

Badania i Rozwój Młodych Naukowców w Polsce

Nauki humanistyczne i społeczne

Część II



www.mlodzinaukowcy.com

Poznań 2022

Redakcja naukowa

dr Jędrzej Nyckowiak

dr hab. Jacek Leśny, prof. UPWR

Wydawca

Młodzi Naukowcy

www.mlodzinaukowcy.com

wydawnictwo@mlodzinaukowcy.com

ISBN (całość 9788366743687)

ISBN (wydanie online 978-83-66743-83-0)

ISBN (wydanie drukowane 978-83-66743-84-7)

Data wydania: październik 2022

Niniejsza pozycja jest monografią naukową. Jej rozdziały zostały wydrukowane zgodnie z przesłanymi tekstami po ich zaakceptowaniu przez recenzentów. Odpowiedzialność za zgodne z prawem wykorzystanie użytych materiałów ponoszą autorzy poszczególnych rozdziałów.

Spis treści

1. Czy zmiany art. 349 k.p.k. wprowadzone w 2021 r. rzeczywiście usprawnią postępowanie?	7
<i>Maciej Babula</i>	
2. Racjonalność kryminalizacji przestępstwa bigamii – uwagi <i>de lege ferenda</i>	15
<i>Maciej Babula</i>	
3. Stan higieniczny mieszkańców Słupska od czasów średniowiecznego grodu do 1945 roku jako jeden z wielu aspektów niekorzystnej powojennej sytuacji epidemicznej. Część 1	21
<i>Jolanta Czerwiakowska</i>	
4. Wieloaspektowa niekorzystna sytuacja higieniczna i zdrowotna w Słupsku po 1945 roku i próby jej opanowania. Część 2	29
<i>Jolanta Czerwiakowska</i>	
5. Definicja i przejawy mistycyzmu w rosyjskiej filozofii i literaturze	37
<i>Jędrzejuk Magdalena</i>	
6. Duchowość Wschodu w życiu Lwa Tołstoja i jej wpływ na światopogląd pisarza	43
<i>Jędrzejuk Magdalena</i>	
7. Działalność apostołska siostr zmartwychwstaneek	49
<i>Joanna Pyszna</i>	
8. Jak dziecko przystosowuje się do narcystycznego rodzica. Przegląd badań	55
<i>Agnieszka Śliwińska</i>	
9. Metonymic and Metaphoric Conceptualization of God in the Transcreation Process of Rabindranath Tagore's <i>Gītāñjali</i>: Feet in Culture and Language	61
<i>Joanna Tuczyńska</i>	
10. <i>Līlā</i> in the Metaphor of Man as God's Vessel: the Problem of Cultural Equivalence in the Transcreation of Rabindranath Tagore's <i>Gītāñjali</i>	69
<i>Joanna Tuczyńska</i>	
11. Kreda i tablica na „Dzikim Zachodzie”. Początki szkolnictwa i jego rola w integracji polskich osadników na ziemi stargardzkiej w latach 1945-1950.	77
<i>Paweł Więckowski</i>	77
12. Infrastruktura transportu lotniczego jako atrakcja turystyczna	83
<i>Arkadiusz Wrózek</i>	

Przedmowa

Szanowni Państwo, wydawnictwo „Młodzi Naukowcy” oddaje do rąk czytelnika kolekcję monografii naukowych dotyczących szerokiego spektrum nauk. Znajdują się tutaj pozycje dotyczące nauk medycznych i nauk o zdrowiu, nauk technicznych i inżynierskich oraz szeroko pojętych nauk humanistycznych i społecznych.

W prezentowanych monografiach poruszany jest bardzo szeroki przekrój zagadnień, jednak każda z osobna składa się z kilkunastu rozdziałów, spójnych tematycznie, dających jednocześnie bardzo dobry przegląd tematyki naukowej jaką zajmują się studenci studiów doktoranckich lub ich najmłodsi absolwenci, którzy uzyskali już stopień doktora.

Czytelnikom życzymy wielu przemyśleń związanych z tematyką zaprezentowanych prac. Uważamy, że doktoranci i młodzi badacze z pasją i bardzo profesjonalnie podchodzą do swojej pracy, a doświadczenie jakie nabierają publikując prace w monografiach wydawnictwa „Młodzi Naukowcy”, pozwoli im udoskonalać swój warsztat pracy. Dzięki temu, z pewnością wielu autorów niniejszych prac, z czasem zaczną publikować prace naukowe w prestiżowych czasopismach. Przyczyni się to zarówno do rozwoju nauki, jak i każdego autora, budując jego potencjał naukowy i osobisty.

Redakcja

1. Czy zmiany art. 349 k.p.k. wprowadzone w 2021 r. rzeczywiście usprawnią postępowanie?

Will the changes of article 349 Polish Criminal Procedure made in 2021 actually improve the process?

Maciej Babula

Krakowska Izba Adwokacka

Maciej Babula: maciej.babula@adwokatura.krakow.pl

Słowa kluczowe: przygotowanie do rozprawy, postępowanie karne, rozprawa, posiedzenie wstępne

Streszczenie

Działania podejmowane przez sąd w związku z organizacją i przygotowaniem rozprawy mają na celu stworzenie warunków umożliwiających sprawne rozpoznanie sprawy, z jednoczesnym poszanowaniem praw uczestników postępowania oraz realizacją wszelkich reguł prawidłowego procedowania. W zakresie posiedzenia organizacyjnego (wstępnego, przygotowawczego), służącego zapewnieniu jak najlepszego przygotowania do rozprawy głównej nastąpiły w ostatnim czasie istotne zmiany. Celem artykułu jest poddanie ich analizie, a w dalszej kolejności – wyprowadzenie wniosków co do trafności, zasadności i celowości działań podjętych w tym zakresie przez ustawodawcę oraz ich potencjalnych konsekwencji.

1. Wstęp

Truizmem byłoby stwierdzenie, że odpowiednie przygotowanie do rozprawy, pozwala nie tylko na sprawne jej przeprowadzenie, ale także przyczynia się do realizacji podstawowych zasad postępowania karnego. Ma to szczególnie istotne znaczenie w odniesieniu do treści art. 2 § 1 pkt 4 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 2021 r. poz. 534 z późn. zm., dalej: „k.p.k.” lub „Kodeks”), stanowiącego, że jednym z celów postępowania karnego jest takie ukształtowanie przepisów, by „rozpoznanie sprawy nastąpiło w rozsądnym terminie”. Zasada ta wyraża także gwarantowane konstytucyjnie (art. 45 ust. 1 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.) i konwencyjnie (art. 6 ust. 1 Konwencji o Ochronie Praw Człowiek i Podstawowych Wolności z dnia 4 listopada 1950 r., Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.) prawo jednostki do rozpoznania jej sprawy w rozsądnym terminie.

Przygotowanie do rozprawy karnej rządzi się jednak własnymi zasadami, w odróżnieniu od procedury cywilnej, czy też postępowania administracyjnego i sądownoadministracyjnego. W tych trzech ostatnich przypadkach zazwyczaj wystarczające będzie zarządzenie przez sąd (organ) wymiany pism. Na gruncie postępowania cywilnego ustawodawca przewidział wyznaczenie postępowania przygotowawczego, które ma na celu rozwiązanie sporu pomiędzy stronami bez konieczności przeprowadzania dalszych czynności. Dopiero, gdy to nie jest możliwe dochodzi do sporządzenia planu rozprawy (art. 205⁴ i n. ustawy z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego, Dz. U. z 2021 r. poz. 1805 z późn. zm.). Z kolei w toku postępowania administracyjnego, przed wyznaczeniem rozprawy organ przedsięwzięje czynności niezbędne celem jej przygotowania, w szczególności wzywa strony i zobowiązuje je do przedstawienia twierdzeń i dowodów. Nie ma tu zatem specjalnego posiedzenia przed rozprawą, ale widoczne jest takie ukształtowanie przepisów, które zmierza do skumulowania materiału dowodowego, celem ułatwienia dalszego procedowania.

Postępowanie karne ma jednak – na etapie sądowym – charakter z głównej mierze ustny, co pozostaje w silnym związku z zasadą bezpośredniości. Z tego właśnie powodu, podejmując działania celem należytego przygotowania procedowania, konieczne jest ustalenie kolejności i sposobu przeprowadzania dowodów oraz podejmowania innych czynności. Jest to tym bardziej istotne, że w realiach procesu karnego, zazwyczaj kluczowym dowodem są zeznania świadków i wyjaśnienia oskarżonego, co sprawia, że chwila i kolejność przeprowadzania tych dowodów z nabiera szczególnie istotnego znaczenia. Tym bardziej istotne jest właściwe zaplanowanie rozprawy w sprawach

szczególnie złożonych, w których zachodzi łączność przedmiotowa, podmiotowa lub też obie one łącznie.

Wychodząc naprzeciw potrzebie umożliwienia czuwania sędziego nad prawidłowym tokiem postępowania również na etapie jego wstępnej organizacji (a zatem jeszcze przed rozpoczęciem rozprawy głównej), ustawodawca wprowadził do Kodeksu instytucję posiedzenia przed rozprawą, uregulowaną w przepisie art. 349 k.p.k. Przepis ten był kilkakrotnie nowelizowany, jednakże najdalej idące zmiany zostały wprowadzone mocą ustawy z dnia 11 marca 2016 r. o zmianie ustawy – Kodeks postępowania karnego oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. poz. 437 z późn. zm.) oraz ostatnio – mocą ustawy z dnia 20 kwietnia 2021 r. o zmianie ustawy – Kodeks karny oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. poz. 1023, dalej: „nowelizacja z 2021 r.”). Po zmianie dokonanej w 2021 r. otrzymała ona nazwę posiedzenia wstępnego. Nowelizacją z 2021 r. ustawodawca wprowadził w art. 349 k.p.k. szereg zmian, w istotny sposób modyfikujących charakter normowanej przez ten przepis instytucji. Zasadniczo obligatoryjny charakter posiedzenia wstępnego nie wydaje się jednak sprzyjać realizacji jej celu, a przyjęte rozwiązania zawierają istotne mankamenty, które mogą prowadzić do niewłaściwego stosowania i marginalizowania tej instytucji, co będzie szczegółowo omawiane w dalszej części opracowania.

2. Omówienie zagadnienia. Analiza literatury.

Na wstępie należy wskazać, że konstrukcja posiedzenia odbywanego przed rozprawą główną, a mającego na celu odpowiednie jej zaplanowanie i przygotowanie, nie jest w polskiej procedurze karnej niczym nowym (Paluszkiwicz i Dudka 2015). Instytucję taką – choć nieposiadającą jeszcze wówczas odrębnej nazwy – przewidywał już art. 299 Kodeksu postępowania karnego z 1969 r. (ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 – Kodeks postępowania karnego, Dz.U. z 1969 r., nr 13 poz. 96 z późn. zm.).

Jak to już zostało wspomniane – celem posiedzenia organizacyjnego (wstępnego) jest odpowiednie zaplanowanie rozprawy, by zapewnić jej sprawne przeprowadzenie. W literaturze wskazuje się, że omawiany przepis odnosi się do dwóch rodzajów czynności: planowania i przygotowania rozprawy. Choć różne ze swej natury, niekiedy granica pomiędzy nimi jest niemożliwa do precyzyjnego wychwycenia. Niemniej, skuteczne przeprowadzenie pierwszej z nich pozostaje w nierozzerwalnym związku z prawidłowością drugiej. Idea posiedzenia wstępnego jest zdecydowanie słuszna. W orzecznictwie wskazuje się jej praktyczne walory, jak choćby możliwość uniknięcia konieczności zwrotu sprawy do uzupełnienia postępowania przygotowawczego (postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach, II AKz 103/00), czy też wykorzystanie omawianej instytucji w przypadku uprzedzenia stron o możliwości zmiany przez sąd kwalifikacji czynu zarzucanego oskarżonemu (uchwała Sądu Najwyższego, I KZP 35/00). Sama instytucja posiedzenia wstępnego jest przejawem wzrostu kontryktywności postępowania karnego oraz położenia większego nacisku na aktywność stron w procesie. Dodatkowym jej celem jest zapewnienie, by w natłoku spraw sędziowie nie wykonywali czynności na wstępnym etapie rozpoznania sprawy w sposób mechaniczny, a poświęcili im należytą uwagę, gdyż przekłada się to na sprawność procesu na dalszych etapach (Klejnowska 2014).

O tym, jak wielkie znaczenie może mieć prawidłowo od strony legislacyjnej zaprojektowane posiedzenie wstępne, świadczy stanowisko A. Bojańczyka, wyrażone w oparciu o treść przepisu art. 349 k.p.k. ukształtowaną w 2016 r. Autor ten wskazał: „*Nie powinno się jednak posiedzenia organizacyjnego lekceważyć. W nowym kształcie ma ono bowiem (zakamuflowane pod swoją wierzchnią warstwą biurokratyczną) aspekty daleko wykraczające poza kwestie czystej biurokracji sądowej (...)*” (Bojańczyk 2014). To zdanie oddaje sens posiedzenia wstępnego. Ma ono rację bytu jedynie wówczas, gdy strony przystąpią do niego z pełnym zaangażowaniem, dostrzegając instrument, z którego mogą i chcą skorzystać. Sprowadzenie tej instytucji jedynie do „biurokracji” wypacza ją i czyni zeń jedynie bezużyteczną wymuszkę.

Już na tym etapie warto zwrócić uwagę na zmianę przesłanek warunkujących zarządzanie przeprowadzenia posiedzenia wstępnego, wskutek nowelizacji z 2021 r. W obecnym brzmieniu art. 349 § 1 k.p.k. przesądza o zasadniczo obligatoryjnym charakterze posiedzenia organizacyjnego. Przepis nie rozstrzyga tego wprost, ale nakazuje przeprowadzenie takiego posiedzenia, jeśli

„przewidywany zakres postępowania dowodowego uzasadnia przypuszczenie, że przewod sądowy nie zostanie zamknięty na pierwszym terminie rozprawy”. Jeśli dodać do tego, że w końcowej części przepisu prawodawca wskazuje, że posiedzenia nie przeprowadza się w sprawach, w których oskarżony wnioskuje o dobrowolne poddanie się karze (art. 387 k.p.k.), to jasnym staje się, że zasadniczo każda sprawa winna być obecnie skierowana na posiedzenie organizacyjne. W realiach polskiego wymiaru sprawiedliwości, zakończenie sprawy na pierwszej rozprawie, poza przypadkami korzystania z trybów konsensualnych, należy do absolutnej rzadkości.

Warto nadmienić, że przed dokonaniem komentowanych zmian, posiedzenie organizacyjne było obowiązkowe jedynie, gdy występowało przypuszczenie, że w sprawie konieczne będzie wyznaczenie więcej, niż 5 terminów rozpraw. Regulacja taka pozostawiała zatem sędziom nieco więcej swobody, również z tego względu, że przewidziany był otwarty katalog przesłanek fakultatywnego zorganizowania posiedzenia wstępnego. Na marginesie warto w tym miejscu przywołać pogląd S. Waltosia, który trafnie wskazuje, że posługując się zwrotem „5 terminów rozpraw” ustawodawca odnosi się do tzw. „dni rozprawowych”. Nie chodzi zatem o terminy kolejnych rozpraw, ale niejako dalsze „odsłony” tej samej (jednej) rozprawy głównej (Waltos i Hofmański 2016). Pogląd ten podziela również D. Świecki podkreślając, że ustawodawca błędnie posługuje się w tym miejscu terminem „rozprawa” w liczbie mnogiej (Świecki 2018).

Godnym podkreślenia jest również to, że po zmianach z 2021 r., jedynym kryterium przesądzającym o skierowaniu sprawy na posiedzenie organizacyjne jest ocena obszerności przewidywanego postępowania dowodowego. Po pierwsze zatem, zniknęła możliwość powołania się na inne przesłanki, którą to przewidywał art. 349 § 1 k.p.k. przed nowelizacją z 2021 r. Ponadto, negatywnie należy ocenić pozostawienie przez ustawodawcę odniesienia jedynie do zakresu „postępowania dowodowego”. Takie sformułowanie już na gruncie poprzedniego stanu prawnego wskazywane było jako dysfunkcyjne, bowiem pomijało m.in. fakt, że niekiedy inne okoliczności decydują o przedłużaniu postępowania, np. mowy końcowe (Drajewicz 2016). Niedopatrzaniem jest zatem, że wprowadzając tak szerokie zmiany w omawianym przepisie, prawodawca nie zmodyfikował wskazanej frazy w sugerowanym przez przedstawicieli doktryny kierunku.

Negatywnie należy też ocenić zmianę polegającą na usunięciu dotychczasowej treści § 2 art. 349 k.p.k., który przewidywał, że możliwe jest wyznaczenie posiedzenia wstępnego z uwagi na „zawiłość sprawy” lub „inne ważne powody” (fakultatywne wyznaczenie posiedzenia wstępnego). Dotychczasowe rozwiązanie przesunęło ciężar rozstrzygnięcia o zasadności organizowania posiedzenia na sędziego, zapewniając mu zarazem szeroką swobodę. Po zmianach dokonanych w 2021 r. jedynie w nielicznych przypadkach może nie dojść do wyznaczenia posiedzenia wstępnego, co nasuwa wątpliwość, co do przydatności takiego rozwiązania dla zapewnienia sprawności postępowania.

W obecnym brzmieniu art. 349 § 2 k.p.k. stanowi, że w razie złożenia wniosku o dobrowolne poddanie się karze, prezes sądu (przewodniczący wydziału) wydaje zarządzenie o zaniechaniu przeprowadzenia posiedzenia wstępnego. Zarządzenie to podlega obligatoryjnemu uzasadnieniu i co do tej regulacji można mieć pewne wątpliwości. Skoro bowiem prawodawca przewiduje jeden wyjątek od kierowania sprawy na posiedzenie organizacyjne, to można przewidywać, że uzasadnienia omawianych zarządzeń będą sprowadzały się do wskazania, że został złożony wniosek z art. 387 k.p.k. Ta decyzja ustawodawcy nie wydaje się trafna, mając na uwadze przesłanki umożliwiające odstąpienie od posiedzenia wstępnego, bowiem wartość sporządzanych uzasadnień będzie praktycznie zerowa, jako że będą one jedynie powtarzały treść przepisu Kodeksu.

Kolejnym zagadnieniem jest kwestia terminów. W poprzednim stanie prawnym ustawodawca wymagał, by posiedzenie organizacyjne odbyło się w ciągu 30 dni od daty jego wyznaczenia (§ 3 w poprzednim brzmieniu), zaś strony zobowiązane do przedstawienia swojego stanowiska na piśmie winny były to uczynić w terminie 7 dni (§ 5 *in fine* w poprzednim brzmieniu). W literaturze podkreślano wówczas, że mankamentem tej regulacji jest bezsankcyjny charakter wskazanych terminów (Klejnowska 2014). Niewątpliwie jednak samo ich wprowadzenie należało oceniać pozytywnie. Tym bardziej niezrozumiała jest decyzja prawodawcy, który mocą nowelizacji z 2021 r. wyeliminował w ogóle terminy z treści art. 349 k.p.k. Jest to krok o tyle nietrafiony, że brak jest obecnie jakiegokolwiek obiektywnego kryterium, które pozwalałoby weryfikować, czy już na

tym etapie postępowanie toczy się sprawnie. Poza przywróceniem terminów należy wysunąć postulat *de lege ferenda*, by wprowadzony został termin wyznaczenia samego posiedzenia wstępnego. Mając jednak na względzie różnice w stopniu skomplikowania poszczególnych spraw, zasadnym wydaje się odwołanie do terminu „niezwłoczności”. Taki zabieg z jednej strony będzie motywował sędziego do wyznaczenia posiedzenia, z drugiej – da stronie instrument dyscyplinowania, dając podstawy chociażby do łatwiejszego wniesienia skargi na przewlekłe prowadzenie postępowania.

Osobną, ale niezwykle doniosłą kwestią jest to, kiedy może odbyć się posiedzenie wstępne. Ustawodawca nie rozstrzygał i nie rozstrzyga nadal tej kwestii wprost. Pomimo zmian dokonanych w 2021 r. aktualny pozostał spór, czy posiedzenie organizacyjne można przeprowadzić jedynie w I instancji, w tym także w razie zwrotu sprawy do ponownego rozpoznania (Paluszkiewicz i Dudka 2015), czy też możliwe jest jego zorganizowanie również na etapie postępowania odwoławczego (Eichstaedt 2022). Ze względów celowościowych należałoby opowiedzieć się za poglądem K. Eichstaedta, jako że również w postępowaniu odwoławczym możliwe jest (choć w ograniczonym zakresie) powoływanie nowych twierdzeń i dowodów (art. 452 k.p.k.). Mimo tego, wątpliwości we wskazanym zakresie są uzasadnione, zwłaszcza wobec wyeliminowania dotychczasowej przesłanki z § 2, umożliwiającej fakultatywne zorganizowanie posiedzenia wstępnego. Ustawodawca zatem nie wykorzystał szansy, by przy okazji dokonywanej nowelizacji przedmiotową kwestię ostatecznie rozstrzygnąć.

Wprost niewyjaśniona pozostaje nadal kwestia rodzaju postępowań, w których dopuszczalne jest przeprowadzenie posiedzenia wstępnego. K. Eichstaedt argumentuje, w oparciu o treść znowelizowanego § 3, że instytucja ta odnosi się jedynie do spraw z oskarżenia publicznego, w tym także tych, w których wniesiono subsydiarny akt oskarżenia. Wskazywać na to ma wymienienie w tym przepisie jako obligatoryjnego udziału prokuratora, obrońcy i pełnomocnika oskarżyciela posiłkowego. Rozumowanie takie wydaje się trafne. Skoro bowiem ustawodawca nie wskazuje jako obligatoryjnej obecności oskarżyciela prywatnego, to przyjęcie, że w sprawach z jego inicjatywy możliwe jest wyznaczenie posiedzenia wstępnego wydaje się wewnętrznie sprzeczne. Mimo to, po zmianach w zakresie przesłanek przeprowadzenia posiedzenia organizacyjnego, takie ukształtowanie przepisów nie wydaje się właściwe. Nawet sprawy z oskarżenia prywatnego mogą bowiem być skomplikowane i nie zakończyć się na pierwszym terminie rozprawy, stąd brak możliwości wyznaczenia przed ich rozpoznaniem posiedzenia wstępnego należy uznać za istotne niedopatrzenie.

Decyzja ustawodawcy, by udział w posiedzeniu organizacyjnym wskazanych w § 3 podmiotów był obowiązkowy wskazuje, że chce on jak najbardziej zmotywować strony do należytej partycypacji w przygotowaniu rozprawy. Potwierdza to także treść zdania drugiego wskazanego przepisu przesądzającego, że niestawiennictwo stron prawidłowo zawiadomionych nie tamuje biegu posiedzenia. Rozwiązanie takie ma przeciwdziałać utrudnianiu postępowania poprzez niestawiennictwo na posiedzeniu wstępnym. Taki kształt regulacji należy uznać za trafny. Koresponduje z tym także „profesjonalny” charakter posiedzenia – obowiązkowo udział biorą w nim prokurator i profesjonalni pełnomocnicy (obrońcy). Potwierdza to także możliwość wyrażenia stanowiska na piśmie, przewidziana w § 4 i § 5. Ostatnia ze wskazanych jednostek redakcyjnych zawiera otwarty katalog wniosków, które mogą być zawarte w piśmie. Katalog ten jest nieco bardziej kazuistyczny, niż przed nowelizacją z 2021 r., ale wobec jego otwartego charakteru nie należy poczytywać tej zmiany za nietrafioną. W odniesieniu zatem do składania pisemnych wniosków co do posiedzenia wstępnego, wprowadzone zmiany należy ocenić pozytywnie, jako mogące usprawnić postępowanie. Mimo to warto powtórzyć, że omawiane regulacje istotnie osłabiają brak jakichkolwiek terminów, co sprawia, że kluczowa dla ich prawidłowego funkcjonowania jest dobra wola stron oraz zaangażowanie samego sędziego.

Trafnym rozwiązaniem jest utrzymanie w treści art. 349 k.p.k. regulacji przewidującej, że terminy kolejnych rozpraw, ogłoszone na posiedzeniu organizacyjnym, w stosunku do obecnych mają skutek równoznaczny z wezwaniem lub zawiadomieniem (§ 8). Interesująca jest za to treść § 9, który przesądza, że uczestników nieobecnych informuje się o wyznaczonych terminach, co także ma skutek równoznaczny z zawiadomieniem lub wezwaniem na każdy z nich. W związku z taką regulacją możliwe jest zaoszczędzenie nie tylko kosztów związanych z doręczaniem zawiadomień, ale także czasu, bowiem terminy mogą być wyznaczone w odstępach krótszych, niż miałyby to miejsce, gdyby

konieczne było każdorazowe zawiadamianie uczestników. Utrzymanie więc wskazanej regulacji winno być oceniane jako trafne.

