SDB, katecheta, a liturgię uświetnił chór „Canticum”. Na koniec neoprezbiterzy udzielili zgromadzonym uroczystego prymicyjnego błogosławieństwa.

12 maja 2018 r. w kościele pw. św. Stanisława Kostki w Krakowie 12 alumnów przyjęło święcenia diakonatu, których udzielił bp Aleksander Jaszewski SDB, biskup pomocniczy archidiecezji mińsko-mohylewskiej.

W roku sprawozdawczym 7 kleryków złożyło śluby wieczyste, 9 przyjęło posługę akolitu, a 6 lektoratu.

9. FORMACJA SEMINARYJNA

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.

Przygotowanie pastoralne w seminarium realizowano w następujących formach: ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych i katechetycznych oraz praktyki wakacyjne, świąteczne oraz tygodniowe. Z kolei zaangażowania okresowe i systematyczne obejmowały: wystawienie Misterium Męki Pańskiej na scenie naszej sali teatralnej; pomoc w przeprowadzeniu Niedzieli powołańczej; prowadzenie rekolekcji wielkopostnych i przygotowanie do nich; pomoc w organizacji dni skupienia dla młodzieży; prenowicjat; pomoc w organizacji Świąt Młodzieży w inspektoriat macierzystych; zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieżowe przy kaplicy MB Wspomożenia Wiernych (Ziemia Boga, ministranci, schola), w pracę Wolontariatu Misyjnego; na rzecz „Dzieci ulicy” – street working; pomoc w Saltromie w prowadzeniu świetlicy „Świat dziecka”; zarządzanie stroną www.losiowka.pl, przygotowanie artykułów ze zdjęciami z życia seminaryjnego (święta, okolicznościowe imprezy itp.); wydanie dwóch numerów ŁOŚ PRESSU (Narodzenie Pańskie i Wielkanoc); działalność grupy Art.43, która obejmowała: prowadzenie strony internetowej losiowka.pl i seminaryjnego facebooka; rewitalizację strony internetowej poprzez nadanie jej nowej szaty graficznej; przygotowanie biletów i plakatów promujących Misterium Męki Pańskiej, multimedialnej nowenny do Księdza Bosko, prezentacji ukazującej życie seminaryjne z okazji Dnia

Wdzięczności oraz filmiku powołaniowego pt. *Mój pierwszy dowód*; nagranie życzeń Bożonarodzeniowych dla przyjaciół i sympatyków WSDTS; opracowanie nabożeństwa ku czci św. Franciszka Salezego; działalność zespołu Łoś Band uwieńczoną nagraniem płyty *Wystarczy*.

ZAKOŃCZENIE

Działalność WSDTS w Krakowie jest możliwa dzięki zaangażowaniu tych wszystkich, którzy tworzą wspólnotę formacyjną: wychowawców, formatorów, spowiedników, wykładowców, starszych współbraci 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 przyjaciołom za ich ofiary i pomoc. W tej grupie są też salezjanie współpracownicy gromadzący się przy seminarium.

Ks. dr Dariusz Kozłowski SDB

Rektor WSDTS w Krakowie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1.15>

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W ROKU SEMINARYJNYM 2017/2018

Rok akademicko-formacyjny 2017/2018 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą staraliśmy się przeżywać w myśl papieża Franciszka zawartą w wystąpieniu do seminarzystów Papieskiego Regionalnego Seminarium Duchownego im. Piusa XI w Apulii: „Tylko wtedy, gdy czujemy się, że jesteśmy częścią Chrystusa, Kościoła i Królestwa, możemy dobrze przeżyć lata seminarium” (Apulii, 11.12.2016). To wezwanie zostało ubogacone o nasz salezjański wymiar.

Mamy być Chrystusa jako salezjanie. Kościoła jako wezwani do świętości. Królestwa realizowanego w konkretnej rzeczywistości, którą jest Polska przygotowująca się do swojego 100-lecia odzyskania niepodległości, z pamięcią o roli wielkich postaci polskich salezjanów, dla których patriotyzm miał szczególne znaczenie. To wszystko, by młodzi salezjanie, pragnący realizować swoje życie jako zakonnicy-kapłani lub zakonnicy-laicy, jeszcze lepiej odkrywali i pogłębiali swoje powołanie.

1. STAN PERSONALNY

W roku akademickim 2017/2018 funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie oraz przełożonego wspólnoty zakonnej, jak w poprzednim roku, pełnił ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk. Współ z nim 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 i ks. dr Maciej Sarbinowski – wykładowca, inspektoriałny delegat ds. duszpasterstwa młodzieżowego i odpowiedzialny za Ośrodek Duchowości i Kultury funkcjonujący przy naszym seminarium oraz ks. mgr Marek Babicz – kierownik seminaryjnej biblioteki.

Oprócz wymienionych osób, w skład wspólnoty zakonno-seminaryjnej wchodził: ks. Dominik Chmielewski (Delegat ds. Powołań i LSO), ks. Marek Woś (wychowawca w salezjańskiej placówce „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Władysław Grochal (długoletni kierownik biblioteki), ks. Andrzej Jaczewski (nowy proboszcz parafii w Kowalewie), ks. 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) oraz 12 studentów I roku i 4 studentów II roku. Wszyscy alumni na kursie I i II studiowali filozofię, 3 alumnów z kursu II – dodatkowo pedagogikę. Jednocześnie seminarium otaczało opieką formacyjną 25 alumnów przebywających na praktyce pastoralnej (asystencji). Bezpośrednim opiekunem z ramienia formatorów był ks. Radosław Błaszczyk.

2. REALIZACJA STUDIÓW FILOZOFICZNYCH I PEDAGOGICZNYCH

Zajęcia dydaktyczne na kierunku filozofia odbywały się zgodnie z przewidzianym programem studiów dla seminariów duchownych w Polsce. W tym roku były one prowadzone przez: 1 profesora zwyczajnego, 4 doktorów habilitowanych na stanowisku profesora nadzwyczajnego, 3 doktorów habilitowanych, 16 ze stopniem naukowym doktora, 2 z tytułem zawodowym magistra licencjata oraz 5 magistrów. W trakcie roku akademickiego na wydziale nauk historycznych i społecznych UKSW w Warszawie rozpoczął swój przewód doktorski ks. mgr Marek Babicz. Tytuł jego pracy brzmi *Biblioteka cystersów w Łądzie od XII do XIX wieku*.

Seminarium kontynuowało dla dwóch prowincji (pilskiej i krakowskiej) równoległe studia pedagogiczne. Alumni objęci tym projektem, którzy rozpoczęli kolejny rok swojej formacji, zwany asystencją, pomyślnie zakończyli studia pedagogiczne, uzyskując 13 stycznia 2017 tytuł licencjata w zakresie pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej. Pozostali alumni kursu II objęci programem studiów pedagogicznych realizowali je w ramach współpracy z Wydziałem Nauk Humanistycznych Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie, który w całości przejął odpowiedzialność za realizację ich studiów.

W omawianym okresie realizowaliśmy projekt równoległych studiów pedagogicznych dla współpracowników z prowincji pilskiej i krakowskiej. Decyzją Inspektorów zostanie on zakończony na początku 2019. Podjęto jednocześnie decyzję, by niektóre przedmioty pedagogiczne włączyć do programu studiów filozoficznych jako przydatne w działalności wychowawczej przyszłych salezjanów. Tymi przedmiotami są: biomedyczne podstawy rozwoju – prowadzone przez dr. hab. Piotra Rzymyskiego, wsparcie społeczne – prowadzone przez dr. Jolantę Łodzińską i mgr. Przemysława Mocarskiego, prawo pracy – prowadzone przez dr. Dariusza Wesołowskiego oraz organizacja i plan pracy placówek opiekuńczo-wychowawczych – prowadzone przez ks. mgr. lic. Tomasza Kościelnego. W ramach studiów kontynuowano także praktyki pedagogiczne dla alumnów w ramach programu pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej i studiów filozoficznych.

3. BIBLIOTEKA I CZYTEL尼亚

Działalność biblioteki w omawianym roku przedstawiają następujące statystyki:

- stan księgozbioru na dzień 1 sierpnia br. wyniósł 133500 woluminów;
- komputerowa baza czytelników liczy ok. 1500 osób;
- w roku akademickim czynnie z księgozbioru korzystały 532 osoby;
- łączna liczba wypożyczonych książek: 840.

W omawianym roku kontynuowano również wymianę międzybiblioteczną z 50 bibliotekami seminaryjnymi, zakonnymi i świeckimi. Prowadzono wysyłkę czasopisma Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego „Seminare” do 50 bibliotek teologicznych, seminaryjnych i zakonnych. Systematycznie powiększono księgozbiór pedagogiczny i społeczny. Biblioteka gromadziła czasopisma (około 70 tytułów) i multimedia oraz materiały archiwalne dotyczące Zgromadzenia Salezjańskiego w Polsce i zagranicą.

Personel biblioteki tworzą kierownik biblioteki, jeden zatrudniony pracownik administracyjny, a także służący pomocą alumnów.

4. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA MINIONEGO ROKU SEMINARIJNEGO

28 września rozpoczęliśmy nowy rok seminaryjny 2017/2018 pielgrzymką wspólnoty postnowicjackiej do Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia w Kawnicach. Uroczysta inauguracja w Łądzie miała miejsce 30 września 2017 r. Eucharystii w kościele parafialnym pw. NMP i św. Mikołaja przewodniczył prowincjał Inspektorii Wrocławskiej ks. Jarosław Pizoń, a homilię wygłosił ks. wikariusz inspektoriatny Prowincji Krakowskiej Marcin Kaznowski. Wśród obecnych byli m.in. księża wikariusze inspektorów z Prowincji Warszawskiej, ks. dr Przemysław Solarski i ks. dr Adam Popławski z Piły. W Sali Opackiej, gdzie odbyła się dalsza część uroczystości, po uroczystym sprawozdaniu i otwarciu nowego roku akademickiego przez rektora seminarium ks. dr hab. Mariusza Chamarczuka, został wygłoszony wykład inauguracyjny pt. *Wielu nauczycieli – niewielu ojców*, który wygłosił dr Dariusz Wesołowski z Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie. Dokonano immatrykulacji 12 alumnów na pierwszy rok studiów, 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 Jana Chrenowicza.

Oprócz zwykłej działalności formacyjno-edukacyjnej w naszym seminarium miały miejsce liczne inicjatywy i wydarzenia o charakterze formacyjnym, wychowawczym i kulturalnym. Oprócz wspomnianego koncertu inauguracyjnego, na którym wykonano fragmenty opery Wolfganga Amadeusza Mozarta *Czarodziejski Flet*, 26 października miało miejsce, już po raz trzydziesty trzeci, Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pt. „Sakrament Kapłaństwa jako dar i tajemnica”, które organizuje nasz wykładowca ks. dr Radosław Błaszczuk wraz alumnami. Z obszaru salezjańskiej duchowości, z inicjatywy ks. dr Zenona Klawikowskiego, odbyło się sympozjum pt. „Perspektywy duchowego rozwoju młodzieży”, cykliczne spotkania „Szkoły towarzyszenia duchowego”. Celem promowania właściwych postaw patriotycznych nasze seminarium, w osobie wykładowcy historii Kościoła ks. dr. Jarosława Wąsowicza, we współpracy z Instytutem Pamięci Narodowej zorganizowało sympozjum historyczne „Niezlomni dzięki Księdzu Bosko”. Odbyło się też w murach naszej uczelni ogólnopolskie seminarium habilitacyjno-doktorskie z zakresu ekofilozofii i filozofii zrównoważonego rozwoju pt. „Inspiracja do utworzenia tzw. Ekoseminariów”. Tradycyjnie, jak co roku, tym razem już po raz czternasty, odbył się Festyn Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej pt. „Herby, Rody i Rodziny”.

W życiu seminarium należy też podkreślić działalność kleryckich kół zainteresowań. Są nimi: Koło Animacji Liturgicznych, troszczące się o właściwe przeżywanie liturgii, tworzenie materiałów na tzw. powołaniówki, organizowanie sympozjum liturgicznego; Kleryckie Koło Misyjne, którego członkowie uwrażliwiają na ideę misji w Kościele, a szczególnie wspieranie poprzez modlitwę misji salezjańskich, Grupa Art. 43, redagująca seminaryjne piśmisko do naszych przyjaciół pt. „Lenda” i ewangelizowanie poprzez współczesne media i Kleryckie Koło Przewodników, które w minionym roku 2018 oprowadziło po naszym klasztorze 3149 zwiedzających.

Pięknym wydarzeniem dla naszych alumnów jest możliwość przeżywania z ich starszymi kolegami diakonami momentu przyjmowania święceń kapłańskich. 26 maja, podczas uroczystej Mszy świętej o godzinie 10.30, trzech diakonów: Artur Chejnowski z Bydgoszczy-Fordonu, Jarosław Krzysztonek ze Szczecina oraz Konrad Roszczyk z Piły, otrzymało drugi stopień święceń – prezbiterat. Mszy świętej przewodniczył Jego Ekscelencja Arcybiskup Józef Kowalczyk, emerytowany Prymas Polski.

Nasi alumni wzięli też udział w następujących sympozjach i wydarzeniach zewnętrznych: Sympozjum pt. „Kultura fizyczna a osobowość” (Warszawa, 9.12.2017), VII Sympozjum Resocjalizacyjne pt. „Rodzina w procesie resocjalizacji” (MOW Trzcinec 17.11.2017), XX Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”: „Św. Tomasz z Akwinu i punkty zwrotne w wyjaśnianiu świata, Boga i człowieka” (Lublin, 7.12.2017), IX Ogólnopolskiej Pielgrzymce Muzyków Kościelnych na Jasna Górę (Częstochowa, 17.02.2018), LX Tygodniu Filozoficznym KUL „Trzy obrazy świata: potoczny, naukowy i filozoficzny” (Lublin, 16-20.04.2018), V Ogólnopolskiej Pielgrzymce Wyższych Seminariorów Duchownych na Jasna Górę (Częstochowa, 20.04.2018).

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 organizuje i włącza się w szereg inicjatyw na polu duszpasterstwa młodzieżowego i powołaniowego polskich inspektorii salezjańskich. Stałym elementem są wyjazdy do naszych salezjańskich placówek, ich tematyka dotyczy powołania. Śmiało można powiedzieć, że staliśmy się w wielu z nich corocznymi gośćmi. Z każdym rokiem poszerza się również oferta powołaniowo-formacyjna istniejącego Ośrodka Duchowości i Kultury (ODiK), gdzie alumni, pod kierunkiem ks. dr Macieja Sarbinowskiego i ks. mgr Dominika Chmielewskiego, czynnie uczestniczą w przygotowaniu i przeprowadzaniu planowanych spotkań. W roku sprawozdawczym miały miejsce następujące spotkania formacyjne: cykliczne spotkania „Tylko dla mężczyzn” (Only4Men), „Powołani do zwycięstwa”, „Spotkanie Wspólnot Ewangelizacyjnych”.

Z inicjatywy poszczególnych inspektorii alumni brali czynny udział w: Inspektorialnym Święcie Młodych „Savonia” (Inspektoria Krakowska), Ministranckim Święcie Dominika Savio (Inspektoria Pilska), cyklicznych Formacyjnych Spotkaniach Młodych (Inspektoria Warszawska), Pielgrzymce Ministrantów do Twardogóry (Inspektoria Wrocławska).

ZAKOŃCZENIE

Formacja to ciągły proces, w którym ważna jest solidna i wielowymiarowa formacja początkowa. Jej sukces jest owocem nie tylko przemyślanego programu studiów, ale również wspólnego zaangażowania wykładowców, formatorów i 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 rektora wspólnota WSDTS utrzymuje stałą łączność. Ich ofiar-na modlitwa i wsparcie materialne pozwala realizować cele formacyjno-edukacyjne naszego Seminarium. Za ich tak konkretną przyjaźń cała wspólnota postnowicjacka wyraża wdzięczność i szacunek.

Ks. Marcin Nowicki SDB

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1.16>

Helena Słotwińska, *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, ss. 242. ISBN 978-83-8061-264-8.

W roku 2016 ukazała się książka Heleny Słotwińskiej *Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi*. Wpisuje się ona w ożywione w ostatnich latach, również w Polsce, zainteresowanie pedagogiką religii. Pojawiają się bowiem kolejne próby jej definiowania. Łatwo zauważyć w tym zakresie spory o to, czym dokładnie jest ta dyscyplina naukowa. Pozostaje zaś faktem, że religia spełnia w wychowaniu człowieka i jego rozwoju jako osoby ludzkiej ważną rolę. W związku z tym, że pedagogika religii znajduje się na pograniczu pedagogiki i teologii oraz zajmuje się potencjałem edukacyjnym religii z możliwościami jego wykorzystania w środowiskach wychowawczych, istotne jest określenie jej relacji z dyscyplinami teologicznymi, które są jej najbliższe, czyli z katechetyką i pedagogiką chrześcijańską, co w swojej monografii stawia jako problem badawczy Helena Słotwińska.

W związku z tak postawionym problemem badawczym Autorka przyjęła trzyczęściowy układ pracy. Rozdział pierwszy zawiera treści dotyczące podstawowych zagadnień z pedagogiki. Jest tu krótki zarys powstania i rozwoju tej dyscypliny naukowej, jej definicje, przedmiot badań, wykorzystywane metody, definicje podstawowych pojęć, subdyscypliny oraz związku pedagogiki z innymi naukami. Ta część opracowania stanowi niezbędne wprowadzenie do podejmowanej tematyki pedagogiczno-teologicznej.

W rozdziale drugim pt. *Pedagogika religii jako dyscyplina naukowa* Autorka przedstawia zagadnienia szczegółowe, a mianowicie: powstanie i rozwój pedagogiki religii w Niemczech, Stanach Zjednoczonych, Anglii, Polsce oraz w pozostałych krajach Europy. Następnie definiuje pojęcie i przedmiot badań pedagogiki religii, jej źródła, cele i zadania oraz metody i teorie badawcze. Prezentuje podstawowe pojęcia z zakresu pedagogiki religii, a także – jako centralny w obszarze zainteresowań chrześcijaństwa – problem wychowania religijnego.

Rozdział trzeci nosi tytuł *Pedagogika religii a katechetyka i pedagogika chrześcijańska – podobieństwa i różnice*. Ukazane są w nim obie wskazane w tytule dyscypliny. Opisuując katechetykę, Autorka podkreśliła znaczenie pedagogii Bożej, pojęcie katechetyki z jej rysem historycznym, miejsce, jakie zajmuje w strukturze naukowej, ujęcie katechetyki jako pedagogiki wiary oraz jej związek z pedagogiką Bożą, a także wskazania dla katechezy, katechetów i katechetyki.

W drugim podrozdziale tej ostatniej części monografii zaakcentowane zostały relacje między pedagogiką religii i katechetyką z uzasadnieniem sensowności rozróżnienia między tymi dyscyplinami naukowymi, pomimo wielu łączących je elementów. Podczas prezentacji pedagogiki chrześcijańskiej podkreślony został obowiązek wychowania chrześcijańskiego, a także jego podmioty. Pedagogika chrześcijańska została ukazana jako dyscyplina naukowa, aby można było z kolei wskazać na relacje między pedagogiką religii i pedagogiką chrześcijańską. Przy tym jednak nie zostały uwypuklone różnice między tymi dyscyplinami, choć było to zapowiadane we wprowadzeniu do recenzowanej monografii.

Autorka koncentruje się o wiele bardziej na podobieństwach i elementach zbieżnych pedagogiki religii z katechetyką i pedagogiką chrześcijańską. Nie uwypukla natomiast w sposób wyraźny konkretnych różnic. Jasne wyszczególnienie owych różnic w sposób bardziej wyraźny uwypukliłoby podejmowaną w książce tematykę relacji pedagogiki religii z dyscyplinami teologicznymi. Poza tym, a raczej przede wszystkim, to właśnie owe różnice stanowią przeciwieństwo o zasadności podziału omawianego terenu nauki na wymienione w książce dyscypliny i to one najbardziej są przedmiotem toczących się wokół tego sporów.

Omawiana praca zasługuje jednak na uwagę szczególnie z tego powodu, iż podejmuje ważną refleksję nad istotnym znaczeniem edukacyjnego potencjału religii. Pedagogika religii wypracowuje

bowiem podstawy i zasady edukacji religijnej człowieka w uwarunkowaniach cywilizacyjnych i kulturowych, w jakich on żyje. Religia pomaga odnaleźć sens życia, dostarcza odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

Konstrukcja recenzowanego opracowania jest poprawna, tytuły rozdziałów i podrozdziałów są czytelne i poukładane w logiczną i uzasadnioną merytorycznie całość. Zakres opracowania jest wyraźnie zarysowany. Niewątpliwą zasługą Autorki jest zwrócenie uwagi na edukację religijną i w tym kontekście na pedagogikę religii w jej relacjach z dyscyplinami teologicznymi.

Reasumując, należy stwierdzić, że książka Heleny Słotwińskiej jest solidnie i starannie przygotowanym opracowaniem w oparciu o bardzo rozległą literaturę źródłową i przedmiotową. Książka ta stanowi bogate źródło wiedzy dla czytelnika zainteresowanego problematyką pedagogiki religii i katechetyki. Stanowić może z pewnością inspirację do dalszych badań w tym zakresie dla pedagogów, teologów, w tym zwłaszcza dla katechetów. Może być ona przydatna dla studentów pedagogiki, jak również dla wychowawców-praktyków, nauczycieli i pedagogów. Osoby zajmujące się wychowaniem (w teorii lub w praktyce) mogą tu znaleźć wiele cennych treści dotyczących wychowania religijnego opartego o chrześcijańskie Objawienie.

Opis rzeczywistości z odwołaniem się do poznania religijnego stanowi pełniejszy jej obraz, dla człowieka zaś jest istotnym wsparciem w interpretowaniu codzienności, co w konsekwencji czyni go bardziej dojrzałym i odpowiedzialnym za siebie, za innych ludzi i za otaczającą go rzeczywistość. Prezentowane w omawianej monografii zagadnienia stanowią z pewnością godne polecenia treści z zakresu teorii wychowania religijnego.

Dariusz Adamczyk

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1.17>

Paweł Lisicki, *Poza polityczną poprawnośćią. Polska, Europa i Kościół między nihilizmem a islamem*, Wydawnictwo M, Kraków 2017, ss. 272.

Bardzo trudno spotkać książki wydane w naszym języku, które stanowią pogłębioną analizę rzeczywistości społecznej, politycznej czy religijnej na poziomie historii idei. Owszem, w księgarniach można znaleźć wiele ciekawych opracowań historycznych, socjologicznych, psychologicznych, politologicznych. Brakuje natomiast rzetelnych analiz kulturowych, prowadzonych z perspektywy filozoficznej i teologicznej. Autorem diagnozującym w taki właśnie sposób obecną rzeczywistość jest Paweł Lisicki, którego kilka najnowszych opracowań można uznać za unikatowe na polskim rynku księgarskim. Jedną z takich publikacji jest prezentowana książka, która stanowi zbiór felietonów wcześniej opublikowanych m.in. w tygodniku „Do Rzeczy” oraz na portalu Wirtualnej Polski.

Jak można określić główne przesłanie tego opracowania? Co stanowi motyw przewodni prezentowanych tekstów? Jest nim opór wobec walca postępu, który obecnie przetacza się przez naszą planetę. Lisicki analizuje globalny konflikt cywilizacyjny, jak i jego lokalne pole bitwy, Polskę. Proponuje swego rodzaju kulturę kontrewolucję. Nie zgadza się na „nowy wspaniały świat”, który ma powstać na zgliszczach starego porządku. Twierdzi, że „najbardziej charakterystyczną cechą współczesnej kultury, cywilizacji, polityki wreszcie jest dążenie, stałe i niemal niepowstrzymane do kultu człowieka, do samozbawienia, do zastąpienia raz na zawsze «Państwa Bożego», o którym pisał przed wiekami święty Augustyn, państwem człowieka” (s. 6).

Prezentowana publikacja składa się z przedmowy i siedmiu rozdziałów. Na pierwszych stronach autor wyjaśnia historię powstania książki i zwraca uwagę na najważniejsze idee zawarte w tym opracowaniu.

W rozdziale pierwszym pt. *Trudne pytania o Kościół* zostało umieszczonych kilkanaście felietonów dotyczących m.in. obecnej kondycji katolicyzmu, przyczyn i konsekwencji rewolucji papieża Franciszka, myśli teologicznej Josepha Ratzingera, znaczenia metody historyczno-krytycznej w od-

niesieniu do interpretacji tekstów biblijnych, trudnego i bolesnego sporu wokół papieża Piusa XII. Lisicki twierdzi, że główną przyczyną obecnego kryzysu Kościoła katolickiego są zmiany wprowadzone przez Sobór Watykański II. Na przygotowanie nowych rozwiązań doktrynalnych miał wielki wpływ niemiecki filozof i teolog Karl Rahner, który był zwolennikiem tzw. zwrotu antropologicznego i opowiadał się za teorią „anonimowego chrześcijaństwa”.

Jedną z konsekwencji zmian soborowych jest głęboka ewolucja dogmatu, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Wielcy misjonarze katolicycy na przestrzeni wieków byli przekonani, że kto nie został ochrzczony, jest na zawsze stracony. To przeświadczenie było źródłem ich zapału i siły Kościoła. Po Vaticanum II takie przekonanie zostało w sposób definitywny zarzucone. Najważniejszą konsekwencją tej zmiany jest podwójny kryzys Kościoła katolickiego. Pierwszym jest całkowity zanik ducha misjonarskiego: po co dążyć do nawracania na wiarę katolicką innych, skoro zostają oni zbawieni bez niej? Drugim skutkiem jest wewnętrzny rozpad Kościoła: jeśli chrześcijanin zbawia się niezależnie od wyznawanej wiary, to traci sens posłuszeństwo przykazaniom i wierność dogmatom. Współczesna teologia katolicka stara się pogodzić powszechną konieczność wiary chrześcijańskiej z możliwością zbawienia się bez niej. Lisicki twierdzi, że „to swoista kwadratura koła. Albo coś jest warunkiem koniecznym, albo nie. Konieczność i możliwość to dwie ostateczne formy orzekania o bycie i nie da się między nimi znaleźć nic pośredniego” (s. 13).