Niezwykle interesująca jest regulacja zawarta obecnie w § 6. Ustawodawca wprowadza bowiem wymóg, by wnioski formalne dotyczące w szczególności właściwości sądu, zaistnienia negatywnych przesłanek prowadzenia postępowania (art. 17 § 1 k.p.k.), czy też wyłączenia sędziego, były zgłoszone najpóźniej na posiedzeniu wstępnym. Taki rodzaj prekluzji jest jednak wadliwy. Sąd bada bowiem swoją właściwość z urzędu, na każdym etapie postępowania. Podobnie zresztą jest w odniesieniu do przesłanek z art. 17 § 1 k.p.k., jako że obie wskazane okoliczności stanowią (w razie ich zaistnienia) bezwzględne przyczyny odwoławcze (odpowiednio: art. 439 § 1 pkt. 3 i 4 oraz art. 439 § 1 pkt 9 k.p.k.). Wobec powyższego za bezprzedmiotowy – a nawet sprzeczny z pozostałą treścią Kodeksu – należy uznać § 7, w zakresie, w jakim nakazuje pozostawienie bez rozpoznania wniosków wymienione w § 6, złożonych mimo, że nie ujawniły się nowe okoliczności, nieznanie wcześniej wnoszącemu. W tym zakresie wprowadzone zmiany są chybione i należy postulować ich usunięcie z treści art. 349 k.p.k. Co ciekawe, inaczej ma się sprawa w odniesieniu do wyłączenia sędziego. Art. 349 § 6 *de facto* wydłuża czas, gdy taki wniosek może zostać złożony, bowiem na podstawie art. 41 § 2 w odniesieniu do *iudex inhabilis* terminem końcowym było rozpoczęcie przewodu sądowego. W tym zakresie zatem wprowadzona zmiana wydaje się być dla stron postępowania korzystna.

Zarówno omawiany już § 9, jak i § 10 i §11, są nowymi jednostkami redakcyjnymi, wprowadzonymi mocą nowelizacji z 2021 r. § 10 może budzić pewne wątpliwości. Przesądza on, że wniosek o zmianę terminu rozprawy wyznaczonego na posiedzeniu wstępnym może być pozostawiony bez rozpoznania, chyba że „w sposób oczywisty zasługuje na uwzględnienie”. Na uwagę zasługują w tym miejscu dwie kwestie. Po pierwsze, zwraca uwagę pozostawienie przedmiotowej kwestii do wyłącznego uznania sędziego, przy jednoczesnym zastrzeżeniu, że za uwzględnieniem wniosku muszą przemawiać szczególne okoliczności (sytuacja nadzwyczajna). Konieczność uwzględnienia wniosku musi więc być oczywista. Jest to rozwiązanie bardzo kategoryczne, niemniej można zakładać, że nie będzie powodowało negatywnych następstw (częstego odmawiania zmiany ustalonego terminu), jednakże jest to wprost uzależnione od dobrej woli sędziego. Powyższe jednak prowadzi do innego zastrzeżenia, o większej doniosłości. Ustawodawca nakazuje bowiem wniosek „pozostawić bez rozpoznania”. Takie sformułowanie jest jednak błędne i sprzeczne z pozostałą treścią przepisu. Aby ocenić, czy wniosek istotnie w oczywisty sposób zasługuje na uwzględnienie, konieczne jest jego rozpoznanie. Zatem poprawnym sformułowaniem powinno w tym miejscu być „podlega oddaleniu”, nie zaś „pozostawić bez rozpoznania” (Eichstaedt 2022).

Z kolei § 11 stanowi, że z urzędu lub na wniosek strony posiedzenie przygotowawcze może być również wyznaczone po rozpoczęciu przewodu sądowego, jeśli usprawni to przebieg postępowania. Rozwiązanie to jest uzasadnione, ze względu na dążenie ustawodawcy do usprawnienia przebiegu postępowania. Pojawia się jednak pytanie, do kiedy posiedzenie organizacyjne może być wyznaczone. Przepis nie przewiduje w tym zakresie żadnych ograniczeń, zatem należy przyjąć, że możliwe jest sięgnięcie do przedmiotowej instytucji na każdym etapie procesu, byleby było to uzasadnione okolicznościami sprawy. Co ciekawe, jedyną przesłanką zarządzenia posiedzenia wstępnego jest w tym przypadku wzgląd na usprawnienie przebiegu postępowania. Jako że § 11 nakazuje stosować odpowiednio jedynie przepisy § 3 – 10, uzasadnieniem zorganizowania posiedzenia może być nie tylko wzgląd na obszerność przewidywanego jeszcze postępowania dowodowego (nie stosuje się bowiem § 1). Wobec powyższego, odnosząc się do rozważań poczynionych w odniesieniu do § 1, należy przyjąć, że uzasadnieniem wyznaczenia dodatkowego posiedzenia organizacyjnego po rozpoczęciu rozprawy głównej (na tym etapie określenie „wstępne” nie jest już zasadne, stąd prawodawca słusznie posługuje się terminem „posiedzenie w przedmiocie planowania i organizacji rozprawy”) mogą być okoliczności niezwiązane z postępowaniem dowodowym, np. sygnalizowana już przewidywana obszerność mów końcowych, co jest szczególnie prawdopodobne w sprawach wielopodmiotowych, gdzie występuje wielu obrońców.

3. Podsumowanie i wnioski

Posiedzenie wstępne jest instytucją niezwykle użyteczną i posiadającą ogromny potencjał w zakresie usprawnienia postępowania sądowego. Wprowadzone w czerwcu 2021 r. zmiany w treści art. 349 k.p.k. mogą jednak wzbudzać w tym zakresie uzasadnione wątpliwości. Mimo kilku pozytywnych zmian, ustawodawca nie ustrzegł się istotnych niedociągnięć w zakresie kształtowania przedmiotowej instytucji, które w konsekwencji mogą ograniczać, a niekiedy wręcz zniweczyć jej przeznaczenie.

W pierwszej kolejności negatywnie trzeba ocenić eliminację fakultatywnych podstaw zarządzenia posiedzenia wstępnego, na rzecz uczynienia zeń instytucji zasadniczo obligatoryjnej. Należy zająć stanowisko, że poprzednie brzmienie art. 349 § 1 k.p.k., odnoszące się do prognozowanych 5 terminów rozpraw było bardziej zasadne. Trafnym było rozumowanie ustawodawcy, który przyjął, że taka liczba terminów wskazuje na stopień skomplikowania sprawy uzasadniający zarządzenie posiedzenia w celu prawidłowej organizacji rozprawy (Klejnowska 2014). Zmniejszenie tej wartości do więcej, niż jednego terminu, przy jednoczesnym ograniczeniu sytuacji, gdy posiedzenia wstępnego się nie organizuje, może paradoksalnie doprowadzić do przedłużenia postępowania, wskutek zbędnego mnożenia czynności lub też sprawić, że sędziowie oraz strony nie będą przywiązywały wagi do przedmiotowego posiedzenia, traktując je jedynie jako przykrą konieczność. Przed nowelizacją z 2021 r. słusznie podnoszono, że instytucja posiedzenia wstępnego docelowo zarezerwowana jest dla spraw skomplikowanych, wielowątkowych, w których nierzadko występuje łączność przedmiotowa i podmiotowa (Paluszkiewicz i Dudka 2014). *A contrario* nie ma więc uzasadnienia obligowanie sądu przez ustawodawcę do korzystania z art. 349 k.p.k. niemal w każdym przypadku. Warto także zwrócić uwagę, że dalszy brak możliwości organizowania posiedzenia wstępnego w sprawach z oskarżenia prywatnego, w połączeniu z wyżej przywołanymi okolicznościami, wskazuje na dążenie ustawodawcy w kierunku ograniczenia dyskrecjonalnej władzy sędziego na rzecz jego związania przepisami ustawy, co zasadniczo powinno być każdorazowo oceniane jako działanie niepożądane.

Kolejnym niezwykle istotnym mankamentem obecnej regulacji jest zupełny brak jakichkolwiek terminów, nawet o charakterze instrukcyjnym. Trudno jest mówić o dyscyplinowaniu stron oraz sądu, w celu usprawnienia przebiegu postępowania, gdy tych nie wiążą żadne ograniczenia czasowe. Bez wątpienia taki brak również może przyczynić się do niskiej skuteczności przedmiotowej instytucji.

Również próba wprowadzenia swoistej prekluzji w zakresie wniosków formalnych nie zasługuje na aprobatę, ze względu na jej sprzeczność z pozostałymi postanowieniami ustawy. Jest to błąd ustawodawcy o szczególnym charakterze, bowiem od racjonalnego prawodawcy można oczekiwać ustanawiania regulacji merytorycznie poprawnych i harmonijnych z treścią całego Kodeksu.

Zwraca również uwagę systematyczne „rozrastanie się” art. 349 k.p.k. Przepis ten liczy dziś już jedenaście paragrafów, podczas gdy przed nowelizacją z 2021 r. było ich osiem. To bez wątpienia nie wpływa pozytywnie na jego czytelność i łatwość stosowania. Można zaryzykować twierdzenie, że od strony techniki legislacyjnej możliwe było bardziej kompaktowe sformułowanie wskazanego artykułu.

Na negatywną ocenę zasługuje także tendencja ustawodawcy do coraz bardziej rygorystycznego wskazywania konkretnej liczby terminów rozprawy, która ma obligować sąd do przeprowadzenia posiedzenia wstępnego. Jak słusznie wskazuje się w doktrynie, to sąd jest organem najbardziej predestynowanym do określenia, czy dana sprawa opiera się na stanie faktycznym na tyle złożonym, by uzasadniało to przeprowadzenie posiedzenia wstępnego. Nierzadko bowiem sama obszerność materiału dowodowego nie przesądza o skomplikowanym charakterze sprawy, co zarazem nie oznacza, że posiedzenie wstępne przyczyni się do usprawnienia procesu (Najman 2016). Bardziej zasadne byłoby zatem takie ukształtowanie przepisów, które pozostawia w kompetencji sądu rozstrzygnięcie, czy w konkretnej sprawie przeprowadzenie posiedzenia wstępnego przyczyni się do usprawnienia postępowania. Pod tym względem treść art. 349 k.p.k. była lepiej ukształtowana przed

2016 r., kiedy to wyznaczenie posiedzenia wstępnego zależało od decyzji przewodniczącego, który samodzielnie oceniał potencjalny stopień skomplikowania sprawy.

Podsumowując, sama instytucja posiedzenia wstępnego zasługuje na zaaprobowanie, jako dająca szereg możliwości usprawnienia postępowania. Nie można jednak zgodzić się z tezą, jakoby wprowadzone nowelizacją z 2021 r. zmiany były trafne i uzasadnione. Prawodawca popełnił szereg błędów nowelizując omawiany przepis, niewykorzystując jednocześnie okazji, by wprowadzić zmiany postulowane w literaturze w latach ubiegłych. Wobec powyższego, nowelizacja z 2021 r. winna być uznana za w znacznej mierze chybioną i nieukierunkowaną na rzeczywiste usprawnienie postępowania. Z doświadczenia autora wynika, że posiedzenia przygotowawcze nie odgrywa istotniejszej roli, a jest jedynie „spotkaniem” poprzedzającym rozprawę, która zwykle wyznaczana jest bezpośrednio po jego zakończeniu. Dalsza praktyka pokaże, jak sądy oraz strony postępowania będą wykorzystywały tę – *de facto* – obligatoryjną obecnie instytucję i czy nie stanie się ona jedynie kolejną formalnością, konieczną do dopełnienia przed rozpoczęciem rozprawy głównej.

4. Literatura

- Bojańczyk A (2014) Jakie wyzwania stawia przed obrońcą nowa instytucja „posiedzenia organizacyjnego” przed rozpoczęciem rozprawy głównej (art. 349 k.p.k.)?, *Palestra* 5-6, 226-231
- Drajewicz D (2016) Posiedzenie przygotowawcze w znowelizowanym kodeksie postępowania karnego, *Prokuratura i Prawo* 6, 99-123
- Eichstaedt K, Świecki D (2022) Kodeks postępowania karnego. Tom I. Komentarz aktualizowany, LEX/el., art. 349
- Klejnowska M (2014) Posiedzenie przygotowawcze sądu karnego przed rozprawą, *Prokuratura i Prawo* 7-8, 20-38
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.)
- Konwencja o Ochronie Praw Człowiek i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.)
- Najman B (2016) Usprawnienie postępowania sądowego w świetle nowelizacji k.p.k. w zakresie przygotowania rozprawy głównej (art. 349 k.p.k.), *Kwartalnik Prawo-Społeczeństwo-Ekonomia* 1, 96-109
- Paluszkiewicz H, Dudka K (2014) Posiedzenie organizacyjne sądu I instancji (art. 349 k.p.k.), *Raport Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości*, 22-59
- Paluszkiewicz H, Dudka K (2015) Posiedzenie organizacyjne sądu pierwszej instancji (art. 349 k.p.k.), *Prawo w działaniu* 22, 64-102
- Postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 26 kwietnia 2000 r., II AKz 103/00, LEX nr 1680867
- Świecki D. (2018), Rola i znaczenie rozprawy głównej w procesie karnym (rozważania o forach orzekania), *Państwo i Prawo* 10, 5-16
- Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 16 listopada 2000 r., I KZP 35/00, OSNKW 2000, nr 11-12, poz. 92
- Ustawa z dnia 11 marca 2016 r. o zmianie ustawy – Kodeks postępowania karnego oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. poz. 437 z późn. zm.)
- Ustawa z dnia 20 kwietnia 2021 r. o zmianie ustawy - Kodeks karny oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. poz. 1023)
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego (Dz.U. z 2021 r. poz. 534 z późn. zm.)
- Waltoś S, Hofmański P (2016) Proces karny. Zarys systemu. 528-529

2. Racjonalność kryminalizacji przestępstwa bigamii – uwagi *de lege ferenda*

Rationality of criminalizing the crime of bigamy – *de lege ferenda* comments

Maciej Babula

Krakowska Izba Adwokacka

Maciej Babula: maciej.babula@adwokatura.krakow.pl

Słowa kluczowe: wielożeństwo, dwużeństwo, poligamia, kodeks karny

Streszczenie

We wszystkich kodyfikacjach karnych obowiązujących w II i III Rzeczypospolitej znajdowało się przestępstwo bigamii. Swoją genezą sięga ono jeszcze do czasów starożytnych, zaś zasadności karania za wielożeństwo upatruje się w szczególnej roli, jaką spełnia małżeństwo w życiu społecznym. Wprowadzając sankcję karną za dopuszczenie się bigamii polski ustawodawca nie jest wyjątkiem na tle innych krajów europejskich. Mimo tego, wobec zachodzących na przestrzeni lat zmian kulturowych, jak również mając na względzie całokształt polskiego systemu prawnego, zasadnym jest podanie w wątpliwość zasadności utrzymywania w części szczególnej Kodeksu karnego przestępstwa bigamii. Dobra prawne, jakie ma chronić ten typ czynu zabronionego mogą zostać z powodzeniem zabezpieczone za pomocą innych przepisów ustawy karnej, czy też innych ustaw szczególnych. Mając także na względzie znikomą liczbę wyroków skazujących za to przestępstwo, wyeliminowanie statuującego je przepisu wydaje się być uzasadnione jego archaicznością i nieprzydatnością dla systemu prawnego.

1. Wstęp

Małżeństwo, jako podstawowa forma organizacji wspólnego życia obywateli – w polskich realiach prawnokulturowych – jest instytucją o niezwykłej doniosłości. W ślad za rozumieniem związku małżeńskiego, jako prowadzącego do założenia rodziny, która zaś stanowi „podstawową komórkę społeczną”, podąża również prawodawca, który łączy z tą instytucją szereg specyficznych uprawnień i regulacji, niespotykanych w odniesieniu do żadnej innej konstrukcji prawnej. Tym bardziej nie może dziwić, że ustawodawca zmierza również do prawnego zabezpieczenia trwałości małżeństwa oraz zagwarantowania wynikających zeń obowiązków, także z wykorzystaniem instytucji prawa karnego.

Przestępstwo bigamii zostało na gruncie obecnego Kodeksu karnego (ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. z 2021 r. poz. 2345, dalej: „k.k.” lub „Kodeks”) stypizowane w art. 206. W przepisie tym prawodawca stwierdza, że karze grzywny, ograniczenia wolności lub pozbawienia wolności do lat dwóch podlega ten, kto „(...) zawiera małżeństwo, mimo że pozostaje w związku małżeńskim”. W ten sposób ustawodawca definiuje bigamię. Koresponduje to ze znaczeniem, jakie słowu temu przypisuje się w powszechnym rozumieniu. Słownik języka polskiego definiuje bigamię, jako „zawarcie małżeństwa przez osoby, z których przynajmniej jedna pozostaje w ważnym związku małżeńskim” (<https://sjp.pwn.pl/slowniki/bigamia.html>, dostęp: 21.05.2022 r.). Bigamia penalizowana była we wszystkich kodyfikacjach karnych obowiązujących od odzyskania przez Rzeczpospolitą Polską niepodległości w 1918 r. Zarazem Polska nie jest na tym tle wyjątkiem na skalę europejską – podobnie określone typy czynów zabronionych znajdują się obecnie w wielu kodyfikacjach karnych państw Starego Kontynentu.

2. Omówienie zagadnienia

Dla zachowania przejrzystości poniższych rozważań wymaga wskazania, że w powszechnym użyciu poza zwrotem „bigamia” można spotkać także termin „poligamia”. To ostatnie zachowanie rozumiane jest jako „związek małżeński z wieloma osobami” (<https://sjp.pl/poligamia>, dostęp: 18.12.2021 r.). Ustawodawca posługuje się w art. 206 k.k. pojęciem „bigamii” zamiast „poligamii” z tej przyczyny, że w przepisie tym czynem zabronionym jest zawarcie małżeństwa, mimo pozostawania przez któregokolwiek (lub oboje) nupturientów w ważnym związku

małżeński. Innymi słowy – zakazane jest wejście już w drugi związek małżeński (posiadania przez jedną osobę dwóch małżonków). Skoro tak, to również zawarcie kolejnego takiego małżeństwa (trzeciego i kolejnych) będzie podlegało karze (Stefański 1999). Stosując zatem wnioskowanie *ad minori ad maius*, skoro niedopuszczalne jest zawarcie kolejnego (drugiego) małżeństwa, to tym bardziej zabronione jest uczynienie tego kilkukrotnie. Należy zatem przyjąć, że taka decyzja ustawodawcy była słuszna i jak najbardziej uzasadniona, zaś na gruncie polskiego prawa karnego niedozwolona jest zarówno bigamia, jak i – tym bardziej – poligamia.

Celem uzasadnienia potrzeby penalizacji bigamii, na przestrzemi lat podnoszone były – i są podnoszone w dalszym ciągu – różnorodne argumenty, zarówno natury *stricte* prawnej, jak i odwołujące się do etyki, moralności, czy też szeroko rozumianych stosunków społecznych.

Już w tym miejscu należy zaznaczyć, że monogamiczne małżeństwo, jako podstawowa komórka społeczna nie jest jedynym modelem, jaki funkcjonuje na świecie. Swoje źródło znajduje przede wszystkim w uwarunkowaniach kulturowych i religijnych, które zaistniały na kontynencie europejskim, a następnie różnymi drogami były z niego „eksportowane” także do innych regionów świata. Monogamia jest zatem bez wątpienia dominującą na Starym Kontynencie formą związków małżeńskich, ale pamiętać należy, że nie wszędzie ta sytuacja przedstawia się identycznie. Godnym podkreślenia jest także fakt, że monogamiczne małżeństwo na przestrzeni wieków nie było postrzegane, jako jedynie dopuszczalna forma związku kobiety i mężczyzny. Jak podaje R. Mizerski, ok. 75 – 80% znanych historycznie kultur znało i akceptowało poligamię. Obecnie jednak to związek jednej kobiety i jednego mężczyzny stanowi podstawową komórkę społeczną. Warto zwrócić uwagę, że nawet pośród państw, których ustawodawstwo dopuszcza związki poligamiczne, ich odsetek zwykle nie jest zbyt wysoki (Mizerski, 2016).

Naganności bigamii, uzasadniającej jej zakazanie na gruncie prawa karnego dopatrywano się przede wszystkim w rozumieniu tego zjawiska jako **godzącego w instytucję małżeństwa**. Podobnie traktowano również cudzołóstwo, czy też szeroko pojętą zdradę małżeńską. Wraz z upływem lat wszystkie wskazane wyżej zachowania – poza bigamią – uległy dekryminalizacji. Jakkolwiek są one przez część społeczeństwa uznawane za niemoralne i naganne, tak nie spotykają się już z karnoprawną reakcją państwa. Wobec tego budzi wątpliwości, czy uzasadnione jest utrzymywanie w Kodeksie przestępstwa z art. 206.

Istnieje bowiem zasadnicza różnica pomiędzy zakazem bigamii, a wprowadzaniem odpowiedzialności karnej za tego typu zachowania. Należy zgodzić się w twierdzeniu, że wielożeństwo stanowi istotne zagrożenie dla instytucji małżeństwa, rodziny oraz dla porządku prawnego. Co jednak ważne, sam fakt, że określone działanie niesie zagrożenie dla społecznie istotnego dobra nie przesądza jeszcze – a przynajmniej nie powinien przesądzać – o zasadności penalizowania określonego czynu. Istnieje wiele możliwości, by takie zachowania ograniczać bez sięgania do repertuaru prawa karnego. Warto tu wskazać choćby na przewidywanie sankcji czysto cywilnych bądź administracyjnych, takich jak na przykład możliwość stwierdzenia nieważności związku małżeńskiego zawartego przez osobę pozostającą już w takim związku. W części szczególnej Kodeksu przewidziano również inne typy czynów zabronionych, które wydają się wystarczające dla wymierzania sankcji za podejmowanie prób zawarcia drugiego i kolejnego małżeństwa, i to bez konieczności dalszego utrzymywania w treści Kodeksu art. 206. Wynika to przede wszystkim z faktu, że wstąpienie w związek małżeński wymaga podjęcia szeregu działań, które zawsze angażują również organy administracji publicznej. Nupturienti stają bowiem przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego (lub innym upoważnionym przedstawicielem administracji państwowej) lub też przed duchownym. W obu wypadkach przyszli małżonkowie muszą przedstawić dokumenty i złożyć stosowne oświadczenia, z których wynika, że nie istnieją przeciwwskazania do ich wstąpienia w związek małżeński, zgodnie z art 4¹ ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz. U. z 2020 r. poz. 1359, dalej: „k.r.o.”) i art. 81 ustawy z dnia 28 listopada 2014 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego, (Dz.U. z 2021 r. poz. 709 z późn. zm.). Jeśli zainteresowani zatają jakieś informacje lub też podadzą dane nieprawdziwe, może wchodzić w grę odpowiedzialność za przestępstwo podstępnego wyłudzenia poświadczenia nieprawdy (art. 273 k.k.). Jak będzie o tym jeszcze mowa w dalszej kolejności, taka sankcja wydaje się w pełni wystarczająca, stąd nieracjonalne jest dodatkowe karanie nupturientów, za przestępstwo bigamii.

Część autorów uzasadnia konieczność kryminalizacji bigamii względem na szczególną rolę i doniosłość społeczną instytucji małżeństwa, także od strony prawnej. Wskazuje się, że małżonkowie pozostają w relacji, która wywołuje konsekwencje nie tylko pomiędzy nimi, ale również w odniesieniu do osób trzecich. Ustawodawca przyznaje bowiem małżonkom szczególne uprawnienia, których nie można nabyć w żaden inny sposób. Jako przykład warto podać chociażby to, że jedynie małżonkowie mogą wspólnie przysposobić dziecko (art. 115 § 1 k.r.o.). Także odpowiedzialność małżonków za zaciągnięte przez każdego z nich zobowiązania ma charakter solidarny (art. 30 § 1 k.r.o.). Małżonkowie mogą – w razie dotyczącej jednego z nich przemijającej przeszkody – wzajemnie odbierać swoje wynagrodzenia za pracę (art 28 k.r.o.). Być może ostatnie ze wskazanych uprawnień obecnie ma charakter marginalny wobec otrzymywania wynagrodzenia przez większość osób w formie przelewu na rachunek bankowy, niemniej jest ono doskonałą ilustracją rozumienia przez prawodawcę instytucji małżeństwa.

Z powyższego jasno wynika, że małżeństwo – z racji braku prawnego uregulowania na gruncie prawa polskiego kwestii związków partnerskich – jest instytucją absolutnie wyjątkową, kształtującą relacje małżonków między sobą i w stosunku do osób trzecich w sposób niemożliwy do osiągnięcia z zastosowaniem żadnych innych instrumentów prawnych.

3. Analiza literatury

Przestępstwo bigamii otwiera rozdział XXVI Kodeksu, zatytułowany „*Przestępstwa przeciwko rodzinie i opiece*”. Już sam tytuł wskazuje w jakie dobra prawne przede wszystkim – w ocenie ustawodawcy – godzi ten czyn zabroniony. Jak to było sygnalizowane na wcześniejszym etapie rozważań, narusza on również dobro, jakim jest pewność obrotu prawnego, z racji istniejącej pomiędzy małżonkami specyficznej relacji.