W rozdziale drugim pt. *Nowy wspaniały świat* znajdują się felietony poświęcone m.in. współczesnej rewolucji biotechnologicznej, orientacji seksualnej człowieka, eutanazji, specyfice ateistycznej wizji świata. Lisicki zauważa, że obecnie można mówić o narodzinach nowych form barbarzyństwa. W wielu krajach zachodnich dyskusja o dopuszczalności kazirodztwa przestała być tematem tabu. Australijski myśliciel Peter Singer opowiada się w swoich książkach za wyższością zdrowych zwierząt nad chorymi ludźmi. Z kolei brytyjski intelektualista Richard Dawkins uznaje za moralny obowiązek likwidację ludzkich embrionów z zespołem Downa. Koryfeusze nowoczesnej świadomości rewolucyjnej chcą totalnego wyzwolenia. Promują emancypację od wszelkiego danego z góry, nienaruszalnego prawa, od wszelkich zewnętrznych ograniczeń.

Z tego punktu widzenia każde naturalne ograniczenie – płeć, pokrewieństwo, wiek – staje się dla zwolenników rewolucji antropologicznej zamachem na ludzką wolność. „Ta zaś okazuje się prawem do swobodnego zaspokajania pożądania. To, czy ktoś je nasycy z mężczyznami czy kobietami, w pojedynkę czy w grupie, z bliskimi czy nieznanymi, traci znaczenie. Człowiek ustanawia się sam jako mężczyzna czy kobieta, homoseksualista czy lesbijka, w takich czy innych relacjach. Że to nieładzkie? Że niszczące? Że pozbawia intymności i godności? Dla radykałów to się nie liczy” (s. 90).

Nie ulega wątpliwości, że jedną z przyczyn szybkiego rozwoju współczesnej rewolucji obyczajowej jest dechrystianizacja i osłabienie religijnego oraz moralnego przesłania religii chrześcijańskiej. Lisicki twierdzi, że chrześcijaństwo ginie wszędzie tam, gdzie zamiast Boga na pierwszym miejscu pojawia się człowiek i jego roszczenia. Im więcej dostosowania się, tym szybsze obumieranie. Może przetrwać tylko taki Kościół katolicki, który przenosi człowieka z tego świata ku temu, co nieskończone.

Kolejny rozdział omawianej książki nosi tytuł *Islamski kryzys Zachodu*. Kilka lat temu amerykański konserwatywny polityk i publicysta Patrick Joseph Buchanan napisał, że Europejczycy skończą jak dziesięć zaginionych plemion Izraela: znikną, zostaną rozproszeni, zasymilowani. Lisicki podziela te obawy. Zmiany migracyjne i demograficzne muszą się odbić na sytuacji kontynentu europejskiego. Spośród wszystkich krajów świata aż 18 o najniższym przyroście naturalnym to narody europejskie. Nie ma żadnego państwa europejskiego, w którym przyrost naturalny zbliżałby się do 2,1% – to absolutne minimum zapewniające zastępowalność pokoleń i odtwarzanie się narodu. Zagładę biologiczną Europy w perspektywie 2100 roku, szczególnie byłych krajów komunistycznych, potwierdzają prognozy ludnościowe Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Główną przyczyną tego procesu kulturowego i demograficznego jest demontaż chrześcijańskiego dziedzictwa naszego kontynentu. „Chrześcijaństwo cierpi na nieuleczalną, jak można sądzić, chorobę rozpadu tożsamości. Współcześni chrześcijanie coraz mniej są dumni z własnej przeszłości, coraz częściej natomiast się jej wstydzą i za nią przepraszają” (s. 110). Wymieraniu narodów europejskich towarzyszy dynamiczny proces wzrostu liczby ludności muzułmańskiej. Wszystkie możliwe wskaźniki statystyczne potwierdzają jednoznacznie islamską przyszłość naszego kontynentu.

W rozdziale czwartym pt. *Kontrrewolucja* zostały umieszczone felietony dotyczące m.in. sytuacji politycznej na Węgrzech, prezydenta Donalda Trumpa, opuszczenia Unii Europejskiej przez Wielką Brytanię. Autor prezentowanej książki używa wyrażenia „kontrrewolucja kulturalna” w tym znaczeniu, w jakim mówił o niej Viktor Orbán w Krynicy Zdroju w 2016 roku. Premier Węgier wypowiedział wówczas następujące słowa: „Elita europejska, decydenci polityczni, liderzy mediów wmówili sobie, że właściwym kierunkiem rozwoju ludzkości jest to, aby zlikwidować nasze tożsamości. Że to nie jest nowoczesne być Polakiem, Czechem, Węgrem. Nie jest nowoczesne być chrześcijaninem. W miejsce tego pojawiła się nowa tożsamość europejska. [...] Jest możliwość kontrrewolucji kulturalnej. Nie ma czegoś takiego jak tożsamość europejska. Są Polacy i Węgrzy” (s. 116).

Lisicki podziela stanowisko Orbána, że taka kontrrewolucja jest konieczna. Twierdzi, że jednym z głównych źródeł obecnego kryzysu Zachodu jest przesadne dążenie do unifikacji, połączone z wrogością elit intelektualnych i politycznych do własnej tożsamości. W istocie chcą one zbudować nowego człowieka. Odrzucenie tego projektu powinno oznaczać powrót do idei ojców założycieli Wspólnoty Europejskiej, dla których europejski projekt polityczny, gospodarczy i kulturowy był przede wszystkim chrześcijańską odpowiedzią na katastrofę II wojny światowej.

Kolejny rozdział omawianej publikacji nosi tytuł *Wokół polskiej demokracji*. W tej części zostały zebrane felietony dotyczące m.in. naszej polityki demograficznej, rządowego programu „500+”, oligarchii zagrażającej porządkowi demokratycznemu, demonstracjom organizowanym przez Komitet Obrony Demokracji, funkcjonowaniu mediów publicznych. W jednym z tekstów Lisicki wypowiada się krytycznie o polskiej polityce wschodniej. Twierdzi, że jej centralnym elementem jest analiza zagrożenia militarnego i gospodarczego ze strony Rosji. Niestety, politycy odpowiedzialni za naszą politykę wschodnią nie uwzględniają niezwykle istotnej kwestii dotyczącej polskiej mniejszości narodowej na Litwie, Białorusi i Ukrainie. Nie chcą oni widzieć ani niebezpieczeństwa, jakim jest zanik polskości w państwach niegdyś należących do polskiej strefy kulturowej, ani nie próbują prowadzić wobec nich bardziej podmiotowej polityki.

Lisicki ubolewa, że nasze władze nie bronią skutecznie polskich mniejszości, nie dbają wystarczająco stanowczo o polskie interesy. Zamiast tego boją się, że każda bardziej stanowcza krytyka czy to Litwy, czy Ukrainy będzie wodą na rosyjski młyn, a Rosja, jak przyjmują, stanowi zagrożenie absolutne. „Nic dziwnego, że w jego obliczu wszystkie inne kwestie – podtrzymanie polskości, obrona przed odradzaniem się ukraińskiego nacjonalizmu – są rzeczami mało istotnymi. To zaś prowadzi do praktycznego paraliżu polskiej polityki wschodniej” (s. 173).

W rozdziale szóstym pt. *Sila pamięci* znajdują się teksty mówiące m.in. o przełomowym znaczeniu zwycięstwa wojsk chrześcijańskich nad armią Kary Mustafy pod Wiedniem w 1683 r., Rzezi Wołyńskiej, bohaterstwie i niezłomności Żołnierzy Wyklętych, sakralizacji Holocaustu, oskarżeniach Polski o antysemityzm i współudział w mordowaniu Żydów. Jedną z przyczyn niesprawiedliwego obrazu naszego narodu w świecie jest zanik pamięci, który dotyczy np. społeczeństwa niemieckiego. W świadomości wielu Niemców całą II wojnę światową można sprowadzić niemal do jednego wydarzenia – do zagłady Żydów. Pokolenie bezpośrednich sprawców zbrodni i uczestników wojny pamiętało również o innych niewinnych ofiarach prześladowań. Obecnie myśl o nich została wyparta. W dzisiejszym świecie nie ma miejsca dla polskich ofiar niewyobrażalnych zbrodni komunizmu i narodowego socjalizmu. „Przedstawiciele podbitych i niszczonej narodów mogą występować tylko w dwóch rolach – albo jako ci, którzy ofiarom Holocaustu pomagali, albo – przeciwnie – przyczynili się, biernie lub czynnie, do ich męczarni. Holocaust jako globalny symbol zła w historii skutecznie wypiera inne konkurencyjne symbole” (s. 187).

Ostatni rozdział nosi tytuł *Rozmowy*. W tym fragmencie recenzowanej książki znajduje się kilka wywiadów, jakich jej autor udzielił różnego rodzaju mediom, a także jego rozmowy z trzema wybitnymi intelektualistami katolickimi. Pierwsza z nich pt. *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele* została przeprowadzona w 1999 r. z kard. Josephem Ratzingerem. Przyszły papież Benedykt XVI przedstawia tutaj swoje stanowisko m.in. w sprawie światopoglądu pozytywistyczno-technicznego, tolerancji, hinduizmu i reinkarnacji, sumienia, dialogu katolicko-żydowskiego. Jeden z wątków wywiadu dotyczy pytania, czy piekło jest puste? Kard. Ratzinger, przywołując poglądy wybitnego teologa szwajcarskiego Hansa Ursa von Balthasara, odrzuca taką możliwość. „Nie możemy i nie wolno

nam utrzymywać, że wszyscy zostaną zbawieni. Wolno nam jednak mieć nadzieję za wszystkich, i to aktywną nadzieję, która polega na tym, że jednoczymy się z Panem w modlitwie, miłości i cierpieniu, z Panem, który chciał umrzeć za wszystkich i który za wszystkich umarł” (s. 238).