Omawianego przestępstwa można dopuścić się jedynie umyślnie, jednakże w obu postaciach zamiaru (bezpośrednim i wynikowym). Możliwe jest popełnienie przestępstwa bigamii z zamiarem ewentualnym w sytuacji, gdy nupturient nie ma pewności, co do pozostawania w związku małżeńskim, niemniej dopuszcza taką możliwość. Ta pozornie absurdalna sytuacja zajdzie m.in. gdy wskutek wieloletniego braku kontaktu uważa on swojego małżonka za zmarłego, niemniej nie ma w tej kwestii całkowitej pewności. W opisaney sytuacji, zawierając nowy związek małżeński co najmniej godzi się na możliwość popełnienia przestępstwa bigamii (Wróbel, Zoll, Jodłowski i in. 2017).

Wartym podkreślenia jest, że w aktualnym stanie prawnym, odpowiedzialności z art. 206 k.k. podlega ten tylko, kto zawiera małżeństwo pozostając już w ważnym związku małżeńskim. Jest to bardzo istotne, bowiem ustawodawca nie przewiduje możliwości pociągnięcia do odpowiedzialności karnej za bigamię osoby stanu wolnego, wstępującej w związek małżeński z bigamistą (tzw. „bierna bigamia”). Możliwość przypisania odpowiedzialności za ten czyn zabroniony osobie stanu wolnego przewidywały wcześniejsze polskie kodyfikacje karne, zaś obecnie przewidują ją również ustawodawstwa innych krajów europejskich, o czym będzie mowa w dalszej części.

W kodeksie karnym z 1932 r. (rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. Kodeks karny Dz.U. Nr 60, poz. 571 z późn. zm.) bigamię stypizowano w art. 197. Przestępstwo to było nie tylko zagrożone surową karą (do 5 lat pozbawienia wolności), ale też dopuszczano karalność osoby stanu wolnego, wstępującej w związek z osobą pozostającą w małżeństwie. Odpowiedzialność karna na gruncie tej ustawy była zatem niezwykle szeroka (Pasek 2009). W Kodeksie karnym z 1969 r. (ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny, Dz.U. z 1969, Nr. 13, poz. 94 z późn. zm.) powtórzono regulacje przewidzianą w poprzedniej ustawie. Nadal możliwa była odpowiedzialność karna za bierną bigamię. Niezmienne było również zagrożenie karą.

Rezygnację ustawodawcy z penalizowania bigamii biernej na gruncie obecnie obowiązującego Kodeksu, winna być uznana za krok we właściwym kierunku. Brak jest bowiem uzasadnienia, dla przypisywania odpowiedzialności osobie, która nie musi nawet mieć świadomości, iż zawiera związek małżeński z kimś, kto już w takim związku pozostaje (Banasik 2010).

Bigamia karalna jest nie tylko w Polsce. Dla przykładu warto w tym miejscu przywołać ustawodawstwo niemieckie, włoskie, czy francuskie. § 172 niemieckiej ustawy karnej (*Strafgesetzbuch*) przesądza, że karze podlega zarówno małżonek wstępujący w kolejny związek

małżeński, jak również osoba stanu wolnego, zawierająca małżeństwo z osobą pozostającą w małżeństwie. Podobną regulację zawiera art. 554 włoskiego *Codice Penale*. Również ustawodawca francuski zdecydował się na wprowadzenie karalności bigamii – czyn ten stypizowany jest w jednostce 433-20 *Codé Penale*. Regulacja francuska, podobnie jak polska, nie przewiduje jednak odpowiedzialności za dopuszczenie się biernej bigamii.

Warto w tym miejscu wskazać również inne, niż kodeks karny akty prawne, odnoszące się do monogamicznego charakteru małżeństwa. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.). w swoim art 18 wskazuje, że pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej pozostaje małżeństwo rozumiane jako związek (jednej) kobiety i (jednego) mężczyzny. Ustawa zasadnicza z miejsca przesądza zatem zarówno o monogamicznym, jak i heteroseksualnym charakterze małżeństwa (w rozumieniu polskiego prawa). Nieco mniej restrykcyjna jest w tym względzie Europejska Konwencja Praw Człowieka (Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.), dalej: „EKPCz”). W art. 12 akt ten wyraża prawo do zawarcia małżeństwa. Jedyny wymóg, jaki stawia EKPCz, to osiągnięcie przez nupturientów „wieku małżeńskiego”. Co do innych ograniczeń akt ten wprost odsyła do ustawodawstwa poszczególnych państw-sygnatariuszy za pomocą zwrotu „(...) zgodnie z ustawami krajowymi, regulującymi korzystanie z tego prawa [do zawarcia związku małżeńskiego – przyp. M.B.]”. EKPCz pozostawia zatem państwom-stronom daleko posuniętą swobodę co do regulowania kwestii przesłanek pozytywnych i negatywnych małżeństwa wymagając jednocześnie, by po osiągnięciu odpowiedniego wieku prawo do zawarcia małżeństwa przysługiwało na równi kobietom i mężczyznom. Znamienne, że Konwencja nie przesądza ani o monogamicznym, ani też – co ma większe znaczenie w związku ze zmianami kulturowymi zachodzącymi w Europie – o heteroseksualnym charakterze małżeństwa.

Jeśli idzie o wagę małżeństwa jako swego rodzaju umowy między małżonkami, z uwzględnieniem niezwykle istotnych i dalekosiężnych skutków społecznych, wart przywołania jest wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, wydany w sprawie *Frasik v. Polsce* (wyrok z dnia 5 stycznia 2010 r., 22933/02, LEX nr 534227). ETPCz stwierdził w nim między innymi: „*Artykuł 12 Konwencji zapewnia podstawowe prawo mężczyzny i kobiety do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Wykonanie prawa do zawarcia małżeństwa rodzi skutki w wymiarze społecznym, osobistym oraz prawnym. Zarówno w zakresie proceduralnym, jak i w odniesieniu do jego treści, prawo to jest przedmiotem regulacji prawa krajowego Układających się Państw, lecz ograniczenia na tej podstawie wprowadzone, nie mogą ograniczać lub umniejszać tego prawa w taki sposób lub w takim zakresie, iż sama istota tego prawa jest upośledzona*”.

Zatem, według prawa międzynarodowego, a także zgodnie z przepisami Konstytucji, małżeństwo na terenie Polski może zawrzeć jeden mężczyzna z jedną kobietą i wolno im pozostawać jednocześnie tylko w jednym takim związku.

Powyższe jest także potwierdzone w przywołanej już ustawie Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Art. 13 k.r.o. opisuje bigamię, jako jedną z przeszkód małżeństwa (negatywnych przesłanek wstąpienia w związek małżeński). Zgodnie z § 1 tego przepisu: „*Nie może zawrzeć małżeństwa, kto już pozostaje w związku małżeńskim*”. I choć w tym akcie prawnym ustawodawca wprost nie posługuje się terminem „bigamia”, jest on powszechnie używany przez autorów omawiających ten przepis (Stawarska-Rippel 2021). Z racji swego bezwzględного charakteru jako przeszkody wstąpienia w związek małżeński, bigamia prowadzi do możliwości stwierdzenia nieważności tak zawartego małżeństwa.

4. Podsumowanie i wnioski

W świetle powyższych rozważań nie ulega wątpliwości, że zagadnienie zasadności kryminalizacji bigamii w obecnych realiach społeczno-kulturowych może budzić istotne wątpliwości. Nie można odmówić przynajmniej częściowej trafności poglądom na rzecz zasadnością utrzymania w Kodeksie omawianego czynu zabronionego, niemniej powinna zaistnieć w tym aspekcie szersza dyskusja, celem odpowiedniego rozważenia wszelkich poglądów.

Zwraca uwagę, że za wyeliminowaniem art. 206 k.k. przemawia kilka istotnych argumentów, przywoływanych już częściowo we wcześniejszej części rozważań.

W pierwszej kolejności należy podnieść, że skazania w oparciu o art. 206 k.k. stanowią minimalny odsetek wszystkich orzeczonych wyroków karnych. Ze statystyk publikowanych przez Policję (<https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwno-7/63506,Bigamia-art-206.html>, dostęp: 21.05.2022 r.) wynika, że w latach 1999-2020 zarówno liczba wszczynanych postępowań w sprawach podejrzenia popełnienia przestępstwa bigamii, jak i liczba rzeczywiście stwierdzanych przestępstw systematycznie spadała (wyjątkiem na tym tle jest rok 2010, gdy wszczęto aż 30 postępowań, co doprowadziło do stwierdzenia popełnienia 14 czynów z art. 206 k.k.). Warto zwrócić uwagę, że w latach 2018 i 2020 nie doszło do stwierdzenia żadnego przestępstwa bigamii. Dowodzi to zatem, że przepis art. 206 k.k. niezwykle rzadko znajduje zastosowanie przy orzekaniu w sprawach karnych. Oczywiście fakt, że jakieś przestępstwo nie jest popełnianie nie uzasadnia jego wyeliminowania z Kodeksu, niemniej może stanowić przyczynek do debaty nad kształtem określonego przepisu, typizującego omawiane przestępstwo.

Nie ulega wątpliwość, że zawieranie małżeństwa w sytuacji pozostawania już w takim związku jest niemożliwe do zaakceptowania i to zarówno ze względów kulturowych, jak i czysto prawnych. Mimo tego wydaje się zasadnym przyjęcie, że regulacje prawne istniejące poza Kodeksem są wystarczające, by takim sytuacjom przeciwdziałać. W obecnej sytuacji, gdy powszechnie stosowane są systemy teleinformatyczne o zasięgu ogólnokrajowym, gromadzące informacje o obywatelach, w tym potencjalnych nupturientach, trudno wyobrazić sobie, aby w istocie możliwe było wprowadzenie w błąd urzędnika przed którym zawierane jest małżeństwo, co do niepozostawania przez nupturientów w ważnych związkach małżeńskich. Nawet gdyby przyjąć, że taka sytuacja jest możliwa, zasadniejszym i bardziej trafnym byłoby określenie takiego zachowania jako naruszającego art. 272 k.k.

W nauce podnosi się także, że sankcje przewidywane przez prawo cywilne są niewystarczające, bowiem w oparciu o przepisy k.r.o. możliwe jest „tylko” stwierdzenie nieważności małżeństwa (nie zaś nieważność z mocy samego prawa) zawartego w warunkach bigamii (Wróbel, Zoll, Jodłowski i in. 2017). Zarazem wskazuje się również, że uzasadnieniem penalizacji bigamii jest взгляд na szczególnie charakter małżeństwa. Oba przywołane argumenty nie mogą być uznane za wystarczające dla pozostawienie w Kodeksie przestępstwa bigamii. Jak już było to wskazywane, istnieje szereg mechanizmów pozwalających zabezpieczyć społeczeństwo przed zawieraniem kilku małżeństw przez niektóre osoby. Co więcej, sankcje, jakie przewiduje omawiany przepis nie obejmują unieważnienia małżeństwa z mocy przez sąd z urzędu. Wobec tego, zaprezentowany przez J. Jodłowskiego argument wydaje się być chybiony. Przepis art. 206 k.k. ma charakter *stricte* represyjny. Skoro bowiem przewiduje się możliwość wystąpienia do sądu w drodze powództwa cywilnego celem stwierdzenia nieważności małżeństwa, to wymierzanie dodatkowo kary nakierowane jest jedynie na wyrządzenie jednostce określonej dolegliwości, co wydaje się nie być rozwiązaniem optymalnym. Co więcej, można wyobrazić sobie sytuację, gdy osoba dopuszczająca się bigamii zostanie prawomocnie skazana przez sąd za ten czyn, jednak nie dojdzie do wszczęcia postępowania w sprawie stwierdzenia nieważności małżeństwa. W takich warunkach jednostce wyrządzona zostanie określona dolegliwość, niemniej nie zostaną zarazem podjęte żadne działania, celem ochrony instytucji małżeństwa, czemu w zamyśle ustawodawcy służyć ma art. 206 k.k. Dowodzi to faktu, że instrumenty prawnokarne są w tym przypadku nieodpowiednie i bardziej skuteczne będą narzędzia zapewniane przez prawo cywilne.

Również ze względów prewencji generalnej utrzymywanie art. 206 k.k. nie znajduje uzasadnienia. Niewielka liczba wszczynanych postępowań karnych i jeszcze mniejsza liczba stwierdzanych czynów dobitnie wskazuje, że przepis ten znajduje się na marginesie zainteresowań organów ścigania i zapewne również obywateli. Nie można więc skutecznie bronić poglądu, że funkcjonowanie w Kodeksie art. 206 k.k. działa zniechęcająco na osoby, które chcą zawrzeć małżeństwo, mimo że już w takim związku pozostają. Omawiany przepis bez wątpienia nie spełnia zatem funkcji odstraszałej, stosowanie zaś zawartej w nim sankcji nie znajduje uzasadnienia, skoro zmierza jedynie do wyrządzenia jednostce dolegliwości, zaś nie przewiduje możliwości uzdrowienia zaistniałego stanu niezgodności z prawem. Prowadzi to do paradoksu, w którym ustawodawca

nakazuje wymierzyć karę za określone zachowanie, pozwalając zarazem, by jego efekty pozostały w obrocie prawnym, co stwarza wrażenie „karania dla samego karania”. Takie rozwiązanie jest wadliwe i wymaga stosownej modyfikacji.

Podsumowując, potrzebna jest szersza debata nad kwestią możliwości eliminacji art. 206 k.k. lub przynajmniej modyfikacji jego treści tak, by zapewniał on rzeczywistą ochronę porządku prawnego oraz instytucji małżeństwa i – szerzej – rodziny, jak to wynika z tytułu rozdziału, w którym ten przepis się znajduje. Nie można bowiem uznać, że obecna treść omawianego przepisu zapewnia ochronę przed dopuszczaniem się bigamii. Wobec powyższego należy zgodzić się z podnoszonymi w nauce postulatami, by art. 206 k.k. usunąć z Kodeksu, jako że „*Kryminalizacja bigamii jest reliktem dawnego podejścia do niej, jako do naruszenia sakramentu małżeństwa. Współcześnie brak jest dla niej dostatecznego uzasadnienia*” (Gardocki 2015).

5. Literatura

- Banasik K (2010) *Bigamia w polskim prawie karnym*, „Prokuratura i Prawo”, nr 9, s. 58-73,
- Fras M, Habdaz M, Stawarska-Rippel A i in. (2021) *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, s. 105-113
- Gardocki L (2015) *Prawo Karne*, s. 282
- <https://sjp.pl/poligamia>
- <https://sjp.pwn.pl/slowniki/big,amia.html>
- <https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestępstwa-przeciwko-7/63506,Bigamia-art-206.html>
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.)
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2 (Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 z późn. zm.)
- Mizerski R (2016) *Prawa człowieka a poligamia*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego”, s.181
- Pasek A (2008) *Dwużeństwo (bigamia) w kodeksach karnych obowiązujących w Drugiej Rzeczypospolitej*, „Acta Universitatis Wratislaviensis No 3180, Prawo CCCX”, s. 181-195
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. Kodeks karny (Dz.U. Nr 60, poz. 571 z późn. zm.)
- Stefański RA (1999) *Przestępstwo bigamii (art. 206 k.k.)*, „Prokuratura i Prawo, nr 10, s. 50-59
- Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – Kodeks karny (Dz.U. z 1969, Nr. 13, poz. 94 z późn. zm.)
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz. U. z 2020 r. poz. 1359)
- Ustawa z dnia 28 listopada 2014 r. Prawo o aktach stanu cywilnego (Dz. U. z 2021 r. poz. 709 z późn. zm.)
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. z 2021 r. poz. 2345)
- Wróbel W, Zoll A, Jodłowski J i in. (2017) *Kodeks karny. Część szczególna. Tom II. Część I. Komentarz do art. 117-211a*, s. 834-852
- Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 5 stycznia 2010 r., 22933/02, *Frasik v. Polsce* LEX nr 534227

3. Stan higieniczny mieszkańców Słupska od czasów średniowiecznego grodu do 1945 roku jako jeden z wielu aspektów niekorzystnej powojennej sytuacji epidemicznej. Część 1

The hygienic condition of the inhabitants of Słupsk from the medieval town until 1945 as one of the many aspects of the unfavourable post-war epidemic situation. Part 1

Jolanta Czerwiakowska

Instytut Historii Akademii Pomorskiej w Słupsku
Opiekun naukowy: prof. dr hab. Wojciech Skóra

Jolanta Czerwiakowska: jolander@op.pl

Słowa kluczowe: zdrowie, Pomorze, medycyna, ludność, Niemcy

Streszczenie

Higiena ogólna i rozwój medycyny stanowiły od zarania dziejów fundament zdrowia społeczeństwa. Wraz z rozwojem techniki sanitarnej oraz profilaktyki edukacyjnej stanowiły priorytet w walce z epidemiami. Ta ostatnia, odbywająca się nie tylko w szkołach propagowała przede wszystkim higienę osobistą. Na przestrzeni dziejów uświadamianie społeczeństwa poprzez utrwalanie higienicznych zwyczajów, metod i sposobów dbałości o zdrowie stopniowo przynosiło oczekiwany efekt. Nie bez znaczenia stała się sprawa dożywiania i zaopatrywania ludności w wodę, środki czystości i odzież. Fakt rozwoju medycyny, a także dostęp do pomocy lekarskiej i dentystycznej oraz do (wydaje się dzisiaj prozaicznej) kąpeli w zorganizowanych łaźniach miejskich podnosił skutecznie poziom zdrowia ludności (Pagel 1989). Zastanawiającym wydaje się problem stanowiący pytanie badawcze o różnicę poziomu higieny mieszkańców przedwojennego i powojennego Słupska. Czy mentalność narodów zamieszkujących te tereny wykazywała istotne różnice w zakresie kultury higienicznej? Czy na przestrzeni epok inaczej dbano o higienę osobistą i jakie to miało znaczenie zdrowotne dla społeczeństwa? Jak dalece wojna dokonała zmian w nawykach i sposobie załatwiania potrzeb fizjologicznych? Z jakimi problemami mającymi istotne znaczenie w dziedzinie epidemiologii przyszło się zmierzyć mieszkańcom powojennego Słupska?

1. Wstęp: problematyka higieny w średniowiecznym grodzie

Wraz z rozwojem średniowiecznych grodów dochodziło do obniżania się poziomu higieny mieszkańców. Brakowało wody i środków czystości. Często też dochodziło do zakazu ich używania (być może z oszczędności). Uważano i ogłaszano ich szkodliwość zdrowotną. Generalnie w miastach unosił się odór. Odpadki, śmieci, gnoj, pomyje i inne nieczystości wyrzucano, przeważnie przez okna na ulice. Dalej płynęły one rynsztokiem do rzek. Potrzeby fizjologiczne ludność załatwiała w przypadkowych miejscach. Tylko bogaci w swoich domach posiadali toalety. Przeważnie były to doły przykryte osłoną ze słomy, które nie poddawane były czyszczeniu. Po przepełnieniu zasypywano je i kopano otwór w drugim miejscu. Pojemniki służące do tego celu myto przy studniach lub w rzece, albo wylewano zawartość wprost na ulicę lub do wód powierzchniowych. Wszystkie ujęcia wody pitnej były często skażone, dlatego nie korzystano ze studni. Dbając o zdrowie mieszkańców i nierozprzestrzenianie się epidemii wodę zastępowano miodem pitnym lub warzonym piwem (Kotelko 2022).

2. Opis zagadnienia: pierwsze próby poprawy stanu higienicznego niemieckiego Stolpu

Otwarcie w Słupsku (niemiecka nazwa – Stolp), na przełomie XIII i XIV w., łaźni miejskich poprawiło stan higieny mieszkańców. Korzystano z nich całymi rodzinami lub grupami manufaktur. Generalnie doszło do nieznacznej poprawy stanu higienicznego społeczeństw, zwłaszcza w bogatszych warstwach. Obok łaźni swoje usługi oferował cyrulik (strzyżenie, golenie, wrywanie zębów, puszczanie krwi). W łaźniach bogaci spędzali dużo czasu, nie tylko na kąpeli ciała.

Traktowano to jako zabawę, czas na dyskusję i wspólne spożywanie trunków. Do innych form poprawy stanu higieny zaliczyć można prozaiczną dzisiaj częstszą zmianę bielizny. Prowadzono też walkę z pasożytami (pchły, wszy, pluskwy) i gryzoniami (myszy, szczury), które przносиły groźną dżumę i inne liczne choroby. Poprawiała się również higiena w domach. Zakazano wylewania nieczystości na ulicę. Do wielu domów zaczęto doprowadzać ze studni czystą wodę. Płynęła ona wodociągami, zbudowanymi z drewnianych rur. Wykorzystywano naturalny spadek lub pompowano ją używając siły mięśni. W XVI w. powołano w mieście osobę odpowiedzialną za porządek i lecznictwo. Funkcję tę sprawował mianowany przez radę fizyk miejski. Obok kontroli czystości miasta, zajmował się wywózką nieczystości, kontrolą sprzedawanej żywności i leków oraz pochówkami. Czuwał nad łaźniami, pracą cyrulików i lekarzy. Nadzorował szpitale oraz zakłady opiekuńcze (Kotelko 2022). Poprawie higieny mieszkańców Stolpu miały służyć oddane do użytku w 1525 r. łaźnie miejskie położone w pobliżu kościoła św. Mikołaja (okolice obecnej Biblioteki Miejskiej), a także uruchomiony początkowo drewniany wodociąg, doprowadzający wodę do miasta. Rozbudowa sieci wodno-kanalizacyjnej poprawiała skutecznie stan higieniczny miasta. W celu zwalczania szerzących się chorób, o charakterze epidemii stosowano przede wszystkim izolację w budynkach szpitalnych położonych poza murami miasta. Najbardziej jednak pochyłano się nad problematyką higieny w momencie wystąpienia jakiegokolwiek epidemii, które dziesiątkowały ludność od czasów średniowiecznych. Powodem ich rozprzestrzeniania się była gęsta zabudowa miast, które zamknięte były fosą i murami. Zabudowania domowe przeważnie łączyły się z miejscem przetrzymywania zwierząt (chlewnią, stajnią, kurnikiem itp.). Po wprowadzeniu zakazu wyrzucania nieczystości wprost na ulicę stan sanitarny miast stopniowo poprawiał się. Urzędnicy zarządzający miastem wprowadzali kolejne rozporządzenia wpływające na jakość higieniczną miasta, między innymi dotyczące sprzątanía ulic i wypuszczania zwierząt na ulicę. Normatywy zachowania prozdrowotnego pojawiły się w Statucie Stolpu z 1611 r. Dokonano w nim zapisu dotyczącego zasad higieny w mieście oraz kar za ich nieprzestrzeganie:

„Gdy goniec miejski zawoła „Wodę przed drzwi, czyścić ulicę” to każdy powinien się do tego stosować, pod karą 20 szylingów. Nie wolno nikomu oddawać swego kału i moczu pod murami miasta i w pobliżu zabudowań kościelnych, pod karą 3 funtów. Również nie wolno nikomu do piwnic lub domów ani do murów miejskich dobudowywać pomieszczeń dla świń, pod karą 3 funtów. Nie wolno też nikomu poza swoimi chlewami budować kloak, pod karą 10 marek. Te, które już zostały zbudowane lub istnieją, mają być niezwłocznie zburzone i rozebrane. Każdy obywatel powinien swoje świnię trzymać w chlewach lub wypędzać je pod opieką pastuchów, żeby się nie rozbiegały po ulicach i nie niszczyły miejskich mostów i wałów lub nie wyrządzały różnego rodzaju szkód. Gdy właściciel im tego zabrania, biciem nie będzie karany. Gdyby jednak sługa miejski zauważył je na ulicach lub wałach, ma je zająć, a [właściciel] musi wtedy wykupić 1 świnię za 1 szylinga. Gdyby jednak je napotkano przed bramą, w ogrodach lub na polu, każda świnię ma być wykupiona za 1 guldena. [...] Każdy jednak ma umocnić swój ogród w ten sposób, żeby świnię nie mogły tam wejść, w przeciwnym razie [właściciel ogrodu] ma szkodę ponosić sam [...]. Kto wywozi nawóz na ulicę, ten powinien go składać nad ściekami, a nie w ściekach i nie zostawiać go tam dłużej niż trzy dni, pod karą 3 funtów; nie wolno również nikomu zostawiać nawozu między domem a ulicą dłużej niż 3 dni, pod groźbą tej samej kary, a ponadto Rada może tenże nawóz kazać wywieźć na pola miejskie. Niech jednak nikt w sobotę przed południem nie wyrzuci nawozu [na ulicę] ze względu na wieśniaków, którzy przyjeżdżają na targ. Władze miejskie starały się także ograniczać swoimi zarządzeniami liczbę wypadków spowodowanych przez zwierzęta oraz prawnie dyscyplinować słupskich warcholów i rzeźmieszków (Zajęlska 2002)”. Przepisy te oprócz poprawy stanu sanitarnego wprowadzały również bezpieczeństwo w mieście”. Włodarze miasta mieli świadomość, że w celu poprawy higienicznej należy powyższe wytyczne bezwzględnie egzekwować od wszystkich mieszkańców.