Druga rozmowa pt. *Chrześcijaństwo nie może być anonimowe*, przeprowadzona z niemieckim teologiem Leo Scheffczykem, pochodzi również z 1999 r. Niemiecki specjalista od historii dogmatów wypowiada się m.in. na temat współczesnego kryzysu Kościoła katolickiego, poglądów filozoficznych i teologicznych Karla Rahnera oraz jego wizji „anonimowego chrześcijaństwa”. Gdy chodzi o poglądy Rahnera, Scheffczyk twierdzi, że nie jest łatwy do wyjaśnienia jego nadzwyczajny wpływ na katolickie myślenie, przede wszystkim w Niemczech. „Możliwe, że jego nauczanie zdobyło aureolę niezwykłości i nadzwyczajności na skutek atrakcyjnego połączenia filozofii idealistycznej (Hegel) i egzystencjalistycznej (Heidegger) z duchowo-mistyczną teologią. Frapujący był ponadto jego sposób myślenia i mówienia, bogaty w sztuczne i samowolne kombinacje” (s. 248-249).

Trzecia rozmowa pt. *Bezsilność Benedykta, zagadka Franciszka* została przeprowadzona w 2015 roku z włoskim intelektualistą Roberto de Matteim. Lisicki pyta swojego rozmówcę przede wszystkim o obecną sytuację Kościoła katolickiego. De Mattei twierdzi, że jedną z głównych przyczyn dzisiejszego zamętu wśród katolików jest oddziaływanie na wielu poziomach poglądów Karla Rahnera, szczególnie jego „zwrotu antropologicznego”, który polega na przejściu od realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu do immanentyzmu Kanta, Hegla i Heideggera. Zdaniem włoskiego myśliciela, błędy Rahnera „były natury nie tyle teologicznej, ile raczej filozoficznej, a ich źródłem była lektura Heideggera, którego Rahner nazywa «swoim jedynym mistrzem»” (s. 260).

Lisicki przekazuje niezwykle ważne i trudne kwestie światopoglądowe w atrakcyjny sposób. Należy do wąskiego grona autorów, którzy poddają analizie skomplikowane zagadnienia filozoficzne i teologiczne także w formie eseistycznej i felietonowej, która jest przystępna dla szerokiego kręgu czytelników. Jego zdaniem podstawowy spór cywilizacyjny współczesności można sprowadzić do pytania o to, czy człowiek sam nadaje sobie prawa, czy sam jest jedynym panem wartości i sensu, twórcą znaczeń, czy też należy on do porządku wyższego, ustanowionego z góry, do którego musi się dostosować i któremu winien jest posłuszeństwo.

Czy społeczeństwo ma przestrzegać praw tylko dlatego, że zostały przyjęte przez większość parlamentarną, czy też dlatego, że niektóre z nich są bezwzględnie dobre? Czy człowiek sam tworzy własną naturę? Czy w naszej epoce historycznej znamy dobro i zło tak jak Bóg i możemy ustanawiać wartości? Lisicki zdecydowanie odrzuca rewolucyjny zapał różnych radykalnych środowisk filozoficznych i politycznych, które szukają nowej tożsamości człowieka. Staje na straży zdrowego rozsądku i przywiązania do zbiorowej mądrości minionych pokoleń. Docenia wartość tradycji narodowej i chrześcijańskiej. Twierdzi, że temu, co nowe, można przekazać nienaruszone dziedzictwo przeszłości.

Lektura prezentowanej książki rodzi wiele trudnych pytań dotyczących kondycji Kościoła katolickiego, przyszłości naszego kontynentu, katastrofy demograficznej Polski i całej Europy, relacji polsko-żydowskich, obrazu naszego kraju w świecie, pamięci o polskich ofiarach komunizmu i narodowego socjalizmu. Recenzowane opracowanie stanowi niezwykle ciekawy i inspirujący punkt wyjścia dla tych wszystkich czytelników, którzy chcą znaleźć odpowiedzi na tego rodzaju pytania i lepiej rozumieć świat współczesny. Nawiązując do tytułu omawianej publikacji, można powiedzieć, że dzisiaj bardzo potrzeba rzetelnej diagnozy rzeczywistości, prowadzonej poza polityczną poprawnością, aby lepiej rozumieć wyzwania, jakie dla Polski, Europy i Kościoła niesie ze sobą współczesna kultura nihilistyczna i niezwykle ekspansywna cywilizacja islamska.

Ks. Andrzej Kobyliński

UKSW w Warszawie

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1.18>

Józef Binnebesel, *Koncepcje lęku przed śmiercią w kontekście Tanatopedagogicznej Relacyjnej Terapii Zastępczej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018, ss. 529.

Refleksja nad śmiercią w szeroko rozumianej humanistyce wydawałaby się zarezerwowana szczególnie dla filozofów, a już szczególnie dla teologów. Może w jakimś aspekcie także dla historyków, o czym jeszcze jedno zdanie w dalszej części recenzji. A jednak Józef Binnebesel w pełni dowiódł, że i dla psychologów czy pedagogów może to być bardzo ważne zagadnienie badawcze. Niewątpliwie pierwsza część uwag recenzyjnych winna odnieść się właśnie do oceny wyboru problematyki przez Autora. Uznaję ją za w pełni uzasadnioną. Naukowa analiza lęku przed śmiercią to niezwykle ważna i zarazem ciekawa kwestia. Nieodwracalność śmierci zderzona została z różnymi lękami, obawami, uwarunkowanymi społecznie, wiekowo, narodowo, wyznaniowo lub innymi czynnikami wpływającymi na badane osoby. Blisko ośmiuset uczestników badania Józefa Binnebesela dało bogatą, a ze względów geograficznych, można wręcz rzec szeroką europejską podstawę do analizy tytułowego zagadnienia (Włochy, Czechy, Polska i Ukraina). Poza tą bardzo liczną i zróżnicowaną grupą respondentów, Autor odwołał się do kilkuset pozycji naukowych z różnych stron świata. Niezwykle bogata bibliografia, poza pracami opublikowanymi w języku polskim, obejmuje także bardzo liczne opracowania anglojęzyczne, włoskie, rosyjskie, ukraińskie oraz czeskie. Warto też podkreślić bogaty dorobek samego Autora, obejmujący również zagadnienia bliskie problematyce podjętej w rozprawie.

Spojrzenie na wszystkie aspekty lęku przed śmiercią przez pryzmat ludzi kilku narodowości, wielu zawodów i zróżnicowanych także innymi czynnikami, dało dobre efekty. Z jednej strony wskazało na regionalne, czy „branżowe” zróżnicowania, a z drugiej mimo wszystko uniwersalnie ujawniało to, że jednak bardzo jesteśmy wszyscy podobni do siebie. Także w zakresie lęku przed śmiercią. Wskazało też, jak wiele różnorodnych czynników może wpływać na nasze podejście do śmierci, od dość oczywistych kwestii wiary, poprzez kwestie rodzinne, aż po tak prozaiczny i w części dość zaskakujący czynnik, jakim są sprawy związane z majątkiem, z doczesnymi dobrami posiadanymi przez „umierającego” (często w bardzo, bardzo odległej perspektywie, gdy np. respondentami były osoby młode).

W jaki sposób można opisać, dogłębnie przeanalizować taki problem jak kwestia lęku przed śmiercią? Józef Binnebesel podjął próbę przygotowania takiej odpowiedzi głównie z perspektywy pedagogicznej i częściowo psychologicznej. Praktycznym celem pracy było oczywiście poszukiwanie przy zróżnicowanych grupach badanych dróg do opracowania terapii w celu złagodzenia konsekwencji lęku przed śmiercią. Tanatopedagogiczna Relacyjna Terapia Zastępcza to niewątpliwie oryginalny wkład Józefa Binnebesela w badanie tytułowej problematyki i – szerzej rzecz ujmując – w rozwój pedagogiki jako nauki. Różnorodne kryteria oceny lęku przed śmiercią wykorzystane przez Autora miały wskazać, jak głęboko ten lęk wpływa na ludzi. Z kolei szereg pytań stawianych respondentom przybliżał m.in. odpowiedź na pytanie o przyczyny doświadczanego przez nich lęku. Zarazem analiza wszystkich uwarunkowań pozwalała m.in. na odpowiedź na pytanie, jak na lęki związane ze śmiercią wpływały takie czynniki jak religijność lub jej brak, wykształcenie i zawód, a nawet stan rodzinny (posiadanie dzieci, małżonka) czy stan majątkowy. Autor wskazywał także inne czynniki, jak narodowość, zawód, a może szczególnie wiek badanej osoby, bo i one także wpływały na postrzeganie różnorodnych kwestii związanych z tytułowym lękiem przed śmiercią.