3. Niekorzystna sytuacja higieniczna miasta w okresie przedwojennym

Na przełomie XIX i XX w. w Słupsku istniało kilka wielkich zakładów budowlanych, trzy cegielnie, dobrze rozwinięty przemysł drzewny (tartak i fabryki mebli), cukierniczy, fabryka maszyn, dwie mleczarnie, rzeźnie, przetwórnia gęsi, fabryka wyrobów tytoniowych, zakłady zbożowo-młynarskie, browar, krochmalnia, banki, oraz wiele zakładów rzemieślniczych wykonujących usługi

w około 65 zawodach (Lindmaier 1986). W okolicy wielu właścicieli ziemskich posiadało pochodzenie szlacheckie i mieszczańskie. Niektórzy z nich posiadali tytuły hrabiowskie. Posiadacze ziemscy tworzyli tak zwaną elitę Stolpu. Charakteryzowali się wysokim poziomem kultury i higieny osobistej. Ich zaangażowanie w pracę miało też wymierne znaczenie w kwestiach poziomu żywienia. Istotną rolę odegrała też infrastruktura miejska (w tym kanalizacja i wodociągi) oraz edukacja zdrowotna, zwłaszcza w dziedzinie higieny (Pagel 1989). Już 17 maja 1939 r. w Stolp mieszkało 50377 osób. Charakter przemysłowo handlowy miasta świadczył o wysokim poziomie rozwoju, a powiat słupski był największym ze wszystkich w Prusach. Liczył 83009 mieszkańców (Pagel 1989).

Wielu wspominających okres powojenny podkreślało różnice kultury niemieckiej i polskiej. Słupszczanka ukrywająca się pod pseudonimem „szczęśliwa babcia” opisała zauważalną różnicę w poziomie egzystencji i kultury osobistej narodów: *„Zaczęła się odbudowa. Dostrzegłam wtedy różnicę w poziomie wyposażenia mieszkań, kultury życia. W wielu niemieckich domach były instrumenty muzyczne. Zaczęłam szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego my jako naród byliśmy w stosunku do nich tak zacofani”* (Wyrwa 2009). Wspominająca powojenny Słupsk, pani o pseudonimie „Kasztań” odniosła się do jego stanu jeszcze przed zniszczeniem w marcowym pożarze. Zauważała jego wysoki stopień uprzemysłowienia, piękno oraz korzystną sytuację higieniczną. Opisywała: *„Nie bez powodu miasto Słupsk w starych dokumentach określone było „małym Paryżem”, gdyż faktycznie było piękne, zagospodarowane i funkcjonalne, wtopione w pielęgnowaną zielen parków i ogrodów oraz niedeptanych trawników. Było to miasto czyste i pomimo zniszczeń wojennych jeszcze piękne* (Wyrwa 2009). Pożar, powojenna dewastacja oraz ruchy ludności zmieniły stan higieniczny miasta.

4. Narastające problemy bytowe i higieniczne przyczyniające się do rozwoju epidemii w powojennym Słupsku

Do trudnej sytuacji higienicznej powojennego miasta przyczyniła się sytuacja z okresu przedwojennego i działań wojennych. Podczas II wojny światowej Słupsk, miasto III Rzeszy, uznawany był za przeludniony, między innymi z powodu funkcjonujących obozów robotniczych i jenieckich, a także przybywających masowo z głębi III Rzeszy uchodźców (Lubiniecka 2010). Po wojnie również dochodziło do zwiększonego ruchu migracyjnego, który przyczynił się do rozwoju chorób o charakterze epidemii. Po przejściu miasta przez Sowieców 8 marca 1945 r., nastąpiły aresztowania pozostałej ludności niemieckiej. Pojmany przytrzymywano w tak zwanych obozach przejściowych. Mieściły się one w kilku miejscach w: w budynku więzienia, w magazynach przy Wasserstraße (Szarych Szeregów), w banku (Reichsbank), domu przy Wilhelmstraße 2 a obok banku (Armii Krajowej), Raphael-Wolff-Stift, starym szpitalu garnizonowym (biuro zaopatrzenia), w domu władz, w schronisku młodzieżowym, Sternbrauerei, w wytwórni soków z owoców Heinze przy Hindenburgstraße (Jana Kazimierza), w niektórych domach przy Blumenstraße (Partyzantów) i na Schraderplatz (Powstańców Warszawy), w willi Eschenhagen, i w kościele św. Piotra. Warunki panujące we wszystkich więzieniach były bardzo niekorzystne i przyczyniły się do rozwoju epidemii chorób zakaźnych w całym mieście. Aresztowani Niemcy przez kilka pierwszych dni nie otrzymywali jedzenia, a w okresie późniejszym wyłącznie po dwie kromki chleba i trochę wodnistej zupy. Spacer na podwórzu odbywał się dwa razy dziennie po pięć minut. Najbardziej jednak istotne dla stanu zdrowia fizycznego i psychicznego było nieludzkie traktowanie więźniów. Byli oni torturowani, bici i poniżani przez Sowieców. Brakowało żywności i czystej wody. Brak kąpieli i środków czystości oraz wycieńczenie organizmów okresem wojny powodował rozwój epidemii tyfusu i innych chorób. Masowo umierali nie tylko więźniowie, ale też cywile i personel medyczny. Część z więźniów i pozostałych Niemców, nie mając nadziei na przyszość, popełniła samobójstwo.

Tragiczną relację z pobytu w obozie 11 marca 1945 r. przedstawił jeden z Niemców: *„Przejeżdżaliśmy przez miasto przy biurze zaopatrzenia na Hindenburgstraße (Jana Kazimierza). Tam nas aresztowano i zamknięto w wykarczowanych pomieszczeniach. W gołej sali było około 40 osób, a w jednym kącie stał czajnik z wodą. Nie było nic do jedzenia. Pozostałe pokoje też były zajęte. Do 14 marca kucaliśmy w pomieszczeniach biura zaopatrzenia lub leżeliśmy na podłodze (nie było*

koców ani siedzeń). Co jakiś czas wywoływano nas na korytarz, wpisywano na listy, liczone i znowu zamykano w pokojach. Dopiero 14 marca, gdy była jeszcze noc, zaczęto wywoływać grupy jedna po drugiej. Nas, około 12 mężczyzn, przeprowadzono przez ulicę i zaprowadzono do domu kaflarza Spahna (naprzeciwko). Tam w piwnicy czekaliśmy na nasze przesłuchanie. Tuż przede mną został bardzo dotkliwie pobity robotnik z fabryki papieru Varziner, ponieważ nie przyznał się do tego, że był dyrektorem fabryki. Mój ojciec był bity, bo nie wierzyli, że nie jest członkiem partii. Wypytywali mnie o zawód, wiek, przynależność do Młodzieży Hitlerowskiej i inne rzeczy, kazali mi podpisać dokument, o którego treści nic nie wiedziałem, a następnie kazali mi wrócić do piwnicy. Kiedy nasza grupa została przeprosowana, zaprowadzono nas z powrotem do biura zaopatrzenia, ale tym razem do piwnicy (okna były zakratowane). Pokój był wilgotny i wyłożony kafelkami. Za ławkę służyła deska. Podano pierwszy posiłek. Posiłek składał się z ziemniaków z obierkami i brudem, ugotowanych z jakimś mięsem” (Pagel 1977). Sytuacja epidemiologiczna w utworzonym ośrodku dla uchodźców od 15 czerwca 1945 r., powodowała dalszy znaczny wzrost zachorowań miście. Prowadzono działania zmierzające zatrzymaniu epidemii. Wszystkich chorych Niemców rejestrowano notując dokładne dane osobowe, datę wypisu lub zgonu. Zmarłych chowano codziennie w grobach zbiorowych na cmentarzu. Tylko nieliczni mogli być pochowani w indywidualnych grobach. W 1945 r. do ośrodka izolacyjnego przyjęto 2402 chorych. Odnotowano 892 zgony. W rzeczywistości liczby te mogły być wyższe, gdyż wielu starszych i chorych ludzi umierało w samotności chowając się w zniszczonych domach i w piwnicach. Opieka sanitarna i leczenie takich ludzi niejednokrotnie przychodziła zbyt późno lub wcale. Trudno było też leczyć mieszkańców wsi. Brakowało transportu. Wielu chorych uchodźców i uciekinierów ze Słupska leżało przez długi czas bezsilnie w trudnych warunkach higienicznych. Zarażali oni też okolicznych mieszkańców. Pośród brudu w mieście szerzyły się wszawice i świerzby. Latem i jesienią 1945 r. przeprowadzono planowe akcje odwyszawiania. W połowie lata 1945 r. komendantura wojenna nakazała transport wszystkich zakaźnie chorych z domów do ośrodków izolacyjnych. Zanim wprowadzono szczepienia i w trakcie ich wykonywania od jesieni 1945 do stycznia 1946 r. w prowadzonym przez polskich lekarzy dzienniku lekarskim, zanotowano w skali miesięcznej, bardzo dużo chorych. Wśród wszystkich przyjętych do szpitala około 50% stanowili uchodźcy z Prus Wschodnich, 25% to ewakuowani z Niemiec Zachodnich, a 25% to mieszkańcy miasta i powiatu słupskiego. Dzięki prowadzonym akcjom prozdrowotnym epidemia stopniowo zaczęła ustępować zwłaszcza wraz z nastaniem chłodniejszej jesiennej pogody. Jednak dopiero pod koniec 1945 r. udało się opanować epidemię tyfusu, ale nędza i głód niestety coraz bardziej się nasilały (Kuschfeldt 1951).

Do niekorzystnej sytuacji zdrowotnej mieszkańców przyczynił się także stan budynków mieszkalnych, piwnic, placów miejskich, budynków użyteczności publicznej, kanalizacji, wodociągów i elektryczności. Z przedstawionego w protokole nr 9 z posiedzenia Zarządu Miejskiego Miasta Słupska z 28 marca 1946 r. raportu można się dowiedzieć o trudnym stanie sanitarnym i zdrowotnym miasta oraz prowadzonych działaniach zmierzających do jego poprawy. Należało jak najszybciej oczyścić miasto z gruzu i rozkładających się zwłok. W związku ze zbliżającą się wiosną należało przyspieszyć prowadzone akcje. Używane w tym celu siły pociągowe były niezbędne do dokonywania prac polowych w gospodarstwach i na polach. Komendantura powołała osobę odpowiedzialną za poprawę stanu higienicznego w mieście. Stanowisko lekarza miejskiego objął dr Fritz Brandt. Działał on w porozumieniu z kierownikiem referatu rolnego. Zaangażował on całą ludność Słupska. Uruchomiono transport gruzu linią tramwajową, a do dyspozycji lekarza miejskiego przekazano samochód. Dr Fritz Brandt powołał brygady oczyszczające miasto ze zwłok i transportujące chorych do uruchamianych szpitali (AP SZ, UW w SZ, 1649: 155 i 157). W grudniu, kiedy prezydentem miasta został Jerzy Kowalski Zarząd Miasta określił koszty związane z oczyszczaniem miasta (ulic i placów) na kwotę miesięczną w wysokości 50.000 zł.

Kolejne działania pro higieniczne Zarządu Miasta zmierzały do poprawy zaopatrzenia mieszkańców w wodę i żywność. Zlecono i sfinansowano wiercenie nowej studni artezyjskiej przy ul Kaszubskiej przez firmę Szulc i Kucharek. Poprawie czystości i higienie mieszkańców miał służyć nowopowstały zakład kąpielowy miasta. Natomiast dbałość o zdrowie mieszkańców miasta, zwłaszcza tych najbiedniejszych miało wspomóc otwarcie tak zwanej „Taniej Jatki (AP SZ, UW w SZ, 1649: 265, 270-279). W celu zatrzymania groźnych chorób Stacja Kontroli Sanitarnej

zatrudniła 4 dodatkowych pracowników, którzy prowadzili działania kontrolne przewożonego do sklepów i targowisk mięsa (AP SZ, UW w SZ, 1649: 281-283.). Kolejnym krokiem była podjęta uchwała zarządu miasta wraz z burmistrzem Teofilem Kuną dotycząca likwidacji handlu między osobami bez ważnej karty rejestracyjnej. Pozwoliło to na kontrolę targowisk i placów, na których odbywał się handel. Całkowicie zakazano transakcji używaną odzieżą (AP SZ, UW w SZ, 1650: 13-14).

Przebywająca kilka miesięcy po przejściu miasta przez Armię Czerwoną mieszkanka polskiego pochodzenia opisała swoje pierwsze wrażenie jakie wywarł na nią Słupsk. Pani relacjonowała, że kiedy przyjechała 15 października 1945 r. to: „*Pierwsze wrażenie było przygnębiające, miasto w 40% leżało w ruinach i gruzach, na ulicach przeważnie pijani żołnierze radzieccy (...) zimno i do domu daleko*” (Wyrwa 2009). Doszło do zniszczenia wielu budynków. Nieczynna była kanalizacja i wodociągi. Nie działała elektryczność. To tylko nieliczne elementy wpływające znacząco na stan higieniczny miasta. Ludność borykała się z wieloma istotnymi problemami bytowymi. Po przejściu tych terenów od Niemców następowały wysiedlenia jego rodzimej ludności. W latach 1945-1951 deportowano ze Słupska i powiatu 122471 obywateli niemieckich. Oprócz żołnierzy, ludności pozostałej po obozach jenieckich i robotników przymusowych zaczęli napływać do miasta Polacy pragnący je zagospodarować. Była to ludność pochodząca z regionów o różnym poziomie rozwoju gospodarczego i kulturalnego. Z tego powodu również dochodziło do zmiany poziomu i standardu higienicznego miasta. Ludność o dużym zróżnicowaniu postaw oraz celu przybycia na te tereny można było podzielić na trzy grupy. Pierwsza to tzw. osadnicy dla szabru. Grabili oni przejmowany majątek (między innymi drogocенności, żywność, inwentarz, zboże, sprzęt gospodarski i domowy oraz meble). Nie dbali o pozostały dobytek, niszczyli to, co ich zdaniem było niepotrzebne lub nie dało się wywieźć. Zajmowali się rozbojem. Nie dbali o zasady higieny. Swoje potrzeby fizjologiczne załatwiali w miejscach do tego nieprzeznaczonych.

Drugą grupę stanowiło osadnictwo później nazywane pionierskim. Mieszkańcy przybywali na ziemię słupską w celu jej zagospodarowywania i odbudowy. Traktowali to jako misję, a nawet obywatelski obowiązek. Wśród nich byli między innymi późniejsi administratorzy, nauczyciele, kolejarze, pracownicy służby bezpieczeństwa oraz rolnicy i rzemieślnicy. Początkowo przybywali oni głównie z Pomorza Gdańskiego i z Wielkopolski, potem z Polski centralnej i dawnych Kresów Wschodnich. Próbowali zagospodarować teren i zorganizować wspólną egzystencję. Dbali o wszystko co udało się im odzyskać. Chociaż początkowa sytuacja higieniczna i stan urządzeń nie pozwalał na wysoki standard. Brakowało też środków higieny osobistej i mydła (wkrótce została uruchomiona z ich inicjatywy fabryka).

Trzecim dominującym typem osadników byli mieszkańcy, którzy zostali zmuszeni do zmiany swojego dotychczasowego miejsca zamieszkania z powodu, ogólnie ujmując, złego ekonomicznego położenia. W ich rodzinnych stronach panowała bieda i niedostatek. Często powrót do domu po wojnie był niemożliwy, ponieważ toczące się działania zbrojne spowodowały całkowite zniszczenia domów i budynków gospodarczych. Nie było do czego wracać. Tereny powiatu słupskiego były dla nich atrakcyjne. Grupę tę stanowili najczęściej przesiedleńcy z Lubelszczyzny, Rzeszowszczyzny, Kielecczyny i Mazowsza. Przybycie z miejsc o niskim standardzie do dosyć dobrze rozwiniętego miasta, z możliwościami rozwoju była dla wielu okazją do wyrwania się z biedy. Przesiedleńcy z Ziemi Dawnych czuli się na tych terenach jak zdobywcy. Mieli poczucie wyższości wobec innych grup, a zwłaszcza z kresów, których postrzegano jako „zsowietyzowanych”, niewykształconych, pozbawionych kultury, a więc gorszych. Natomiast kolejną grupę stanowili pierwsi przybyli na te tereny, wydawałoby się tylko na chwilę, jednak zostali tu na długie lata. Żołnierze Armii Czerwonej, bo o nich mowa, prowadzili na tym terenie działania całkowicie destrukcyjne. Byli pozbawieni kultury osobistej i higienicznej. Nie mieli żadnych moralnych zahamowań wobec żyjącej w poczuciu krzywdy niemieckiej ludności rodzimej. Próbowano ich eksmitować. Rodziły się liczne konflikty i akty okrucieństwa oraz zbrodnie. Żołnierze, pochodzący z krajów o niskiej kulturze higienicznej, spędzający wiele lat na froncie nie potrafili dbać o czystość. Nie interesowała ich również infrastruktura komunalna. Przełomem był fakt pojawienia się epidemii wśród ich grupy społecznej. Wówczas powołali funkcję lekarza miejskiego. Jego nadrzędnym celem

było zatrzymanie rozprzestrzeniania się chorób (Nitkowska-Węglarz 2009). Przybywający na te tereny zauważali wyższy standard cywilizacyjny tych ziem (mimo zniszczeń) w porównaniu do tego, z którego przyjeżdżali. Wspominający moment przyjazdu do Kobylnicy, 6 letni wówczas Miecio po wielu latach wspominał: „*Ja też byłem zachwycony, gdyż nowy dom był wygodniejszy i ładniejszy od tego, w którym przejściowo mieszkaliśmy w okolicy Przeworska, zmuszeni uciekać z Kalusza przed wywózką na Sybir. Tutaj był prąd elektryczny i światło – a nie lampa naftowa. Obok domu była pompa zamiast studni, wybrukowana jezdnia, kanalizacja itp. Tutaj nawet deszcz był inny niż w Przeworsku. Tam chwila deszczu powodowała powstawanie dużych kałuż i błota, a tu nawet po długotrwałych opadach można było przejść suchą nogą. Sam dom składał się z czterech pokoi, kuchni, spiżarni i dużego strychu. Po przybyciu zajęliśmy dwa pokoje, a w pozostałych dwóch mieszkali nadal Niemcy. Kuchnia była wspólna. Jak wspomniałem wcześniej, przed domem był ogródek kwiatowo-owocowy, oddzielony od ulicy żywopłotem. Obok domu było spore podwórko, na którym stały budynki gospodarcze. W jednym z tych budynków był mały warsztat ślusarsko-elektryczny, z którego najbardziej cieszył się ojciec. Za podwórkiem był ogród warzywno-owocowy. (...) Nie zawsze rodziców było stać na nowe ubiory i z tego powodu większość nosiła ubrania przerabiane. Ciężko było z butami. W lecie wiele osób chodziło boso lub w drewniakach. Swoją drogą drewniaki to był świetny pomysł zapożyczony od Niemców. Każdy Niemiec miał w domu kilka par drewniaków. Kształtem przypominały laczki na grubym drewnianym spodzie i posiadały skórzany nosek. Ponieważ „Alki”, „Nordu” ani innej fabryki obuwia nie było, a w sklepach ubogo, zamawiano obuwie u szweców na miarę. Raz kupiono mi juchtowe buty w Wiejskim Domu Towarowym w Słupsku, który znajdował się przy ul. Poniatowskiego obok szpitala. Buty były brzydkie, ale miały podkówki i przy chodzeniu stukwały. Z tego powodu bardzo je lubilem. (...) Jeszcze parę słów o wyposażeniu uczniów w pierwszych latach po wojnie. Kłopoty były ze wszystkim. Nie było książek, zeszytów, przyborów szkolnych, tornistrów, czasem nawet atramentu. Książkę do nauki czytania każdy miał taką, jaką był w stanie zdobyć. Praktycznie każdy miał inną (...) Dużą dla nas pomoc stanowiły dary z UNRRA rozdzielane przez Polski Czerwony Krzyż. W paczkach były zeszyty, ołówki, kredki, gumki, torby na książki, słodycze, konserwy, mleko w puszkach, odżywki, drobne artykuły odzieżowe itp. W szkole dawano nam również obowiązkowo tran. Ustawialiśmy się z tyżkami w kolejce, nauczyciel nabierał tran z konwi i nalewał do tyżek. Zagryzaliśmy kawałkiem chleba z solą. Niektórych odrzucało. Ja nie miałem wstrętu do tranu. W szkole występowała co pewien czas wszawica. Z PCK przychodziły jakieś preparaty, którymi obowiązkowo posypywano wszystkim głowy. Przypuszczam, że preparatem tym był DDT. (...) Niemcy nauczyli nas przygotowywać melasę z buraków cukrowych. Był to gęsty, brunatny syrop, który służył nam w domu do słodzenia kawy, herbaty, a także do smarowania chleba. Utrzymywaliśmy się z pracy rodziców: matka uprawiała ogród, mieliśmy „poniemiecką” krowę, kozę, kilka sztuk drobiu, kilka królików. Chleb był pieczony w domu, albo kupowany u miejscowego piekarza (Wyrwa 2009)”.*

Wspólne dobro - zdrowie stało się nadrzędnym celem mieszkańców, którzy pomagali sobie nawzajem w zdobywaniu żywności. Edukowali się poprzez zbieranie doświadczeń, niejednokrotnie ponosili bolesne porażki. Uczyli się jak z małej ilości dostępnych produktów wyżywić całe rodziny. Podstawowe czynności życiowe takie jak jedzenie, ubranie, pranie, mycie bielizny wymagały kreatywności od wszystkich. Współpraca z mieszkańcami, którzy przybywali na te tereny była niezbędna i konieczna, aby przeżyć ten trudny okres. Niemcy, Rosjanie, Polacy i inne narodowości w powojennym Słupsku musiały nauczyć się ze sobą egzystować. Mieszało się okrucieństwo, litość i współpraca. Cywilni mieszkańcy próbowali się porozumiewać i współpracować z Niemcami, którzy niejednokrotnie uczyli się od podstaw dbałości o czystość. Co tydzień w sobotę rano Niemki powtarzały ten sam rytuał mycia chodników przed budynkiem. Natomiast po południu, gromadzono wszystkie dzieci na kąpiel w wielkiej wannie w pralni. Dzieci były myte w kolejności od najmłodszych do najstarszych. Miejscem spotkań dzieci i dorosłych była wspólna przestrzeń klatki schodowej. Tam następowała integracja mieszkańców. Dla dzieci było to połączenie świetlicy z przedszkolem. Jedyna, niepracująca mama, ciocia lub babcia opiekowała się codziennie wszystkimi dziećmi z kamienicy. Inni organizowali wspólne posiłki. Przeważnie był to chleb polany wodą i posypyany cukrem.

W powojennym Słupsku początkowo nie było urzędów, szkół, przedszkoli czy żłobków, ani sklepów z żywnością, lekami, napojami czy papierosami. Nie było wiadomo kiedy będzie dostawa świeżego pieczywa czy mleka dla dzieci. Wszyscy uczyli się i nabierali doświadczenia w kwestiach planowania i organizacji żywności (Nitkowska-Węglarz 2009). Tym bardziej, że w mieście brakowało dosłownie wszystkiego. Z powodu nieuniknionego niebezpieczeństwa zakażenia podjęto akcję wywożenia niemieckiej młodzieży, dzieci z matkami, sierot oraz starców ze Słupska. Ich deportacje kierowano pod opieką Czerwonego Krzyża w regiony zachodnich Niemiec. W sierpniu 1945 r. rozpoczęły się masowe deportacje Niemców do zachodnich stref. Warunki życia dla tych co pozostawali stawały się coraz bardziej trudne. Podczas deportacji wypędzanych traktowano wyjątkowo nieludzko. Chorowali oni z głodu, przemęczenia i zimna. Wielu osobom udało się wyzdrowieć jedynie z powodu prowadzonej akcji wczesnej izolacji. Sukcesy poprawy sytuacji higienicznej, które udało się ostatecznie osiągnąć mimo największych trudności, były zasługą zaangażowania pierwszych mieszkańców w prowadzone akcje profilaktyczne. Działania zmierzające poprawieniu sytuacji epidemiologicznej były trudne do wykonania z wielu wymienianych już powodów. Dodatkowo stacjonujące wojsko prowadziło działania przeszkadzające poprawie higieny. Zajęli oni szpitale i jedyne ocalałe apteki. Zarekwirowali leki i środki opatrunkowe. Opróżnili drogerie ze środków higienicznych. Rosyjskie oddziały wojskowe dokonywały grabieży mienia, żywności i środków higienicznych. Niemcom i przybywającej ludności cywilnej brakowało jedzenia, czystej wody i środków czystości. Panował głód. Jedynie dla chorych i personelu medycznego można było wystarać się o darmową dzienną rację chleba w wysokości 400 gramów.

5. Podsumowanie

Porównując różnicę poziomu higieny mieszkańców przedwojennego i powojennego Słupska zauważyć można istotne różnice na korzyść Niemców. Wynikało to z ich wysokiego jak na tamte czasy wykształcenia i osiągniętego poziomu rozwoju technologicznego. Przybywający, mimo otaczających ruin, zauważali piękno budynków oraz wysoki, jak na te czasy poziom dbałości o higienę osobistą i otoczenia. Analiza mentalności obu narodów wykazała istotne kwestie w zakresie kultury higienicznej. Na przestrzeni epok inaczej dbano o higienę osobistą. Otwarte łaźnie i punkty dezynfekcyjne, z których korzystano dawały możliwość podjęcia próby zatrzymania rozwoju epidemii. Dzięki wysokiemu poziomowi kultury higienicznej Niemców, którzy udzielali praktycznego instruktarzu przybywającym mieszkańcom dochodziło do poprawy ich zdrowia. Nowi mogli korzystać z dobrodziejstw i zdobyć materialnych opuszczającego te treny społeczeństwa. Wojna dokonała spustoszenia w nawykach i sposobie załatwiania potrzeb fizjologicznych żołnierzy, którzy przez długi czas nie korzystali z łaźni. Nie zauważali, że ich zachowania były jedną z przyczyn rozwoju epidemii. Jednak działania prekursorów zmierzały do poprawy sytuacji higienicznej w mieście. Odgruzowanie miasta, oczyszczanie go z rozkładających się zwłok oraz nauka higienicznych zachowań przyczyniły się do zahamowania rozwoju groźnych chorób.

6. Literatura

AP SZ, UW w SZ, s. 1649, Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół nr 9 z posiedzenia zwyczajnego Zarządu Miejskiego Miasta Słupska z 28 marca 1946 r., Uchwała 83 i 84: 155 i 157.

AP SZ, UW w SZ, s. 1649, Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół nr 15 z posiedzenia Zarządu Miejskiego Miasta Słupska z 13 grudnia 1946 r.: 265-269.

AP SZ, UW w SZ, s. 1649, Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół nr 3 z posiedzenia Zarządu Miejskiego Miasta Słupska 6 lutego 1947 r.: 270-279.

AP SZ, UW w SZ, s. 1649, Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół nr 5 z posiedzenia Zarządu Miejskiego Miasta Słupska 27 lutego 1947 r.: 281-283.

AP SZ, UW w SZ, s. 1650, Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół z odprawy kierowników wydziałów biura Zarządu Miejskiego z 31 grudnia 1945 r.: 13-14.

Lindmaier J (1986) Dzieje Słupska, praca zbiorowa: 204-208.

Lubiniecka L (2010) Wojewódzki szpital Specjalistyczny im. Janusza Korczaka w Słupsku 1945-2010: 11-12.

Nitkowska-Węglarz J (2009) Niespokojny Słupsk, Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku, Mój nowy dom, wspomnienia słupskich osadników U. Wyrwa (koordynator): 8-15.

Pagel KH (1977) Stolp in Pommern — eine ostdeutsche Stadt: 300-308.

Pagel KH (1989) Der Landkreis Stolp In Pommern: Zeugnisse seiner deutsche Vergangenheit: 259, 179-181.

Kotelko S (2022) Higiena w dawnych wiekach,

http://um.swidnica.pl/media/Encyklopedia/rozdzial_3.pdf [dostęp: 23.01.2022]: 1-3.

Wyrwa U (2009) Mój nowy dom, Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku, Mój nowy dom, wspomnienia słupskich osadników: 63, 96, 82, 42-46.

Zajelska E. Z. (2002) Opieka medyczna i szpitale w Słupsku, Biuletyn Stowarzyszenia Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, „Słupia” nr 7: 72-73.

Walter Kuschfeldt (1951) Stolper Heimatblatt nr 4: 1-3.

4. Wieloaspektowa niekorzystna sytuacja higieniczna i zdrowotna w Słupsku po 1945 roku i próby jej opanowania. Część 2

The multi-faceted unfavourable post-war hygiene and health situation in Słupsk and attempts to control it. Part 2

Jolanta Czerwiakowska

Instytut Historii Akademii Pomorskiej w Słupsku
Opiekun naukowy: prof. dr hab. Wojciech Skóra

Jolanta Czerwiakowska: jolander@op.pl

Słowa kluczowe: medycyna, zdrowie, epidemie, lekarze, służba zdrowia

Streszczenie

Sytuacja higieniczna i zdrowotna tuż po wojnie była niekorzystna. Bezpośrednich jej powodów można doszukiwać się między innymi w wycieńczeniu ludności działaniami wojennymi, niedożywieniu, braku sprawnej kanalizacji i wodociągów, w ruchach migracyjnych oraz w zmianie nawyków pielęgnacyjnych. Ta wieloaspektowa sytuacja to między innymi problem z dostępnością do lekarzy, personelu pielęgniarskiego i środków leczniczych. Głównymi problemami w powojennym nowym Słupsku były zapewnienie aprowizacji, ochrona zdrowia ludności, organizowanie pomocy materialnej poszkodowanym podczas wojny, a także walka z szalejącymi epidemiami oraz profilaktyka higieniczna. Trudności w organizacji służby zdrowia były wywoływane kłopotami lokalowymi, brakiem personelu i lekarstw. Panujące epidemie tyfusu, błonicy, czerwonki i chorób wewnętrznych powodowały śmierć wielu osób również ze środowiska lekarskiego (Lubiniecka 2010). Niepokojącym zjawiskiem w powojennym Słupsku był fakt wzrostu zachorowalności na gruźlicę i choroby weneryczne. Ich bezpośrednią przyczyną było wycieńczenie organizmów działaniami wojennymi oraz brak żywności. Choroby weneryczne przenoszone drogą płciową poprzez przygodne kontakty seksualne i gwałty w krótkim czasie rozprzestrzeniły się do rozmiarów epidemii. Kłopotliwe było odszukanie nosicieli, gdyż tematy te należały do wstydlivych. Chorobę i łańcuch epidemiczny ukrywano przez długie lata. Chorzy zgłaszający się do lekarzy skrywali swoich partnerów, zwłaszcza przygodnych. Dopiero prowadzone rejestracje i leczenie wraz z profilaktyką zaczęło w późniejszym okresie przynieść oczekiwany efekt (AP K/S, MRNiZM: 53/1.).

1. Wstęp: Problem z dostępnością do personelu medycznego i edukatorów zdrowotnych

Braki personelu medycznego przez długi czas nie pozwalały na prowadzenie edukacji zdrowotnej wśród mieszkańców. Ogółem w styczniu 1946 r. zarejestrowanych i pracujących w szpitalu oraz poradniach w Słupsku było 13 polskich lekarzy (w tym 2 na prowincji) oraz 5 pochodzenia niemieckiego, a także lekarzy dentyków (4 polskich i 3 niemieckich) oraz 3 techników dentykarskich. Bilans personelu obejmował również 13 polskich akuserek, z których 3 pracowały w powiecie. W tym czasie czynne były tylko 2 apteki. Zauważano brak możliwości szybkiej ingerencji lekarskiej w nagłych przypadkach, toteż przygotowywano się do zakupu karetki sanitarnej. W niedługim czasie zaczęło działać pogotowie ratunkowe (AP K/S, MRN i ZM: 53/1.).

Placówki szpitalne w początkowym, powojennym okresie zajęte były przez Armię Czerwoną, a pozostająca w Słupsku kadra niemiecka, której nie pozwolono na wyjazd, niechętnie obsługiwała przybywających Polaków. Z tego powodu sytuacja zdrowotna w mieście po wojnie przedstawiała się stosunkowo niekorzystnie zwłaszcza dla licznie przybywających z różnych stron w celu zasiedlenia na poły opuszczonego, zniszczonego miasta (Lubiniecka 2010). Trudności potęgowały się wraz ze wzrastającą się liczbą przybywających mieszkańców. Tym bardziej, że pochodzili oni z terenów o niskiej świadomości higienicznej, przeważnie ze wschodu oraz z centralnej Polski. Nie mieli wyuczonych nawyków i nie przestrzegali podstawowych zasad higieny. Dlatego też należało podjąć intensywną edukację zdrowotną. Przeprowadzono także kontrole sanitarne w mieszkaniach i zakładach pracy. W tym celu stworzono kolumnę sanitarną, która oprócz kontroli

higieny dokonywała koniecznej dezynfekcji pomieszczeń oraz zajmowała się edukacją prozdrowotną. W związku ze zwiększoną liczbą prowadzonych kontroli sanitarnych w mieszkaniach i zakładach pracy Wojewódzka Stacja Sanitarno-epidemiologiczna w Słupsku powołała wydział Higieny Komunalnej, w którym kierownikiem laboratorium od 1954 r. został Krzysztof Korzeniowski (Świetlicka i Wisławska 2003). Dzięki prowadzonym działaniom prewencyjnym udało się podnieść poziom higieny w mieście.

2. Opis zagadnienia: działania edukacyjne zmierzające do poprawy sytuacji higienicznej w powojennym Słupsku

W niemieckim mieście w czasie wojny szkoły i szpitale działały niemalże normalnie. Jednak pod koniec wojny sytuacja zaczynała się zmieniać. Trudno było zajmować się edukacją higieniczną czy prozdrowotną gdyż należało dążyć zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych, w tym zdobycia żywności. Od początku prowadzonych działań militarnych słupskie budynki przeznaczone do edukacji zostały zajęte przez wojsko. Niemalże wszyscy nauczyciele trafili na front. Niektórzy jednak zostali. Byli wśród nich między innymi: dr Richter i Grützke oraz emerytowany prof. Max Schroeder, dyrektor szkoły Kunitzki oraz pomocnicy przydzielani z zewnątrz. We wszystkich próbujących funkcjonować szkołach brakowało edukatorów, również w dziedzinie medycznej i zdrowotnej. Szkołę Lessinga (Lessingschule) i Gimnazjum (Gymnasium) przekształcono na szpital wojskowy, w którym pracowały siostry z Domu Macierzystego i członkinie Nationalsozialistische Volkswohlfahrt (NSV), czyli Narodowosocjalistycznej Pomocy Ludowej. Chorych leczono również w innych obiektach nad Słupią. Po nalocie bombowym na Szczecin w 1944 r. wielu rannych przetransportowano do szpitala oraz do utworzonego szpitala ratunkowego w słupskiej III Szkole Miejskiej (Pagel 1977). Początki edukacji prowadzonej w powojennym Słupsku wspominała Pani o pseudonimie Mała: *„W lutym 1946 r. p. Leonia Strzelczyk powołała do życia i uruchomiła Liceum Kupieckie i Administracyjne, które na początku mieściło się na ul. Łukasiewicza 1, w miejscu obecnego Urzędu Telekomunikacji. Pierwsze zapisy kandydatów zgromadziły 81 osób młodzieży z różnych stron Polski, a i poziom przygotowania do klas licealnych też był zróżnicowany. Wielu pochodziło z utraconych Kresów, po tzw. „dziesięciołacie” w systemie radzieckim. Dużą grupę stanowiła też młodzież po czterech klasach gimnazjum, tzw. „małej maturze”, którą to naukę często zdobywaliśmy na tajnych kompletach, czyli tajnym nauczaniu pod okupacją niemiecką, do której to grupy i ja należałam. Nauka nasza była trudna; nie mieliśmy żadnych podręczników, zeszytów ani papieru. Notatki z wykładów zapisywaliśmy najczęściej na makulaturze z drukiem niemieckim po jednej stronie. Ale mieliśmy zapał i chęć do nauki, a przede wszystkim wspaniałych wykładowców i wychowawców na czele z panią Leonią Strzelczyk oraz paniami: Toczyką, Wysocką, Zaborowską, Gończawą, Bukowską, a także panami: Kwapiszem, Jurewiczem, Bogdanowiczem, Gończą, Blewem, Zubrzyckim. Przekazywali oni nam gruntowną wiedzę przedmiotową na najwyższym poziomie. Wielu z nas pokończyło studia i zajmowało wysokie stanowiska, zwłaszcza na polu ekonomicznym i gospodarczym”* (Nitkowska-Węglarz 2009).

W organizowanych szkołach oprócz edukacji wprowadzono pogadanki i profilaktykę zdrowotną. Członkowie Miejskiej Rady Narodowej zauważali duży problem w braku środków przeznaczonych na oświatę, kulturę i sztukę oraz na zdrowie publiczne. Wobec zaistniałej trudnej sytuacji wśród mieszkańców postanowili przekazać na ten cel swoje diety w łącznej kwocie 25 200 zł. Na 1054 dzieci potrzebujących przedszkoli było tylko 45miejsc. Wiele dzieci i młodzieży wobec tych trudności nie miało nawet potrzeby nauki. W tym czasie w powiecie było 65 szkół powszechnych. Dla poprawienia sytuacji związanej z brakiem nauczycieli podjęto tworzenie kursów i szkoleń doskonalących w wielu dziedzinach życia (AP SZ, UW w SZ: 21-23). Dodatkowo Zarząd Miejski miasta Słupska postanowił organizować i finansować prowadzenie w każdej szkole i przedszkolu gabinetu lekarskiego, w którym zatrudniano na etacie lekarza szkolnego i higienistkę. Miały one funkcjonować od momentu przeprowadzenia reorganizacji ośrodka zdrowia. Placówki szkolne zaopatrzone także w apteczki na łączną kwotę 12 000 zł. (AP SZ, UW w SZ: 21-23). W okresie późniejszym we wszystkich placówkach szkolnych, żłobkach i przedszkolach

zorganizowano gabinety lekarskie, dentystyczne i pielęgniarskie. Takie interdyscyplinarne działanie w znacznym stopniu podniosło poziom dbałości o higienę w powojennym Słupsku.

3. Niekorzystny stan higieniczny wywołany brakiem instalacji wodno-kanalizacyjnej

Kolejnym aspektem potęgującym problemy z epidemiami był brak czystej wody oraz rozkładające się nieczystości wylewane wprost na ulicę. Budynki mieszkalne oraz szpitalne były niedogrzone i nieoświetlone. Wymagały szybkiego remontu. W wyniku prowadzonych działań destrukcyjnych w 1945 r. w Słupsku zostały całkowicie zniszczone instalacje miejskie (elektryczna i centralnego ogrzewania, wodociągowa i kanalizacyjna) (Machura 1962). Od chwili przejęcia miasta przez Armię Czerwoną przez kolejne dwa tygodnie nie funkcjonowały wodociągi i kanalizacja. Dopiero w lipcu władze miejskie przejęły od komendantury wojennej elektrownie wodne i stacje rozdzielcze. Nadal jednak wszystkie urządzenia, w tym kanalizacyjne były niewydolne. Instalacja wodociągowa była przestarzała. Jej małe przekroje nie zaopatrywały regularnie mieszkań w wodę. Kanalizacja i studzienki nie mogły nadążyć z odbiorem ścieków. Często też dochodziło do awarii i wycieków. Zniszczona struktura mieszkalnictwa powodowała, że przyjeżdżający mieszkańcy w różnego rodzaju nie nadających się do tego celu przybudówkach, piwnicach, strychach i zdewastowanych mieszkaniach. Bardzo często w jednym miejscu mieszkało po kilka rodzin. To zagęszczenie również potęgowało niekorzystną sytuację higieniczną i łatwość rozprzestrzeniania się chorób (Lindmajer 1986).

Wiele obiektów i urządzeń przemysłowych w końcowym etapie wojny i oraz po przejściu miasta przez Armię Czerwoną stało się przedmiotem dewastacji i rabunków dokonanych przez wojsko i migrującą ludność. Urządzenia zostały wywiezione przez tzw. szabrowników. Kierownicy i pracownicy organizujących się w różnych rejonach kraju fabryk przyjeżdżali po potrzebne im urządzenia i narzędzia pracy. Niekompletne elementy wodociągów i kanalizacji znajdowały się w zniszczonych budynkach bez drzwi i okien. Urządzenia wodociągowe, kanalizacyjne i centralnego ogrzewania podczas mroźnej zimy 1945 r. przemarzły i uległy uszkodzeniu (Łach 1980). Tak opisuje dwa lata później (3 maja 1947 r.) pierwsze wrażenie z przyjazdu do powojennego Słupska Waclaw Michałowski: *„Przyjechałem do Słupska w celu zorganizowania Prokuratury w dniu 2 sierpnia 1945 r. Słupsk na 40 tysięcy mieszkańców, liczył zaledwie 4 tysiące Polaków szukających tu zatrudnienia, ale za to był odwiedzany przez tłumy „szabrowników”, którzy tu przyjeżdżali w wiadomych celach. Wszystkie miejscowe władze państwowe i samorządowe znajdowały się w stanie organizacji. Stan bezpieczeństwa był rozpaczliwy. Tłumy rozzuchwalonych bezkarnością „szabrowników”, Milicja Obywatelska, która wówczas niczym się od nich nie różniła oraz żołnierze rosyjscy, zdemoralizowani wojną, rabowali w biały dzień, a po tym przepijali swoje „zarobki” w licznych restauracjach, które prosperowały świetnie (Nitkowska-Węglarz 2009)”*.

W celu likwidacji zagrożenia epidemiologicznego jesienią 1945 r. podjęto działania zmierzające do poprawy stanu kanalizacji. W preliminarzu budżetowym Zarządu Miasta przeznaczono dla Miejskich Zakładów Wodociągów i Kanalizacji na II półrocze 1945/1946 r. do wydatkowania na poprawę wydajności i remonty kanalizacji łączną kwotę 2.688.00 zł. (AP SZ, UW w SZ 1650). Kolejnym krokiem było uruchomienie w listopadzie 1945 r. gazowni. Pozwalało to na ogrzanie wody w domach. Mieszkańcy przyłączonych ulic mogli liczyć na ciepłe mieszkanie, a także na przygotowanie ciepłych posiłków. Na ulicach pojawiło się oświetlenie pochodzące z latarni gazowych (Wyrwa 2009). Problemy z kanalizacją i wodociągami odczuwalne były jeszcze w 1947 r. Zły stan filtrów oraz nieczynne studzienki pogarszały stan kanalizacji. W 1949 r. w zmodernizowanym samorządowym zakładzie Wodociągi i Kanalizacja pracowało już 48, a w gazowni 68 osób (AP K/S, MRN i ZM, 234). W 1954 r. oddano dwie nowe studnie artezyjskie (przy ul. Kaszubskiej) oraz dwie głębinowe (przy Westerplatte i Solskiego). W większości mieszkań popłynęła czysta woda. Kolejne lata przyniosły modernizację i rozbudowę wodociągów i kanalizacji w mieście. Pozwoliło to w znacznym stopniu podnieść stan higieniczny jego mieszkańców (Lindmajer 1986).

4. Działania poprawiające stan zdrowia mieszkańców

W 1945 r. pozostający nadal niemieccy (w liczbie ok. 30 tys.) oraz przybywający nowi, polscy mieszkańcy, a zwłaszcza tworząca się administracja stosunkowo szybko zauważyli, że sytuacja higieniczna w mieście była wieloaspektowo niekorzystna. Walka z chorobami, przeważnie o zasięgu epidemii, stała się ich priorytetowym zadaniem.

Wkrótce po wkroczeniu Armii Czerwonej (od 8 marca 1945 roku) niemieccy lekarze dr Brandt i Michalski podejmowali wszelkie możliwe działania zmierzające poprawie zdrowia mieszkańców Słupska. Żołnierze obawiali się o własne zdrowie, dlatego komendantura wojenna podjęła współpracę z dr Brandtem i mianowała go lekarzem miejskim. Zorganizował on tak zwane brygady pracujące nad oczyszczaniem miasta z rozkładających się zwłok. Pracowało w nich około 500 Niemców, którym zapewniono do transportu zwłok prowizoryczne wózki. Brakowało jednak jakiegokolwiek zabezpieczenia higienicznego (brak mydła, dezynfekcji i rękawiczek oraz maseczek). Wielu pracujących przy chorych i zwłokach zainfekowało się i poniosło śmierć, w tym sam organizator dr Brandt. Pięciu spośród piętnastu lekarzy niemieckich zmarło w wyniku szalejących epidemii. W trudnej walce z epidemiami wybitnie zasłużyli się jeszcze inni lekarze: dr Maroske (Gr.-Tuchen), dr Heilgendorff, dr Nasilowski, dr Heckler, dr Elisabeth Schmidt, dr Bülow. Między innymi dzięki prowadzonemu przez nich działaniu prewencyjnemu pod koniec kwietnia odnotowano tylko pojedyncze przypadki tyfusu.

Trudną sytuację higieniczną w mieście pogarszał fakt występującej niełatwych do opanowania wszawicy i świerzbu. W październiku 1946 r. dokonano przeglądu 2417 dzieci, który wykazał bytność insektów u 25 chłopców i 196 dziewczynek (Lubiniecka 2010). Pierwszy okres sprawozdawczy Komisji Sanitarnej zakończył się wraz z wydaniem dosyć obszernego opisu sytuacji lekarsko- sanitarniej panującej do 9 stycznia 1946 r. a więc od momentu zdobycia Słupska 9 marca 1945 r. do dnia wydania sprawozdania. Jak wynika z dokumentu Komisji Sanitarnej polski personel lekarski przyjechał do Słupska na początku czerwca. Ich podstawowym priorytetem stała się walka z szalejącą epidemią tyfusu typu brzuszno (AP K/S, MRN i ZM: 53/1).

Pierwszym polskim lekarzem miejskim został mianowany 4 lipca 1945 r. Czesław Godula. Kolejnym lekarzem dbającym o zdrowie słupszczan od 26 lipca 1945 r. była okulistka Maria Miaszczyńska oraz pracujący od 1 września 1945 r. dermatolog Władysław Ziemnowicz. Od 25 września w Słupsku zaczęła pracować pediatra- Elwira Dal (AP K/S, MRN i ZM: 374). Problem braku personelu był rozwiązywany nakazem pracy oraz profitami związanymi ze zwrotem kosztów przyjazdu, a także oferowanym miejscem zamieszkania. Natomiast kłopoty z utworzeniem miejsc pracy dla personelu medycznego były sukcesywnie likwidowane w trakcie odbudowy i modernizacji budynków.

Początkowo szpitale w Słupsku działały jako szpitale wojskowe (od marca do maja trwała jeszcze wojna). W innych większych budynkach wydzielano pomieszczenia zastępcze służące do prowadzenia przychodni lekarskich, poszczególnych oddziałów szpitalnych i gabinetów profilaktycznych. Trudny początek służby zdrowia w ponemieckim mieście obejmował problemy kadrowe, lokalowe a także epidemiczne. Potwierdza to notatka lekarza miejskiego Czesława Goduli, podsumowująca ostatnie miesiące 1945 r. jako: niezwykle trudne z powodu zwalczania „epidemii tyfusu brzuszno, oczyszczania miasta i kontroli czystości sklepów” (AP K/S, MRN i ZM: 374).

Od momentu zajęcia miasta przez Sowieców do 2 lipca 1945 r. wszystkie budynki szpitalne w mieście były pod kierownictwem Niemców i Armii Czerwonej. Dopiero wówczas, jednak jedynie oficjalnie szpitalem zakaźnym rozpoczęli kierować Polacy. Już 16 lipca umożliwili oni leczenie swoim rodakom na nowopowstałym Oddziale Zakaźnym dla Polaków oraz połączonym Oddziale Chirurgiczno- Ginekologiczno-Położniczym. Bilans przyjęć chorych na dur brzuszny z miasta i powiatu na oddział zakaźny w ciągu pierwszego półrocza wynosił 2000 osób, wśród nich było 150 Polaków. Pozostali przeważnie byli Niemcami. W tym czasie leczenie wymagało wiele do życzenia, z tego powodu śmiertelność osób była znaczna i stanowiła 20% u Niemców i 5% u Polaków. Stan chorych na tyfus brzuszny przebywających na Oddziale Zakaźnym w Szpitalu na początku 1946 r. obejmował 49 Niemców i 7 Polaków, co stanowiło o powolnym opanowywaniu epidemii. Zmniejszała się natomiast liczba chorych na inne jednostki takie jak dyfterię i tyfus plamisty. Od

października został otwarty oddział wewnętrzny dla Polaków i skórno- weneryczny, zwany mieszanym (AP K/S, MRN i ZM: 53/1.a- 7).

Z początkiem 1946 r. rozpoczęła pracę przyszpitalna pracownia rentgenowska i laboratorium bakteriologiczne przy oddziale zakaźnym. W czasie półrocznej działalności szpitala coraz większym problemem było jego rozmieszczenie w kilku miejscach w mieście. Szpital prowadził działalność w zaadaptowanych budynkach mieszkalnych przy ulicy Poniatowskiego, Kopernika i Sienkiewicza. Pacjenci odczuwali zły stan higieniczny budynków, a także braki personelu i sprzętu. Trudności obejmowały też kłopoty z żywieniem pacjentów (AP K/S, MRN i ZM 7.).

Fakt zajmowania od początku 1945 r. głównych budynków przy ulicy Obrońców Wybrzeża (An der Plantage) przez Armię Czerwoną utrudniał, a nawet wręcz uniemożliwiał przyjmowanie cywilnych mieszkańców. Szpital 300 łóżkowy posiadał wszystkie oddziały, dlatego oddanie ich pod kierownictwo Polaków bardzo ucieszyło cywilnych mieszkańców. Dzięki temu doszło do poprawy sytuacji zdrowotnej w mieście. Mimo kłopotliwej sytuacji finansowej a także materiałowej szpitala, w tym braku opału dochodziło do przyjęć wszystkich chorych wymagających pomocy. Na początku 1946 r. doszło do uruchomienia miejskiego ośrodka zdrowia w budynkach należących do miasta przy ul. Bytowskiej 1 i 2 (Lutosławskiego). Pomoc lekarską mogli otrzymać mieszkańcy w uruchomionych przychodniach: ogólnej, gruźliczej, skórno-wenerycznej, okulistycznej, dentystycznej oraz tak zwanej stacji opieki nad matką i dzieckiem (AP K/S, MRN i ZM: 53/1). W celu zwalczania padających po II wojnie światowej epidemii (duru brzuszego i plamistego, błonicy, czerwoni) oddano do użytku Miejską Stację Dezynfekcji, która zatrudniała początkowo 38 osób. Dodatkowo uruchomiona grupa ruchoma składająca się z 6 osób poddawała dezynfekcji budynki mieszkalne i usługowo-handlowe w mieście (Zajęska 2002).