Szukając sposobów podejścia do śmierci, analizowano m.in. różne ujęcia, od poważnego, głębokiego, po bagatelizujące. Niewątpliwie silny był związek kwestii religijnych z lękiem przed śmiercią i lękami związanymi z umieraniem. Ciekawym wątkiem uwspółcześniającym badania przeprowadzone przez Józefa Binnebesela jest wkomponowanie wątku niektórych konsekwencji ostatniej wojny z Rosją na Ukrainie (rozpoczętej bardzo niedawno, bo w 2014 r.), co zresztą należy uznać za w pełni uprawnione. Bliskie, bezpośrednie zagrożenie, dotyczące już nie tylko starszych lub schorowanych, pozwalało wskazać jak lęk przed zagrożeniami wojennymi, w tym także przed śmiercią, dotyka młodych i zdrowych. W tym miejscu warto odnotować, że z perspektywy historycznej śmierć i kwestia lęku przed nią jest tylko w ograniczonym zakresie obiektem większego zainteresowania. Generalnie historyka najczęściej interesuje życie (choć najczęściej ludzi już zmarłych, czasem bardzo dawno) i nie ma wręcz miejsca w wielu narracjach na większą refleksję nad śmiercią: „Umarł

Król! Niech żyje Król!”. Oczywiście niektóre historyczne zagadnienia specjalistyczne, jak historia wojen, historia represji politycznych zawiera często bogate informacje o śmierci, o umieraniu, czasem z pogłębioną refleksją o okresie poprzedzającym śmierć i samym mechanizmie umierania, zabijania, zagłady, ale raczej często nie spotkamy ujęcia skupiającego się na lęku przed śmiercią. Zapewne rozprawa J. Binnebesela dla historyków specjalizujących się np. w tematyce obozowej czy w innych zagadnieniach, w których śmierć jest bardzo ważna, stanie się niezwykle interesującą i przydatną lekturą. Oczywiście w tym wypadku będą musieli nieco głębiej zainteresować się samą metodologią badań pedagogicznych.

To niewątpliwie trudna praca, gdyż tematyka śmierci nie była i nigdy nie będzie prosta. Dla osób bez większego przygotowania w zakresie pedagogiki i psychologii może być wręcz w niektórych partiach chyba aż nazbyt skomplikowana, ale to uwaga również pochwalna, gdyż głównym adresem pracy są niewątpliwie specjaliści z zakresu pedagogiki i dziedzin pokrewnych. Praca bardzo ważna i przydatna zarówno dla specjalistów z zakresu pedagogiki czy psychologii, jak i dla wszystkich ludzi myślących, którzy chcą zagłębić się w poważną refleksję o sprawach ostatecznych. Dodać należy, że biorąc pod uwagę główną tematykę rozprawy tylko w kilku wypadkach można uznać, że analizowane zdarzenia miały bezpośrednio bardzo dramatyczną wymowę, jak np. niektóre opisy, szczególnie nagłej śmierci, chociażby, jak ten o chłopcu pobitym na śmierć przez pijanego złego ojca. Jednak nad całą pracą unosi się ten klimat śmierci czekającej na każdego. Z drugiej strony cel główny pracy, czyli wskazanie dróg postępowania z tym lękiem przed śmiercią, w swojej wymowie zawiera mimo wszystko jakieś optymistyczniejsze przesłanie.

Kończąc recenzję pracy Józefa Binnebesela, warto podkreślić, że cała książka to niewątpliwie pogłębienie obecnego od dawna w badaniach tego Autora dążenia do analizowania kwestii najbardziej istotnych dla tanatopedagogiki, w tym ujmowania jej jako nauki o wychowaniu ze świadomością ludzkiej śmiertelności. Do tych fundamentalnych kwestii należy oczywiście także tytułowy lęk i – podsumowując – uznaję, że J. Binnebesel zrealizował swój cel. Powstała bardzo ciekawa i wartościowa praca naukowa o wielkich walorach nowatorskiego ujęcia ważnej problematyki.

Prof. dr hab. Mirosław Golon

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Pamięci Narodowej w Gdańsku

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2019.1.19>

Jerzy Prochwicz, *Arcybiskup Stanisław Gall (1865-1942). Biskup Polowy Wojsk Polskich*, Ordynariat Polowy, Warszawa 2018, ss. 52.

Historia polskiego Kościoła obfituje w niezwykle wydarzenia, niemające precedensu na skalę światową, a jej studiowanie umożliwia poznanie wielu wybitnych postaci, których działalność i znaczenie wykraczały daleko poza granice naszego kraju. W XX wieku żyło jednak w Polsce wielu duchownych, będących wybitnymi jednostkami, o których dzisiaj nie pamięta się wcale lub prawie wcale. Rola historyka polega między innymi na tym, aby odnawiać pamięć o osobach, które odegrały niebagatelną rolę w historii i zapisały się w niej w sposób wyjątkowy. Biografia Biskupa Polowego Wojsk Polskich, biskupa pomocniczego archidiecezji warszawskiej oraz administratora apostołskiego w czasie II wojny światowej Stanisława Galla, autorstwa Jerzego Prochwicza, dowodzi, że polscy badacze dziejów najnowszych mają pod tym względem jeszcze wielkie pole do działania.

Publikacja recenzowanej książki miała symboliczne znaczenie ze względu na wydarzenia, które rozegrały się w 2018 r. w związku z postacią ks. abpa Galla. W styczniu tego roku dokonano bowiem ekshumacji szczątków duchownego celem przeniesienia ich do krypty katedry polowej, „matki wszystkich kościołów garnizonowych”. Przy otwarciu grobu był obecny m.in. ks. prał. dr Janusz Bodzon, kanclerz kurii archidiecezji warszawskiej. 14 marca, w bardzo uroczystej oprawie, odbył się ponowny pogrzeb arcybiskupa pod przewodnictwem metropolity warszawskiego kard. Kazimierza Nycza i przy udziale innych członków Episkopatu Polski oraz asysty wojskowej, w którym wziął

udział także prezydent RP Andrzej Duda. Prezydent odsłonił w Kaplicy Pamięci tablicę upamiętniającą polskiego duchownego. Inicjatorem powyższych uroczystości był ordynariusz wojskowy bp Józef Guzdek, który dążył do nich w związku z setną rocznicą ustanowienia biskupstwa polowego i zarazem setną rocznicą konsekracji biskupiej Stanisława Galla.

Autor recenzowanej pracy jest historykiem wojskowości ze stopniem doktora habilitowanego, majorem Wojsk Ochrony Pogranicza i podpułkownikiem Straży Granicznej. Stopnie naukowe zdobywał w Akademii Obrony Narodowej i na Uniwersytecie w Białymstoku, zaś zawodowo jest związany z Uniwersytetem Jana Kochanowskiego w Kielcach. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół historii polskiej wojskowości w XX w., dlatego w swojej pracy naukowej niejednokrotnie miał styczność z postacią abpa Galla, na co wskazuje treść jego publikacji, dotycząca także duszpasterstwa wojskowego w II Rzeczypospolitej. Warte podkreślenia jest to, że Autor książki nie jest historykiem Kościoła i zapewne z tego powodu nie ma w książce analizy nauczania czy pracy duszpasterskiej Biskupa Polowego Wojsk Polskich z czasów międzywojnia, mało jest tam także odniesień do jego relacji z innymi kapłanami czy też do historii Kościoła ogólnie. Nie to jednak było celem zasadniczym książki, ale – jak podaje sam Autor – „próba jak najpełniejszego w obecnym stanie badań przedstawienia sylwetki arcybiskupa Stanisława Galla w kontekście jego posługi duszpasterskiej jako biskupa polowego” (s. 5). Pod tym względem praca moim zdaniem spełniła swój cel. Jerzy Prochwicz słusznie zdecydował się opracować biografię abpa Galla, biorąc pod uwagę fakt, że jest to jak dotąd pierwsza i jedyna monografia tego typu. Stanisław Gall jest dzisiaj postacią nieco zapomnianą, tymczasem rola jaką odegrał jako duszpasterz, ale także jako organizator akcji pomocowych dla ludności polskiej w czasie II wojny światowej, jest nie do przecenienia.

Odnosząc się do konstrukcji pracy, można postawić pytanie, czemu Autor nie zdecydował się zamieścić w swojej książce bibliografii, zwłaszcza, że książka opiera się na solidnym aparacie naukowym, w tym licznych źródłach archiwalnych, są też odnośniki do źródeł obcojęzycznych. Wykaz bibliografii byłby dużym udogodnieniem dla osób, które chciałyby się zagłębić bardziej w historię życia polskiego biskupa polowego. Liczba wykorzystanych opracowań jest także pokaźna. Zarzucić Autorowi można także znikomą objętość wstępu, mieszczącego się zaledwie na połowie jednej strony, oraz brak zakończenia. Poszczególne rozdziały w pracy nie rozpoczynają się od nowej strony, lecz zostały wpisane na tej samej stronie, która kończy poprzedni rozdział, stąd przypominają raczej podrozdziały, jednak ze względu na stosunkowo krótką objętość opracowania jest to poniekąd zrozumiałe.