Niewątpliwym sukcesem tworzącej się służby zdrowia w powojennym Słupsku było opanowanie do 1949 r. epidemii błonicy, czerwoni i duru brzuszego. Osiągnięto to poprzez dobrą jak na te czasy organizację struktur służby zdrowia i ich wzajemnej współpracy, a także skutecznie przeprowadzanym obowiązkowym szczepieniom, rozbudowie kanalizacji oraz prowadzonej kontroli zakładów użyteczności publicznej w tym sklepów, lokali gastronomicznych i usługowych oraz fabryk (AP K/S, MRN i ZM: 85).

Obowiązkowe szczepienia ochronne wprowadzone przez władze Miejskiej Rady Narodowej 29 maja 1945 r. dały możliwość pracownikom służby zdrowia do przerywania niechęci i nagminnego uchylania się przed szczepieniami. Dzięki takiemu działaniu latem 1947 r. przeprowadzono 10742 szczepień przeciw durowi brzuszemu i 860 przeciw ospie. Przeprowadzono kontrole 649 lokali gastronomicznych, piekarni, zakładów mleczarskich i sklepów spożywczych, w których nałożono aż 711 zarządzeń dotyczących spraw porządkowych (AP K/S, MRN i ZM: 85). W 1948 r. podobnych kontroli było aż 1439. Prowadzono również szerokie akcje dezynfekujące i propagandowe w zakresie nauki higienicznego trybu życia. Zarządzono też konieczną hospitalizację i izolację każdej osoby podejrzanej o chorobę. Wspólny wysiłek urzędników Służby Zdrowia dał zamierzony efekt znacznego obniżenia zachorowania na dur brzuszny. W 1947 odnotowano 58 osób zarażonych, w 1948 r. 14, natomiast w pierwszej połowie 1949 r. było tylko 5 hospitalizowanych. W związku z powyższym Minister Zdrowia w 1949 r. ogłosił odstąpienie od obowiązkowych szczepień przeciwko durowi brzuszemu (AP K/S, MRN i ZM 395).

5. Podsumowanie

W lipcu 1947 r. nastąpiła nieznaczna poprawa stanu higieny i zdrowia publicznego, lecz i tak sytuacja była niezadowolająca. Cieszył fakt opanowania chorób zakaźnych, między innymi na dur brzuszny, błonicę, gruźlicę i infekcje weneryczne). Nadal jednak odczuwano brak lekarzy miejskich i ośrodków zdrowia (AP SZ, UW w SZ: 25-31). Prężnie działające i rozwinięte szpitalnictwo pozwoliło w okresie powojennym stanowić podstawę do organizacji służby zdrowia. Słupski szpital miejski i powiatowy po konsolidacji stanowiły w czasie trwania województwa koszalińskiego kompleks szpitala wojewódzkiego (nie było takiego w tym czasie w Koszalinie). Współpraca lekarzy w połączonych szpitalach doprowadziła do znacznej poprawy sytuacji higienicznej i zdrowotnej mieszkańców (Pagel 1989). W kolejnych latach powojennych, a zwłaszcza w 1949 r. w całej Polsce

zauważyło się wielki problem społeczny w postaci zwiększonej śmiertelności niemowląt. Przewodniczący Miejskiej Rady Narodowej w Słupsku Antoni Marczak 9 maja 1949 r. skierował do Komisji Zdrowa mieszczącej się przy Miejskiej Radzie Narodowej w Słupsku raport, w którym podał, że na 100 odnotowanych urodzeń zmarło 15 dzieci. W porównaniu z innymi krajami był to od 2 do 6% wyższy wskaźnik. Problem wzrastał się zwłaszcza w miesiącach letnich. Panowały wówczas trudne do opanowania zatrucia pokarmowe. Komisja zdrowia podjęła szerokie działania profilaktyczne, aby temu zapobiec. Zmobilizowano wszelkie służby odpowiedzialne za edukację zdrowotną i podnoszenie świadomości społecznej społeczeństwa. Zostały wydane materiały instrukcyjne i propagandowe, które zostały przekazane dla referatu zdrowia w Słupsku. Zobowiązał on swoich inspektorów do przeprowadzenia akcji uświadamiania ludności w zakresie dbałości o higienę zwłaszcza wśród matek. Prowadzona edukacja miała na celu zwalczanie biegunek u niemowląt i małych dzieci. Dobrze zorganizowana służba zdrowia i jej doświadczenie z epidemiami spowodowały, że w krótkim czasie doszło do poprawy sytuacji epidemicznej wśród dzieci i dorosłych (AP K/S, MRN i ZM: 53/8-9).

6. Literatura

- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Biuro Prezydialne MRN, Działalność Komisji Zdrowia i Komisji Sanitarnej 1946-1950, Sprawozdanie Komisji Sanitarnej z 9 stycznia 1946 r.: 53/1.a-7.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Protokół nr 4 posiedzenia MRN z 29 maja 1947 r.: 7.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Biuro Prezydialne MRN, Działalność Komisji Zdrowia i Komisji Sanitarnej 1946-1950, Sprawozdanie Wydziału Opieki Społecznej Zarządu Miejskiego od 27 października 1945 do 27 listopada 1945r.: 53/1.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Biuro Prezydialne MRN, Działalność Komisji Zdrowia i Komisji Sanitarnej 1946-1950, Sprawozdanie Komisji Sanitarnej z 9 stycznia 1946 r.: 53/1.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Sprawozdanie z działalności ZM za I półrocze 1947 r.: 85.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Sprawozdanie lekarza miejskiego od 4 lipca 1944 do 26 grudnia 1945: 374.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Osiągnięcia Służby Zdrowia od 1945 do 30 kwietnia 1949 r. na terenie miasta Słupska: 395.
- AP K/S, MRN i ZM (sygn. 27/51/0) Biuro Prezydialne MRN, Działalność Komisji Zdrowia i Komisji Sanitarnej 1946-1950, Pismo Przewodniczącego MRN do Komisji Zdrowia z 9 maja 1949 r.: 53/8-9.
- AP K/S, MRN i ZM w Słupsku 1945-1950 (sygn. 27/51/0) Wykaz zakładów przemysłowych w Słupsku z 7 grudnia 1949 r.: 234.
- AP SZ, UW w SZ (sygn. 1646) Powołanie Powiatowej Rady Narodowej w Słupsku 1945 r. oraz protokoły posiedzeń w 1947 r., Uchwała 27 PRN w Słupsku z 2 marca 1947 r.: 21-23.
- AP SZ, UW w SZ (sygn. 1646) Powołanie Powiatowej Rady Narodowej w Słupsku 1945 r. oraz protokoły posiedzeń w 1947 r., Protokół nr 4 z posiedzenia plenarnego Powiatowej Rady Narodowej w Słupsku z 10 lipca 1947 r.: 25-31.
- AP SZ, UW w SZ (sygn. 1650) Protokoły posiedzeń Zarządu Miejskiego w Słupsku w latach 1945-1946., Protokół nr 3 z posiedzenia Zarządu Miejskiego miasta Słupska, z 511,14,21,22, 28 i 29 stycznia 1946 r.: 73-75.
- Lindmajer J (1986) Dzieje Słupska (praca zbiorowa): 316-322.
- Lubiniecka L (2010) Wojewódzki szpital Specjalistyczny im. Janusza Korczaka w Słupsku 1945-2010: 11-12.
- Łach S (1980) Pomorze Zachodnie w latach 1945-1949. Studium społeczno-gospodarcze: 20-21.
- Machura T (1962) Słupska Fabryka Maszyn Rolniczych, "Zapiski Koszalińskie" nr 12: 36.
- Nitkowska-Węglarz J (2009) Niespokojny Słupsk, Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku, Mój nowy dom, wspomnienia słupskich osadników U. Wyrwa (koordynator): 12-15 i 6.
- Pagel KH (1977) Stolp in Pommern — eine ostdeutsche Stadt, Lübeck 1977: 259-260.

- Pagel KH (1989) Der Landkreis Stolp In Pommern: Zeugnisse seiner deutsche Vergangenheit: 259.
- Świetlicka A, Wisławska E (2003) Znani słupszczanie. Szkice biograficzne z powojennych dziejów miasta: 53.
- Wyrwa U (koordynator) (2009), Gryf Pomorski, Aparat fotograficzny był zawsze ze mną, Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku, Mój nowy dom, wspomnienia słupskich osadników: 49.
- Zajelska E Z (2002) Opieka medyczna i szpitale w Słupsku, Biuletyn Stowarzyszenia Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, „Słupia” nr 7: 72-74.

5. Definicja i przejawy mistycyzmu w rosyjskiej filozofii i literaturze

The Definition and Manifestations of Mysticism in Russian Philosophy and Literature

Jędrzejuk Magdalena

Katedra Lingwistyki Stosowanej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Opiekun naukowy: dr Agnieszka Potyrańska

Jędrzejuk Magdalena: lamia3004@gmail.com

Słowa kluczowe: duchowość, mistyka, religia, kultura, Rosja

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęty został temat pojmowania mistyki i mistycyzmu w rosyjskiej kulturze. Po przyjrzeniu się szczegółowej definicji i wzajemnej zależności owych pojęć w ujęciu filozoficznym, omówione zostało znaczenie mistycyzmu jako nurtu literackiego. W dalszej części pracy przedstawiono przejawy mistycyzmu w rosyjskiej filozofii i literaturze na przestrzeni wieków, począwszy od epoki Starej Rusi aż do początku XX wieku, z uwzględnieniem najważniejszych myślicieli i głoszonych przez nich idei, a także najbardziej znaczących dzieł literackich i ich autorów. Jak zauważono, mistyka miała niebagatelne znaczenie dla rosyjskiej kultury już od jej początków i nie zmieniło się to również obecnie, zarówno w planie społeczno-kulturowym, jak i indywidualnym.

1. Wstęp

Szeroko pojmowana mistyka i mistycyzm na przestrzeni wieków stanowiły niezwykle istotną część ludzkiego życia, co, naturalnie, znajdowało odzwierciedlenie zarówno w traktatach licznych filozofów i myślicieli, jak i w literaturze, której twórcy sami niejednokrotnie byli uważani za mistyków. Nie inaczej wyglądało to w kulturze rosyjskiej, w której wschodni mistycyzm niejednokrotnie przeplatał się z zachodnią myślą filozoficzną, tworząc zupełnie niepowtarzalną duchową atmosferę dla wzrostu nowych koncepcji i nurtów artystycznych. Co istotne, kwestie te pozostają aktualne również w obecnych czasach – jak zauważa J. G. Romanowa, „используя популярные поисковые системы «Google» и «Яндекс» (Яндекс), на полученный запрос по словам «мистика» и «мистицизм» мы получаем невероятно огромное количество ссылок («Google» – 10 300 000 страниц, из них 658 000 на русском языке; «Яндекс» – страниц 14 961 043, сайтов не менее 64 544)” (Романова 2008), co świadczy o niewątpliwie popularności tematu wśród współczesnych Rosjan. W dalszej części artykułu przyjrzymy się rozumieniu samego pojęcia mistycyzmu w rosyjskiej kulturze, a także prześledzimy historię jego przejawiania się w filozofii i literaturze tego kraju od czasów Starej Rusi do początku XX wieku.

2. Opis zagadnienia

Na początek warto zwrócić uwagę na to, że pojęcia mistyki i mistycyzmu nie są ze sobą tożsame, choć oba odnoszą się do tej samej sfery, którą rozumieć należy jako „совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности” (Брокгауз, Ефрон 1890 – 1907). Mistycyzm definiowany jest jako „представления, подчас системно выстраиваемые в форме рационалистических учений теологического и мировоззренческого характера о непосредственной связи вещей и явлений с сакральными началами” (Балагушкин 2008), zaś mistyka – „опирающаяся на эти представления духовно-практическая деятельность адепта веры, назначением которой является осуществление непосредственной связи с сакральным началом” (Балагушкин 2008). Według innych definicji, mistycyzm to „умонастроения и учения, исходящие из того, что подлинная реальность недоступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатическим способом, каковой усматривается в мистике”

(Прохоров 1993), bądź też, mówiąc bardziej ogólnie – „осмысление и интерпретация мистики и мистического опыта” (Маслин 2014). Podsumowując, pojęcie mistyki odnosi się przede wszystkim do duchowych praktyk i doświadczeń, mistycyzm natomiast – do opisu owych doświadczeń i określonego, związanego z wiarą w ich nadprzyrodzone podłoże światopoglądu.

Jak podkreśla J. G. Bałaguszkin, „мистика и мистицизм принадлежат к проблемному полю сакральной веры” (Баалагушкин 2011), toteż biorąc pod uwagę ogromną różnorodność istniejących systemów wiary, również formy mistyki i mistycyzmu różnią się od siebie. Mistyczne przeżycia mogą objawiać się jako „специфические чувства и настроения” (Баалагушкин 2008), np. „экстазы, радения, окултные оргиастические состояния, представляющие собой в функциональном отношении мистический транс – глубокое изменение самосознания и ощущения личностью своей идентичности” (Баалагушкин 2008). Co ciekawe, tego typu doświadczenia mogą mieć zarówno indywidualny, jak i kolektywny czy nawet masowy charakter. Ponadto mogą one przybierać bardziej namacalne formy: „в сознании адепта возникает экспозиция (...) сакральной ценности в форме цвета или звука (либо других каких-либо восприятий, например, необычного теплового ощущения” (Баалагушкин 2008) lub, w bardziej rozwiniętej postaci, „в сознании (...) адепта появляются конкретные личностные образы” (Баалагушкин 2008). Niejako odwrotną formę mistycznego przeżycia stanowi „распредмечивание”, które można przetłumaczyć jako „dematerializację”. Cytując badacza, „распредмечивание состоит в утрате мистическим отношением конкретной формы своего проявления и в обращении к абстракции этического, эстетического или космологического содержания. В буддизме и индуизме это состояние нирваны и мокши, слияния с абсолютной реальностью, обладающей высшим совершенством” (Баалагушкин 2008). W kontekście buddyzmu warto wspomnieć również o procesie „materializacji”: jest to „воплощение (...) сакрального феномена в той или иной вещной форме” (Баалагушкин 2008). W buddyźmie tybetańskim przykładem materializacji są tulku: „тулку – воплощенцы «высоких» лам, которые в свою очередь являются воплощенцами бодхисаттв” (Баалагушкин 2008). Występuje ona jednak także w innych religijnych tradycjach, i ma miejsce wtedy, gdy przedmiotom, oprócz religijnego, przypisuje się mistyczne znaczenie, czego przykładem są m.in. cudowne ikony w prawosławiu.

Należy przy tym zauważyć, że choć mistyka przynależy do sfery sacrum, to pojęcia „mistyczny” i „sakralny” nie są ze sobą tożsame. Cytując Bałaguszkinę, „существует различие между священными объектами, считающимися таковыми благодаря их мистической связи с высшим сакральным началом (таковы крест и икона для христианской церкви), и сакральными фигурами, декларирующими свою самодостаточность в этом отношении” (Баалагушкин 2008). Jak widzimy, kluczową kwestią dla określenia zjawiska jako mistycznego jest jego związek z wyższym duchowym źródłem, a nie wyłącznie przynależność do sfery religijnej.

Ważnymi procesami, zwiększającymi społeczne znaczenie mistyki, są jej racjonalizacja, instytucjonalizacja i socjalizacja. Pierwszy z nich odnosi się do ogółu teorii dotyczących mistyki i mistycznego światopoglądu, drugi – do powstawania takich ról, jak kapłan, guru, szaman itp., a także wspólnot religijnych, zapewniających przetrwanie określonych duchowych tradycji, trzeci natomiast – tj. socjalizacja – oznacza funkcjonowanie mistyki w sferze społeczno-politycznej.

Z różnorodnością przejawów mistyki wiążą się też różne poziomy funkcjonowania mistycyzmu, który, jako „концептуальное осмысление конкретных проявлений мистики” (Баалагушкин 2008), przyjmuje mniej lub bardziej złożone formy doktryn filozoficznych i teologicznych. Bałaguszkin wyróżnia trzy podstawowe poziomy funkcjonowania mistycyzmu – pierwszy, najbardziej podstawowy, to indywidualne mistyczne przeżycia człowieka, jego osobista wiara, uczucia religijne, tj. „микросистема” („mikrosystem”). Na bazie „микросистемów” tworzą się wspólnoty religijne, instytucje, doktryny filozoficzno-religijne – „макросистема” („makrosystem”). Proces przekształcenia „микросистему” w „макросистему” badacz opisuje następująco: „Достаточно назвать имена Миларепы (1052 – 1135) и его ученика Гампопы (1079 – 1153), чтобы привести пример вырастающей из индивидуального мистического опыта влиятельной тибетобуддийской религиозно-мистической традиции (...). Аналогично этому христианский мистицизм в своём становлении и развитии во многом опирался на мистические переживания выдающихся представителей этой религиозной традиции (...). Как видим, мистицизм,

вытекающий из индивидуального опыта (...) получает возможность стать признанной вероучительской традицией, получить ортодоксальный статус и институциональный уровень функционирования. Таким образом, мистика по характеру своего зарождения и по своей изначальной природе индивидуальна, тогда как мистицизм, получая более или менее широкое распространение, утрачивает характер индивидуальной веры и переходит на уровень общезначимых феноменов” (Балагушкин 2008).

Trzecim, najbardziej złożonym poziomem funkcjonowania mistycyzmu są „megasytemy” („megasytemy”) – „общественно-политические программы и их реализация в определённых мегапроектах культурно-образовательного, партийно-политического и даже государственного содержания и масштаба” (Балагушкин 2008). Przykładami mogą być tutaj klerykalizm i teokracja.

Oczywiście, nie każda religia funkcjonuje na wszystkich wyżej wymienionych poziomach – może funkcjonować tylko na dwóch lub nawet na jednym z nich, co charakterystyczne jest dla wszystkich nowych nurtów religijnych w początkowym stadium rozwoju, funkcjonujących jedynie na poziomie wiary indywidualnej. Oprócz tego, część filozofów i myślicieli odrzuca zinstytucjonalizowany mistycyzm, jednocześnie podkreślając rolę indywidualnego duchowego rozwoju człowieka. Takie podejście przejawiał m.in. Władimir Sołowjow (1853 – 1900), dla którego posłuszeństwo religijnym instytucjom i organizacjom wiązało się z ograniczeniem wewnętrznej wolności. Według W. Krawczenko, „его религиозная вера была глубока и непоколебима, но она поверялась не каким бы то ни было земным авторитетом, а только – непосредственным мистическим чувством” (Кравченко 1997).

Jeśli chodzi o literaturę, to w jej sferze mistyka i mistycyzm definiowane są jako „сверхчувственный способ познания бытия а также результаты этого познания. (...) Мистический опыт следует отличать от простого душевного состояния, настроения, которое (...) ограничивается заведомо субъективной областью, психологизмом. (...) мистический опыт имеет объективный характер, он предполагает выхождение из себя, духовное касание или встречу” (Николюкин 2001). Co ważne, mistykę w literaturze należy oddzielać od fantastyki, która, co prawda, może przybierać mistyczne formy, lecz nie musi. Różnica polega na tym, że fantastyka „предполагает целенаправленное выдумывание, заведомый вымысел” (Николюкин 2001), a mistyka „переживается субъектом как подлинная реальность, хотя она и принимает причудливые формы” (Николюкин 2001).

Mistyczne doświadczenia, pojawiające się w utworach literackich, mogą przybierać zarówno formę zewnętrzną, jak i wewnętrzną. „Внешний мистический опыт раскрывается как видения, зрительные представления. Внутренний опыт переживается как особые психофизические состояния, воспринимаемые без зрительных впечатлений, как особого рода чувства” (Николюкин 2001). Co ciekawe, pierwsze zjawisko jest bardziej charakterystyczne dla kręgu kulturowego zachodniego chrześcijaństwa, drugie zaś – dla wschodniego, choć, oczywiście, mistyka rozwijała się nie tylko w chrześcijaństwie, lecz w różnych kulturach, w różnych epokach.

Z formalnego punktu widzenia, obecność mistyki w literaturze związana jest z wykorzystaniem różnorodnych środków artystycznych. „Прежде всего мистическое состояние связывается с необычным опытом пространственно-временных связей, хронотопа” (Николюкин 2001). Ponadto istnieją pewne stałe motywy mistyczne – „они имеют гносеологический характер и воплощают результаты Богопознания и познания космоса, космофию — где явления природы становятся символами высшей реальности” (Николюкин 2001). Stąd, na przykład, duchowość „Boska” – „Божественная” – fizycznie reprezentowana jest jako światło. „Духовности Божественной противопоставляется демоническая. (...) Физически такая антибожественная духовность переживается как тьма” (Николюкин 2001).

W rosyjskiej kulturze mistycyzm przejawiał się już w epoce Starej Rusi. Swoje źródło miał on zarówno w kulturze ludowej, jak i wschodniej tradycji chrześcijańskiej, która nieco różniła się od jej zachodniej wersji: „В восточном христианстве развивалась традиция внутренней мистики. Она осуществлялась как опыт «умного делания», в котором центральное место занимает т.наз. Иисусова молитва. Высшим результатом внутреннего делания становится «исихия» (молчание), в котором индивидуальный дух соединяется с Богом, входит с Ним в непосредственное энергетическое общение (...). Опыт внутреннего делания в восточном, и в

частности русском христианстве, породил феномен т.наз. старчества” (Николюкин 2001). „Старчество” („starczewstwo”) natomiast to „широкое явление православной жизни, связанное с духовным руководством со стороны старцев менее опытными в делах веры (...). Понятие «старец» в этом значении не связано с возрастом: случается, что молодой по возрасту, но сильный в духовном отношении человек становится духовным руководителем многих монахов и мирян разного пола и возраста, разной социальной принадлежности” (Мчедлов 1999). Fenomen ten znalazł odzwierciedlenie w wielu późniejszych dziełach literackich, w tym tak wybitnych autorów jak Lew Tołstoj (1828 – 1910) czy Fiodor Dostojewski (1821 – 1881). Jeżeli chodzi zaś o literaturę staroruską, to mistycyzm był ściśle powiązany z określonymi gatunkami literackimi: „В русской средневековой литературе мистическое раскрывалось в жанрах летописи, жития, поучения. Летопись не просто фиксировала события, но и обозначала их историософскую перспективу. Интуитивно летопись опиралась на те книги Библии, которые понимаются как Священная История. Мистическая цель этих произведений — обозначить участие Божественных сил в историческом процессе, и дидактическое имело в них, как и в поучениях, эсхатологический характер. В житиях соединялось мистическое, этическое и эстетическое. Критерием святости было чудо, физически явленное мистическое событие. Духовное переживалось автором жития как красота” (Николюкин 2001). Istotne miejsce w ówczesnej literaturze zajmował również religijny folklor, wśród którego występowały np. legendy, zawierające elementy mitologii pogańskiej, czy też „т.наз. духовные стихи — поэтические произведения мистико-космологического и житийного, но не канонического, а апокрифического содержания” (Николюкин 2001).

W epoce renesansu zainteresowanie mistyką nieco się zmniejszyło, zaś jego prawdziwy powrót miał miejsce w okresie romantyzmu, dla którego charakterystyczny był mistyczny obraz świata, fascynacja metafizyką oraz ludową kulturą i mitologią. Niezwykle istotny wpływ na kształtowanie się mistycznego obrazu świata w rosyjskiej literaturze końca XVIII i początku XIX wieku miała twórczość Johanna Wolfganga von Goethe (Николюкин 2001). W jego dramacie pt. „Faust” (1808 – 1831) mistyka postrzegana jest jako wariant istniejącej rzeczywistości. Podobne podejście pojawiło się później u takich pisarzy rosyjskich, jak Wasilij Żukowski (1783 – 1852) czy Nikołaj Gogol (1809 – 1852). Głęboko mistyczne były również dzieła późnych romantyków, w tym Michaiła Lermontowa (poemat „Demon” i mistyczno-religijne wiersze).