Praca została podzielona na dziesięć krótkich części/rozdziałów. W rozdziale pierwszym opisano okres młodości i edukację przyszłego arcybiskupa. W rozdziale drugim Jerzy Prochwicz przybliżył pierwsze lata posługi duszpasterskiej Stanisława Galla na terenie Warszawy, a także jego działalność naukową i duszpasterską przypadającą na ten okres życia. Następnie Autor odnotował okoliczności objęcia przez niego sufraganii w archidiecezji warszawskiej. Dalej opisano kulisy powstania duszpasterstwa wojskowego, które stanowiło preludium do utworzenia w późniejszym czasie biskupstwa polowego.

Niezwykle interesujący jest moim zdaniem piąty w kolejności rozdział, dotyczący powołania biskupstwa polowego, zatytułowany *Kandydat Józefa Piłsudskiego czy kandydat Kościoła*. Tytuł ten słusznie wskazuje, że Kościół w tamtych czasach musiał się liczyć z naciskiem ze strony władz państwowych, jeśli chodzi o obsadę biskupstwa polowego. Faworytem Marszałka i polskiego rządu na ten urząd był bowiem bp Stanisław Bandurski, duszpasterz Legionów Polskich, do którego Józef Piłsudski, z wiadomych względów, czuł wielki sentyment. Entuzjazm kół rządowych nie udzielał się jednak polskim biskupom, wypominającym bpowi W. Bandurskiemu m.in. jego konflikt z metropolitą lwowskim, abpem Józefem Bilczewskim. Orientacja polityczna, jaką prezentował duszpasterz Legionów Polskich, była także nie po drodze większości członków polskiego episkopatu. Innym pretendentem do objęcia biskupstwa polowego był biskup Kościoła obrządku ormiańskiego Józef Teodorowicz, jednakże jego zaangażowanie w politykę reprezentującą opcję wrogo nastawioną do Józefa Piłsudskiego (Narodowa Demokracja) ostatecznie pogrzebało tę kandydaturę. Powołanie przez papieża Benedykta XV Stanisława Galla miało więc kompromisowy charakter i – jak wówczas rozumiano w polskich kręgach politycznych – w zasadzie tymczasowy (s. 22). Bp Stanisław Gall otrzymał

nominację od Józefa Piłsudskiego, jednak jego późniejsze relacje z Marszałkiem układały się bardzo źle. Warto odnotować, że rozmowy pomiędzy stroną Polską a Watykanem w tej sprawie prowadził wizytator apostolski w Polsce Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI.

W kolejnym rozdziale opisano już *stricto* działalność Stanisława Galla na urządzie biskupa polowego. Zadanie, które miał do zrealizowania było niełatwe, jako że wiele organizacji należało budować od samych podstaw, a był to okres walki Polaków o granice nowo powstałego państwa. Szczególnie palącym problemem było ustalenie regulaminów normujących służbę kapelanów wojskowych oraz braki personalne na tych stanowiskach. Pomogło w tym zorganizowanie w 1919 r. w Warszawie konferencji, na której pojawili się przedstawiciele „duchowieństwa wojskowego wszystkich byłych formacji, byłych armii i byłych zaborów” (s. 25). Wkrótce uchwalono specjalny regulamin dla duchowieństwa wojskowego, a komunikacji pomiędzy biskupem a kapelanami służyło nowo powstałe pismo „Rozkaz Wewnętrzny do Duchowieństwa Wojskowego Wojsk Polskich”. Wiedzę na temat stanu podległego sobie duszpasterstwa bp Gall zdobywał, dokonując w 1919 r. częstych wizytacji, a jego zaangażowanie w życie wojska polskiego było widoczne zwłaszcza w czasie wojny polsko-bolszewickiej w 1920 r., gdy przypisał do oddziałów wojska polskiego tzw. kapelanów lotnych, czyli kapelanów-ochotników, mających za zadanie podnosić morale oraz wychodzić naprzeciw potrzebom duchowym polskich żołnierzy.

Rozdział zatytułowany *Czas pokoju* dotyczy działalności Stanisława Galla na urządzie biskupa polowego w okresie po zakończeniu działań wojennych w 1920 r. Doszło wówczas do reorganizacji duszpasterstwa wojskowego – Kuria Biskupia Wojsk Polskich została podzielona na dwa wydziały, a z inicjatywy samego bpa Galla zaczęło się ukazywać jej pismo – „Rycerz Polski”. Nuncjusz apostolski w Polsce Wawrzyniec Lauri w 1926 r. zatwierdził „Statut Duszpasterstwa Wojskowego w Wojsku Polskim” na okres 10 lat. Nie oznaczało to jednak końca problemów w duszpasterstwie wojska polskiego. Jednym z nich pozostawał niedostatek kapelanów polowych, w związku z którym bp Gall mógł liczyć jedynie na dobrą wolę ordynariuszy.

W następnym rozdziale Jerzy Prochwicz przeanalizował okoliczności zatargu biskupa Galla z Józefem Piłsudskim. Autor wskazuje, że do 1926 roku istniała między nimi współpraca, która została jednak zerwana po zamachu majowym. Przyczynił się do tego fakt, że wielu kapelanów wojskowych – podobnie z resztą jak większość duchownych w Polsce – potępiło zamach stanu Józefa Piłsudskiego. 17 maja 1926 r. bp Gall celebrował żałobną mszę świętą w intencji osób poległych w czasie walk w Warszawie. Ks. Józef Panaś zerwał wówczas demonstracyjnie z sutanny wszystkie odznaczenia, z Orderem *Virtuti Militari* na czele i rzucił je pod nogi gen. Gustawowi Orlicz-Dreszerowi, zaufanemu Marszałka. Tego rodzaju incydenty zdarzały się także przy innych okazjach i nasilały antagonizm pomiędzy biskupstwem polowym a dowództwem wojska polskiego. J. Prochwicz wskazuje jednak, że przyczyny tego konfliktu rozkładały się na różnych płaszczyznach: bp Gall krytykował m.in. rozwiązłość oficerów wojskowych i ich przynależność do łóż masonskich (s. 40).

Ostatni rozdział dotyczy działalności bpa Galla już po rezygnacji z funkcji biskupa polowego aż do jego śmierci w okupowanej przez Niemców Warszawie w 1942 r. Z książki J. Prochwicza można się dowiedzieć, że bp Gall w czasie okupacji wykazywał się bohaterską postawą wobec uciskanej przez III Rzeszę ludności polskiej (także Żydów) i jako administrator apostolski archidiecezji warszawskiej w latach 1940-1942 był bardzo zaangażowany w życie Kościoła, m.in. biorąc udział w nieformalnych obradach Konferencji Episkopatu Polski organizowanych przez abpa Adama Stefana Sapiechę. W historiografii można się jednak natknąć na wiele uwag krytycznych pod adresem jego działalności w tamtym okresie i szkoda, że Autor się do nich nie odniósł.

J. Prochwicz słusznie wskazuje, że przyczyny awersji, jaką darzył Piłsudski bpa Galla były złożone i składały się na nie m.in. obrona nierozzerwalności małżeństwa, kwestionowanego przez polskie władze, i fakt, że Marszałek miał innego kandydata do funkcji biskupa polowego. Autor nie wyeksponował jednak istotnego elementu, a mianowicie tego, że obóz piłsudczykowski w II Rzeczypospolitej był w zasadzie mocno skonfliktowany z Kościołem katolickim. Nawet nastawiony ugodowo w stosunku do sanacji Prymas August Hlond w obliczu napiętej sytuacji na linii państwo – Kościół w Polsce w 1932 r. złożył w Stolicy Apostolskiej memoriał, w którym polityków znajdujących się u steru władzy określił mianem „socjalistów, wolnomyślicieli, sekciarzy, apostatów i masonów”

(Dębiński 2008, 116-117). Często dochodziło do konfliktów pojedynczych duchownych z władzami na szczeblu lokalnym bądź krajowym. O tym, że politycy związani z PPS traktowali Kościół w sposób instrumentalny świadczy wypowiedź Autora ze s. 43, w której dowodzi, że polskie władze próbowały – poniekąd z pozytywnym skutkiem – wyrzucić wpływ na Stolicę Apostolską, aby następcą bpa Stanisława Galla był kandydat Józefa Piłsudskiego. Ten ostatni na jego temat wypowiadał się czasem w ordynarny sposób, nazywając go „plugawą świnia” (Krasowski 1996, 68). Można uznać, że istotną rolę odegrał tu sarkastyczny i megalomański charakter Marszałka, nie bez znaczenia był także jego indyferentyzm religijny.