Co ciekawe, mistyczne widzenie świata niejednokrotnie przejawiało się także w realizmie jako narzędzie filozoficzno-psychologicznej analizy rzeczywistości. Zainteresowanie mistycyzmem można zauważyć w dziełach wspomnianego już Dostojewskiego czy Tołstoja, z których każdego można uznać nie tylko za wybitnego pisarza, ale też wielkiego myśliciela. Każdy z nich opierał swój światopogląd na chrześcijaństwie, lecz każdy w zgoła inny sposób – Tołstoj ponadto czerpał wiele z innych duchowych tradycji, m.in. z konfucjanizmu, taoizmu czy buddyzmu. Wśród jego utworów w najbardziej oczywisty sposób temat mistyki został wyrażony w traktatach filozoficznych, takich jak „Na czym polega moja wiara?” („В чём моя вера?”, 1884), „Spowiedź” („Исповедь”, 1882) czy „О życiu” („О жизни”, 1886), jednak pełnił istotną rolę również w jego utworach beletrystycznych, jak „Śmierć Iwana Iljicza” („Смерть Ивана Ильича”, 1886), „Zmartwychwstanie” („Воскресение”, 1889 – 1899) bądź „Trzy śmierci” („Три смерти”, 1859). Dostojewski natomiast, znany przede wszystkim z utworów prozatorskich, rozwinął w nich swoistą mistykę piękna: „Красота Божественная, подлинная обладает большой теургической силой, потому что переводит в материальный мир духовные созидательные энергии, рождает в душе человека любовь как опыт высшего мира, меняя его изнутри, а вместе с ним и окружающую действительность” (Николюкин 2001). Powyższa koncepcja pojawia się głównie w powieści „Idiota” („Идиот”, 1868 – 1869), choć tematyka mistyczna występuje również w „Zbrodni i karze” („Преступление и наказание”, 1866) czy też „Braciach Karamazow” („Братья Карамазовы”, 1879 – 1880).

Pod koniec XIX wieku mistycyzm legł u podstaw nowego nurtu – symbolizmu, którego przedstawicielami byli m.in. Wiaczesław Iwanow, Andriej Bieły, Aleksandr Błok. Wielu symbolistów czerpało inspirację z idei Heleny Bławatskiej (1831 – 1891) – rosyjskiej pisarki i spirytystki, założycielki „Towarzystwa Teozoficznego” (1875). Stawiało ono sobie następujące cele: „1) образовать ядро всечеловеческого братства без различия пола, национальностей и

религии; 2) изучать все философские и религиозные учения, особенно Востока и древности, чтобы доказать, что во всех их скрыта одна и та же истина; 3) изучать необъяснимое в природе и развивать сверхчувственные силы человека” (Брокгауз, Ефрон 1890 – 1907). Inną ważną osobą, która wywarła znaczący wpływ na filozofię i literaturę tego okresu w Rosji był wspomniany już Władimir Sołowjow: „Соловьёв впервые ввёл в научно-философский оборот понятие мистики как творческого отношения человеческого чувства к трансцендентному миру, как деятельное, волевое установление взаимосвязи человека с божественным миром. (...) Соловьёв включал мистику в религию, подчеркивая субъективно-творческий, деятельностный, адогматический её характер. (...) Сам будучи мистиком, Соловьёв создал учение о богочеловечестве, о поэтапном восхождении человечества к глобальному слиянию с предвечным божеством” (Маслин 2014). Idee filozofa sprawiły, że od tej pory rosyjską filozofię mistyczną zaczęto dzielić na prawosławną oraz niereligijną.

„В 1919 году в России было создано Братство Святой Софии” (Маслин 2014). Przedstawicielem organizacji był o. Siergiej Bułhakow (1871 – 1944) – duchowny i myśliciel, który w swoich pracach podejmował temat mistyki w prawosławiu. Twierdził on, że mistyka stanowi sedno religii prawosławnej: „православное богослужение обращается, прежде всего, к мистическому чувству, его готовит и его воспитывает”(Маслин 2014). „Субъектами религиозного опыта, по мнению философа, являются человек и Бог, причём человек здесь предстаёт не как индивид, а как представитель человеческого рода. Булгаков считает религиозный опыт опытом трансценденции, в котором человек преодолевает зияние между миром и Богом” (Миронова 2018).

Powyżej opisane idee i nurty stanowiły paralelne kierunki rosyjskiego mistycyzmu jako unikalnego zjawiska, które zaczęło kształtować się pod koniec XIX wieku. Poza już wymienionymi, warto wspomnieć o religijno-mistycznej koncepcji Anny Schmidt (1851 – 1905). Jej poglądy ukształtowały się pod silnym wpływem idei Sołowjowa, w nim samym zaś widziała ona nawet wcielenie Chrystusa. Polegając jedynie na własnym duchowym doświadczeniu, stworzyła własny system filozoficzny, mocno oparty na chrześcijaństwie i Cerkwi Prawosławnej: „её мистика — церковная и библейская. Она нигде не видит откровения, кроме юдаизма и христианства, у ни в мире античном, ни в Индии”. „Церковь (...) для нее личность, совершенно конкретное существо, невеста и жена Христа” (Бердяев 2004).

W danym okresie powstało również ważne mistyczne dzieło – „Róża świata” („Роза мира”) Daniła Andriejewa (1991 – pierwsza legalna publikacja), „социально-утопического характера о сокровенном устройстве Вселенной, о мистических основаниях истории цивилизации Земли, о грядущих судьбах человечества” (Грицанов 1999). W traktacie historia ludzkości przedstawiona jest jako odzwierciedlenie walki sił światła z siłami ciemności. Co ciekawe, sam autor twierdził, że zawarte w utworze idee są rezultatem jego autentycznego duchowego poznania i bezpośredniego kontaktu z wyższymi Bytami (Грицанов 1999).

Na początku XX wieku mistycyzm zaczął przybierać formę świeckiego nurtu, „на пограничье философии, религии, науки и художественного творчества” (Маслин 2014). Istotną rolę zaczęła w nim odgrywać antropozofia w ujęciu Andrieja Bielego (1880 – 1934). Bazując na filozofii Rudolfa Steinera oraz innych mistyczno-okultystycznych tradycjach, starał się on połączyć mistykę z naukowym światopoglądem i estetyką (Маслин 2014).

3. Przegląd literatury

Informacje dotyczące teorii mistyki i mistycyzmu można odnaleźć w pracach J. G. Bałaguszkina i A. R. Fokina, natomiast temat przejawów mistycyzmu w rosyjskiej filozofii i literaturze został podjęty przez takich badaczy, jak, m.in., W. B. Aleksandrow, W. Krawczenko czy A. M. Mironowa. Szczegółowy spis pozycji został zamieszczony w bibliografii.

4. Podsumowanie i wnioski

Doświadczenie mistyki oraz jej odzwierciedlenie w mistycyzmie stanowiły nieodłączną część filozofii, kultury i, konkretnie, literatury Rosji na przestrzeni całej jej historii. Nie zmieniło się

to również w obecnych czasach, gdy wskutek intensywnego postępu w każdej dziedzinie życia zyskuje ona zupełnie nowe konotacje. Ситујајс W. Krawczenko, „в современных философско-психологических исследованиях виртуалистики мистика рассматривается как виртуальная реальность, виртуальные миры, существующие по особым внутренним законам” (Кравченко 1997). Niezależnie jednak od niezliczonych możliwości jej rozumienia i definiowania, bez wątplenia jest ona jedną z kluczowych sfer zarówno narodowej kultury, jak i osobistego życia każdego człowieka.

5. Literatura

- Александров ВБ (2015) Мистицизм в свете русской философии. Управленческое консультирование 2: 135 – 145.
- Багагушкин ЕГ (2008) Аналитическая теория мистики и мистицизма [в:] Багагушкин ЕГ, Фокин АР (отв. ред.) Мистицизм: теория и история.
- Бердяев НА (2004) Мутные лики.
- Брокгауз ФА, Ефрон ИА (1890 – 1907) Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/67996/%D0%9C%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0 (17.05.2022).
- Грицанов АА (1999) Новейший философский словарь, <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/newest-dictionary/articles/82/andreev.htm> (27.06.2021).
- Кравченко В (1997) Вестники русского мистицизма.
- Лихачев ДС (1992) Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 3. XVII в. Часть 1. А – 3.
- Маслин МА (2014) Русская философия. Энциклопедия, <http://ponjatija.ru/node/13524> (27.06.2021).
- Миронова АМ (2018) Специфика понятия религиозного опыта в трудах русских философов конца XIX – начала XX века. Научная мысль Кавказа 4: 27 – 30.
- Мчедлов МП (1999) Религии народов современной России. Словарь.
- Николюкин АА (2001) Литературная энциклопедия терминов и понятий.
- Прохоров АМ (1993) Большой энциклопедический словарь.
- Романова ЕГ (2008) Мистическое пространство Интернета [в:] Багагушкин ЕГ, Фокин АР (отв. ред.) Мистицизм: теория и история.

6. Duchowość Wschodu w życiu Lwa Tolstoja i jej wpływ na światopogląd pisarza

The Eastern Spirituality in Leo Tolstoy's Life and It's Influence on the Writer's Worldview

Jędrzejuk Magdalena

Katedra Lingwistyki Stosowanej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Opiekun naukowy: dr Agnieszka Potyrańska

Jędrzejuk Magdalena: lamia3004@gmail.com

Słowa kluczowe: religia, moralność, Laozi, buddyzm, filozofia

Streszczenie

W artykule przedstawiony został temat kontaktów rosyjskiego pisarza Lwa Tolstoja z kulturą i duchowością Wschodu na przestrzeni całego jego życia oraz ich wpływ na kształtowanie się własnej życiowej filozofii pisarza. Jak się okazuje, artysta już od dzieciństwa przejawiał szczególne zainteresowanie wschodnim kręgiem kulturowym, zaś jako dojrzały człowiek, poszukujący odpowiedzi na odwieczne egzystencjalne pytania, chętnie zwracał się zarówno ku słowom Jezusa Chrystusa, jak i ku nauczaniu wschodnich religii – np. hinduizmu czy buddyzmu – oraz czerpał z idei wschodnich myślicieli, w tym Laozi czy Konfucjusza. Wpłynęło to na głoszone przez niego poglądy, niejednokrotnie sprzeczne z oficjalną doktryną chrześcijaństwa, natomiast niezwykle spójne z podstawowymi założeniami większości nurtów religijno-filozoficznych Wschodu.

1. Wstęp

Lew Nikolajewicz Tolstoj, będący bez wątpienia jednym z największych mistrzów rosyjskiej i światowej literatury, zasłynął również jako myśliciel, twórca swojej własnej, niepowtarzalnej duchowej filozofii, zwanej tołstoizmem. Miała ona charakter eklektyczny, bowiem pisarz czerpał zarówno z nauczania Jezusa Chrystusa, zawartego w Ewangeliach, jak i z wielu innych duchowych tradycji – głównie z filozofii i religii Wschodu, w tym z taoizmu, konfucjanizmu czy buddyzmu, które starał się także popularyzować wśród swoich rodaków. W dalszej części artykułu prześledzona zostanie historia kontaktów Tolstoja z kulturą i duchowością Wschodu na przestrzeni jego życia oraz ich wpływ na konkretne idee tołstoizmu.

2. Opis zagadnienia

Lew Tolstoj urodził się w 1828 w Cesarstwie Rosyjskim, w rodzinie arystokratycznej. Co ciekawe, już od dzieciństwa przejawiał szczególne zainteresowanie kulturą Wschodu: „среди книг, которые он прочёл в детстве, Толстой указал арабские *Сказки тысяча и одной ночи, 40 разбойников, Принц Камар Аль Заман*” (Непомнящий 2010). Oboje jego rodzice zmarli, gdy był jeszcze dzieckiem, zaś opiekę nad nim przejęły kolejno jego ciotki – Aleksandra Osten-Sacken, a następnie mieszkająca w Kazaniu Pelagia Juszkowa, do której przyszedł pisarz przeprowadził się w 1841 roku (Шкловский 1963). Odnośnie do Kazania warto zauważyć, że, jak pisał A. I. Hercen, było to miasto, w którym Wschód niejako łączył się z Zachodem: „ежели России назначено, как провидел великий Пётр, перенести Запад в Азию и ознакомить Европу с Востоком, то нет сомнения, что Казань – главный караван-сарай на пути идей европейских в Азию и характера азиатского в Европу. Это выразумел Казанский университет” (Герцен 1840). Właśnie na Uniwersytecie Kazańskim Tolstoj rozpoczął naukę w 1844 roku, jednak ostatecznie nie ukończył studiów. Zgodnie ze słowami jego żony S. A. Tolstoj, „всегда ему было трудно всякое навязанное другими образование, и всему, чему он в жизни выучился, - он выучился сам, вдруг, быстро, усиленным трудом” (Толстая 1978).

Stosunkowo wcześniej miał miejsce pierwszy kontakt Lwa Nikolajewicza z indyjską duchowością – już w 1847 roku: „девятнадцатилетний Толстой познакомился (...) с буддийским ламой и от него впервые узнал о сущности основного закона всех древних религий – закона непротивления злу насилеиом” (Шифман 1971).

„В апреле 1851 года с Кавказа приехал старший брат Льва Николаевича, Николай; он служил офицером в кавказской армии, приехал в отпуск и должен был вскоре возвратиться назад. Лев Николаевич ухватился за этот случай и весной 1851 года отправился вместе с ним на Кавказ” (Бирюков 2000). Pisarz służył tam niespełna dwa i pół roku. W tym okresie, konkretnie w 1852 roku, opublikowana została jego nowela *Dzieciństwo* (ros. *Детство*), która od razu odniosła sukces – krytycy docenili w niej głębię analizy psychologicznej bohaterów i wyrazistość realizmu, które to cechy stały się charakterystyczne dla całej późniejszej twórczości Tolstoja.

Wkrótce po rozpoczęciu wojny krymskiej artysta kontynuował służbę wojskową w Sewastopolu, będącego epicentrum działań zbrojnych. Rezultatem jego ówczesnych przeżyć stały się opublikowane w 1855 roku *Opowiadania sewastopolskie* (ros. *Севастопольские рассказы*), w której autor zwraca uwagę zarówno na heroizm Rosjan, jak i na okrucieństwo i bezsensowność wojny. Od tej pory Tolstoj był gorącym orędownikiem pacyfizmu, zaś w swoich utworach często podejmował temat sensu śmierci.

W 1855 roku pisarz ostatecznie porzucił służbę wojskową i przeniósł się do Petersburga, jednak nie zabawił tam długo: „петербургская жизнь (...) не удовлетворяла Толстого. Вскоре по приезде он стал (...) собираться за границу” (Бирюков 2000). Niestety, podróż po Europie również nie przyniosła mu oczekiwanych pozytywnych wrażeń i inspiracji – przeciwnie, poczuł się on rozczarowany zachodnioeuropejskim stylem życia oraz głębokimi kontrastami społecznymi. Ostatecznie powrócił do swojej rodzinnej posiadłości – Jasnej Polany, wciąż odczuwając niezadowolenie z życia, które wkrótce zaczęło przekładać się również na kryzys w jego twórczości. Poszukując wyjścia z tej sytuacji, w 1862 roku ożenił się z Sofiją Andriejewną Bers, z którą przeżył 48 lat i miał trzynaścioro dzieci. Pierwsze 12 lat ich małżeństwa uważa się za okres rozkwitu twórczości Tolstoja, podczas którego stworzył swoje największe arcydzieła, co po części było także zasługą jego żony: „графиня Толстая оказывала благотворное влияние на его искусство. Она имела склонность к литературе и (...) помогала ему в работе” (Роллан 1954). W 1869 roku pojawiło się pierwsze wydanie powieści *Wojna i pokój* (ros. *Война и мир*), w której ponownie pojawia się idea pacyfizmu i protest przeciwko wojnie. W 1877 roku natomiast artysta zakończył pracę nad *Anną Kareniną* (ros. *Анна Каренина*) – dramatycznym i bardzo osobistym dziełem, którego problematyka stała się punktem wyjścia dla kolejnego etapu w życiu i twórczości pisarza – etapu światopoglądowego przełomu.

Pod koniec lat 70. Tolstoj poświęcił się duchowym poszukiwaniom, będącym odpowiedzią na przeżywaną przez niego kryzys egzystencjalny. W wyniku owych poszukiwań pisarz stworzył swoją własną filozofię, bazującą na chrześcijaństwie, lecz stanowiącą jego nową interpretację, w wielu aspektach niezgodną z oficjalną doktryną Cerkwi Prawosławnej, przez co w 1901 roku został wykluczony z jej wspólnoty. Mimo tego na podstawie jego idei powstał nowy ruch społeczno-religijny – tołstoizm, który zyskał niemałą popularność zarówno w Rosji, jak i w innych krajach (np. w Anglii). Sam Tolstoj natomiast był bardzo poważany w społeczeństwie, a przez wielu uważany nawet za proroka. W latach 1901, 1902 i 1909 był nominowany do Pokojowej Nagrody Nobla, zaś od 1902 do 1906 – do Nagrody Nobla w dziedzinie literatury (Марченко 2007). Nie chciał on jednak otrzymać nagrody (Марченко 2007), a nawet zrzekł się praw autorskich do swoich utworów. Stała się bowiem pokazać, że jest na równi z innymi, co było ściśle związane z jego życiową filozofią.

W doktrynie tołstoizmu ważne miejsce zajęły również elementy tradycji duchowej Wschodu. „Толстой действительно находил в древних культурах многое из того, что отброшено или обесценено западной буржуазной цивилизацией. Это, прежде всего, этические взгляды передовых мыслителей Востока, их интерес к духовной сущности человека (...) их гуманистические принципы, и прежде всего идея мира между народами. (...) Традиции человечности, миролюбия, отрицательное отношение народов к войне он прослеживал начиная с самых ранних этапов человеческой истории и радовался этому. (...) Наконец, в

древних учениях народов Азии и Африки Толстой находил проповедь трудолюбия, равенства, честности, доброжелательности” (Шифман 1971).

Największy wpływ na światopogląd pisarza mieli myśliciele Chin i Indii. Bardzo cenił on idee hinduizmu i buddyzmu, o czym świadczy chociażby fakt, że starał się popularyzować te religie w Rosji, m.in. pisząc na ich temat artykuły czy opowiadania: *Сиддхарта, прозванный Буддой, т.е. святым. Жизнь и учение его* (1884 – 1887), *Карма* (1894), *Будда* (1905). Był także autorem przekładu fragmentów książki Premananda Bharati *Sree Krishna. The Lord of Love* (1904). Ponadto kontakty Tolstoja ze światem Indii były podtrzymywane dzięki temu, że jego prace na tematy religijno-filozoficzne przykuwały uwagę wielu tamtejszych myślicieli i działaczy społecznych – w tym Mahatmy Gandhiego, który, jak zauważa N. N. Niepomniaszczij, polecał nawet dzieła rosyjskiego pisarza swoim zwolennikom (Непомнящий 2010).

Wśród chińskich myślicieli najbardziej inspirowali Tolstoja Laozi, Konfucjusz, Mo Di oraz Mencjusz, przy czym to Laozi pisarz cenił z nich najbardziej. Studiowanie jego filozofii rozpoczął pod koniec lat 70. XIX wieku. „В этот период он попросил своего друга Н. Н. Стрхова прислать из Петербурга всё, что тот сможет достать из переводов китайского философа” (Шифман 1971). Później, w 1884 roku, zajął się jego nauczaniem bardziej gruntownie – przeczytał *Daodejing*, księgę, uważaną za podstawowe źródło idei taoizmu, a także postanowił doprowadzić do jej publikacji w Rosji. Ostatecznie osiągnął swój cel – w 1894 roku wydany został pierwszy pełny przekład dzieła, wykonany przez Japończyka i, jednocześnie, wyznawcę tolstoizmu – Konishi Masutaro, pod redakcją Lwa Tolstoja. Oprócz tego w swoim pierwszym zbiorze sentencji pt. *Мысли мудрых людей на каждый день* (1903) zawarł aż 36 wypowiedzi Laozi, a w 1910 roku napisał artykuł *О сущности учения Лао-Тзе*. „Он до конца жизни почитал китайского философа, считая его одним из величайших и мудрейших мыслителей Востока” (Шифман 1971).

Równoległe z nauczaniem Laozi artysta zgłębiał również filozofię Konfucjusza. „Выбирая из учения китайского философа то, что гармонировало с его собственными религиозно-нравственными воззрениями, писатель составил несколько идеализированное представление о конфуцианстве и в таком виде проповедовал его” (Шифман 1971). Dokładniej mówiąc, zgadzał się z ideą dążenia do moralnej doskonałości jako podstawowego obowiązku każdego człowieka, lecz pomijał niektóre elementy konfucjańskiego rozumienia owej doskonałości, np. przykazanie pokory młodszego wobec starszego oraz ciemieźzonych wobec swoich ciemieźczyeli. Bez względu na to często cytował słowa Konfucjusza, niejednokrotnie odnajdując w nich swój własny sens, a także pomagał w popularyzacji jego nauczania w Rosji. W 1910 roku opublikowana została książka P. A. Boulanger *Жизнь и учение Конфуция*, w której przygotowaniu do publikacji Tolstoj brał aktywny udział.

Z poglądami Mencjusza, interpretatora Konfucjusza, Lew Nikolajewicz zetknął się, studiując filozofię drugiego z nich. „У обоих выделил одну и ту же мысль – о добре и гуманности” (Шифман 1971). Jak zauważa Szifman, „писатель не интересовался общими воззрениями Мэн-цзы, (...) единственное, что его интересовало, - это идея нравственного самосовершенствования, которую он понимал, как обычно, в соответствии с собственными взглядами” (Шифман 1971) – podobnie, jak w przypadku Konfucjusza. Jeśli jednak chodzi o Mencjusza, to nie ignorował on konserwatywnego aspektu jego nauczania, a nawet zgadzał się z jego przeciwnikiem – Mo Di, który ostro sprzeciwiał się niesprawiedliwości społecznej i podkreślał, że wszyscy ludzie są sobie równi i „одинаково достойны любви и гуманности” (Шифман 1971). Idee te były bardzo bliskie poglądom Tolstoja i to głównie one wzbudziły w pisarzu szacunek dla stosunkowo mało znanego filozofa. W 1909 roku o jego filozofii wydano broszurę, napisaną przez P. A. Boulanger, pod redakcją Lwa Nikolajewicza. Sam pisarz również niejednokrotnie próbował stworzyć o nim oddzielną pracę, lecz ostatecznie zamiar ten pozostał niezrealizowany.

Odnosnie do własnej duchowej filozofii Tolstoja, jej podstawę, jak zostało już wspomniane, stanowiło nauczanie Jezusa Chrystusa, jednak bynajmniej nie w jego tradycyjnej chrześcijańskiej interpretacji, lecz w dosłownym znaczeniu – jak artysta sam zaznaczył w traktacie *На czym polega moja wiara?* (ros. *В чём моя вера?*), napisanym w latach 1883 – 1884, „Я не толковать хочу учение Христа, я только одного хотел бы: запретить толковать его” (Толстой 1957). Idąc za przykładem samego Jezusa, pisarz, krytykował instytucję Cerkwi oraz kapłanów, porównując ich do faryzeuszy,

przedkładających zewnętrzne przejawy religijności nad samo jej sedno, którego sam upatrywał w słowach Kazania na górze z Ewangelii wg św. Mateusza. Była to przede wszystkim zasada nieodpowiadania złem na zło, stanowiąca dla Tolstoja klucz do rozumienia całego nauczania Chrystusa oraz podstawę jego własnej życiowej filozofii. Twierdził on, że „как огонь не тушит огня, так зло не может потушить зла” (Толстой 1957), jednocześnie krytykując cały ustrój państwowi – w tym wojsko i sądy: „Христос говорит: «не разбивать добрых и злых. (...) прощать всем. Прощать не раз, не семь раз, а без конца. Любить врагов. Делать добро ненавидящим». Суды не прощают, а наказывают, делают не добро, а зло тем, которых они называют врагами общества” (Толстой 1957). Jeśli natomiast chodzi o wojsko i wszelkie działania wojenne, to, jak zostało już zauważone wcześniej, Tolstoj zdecydowanie wypowiadał się za pacyfizmem i przeciwko wszelkiej przemocy. Co ciekawe, jego pojmowanie zabójstwa dotyczyło nie tylko zabijania ludzi, ale i zwierząt – w tym dla pokarmu. Sam był wegetarianinem i uważał tę dietę za istotny element duchowego rozwoju człowieka – poświęcił temu tematowi takie dzieła, jak, m.in. *Первая ступень* (1891), pisał o tym także w *Drodze życia* (1910) (ros. *Путь жизни*): „«не убий» относится не к человеку только, но и ко всему живому, а заповедь эта была записана в сердце человека прежде, чем она была записана на скрижалях” (Толстой 2008). W traktacie *На czym polega moja wiara?* wyraził natomiast pogląd, że „мучить собаку, убить курицу и телёнка противно и мучительно природе человека” (Толстой 1957). Takie pojmowanie natury wszystkich żywych stworzeń jest bardzo bliskie duchowości Wschodu, m.in. doktrynie hinduizmu czy buddyzmu, wg których wszystko, co żyje, posiada duszę, tak samo, jak człowiek, dlatego też żadnemu z nich nie należy wyrządzać krzywdy (Чаттерджи, Датта 1955). Nie inaczej uważał Tolstoj, twierząc: „одно и то же духовное начало живёт не только во всех людях, но и во всем живом” (Толстой 2008). Stoi to w oczywistej sprzeczności z nauczaniem teologów chrześcijańskich, podobnie jak fakt, iż pisarz odrzucał dogmat Świętej Trójcy oraz nie postrzegał Jezusa jako Zbawiciela. Uważał, że jego mistrz „олицетворяет человека, признавшего свою сыновность богу” (Толстой 1957), zaś dzieckiem Boga jest w gruncie rzeczy każda żywa istota – analogicznie, jak, zgodnie z nauką buddyzmu, każde stworzenie posiada naturę Buddy. Za jedno z najważniejszych sposobów odkrycia swojej boskiej natury Tolstoj uważał modlitwę, rozumianą jako zagłębienie się w siebie: „молитва эта есть та молитва, которая движет человека от низшей ступени жизни к высшей; от животного к человеку, от человека к богу. (...) Только благодаря этой молитве человек познает самого себя, свою божественную природу и чувствует те пределы, которые связывают его божественную природу, и, чувствуя их, стремится разорвать их и этим стремлением расширяет их” (Толстой 1959). Jak podkreśla indyjski autor D. Datta, „интерпретация христианства Толстым, его искание бога внутри себя сблизили христианство с ведантическим пониманием человека” (Датта 1959). Podobny wydźwięk ma brak wiary pisarza w istnienie raju i piekła po śmierci: „всё учение Христа в том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отрелись от неё и переносили её в жизнь всего человечества, в жизнь сына человеческого. (...) моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле отца не погибает и (...) одно только слияние с ней даёт мне возможность спасения” (Толстой 1957). Powyższa idea zbawienia jako osiągnięcia jedności z „życiem całego świata” bardzo przypomina buddyjskie nauczanie o nirwanie bądź hinduistyczne o mokszy, zgodnie z którymi dusza, osiągnąwszy moralną doskonałość, kończy swoje indywidualne istnienie i jednoczy się z bezosobowym absolutem (Чаттерджи, Датта 1955).