Autor słusznie stwierdza, że „ratowanie Żydów przez Kościół katolicki nie było czymś charakterystycznym dla Warszawy, ale dla całej okupowanej Polski” (s. 50). Szkoda, że odnośnikiem do tego stwierdzenia jest przypis, w którym J. Prochwicz powołuje się niefortunnie na artykuł Dariusza Libionki, który ukazał się w 9 tomie czasopisma „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”. Jest on znany z krytykowania postawy Kościoła wobec zagłady, czemu z resztą w dużym stopniu dał wyraz w przytaczanym przez Autora artykule. Libionka, nawet gdy wskazuje na możliwe pozytywne postawy biskupów, to już w tytułach części składowych artykułu wspomina o „kontrowersjach” i próbuje dowieść, że w zasadzie są to informacje niepewne lub wątpliwe. Pisze też, że w II Rzeczypospolitej „Kościół był instytucją tolerującą antysemityzm w życiu publicznym”, a konflikt z judaizmem pod koniec jej istnienia postrzegał on „w kategoriach narodowych i rasowych”. Kwestionuje też doniesienia o pomocy udzielanej Żydom przez samego abpa Stanisława Galla (Libionka 2009, 20-21, 36-37). J. Prochwicz powołał się – raczej nieszczęśliwie – na artykuł Dariusza Libionki, być może nawet nie zaznajomił się z jego treścią zbyt dokładnie albo wcale. Skoro zdecydował się zawrzeć odnośnik do tej pracy, traktując ją jako argument broniący tezy, że Kościół dla Żydów w okupowanej Polsce zrobił wiele, powinien być moim zdaniem przytoczyć takie wypowiedzi D. Libionki, które by na to wskazywały (skoro je dostrzegł), zamiast wskazywać ogólnie na cały artykuł, ponieważ w mojej ocenie nie tylko nie broni tej tezy, ale nawet stara się ją obalić.

Mimo dostrzeżonych mankamentów i niewielkiej stosunkowo objętości recenzowanej książki, należy podkreślić, że jest to obowiązkowa lektura dla osób, które interesują się historią Kościoła w Polsce. Arcybiskup Gall jest postacią niesłusznie zapomnianą i niedocenianą, a jego postawa, zwłaszcza w czasie okupacji niemieckiej, jest godna odnotowania. Pragnę też wyrazić nadzieję, że Autor zdecyduje się kontynuować pracę nad opiniowaną książką i przygotować gruntowną monografię opisującą szczegółowo życiorys pierwszego kapelana wojska polskiego.

BIBLIOGRAFIA:

- Krasowski, Tadeusz. 1996. *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej: słownik biograficzny*. Poznań: Wydawnictwo „Bene Nati”.
- Dębiński, Józef. 2008. Kościół rzymskokatolicki wobec przewrotu majowego i rządów sanacji. W: *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego i jego konsekwencje w interpretacjach polskiej myśli politycznej XX wieku*, red. Zbigniew Karpus, Grzegorz Radomski i Witold Wojdyła, 217-234. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Libionka, Dariusz. 2009. Polska hierarchia kościelna wobec eksterminacji Żydów – próba krytycznego ujęcia. *Zagłada Żydów. Studia i Materiały*, 9, 19-69.

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 ŁOMIAŃKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: seminare@seminare.pl.

SPIS TREŚCI
40(2010) NR 1

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Jan Przybyłowski, *Troska pastoralna o środowisko naturalne w parafiach w Polsce*11
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, *Ochrona danych osobowych w Polsce a Kościół katolicki*23

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

- Ks. Maciej Makuła SDB, *Transmisja Mszy świętych w live streamingu w Internecie. Analiza możliwości, postulaty i propozycje*37
Katarzyna Majchrzak, *Przestępstwo rozboju w świetle polskiego prawa karnego*51
Barbara M. Kaldon, *Zjawisko przemocy w rodzinie na podstawie danych Komendy Rejonowej Policji Warszawa VI. Cz. II*61
Ks. Bogdan Stańkowski, *Lavoro salesiano con ragazzi di strada: la specificità degli interventi nella prospettiva internazionale – ricerca su siti Internet*79
Małgorzata Słowik, *Działalność polskich doradczyń życia rodzinnego w Kościele katolickim w kontekście formowania się praw kobiet świeckich we wczesnym chrześcijaństwie*91
Jarosław Horowski, *Włączenie do wspólnoty jako metoda wychowania moralnego – perspektywa pedagogiki neotomistycznej*105
Katarzyna Salwa, Agnieszka Kulik, *Poczucie godności osobistej a struktura wartości polskich studentek*119
Przemysław Kaniok, *Samotni ojcowie w percepcji dzieci*135
Marek Jurczyszyn, *Wizerunek nauczyciela w świetle pism Mieczysława Brzezińskiego*149

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Jan Rokita, *Tematyka mitologiczna na medalu gloryfikującym postawę Jana III Sobieskiego pod Wiedniem (12 września 1683). Uwagi ikonograficzne (cz. II)*161
Mieczysław Jagłowski, *Malinche: kochanka konkwistadora, zdrajczyni, matka narodu*175
Czesław Grajewski, *Instrumenty i księgi muzyczne w dokumentach kanoników regularnych laterańskich (1781-1861)*189

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

- Ks. Dariusz Kozłowski SDB, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2017/2018*209

Ks. Marcin Nowicki SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w roku akademickim 2017/2018</i>	213
--	-----

RECENZJE

H. Słotwińska, <i>Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2016 – rec. Dariusz Adamczyk	217
P. Lisicki, <i>Poza polityczną poprawnością. Polska, Europa i Kościół między nihilizmem a islamem</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2017 – rec. ks. Andrzej Kobyliński	218
J. Binnebesel, <i>Koncepcje lęku przed śmiercią w kontekście Tanatopedagogicznej Relacyjnej Terapii Zastępczej</i> , Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018 – rec. Mirosław Golon	222
J. Prochwicz, <i>Arcybiskup Stanisław Gall (1865-1942). Biskup Polowy Wojsk Polskich, Ordynariat Polowy</i> , Warszawa 2018 – rec. Przemysław Sołga	223
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”	227

CONTENTS

40(2019)1

THEOLOGY

- Fr. Jan Przybyłowski, *Pastoral Care for the Natural Environment in Parishes in Poland* 11
- Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, *Protection of Personal Data in Poland and the Catholic Church* 23

SOCIOLOGY AND PEDAGOGY

- Fr. Maciej Makuła SDB, *Holy Mass Live Online Broadcasts Using Live Streaming. Analysis of Possibilities, Postulates and Proposals* 37
- Katarzyna Majchrzak, *The Crime of Robbery in the Light of Polish Criminal Law* 51
- Barbara M. Kaldon, *Phenomenon of Family Violence on the Basis of Data from the Warsaw VI District Police Headquarters. Part II* 61
- Fr. Bogdan Stańkowski, *Salesian Streetworking with Children: The Specificity of Interventions in the International Perspective – Research on Internet Sites* 79
- Małgorzata Słowik, *The Activity of Polish Family Life Counsellors at the Roman Catholic Church in the Context of the Rights of Secular Women in the Ancient Christianity* 91
- Jarosław Horowski, *Inclusion in the Community as a Method of Moral Upbringing – from the Perspective of Neo-Thomistic Pedagogy* 105
- Katarzyna Salwa, Agnieszka Kulik, *A Sense of Dignity and Structure of Values of Polish Female Students* 119
- Przemysław Kaniok, *Children's Perceptions of Single Custodial Fathers* 135
- Marek Jurczyszyn, *Image of the Teacher in the Light of the Writing of Mieczysław Brzeziński* 149

HISTORY

- Jan Rokita, *Mythological Subjects on the Medal Glorifying the Attitude of Jan III Sobieski During the Siege of Vienna (12 September 1683). Iconographic Remarks (Part II)* 161
- Mieczysław Jagłowski, *Malinche: the Lover of the Conquistador, Traitor, Mother of the Nation* 175
- Czesław Grajewski, *Musical Instruments and Liturgical Books in the Documents of the Canons Regular of the Lateran (1781-1861)* 189

REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES

- Fr. Dariusz Kozłowski SDB, *A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Academic Year 2017/2018* 209

Fr. Marcin Nowicki SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łąd-on-Warta in the Academic Year 2017/2018</i>	213
--	-----

REVIEWS

H. Słotwińska, <i>Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2016 – reviewed by Dariusz Adamczyk	217
P. Lisicki, <i>Poza polityczną poprawnością. Polska, Europa i Kościół między nihilizmem a islamem</i> , Wydawnictwo M, Kraków 2017 – reviewed by Fr. Andrzej Kobyliński	218
J. Binnebesel, <i>Koncepcje lęku przed śmiercią w kontekście Tanatopedagogicznej Relacyjnej Terapii Zastępczej</i> , Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018 – reviewed by Mirosław Golon	222
J. Prochwicz, <i>Arcybiskup Stanisław Gall (1865-1942). Biskup Polowy Wojsk Polskich, Ordynariat Polowy</i> , Warszawa 2018 – reviewed by Przemysław Sołga	223
Editorial Requirements for Publications in “Seminare”	227