Wyżej wymienione idee korespondują również z nauczaniem Laozi, które tak bardzo inspirowało Lwa Nikolajewicza. „В 1903 году Л.Н. Толстой интерпретировал важнейшие понятия раннего даосизма дао и увэй следующим образом. Дао есть непостижимое духовное начало, а также закон, предписанный этим самым началом всему живому. Увэй есть укрощение телесных желаний, то есть единственный способ следовать закону дао” (Мышинский 2015). Jak widać, tołstojski obraz Boga bardzo współgra z definicją „tao”, stworzoną przez Laozi, natomiast zasada „wu wei”, dla chińskiego filozofa oznaczająca niepodjęcie działań stojących w sprzeczności z prawami przyrody (Хин-шун 1950), przez Tolstoja była utożsamiana z prawem Bożym. W gruncie rzeczy jednak dla obu z nich sprowadzało się to do tego samego – czynienia dobra oraz odrzucenia wszelkiego zła i przemocy. Co jednak ciekawe, Laozi dopuszczał użycie siły w jednym wypadku – przy konieczności prowadzenia wojny obronnej:

„хорошее войско – средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий дао, (...) употребляет его только тогда, когда к этому его вынуждают” (Хин-шун 1950). Rosyjski autor był natomiast w tej kwestii bardziej radykalny i odrzucał jakąkolwiek możliwość użycia siły wobec innych: „вам внушено, вы привыкли считать хорошим и разумным то, чтобы силой отстаиваться от зла и вырывать глаз за глаз, учреждать уголовные суды, полицию, войско, отстаиваться от врагов, а я говорю: не делайте насилия, не участвуйте в насилии, не делайте зла никому, даже тем, которых вы называете врагами” (Толстой 1957).

Laosi łączyła z Tolstojem także pochwała idei sprawiedliwości społecznej. Wg pierwszego z nich, właśnie sprawiedliwość warunkuje harmonijne życie społeczne, zaś do jej osiągnięcia konieczny jest umiar każdego człowieka w dążeniu do własnych korzyści: „нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти и нет большей опасности, чем стремление к приобретению [богатств]” (Хин-шун 1950). Tolstoj w pełni podzielał tę ideę i starał się realizować ją przede wszystkim we własnym życiu, wyrzekając się wygodnego, egoistycznego stylu życia i na każdym kroku starając się pokazać swoją równość wobec wszystkich innych ludzi. Taka postawa, w kontekście zarówno jego arystokratycznego pochodzenia, jak i absolutnie nieprzeciętnego literackiego talentu i wyjątkowej postawy etycznej, tworzy swego kontrast, widoczny, zdaniem P. Basinskiego, nawet w wyglądzie mogiły pisarza, do której został złożony po swojej śmierci w 1910 roku: „Самое сильное место в Ясной Поляне — это, конечно, могила Толстого. Она находится довольно глубоко в лесу, далеко от дома, до неё довольно долго идти, причём идти такой тёмной дубовой аллеей. И когда ты идёшь по ней, ты приходишь к обрыву в лесу, а на краю этого обрыва находится холмик, который украшен только еловыми ветками. Вот под этим холмиком лежит писатель, который считается сегодня писателем номер один во всём мире. (...) примерно в трёх километрах от Ясной Поляны находится село Кочаки, где есть старинная церковь, рядом с церковью кладбище, и там похоронены очень многие Толстые. (...) А вот Лев Николаевич — один, да ещё и далеко от дома, да ещё и в лесу. (...) Очень много вопросов задаёт эта могила. Иногда говорят, что неправильно человеку быть похороненным так. Я считаю, что Толстой похоронен правильно. Потому что могила задаёт ещё и другой вопрос: насколько нужно окружать великого человека после смерти всякого рода монументами, постаментами, мемориалами, мавзолеями и так далее. Толстой говорит о том, что великий человек должен быть максимально скромным. Вот такая парадоксальная могила” (Басинский 2017).

3. Przegląd literatury

Źródłem informacji odnośnie do światopoglądu Lwa Tołstoja są przede wszystkim jego własne dzieła, przede wszystkim traktaty filozoficzne i publicystyka, np. *Spowiedź* (ros. *Исповедь*), *Na czym polega moja wiara?* (ros. *В чём моя вера?*), *Królestwo Boga jest w w tobie* (ros. *Царство Божие внутри нас*) czy *O życiu* (ros. *О жизни*). Ponadto warto zwrócić uwagę m.in. na pozycje: *O religii Lwa Tołstojego* (С. Н. Булгаков, В. В. Зенковский, Евг. Трубецкой i in.) czy też rozdziały poświęcone religii w życiu Tołstoja w książce *Л. Толстой и Достоевский* (Д. С. Мережковский). Podobieństwa między duchową filozofią pisarza i religijno-filozoficzną myślą Wschodu zostały zauważone jeszcze za jego życia. Pisali o tym m.in. D. J. Kwitko, J. Chin-szun, W. F. Asmus, A. D. Litman. Również współcześni badacze podejmują ten problem w swoich pracach, skupiając się przede wszystkim na kwestii wpływu filozofii Wschodu na światopogląd artysty. Wśród owych prac na szczególną uwagę zasługują np.: *Lew Tołstoj i Lao-цзы* (А. Л. Мышинский), *Философия Востока в творчестве Льва Толстого* (Г. Л. Рустамзода), rozdział trzeci w pracy pt. *Истоки и эволюция мировоззрения Л. Толстого – (Влияние восточной философии на мировоззрение Толстого)* (Е. И. Рачин) oraz rozdział *Lew Tołstoj i Индия* w książce *Русская Индия* (Н. Н. Непомнящий). Pozostałe pozycje zostały opisane w bibliografii.

4. Podsumowanie i wnioski

Kultura i filozofia Wschodu wywierały znaczący wpływ na światopogląd Lwa Tołstoja na przestrzeni niemal całego jego życia. Jako dorosły człowiek, poszukujący odpowiedzi na nurtujące

go egzystencjalne pytania, świadomie czerpał on z wielu wschodnich tradycji, m.in. taoizmu, buddyzmu, hinduizmu czy konfucjanizmu. Znalazło to odzwierciedlenie w jego własnej duchowej filozofii, m.in. w takich poglądach, jak pojmowanie Boga jako bezosobowego bytu, duchowego źródła obecnego w każdym żywym stworzeniu, uznanie równorzędności wszystkich istnień i wynikająca z tego pochwała wegetarianizmu, pacyfizm czy też krytyka niesprawiedliwości społecznej. Dowodzi to niezbicie, iż wschodnia duchowość odegrała niebagatelną rolę w kształtowaniu własnego spojrzenia pisarza na świat.

5. Literatura

- Басинский П (2017) Лев Толстой и смерть. Содержание пятой лекции из курса «Лев Толстой против всех», <https://arzamas.academy/materials/1386> (22.06.2020).
- Бирюков П (2000) Биография Л. Н. Толстого в двух книгах. Книга I. Том первый.
- Герцен АИ (1840) Письмо из провинции, <http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/public/pismo-iz-provincii.htm> (22.06.2020).
- Датта Д (1959) Философия Махатмы Ганди.
- Марченко ТВ (2007) Русские писатели и Нобелевская премия.
- Мышинский ЛН (2015) Лев Толстой и Лао-цзы. Общество и государство в Китае. Том XLV. Часть 1: 656 – 671.
- Непомнящий НН (2010) Русская Индия.
- Роллан Р (1954) Жизнь Толстого.
- Толстая СА (1978) Материалы к биографии Л. Н. Толстого сведения о семействе Толстых и преимущественно гр. Льва Николаевича Толстого [в:] Краснова ГВ (сост.) Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников. Том 1.
- Толстой ЛН (1957) В чём моя вера?
- Толстой ЛН (1959) Христианское учение.
- Толстой ЛН (2008) Путь жизни.
- Хин-шун Я (1950) Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение.
- Чаттерджи С, Датта Д (1955) Введение в индийскую философию.
- Шифман АИ (1971) Лев Толстой и Восток.
- Шкловский В (1963) Лев Толстой.

7. Działalność apostołska sióstr zmartwychwstanek

Apostolic mission of the Sisters of the Resurrection

Joanna Pyszna

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Wydział Teologii

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, życie zakonne, apostołstwo, zmartwychwstanki

Streszczenie

W niniejszym artykule zaprezentowano główne formy działalności apostołskiej sióstr zmartwychwstanek. Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego zostało założone w II połowie XIX wieku przez matkę i córkę, Celinę i Jadwigę Borzęckie. Siostry oddały się pracy oświatowej, wychowawczej, katechizacji, posłudze parafialnej, organizowaniu rekolekcji i dni skupienia oraz działalności naukowo-wydawniczej. Wyjechały na misje do Bułgarii, Białorusi i Tanzanii. Udały się też do Stanów Zjednoczonych Ameryki, Wielkiej Brytanii, Australii, Argentyny i Kanady, aby służyć rozwijającym się tam środowiskom polonijnym.

1. Wstęp

Przez wieki rzesze osób duchownych i świeckich podejmowały wysiłek niesienia Ewangelii wszystkim narodom (por. Mt 28,19). Głoszenie Słowa Bożego zawsze dokonywało się przez działania konkretnych osób, które czuły się osobiście wezwane do ewangelizacji. To wewnętrzne przynaglenie realizowały na różne sposoby. Do grona apostołek Dobrej Nowiny należy wiele kobiet konsekrowanych, które w każdej epoce i we wszystkich zakątkach świata podejmowały różnorakie prace dla dobra bliźnich. Ich poświęcenie często pozostawało niedostrzeżone nawet w obrębie wspólnoty Kościoła. Trudno jednak wyobrazić sobie skuteczne ewangelizowanie świata bez udziału kobiet.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione główne obszary działalności apostołskiej sióstr ze Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Od ponad 130 lat włączają się one w różnego rodzaju dzieła na rzecz bliźnich, wśród których na szczególną uwagę zasługują nauczanie i wychowanie dzieci i młodzieży, katechizacja, działalność misyjna, duszpasterstwo polonijne, prowadzenie rekolekcji i dni skupienia, posługa w parafiach oraz działalność naukowo-wydawnicza. Pomimo szeroko zakrojonej akcji apostołskiej w dziele ewangelizacji zmartwychwstanki przyznają naczelne miejsce świadectwu życia radami ewangelicznymi.

Przy opracowywaniu niniejszego artykułu skorzystano z Dokumentów zgromadzenia (Reguły, Konstytucji i Dyrektorium) oraz pism Założycielki, bł. m. Celinie Borzęckiej. Uwzględniono ponadto Listy okólne przełożonych generalnych oraz publikacje autorstwa sióstr zmartwychwstanek. Sięgnięto także do kilku opracowań.

Zgromadzenie Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa zostało założone w II poł. XIX w., jednak geneza jego powstania sięga kilkudziesięciu lat wstecz. Upadek powstania listopadowego (1830–1831) spowodował zaostrenie represji wobec Polaków we wszystkich zaborach. Z tego powodu rzesza ludzi udała się na emigrację do Francji. Od 1828 r. w Paryżu przebywał Bogdan Jański, uznawany za twórcę polskiego odrodzenia religijnego Wielkiej Emigracji. Dwaj jego uczniowie, ks. Piotr Semenenko i ks. Hieronim Kajsiwicz, w 1842 r. dali początek Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego. Zgodnie z myślą swojego mistrza chcieli pomagać polskim uchodźcom w powrocie do wiary katolickiej i życia sakramentalnego, widząc w duchowym odrodzeniu narodu skuteczny środek odzyskania przez Polskę niepodległości. Pół wieku później pragnienie odnowy moralnej społeczeństwa polskiego, obudziło się w sercach dwóch Polek, matki i córki, Celinie i Jadwigi Borzęckich. Dnia 6 stycznia 1891 r., po wieloletniej próbie życia wspólnego trwającej od 1882 r., obie kobiety złożyły profesję wieczystą, co uznaje się za datę powstania zgromadzenia. Siostry bardzo szybko podjęły różnorakie prace apostołskie związane z ówczesnymi potrzebami Kościoła i ojczyzny.

2. Świadekctwo życia osobistego i wspólnotowego

W myśl Dokumentów Kościoła na temat życia konsekrowanego najważniejszą misją osób poświęconych Bogu jest uobecnianie w świecie Jezusa Chrystusa przez osobiste świadectwo życia ożywiane modlitwą i pokutą (KPK 673; Jan Paweł II 1996). Dobrze ilustruje to postawa św. Teresy z Avili, która poszukując najlepszego sposobu oddania się Bogu i Kościołowi, uznała, że będzie nim doskonale przestrzeganie rad ewangelicznych (Kalkstein 1961). W podobnym duchu wypowiedziała się piąta przełożona generalna zmartwychwstanek, m. Zofia Szulc (1979), podkreślając, że uczynki miłosierdzia jakie osoba zakonna spełnia względem bliźnich są drugorzędne wobec ofiary, którą składa Bogu, decydując się na życie w dozgonnej czystości ubóstwie i posłuszeństwie.

Zgodnie ze wskazaniem Dokumentów zgromadzenia (Reguła 1967; Konstytucje 2010) postawa osób zakonnych powinna zachęcać innych ludzi do życia Ewangelią i kierowania się wartościami chrześcijańskimi. Aby tak się stało osoby poświęcone szczególnej służbie Bożej muszą żyć zgodnie z deklaracjami, które głoszą. W przeciwnym razie staną się niewiarygodne albo będą dla bliźnich powodem zgorszenia. Ich postępowanie powinno być zakorzenione w wierze i modlitwie (Jan Paweł II 1996). Jak wyjaśnia czwarta przełożona generalna zgromadzenia, m. Teresa Kalkstein (1961), misja zmartwychwstanki nie ogranicza się jedynie do pomocy innym w rozwoju intelektualnym i religijnym, ale polega na wprowadzaniu bliźnich w rzeczywistość nadprzyrodzoną, jaką jest życie duchowe. To wymaga z kolei troski o własne uświęcenie i wierności zakonnym zobowiązaniom.

Jak przekonuje Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej „Vita consecrata” (1996) świadekctwo o Chrystusie Zmartwychwstałym ma też wymiar wspólnotowy. Każda rodzina zakonna powinna być zatem wzorem komunii braterskiej lub siostrzanej, co oznacza relacje pełne miłości, życzliwości, ofiarności, szacunku i zaufania. W podobnym duchu wypowiada się siódma przełożona generalna zgromadzenia, m. Dolores Stępień (2014). Przekonuje ona, że ludzie oczekują od osób konsekrowanych postawy miłości i solidarności i tym właśnie powinno charakteryzować się postępowanie sióstr względem siebie nawzajem.

Przełożone generalne zgromadzenia zgodnie twierdzą, że świadectwo życia sióstr jest najważniejszym i najskuteczniejszym środkiem budzenia powołań. Do klasztoru przyciąga dziewczęta świadectwo miłości i jedności siostrzanej, wzajemne nieporozumienia i brak miłości hamują zaś napływ kandydatek (Kalkstein 1961, 1967; Szulc 1979; Jasińska 2001).

W powyższe rozważania idealnie wpisuje się apel szóstej przełożonej generalnej zgromadzenia, m. Teresy Marii Jasińskiej. Skierowała ona do sióstr następujące słowa: „Każda, każda z nas [...] ma ogromne zadanie do spełnienia w zbawczej misji samego Chrystusa. Jakże mógłby być nam obojętny ten wielki cel? Jakże nie wykorzystać każdej okazji, by ogień, który Chrystus przyniósł na ziemię, mógł być zapalony? »Idź i powiedz moim braciom« – powiedz świadectwem swojego życia pełnego miłości, pokoju i oddania. Powiedz swoją modlitwą, swoją posługą, powiedz swoim cierpieniem, powiedz słowem, gdzie możesz, powiedz – że Bóg jest miłością, że dał moc do pokonania śmierci grzechu i zmartwychwstania do nowego życia” (Jasińska 1989, s. 4–5).

3. Nauczanie i wychowanie dzieci i młodzieży

Siostry zmartwychwstanki zajmują się pracą oświatową i wychowawczą niemalże od początku istnienia zgromadzenia. Od ponad 130 lat prowadzą przedszkola, szkoły, internaty, bursy, ochronki, sierocińce i świetlice. Pierwsze tego typu placówki zakładała sama bł. m. Celina Borzęcka. Z biegiem lat nauczanie i wychowanie dzieci i młodzieży stało się dla sióstr priorytetem. Obecnie zmartwychwstanki posiadają placówki oświatowe i wychowawcze w Polsce – w Warszawie, Poznaniu, Częstochowie, Kętach, Wejherowie, Brusach, Grudziądzu i Mocarzewie – oraz za granicą: we Włoszech, Anglii, Australii, Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Argentynie, Białorusi i Tanzanii (Mistecka 2000; Henschke 2010).

Zgromadzeniu udało się stworzyć oryginalny system wychowawczy, którego linią przewodnią jest hasło „Miłością i Prawdą” (Konstytucje 2010, §74). Te dwa słowa oddają istotę pedagogiki zmartwychwstańskiej, bazującej na doświadczeniu miłości Bożej i umiłowaniu prawdy.

Pedagogia ta posiada też rys paschalny. W myśl słów s. Barbary Żulińskiej (1950) wychowanie należy rozumieć jako prowadzenie wychowanków ku zmartwychwstaniu. Wynika to z faktu, iż nieodłącznym elementem wychowania jest trud przemiany siebie, który prowadzi do ukształtowania „nowego człowieka” (por. Kol 3,5).

Wychowanie w duchu zmartwychwstania ma charakter integralny i jest nastawione na wszechstronny rozwój dziecka. Zmartwychwstanki stawiają sobie za cel wychowanie podopiecznych do pełni dojrzałości osobowej. Szczególną uwagę zwracają na właściwe ukształtowanie charakteru oraz nawiązanie osobistej więzi z Bogiem.

Proces wychowania młodego człowieka wymaga zastosowania odpowiednich metod i środków, z których najbardziej charakterystycznymi dla pedagogiki zmartwychwstańskiej są: indywidualne podejście do wychowanka, pobudzanie do autorefleksji, inspirowanie do pracy nad sobą, ukazywanie wzorów i ideałów, zapobieganie złu, stawianie wymagań i ich egzekwowanie, umiarkowanie w stosowaniu kar i nagród, wychowanie przez pracę, zabawę, obcowanie z kulturą, modlitwę i życie sakramentalne. Nie bez znaczenia jest również postawa wychowawczynie, pełna miłości, zaufania, cierpliwości, prostoty, optymizmu i długomyślności, pozwalająca na wytworzenie atmosfery sprzyjającej rozwojowi dziecka (Kalkstein 1931; Żulińska 1950; Cichocka 2008; Żuchniewska 1966). W opinii kard. Stefana Wyszyńskiego zmartwychwstanki stworzyły najbardziej polski styl wychowania w obrębie szkolnictwa zakonnego, bo najlepiej dostosowany do psychiki narodowej Polaków (Mistecka 2000).

Choć zmartwychwstanki uczą różnych przedmiotów, to według Dokumentów zgromadzenia szczególne miejsce w ich pracy pedagogicznej powinna zajmować katechizacja (Reguła 1967; Konstytucje 1944; Dyrektorium 1932). Z uwagi na to siostry od wielu lat katechizują zarówno w czasie lekcji religii wpisanych w szkolny plan zajęć, jak też w ramach spotkań parafialnych. Oprócz przekazywania wiedzy teologicznej przygotowują dzieci do sakramentu pokuty i pojednania oraz Pierwszej Komunii Świętej.

4. Działalność misyjna i duszpasterstwo wśród Polonii

W sakramencie chrztu i bierzmowania każdy chrześcijanin zostaje powołany do apostołstwa, aczkolwiek według Jana Pawła II (1996), misja ewangelizowania świata spoczywa w sposób szczególny na osobach konsekrowanych. Wśród ludzi Kościoła, którzy angażują się w dzieło misyjne są siostry zmartwychwstanki, posługujące obecnie na pięciu kontynentach.

Mimo, że zmartwychwstanki nie zaliczają się do typowych zgromadzeń misyjnych, to zawsze starały się odpowiadać na apele misyjne Kościoła. Wyruszały wszędzie tam, gdzie były najbardziej potrzebne, nawet jeśli wymagało to ogromnego poświęcenia. W 1896 r. udały się do Bułgarii, zaś w 2004 r. wyjechały do Tanzanii. W tych dwóch miejscach miały za zadanie krzewić wiarę katolicką, jak również pracować nad podniesieniem ogólnej świadomości religijnej tubylców. Jednocześnie były głęboko przejęte losem polskich emigrantów. Pragnęły za wszelką cenę ratować rodaków mieszkających za granicą przed wynarodowieniem i utratą wiary. W tym celu w 1900 r. wyruszyły do Stanów Zjednoczonych Ameryki, z kolei w 1951 r. otworzyły pierwsze placówki w Anglii, Australii i Kanadzie. W odpowiedzi na apel papieża Jana XXIII o podjęcie misji w Ameryce Łacińskiej w 1961 r. powędrowały do Argentyny. W 1995 r. przybyły na Białoruś, by pracować na terenie byłych polskich Kresów Wschodnich, z których pochodziła bł. m. Celina Borzęcka.

5. Prowadzenie rekolekcji i dni skupienia

Do form pracy apostołskiej zmartwychwstanki należy zaliczyć także prowadzenie rekolekcji i dni skupienia. W myśl Reguły (1967) i Dyrektorium (1932) jest to jeden ze sposobów, dzięki którym siostry mogą głosić bliźnim Dobrą Nowinę o zmartwychwstaniu Chrystusa, Jego obecności w świecie oraz bezwarunkowej miłości wobec każdego człowieka. Początkowo w organizowanych przez siostry spotkaniach uczestniczyły jedynie kobiety, a wydarzenia te nierzadko miały charakter powołaniowy. Siostry organizowały ponadto rekolekcje dla swoich uczennic i ich rodziców oraz dla absolwentek.

Wraz z rozwojem liczebnym zgromadzenia i poprawą sytuacji finansowej instytutu, siostry przyjmowały pod swój dach coraz liczniejsze grupy zainteresowane odprawieniem w klasztorze

ćwiczeń duchowych. Niektóre z klasztorów stale gościły większą liczbę rekolektantek. Były to placówki w Warszawie, Częstochowie, Poznaniu, Wejherowie i Stryżawie oraz następujące wspólnoty ze Stanów Zjednoczonych: Chicago, North Dakota, Castleton i Harrison. Jak podkreśla s. Maria Lucyna Mistecka (2000), oprócz opieki duchowej siostry często zapewniały uczestnikom zakwaterowanie i wyżywienie.

W Dokumentach zgromadzenia zwrócono uwagę, że apostołstwo tego typu wymaga odpowiedniego przygotowania zarówno pod względem intelektualnym, jak i duchowym. Podkreślono także, aby pod żadnym pozorem nie zmuszać nikogo do odprawiania ćwiczeń duchowych. Zachęcano do przygotowywania nauk rekolekcyjnych w taki sposób, by były one interesujące i zrozumiałe dla uczestniczek, zaś ich forma nie była zbyt obciążająca (Reguła 1967; Dyrektorium 1932).

6. Działalność naukowo-wydawnicza

Na przestrzeni lat poszczególne zmartwychwstanki brały udział w konferencjach naukowych i spotkaniach tematycznych. Niektóre z nich podejmowały pracę naukową na wyższych uczelniach. Owoce ich aktywności są liczne publikacje z zakresu pedagogiki, dydaktyki, teologii, historii i duchowości zgromadzenia, literaturoznawstwa, architektury, jak również poezje i prace artystyczne.

Zmartwychwstanki tworzyły prace adresowane do dzieci i młodzieży. Teksty tego typu wyszły spod pióra s. Heleny Kowalewskiej, s. Jozafaty Bogolubow oraz s. Barbary Żulińskiej. Ostatnia z wymienionych autorek nie poprzestała jedynie na tworzeniu literatury dziecięcej, ale wygłosiła wiele odczytów i napisała mnóstwo prac dotyczących pedagogiki, z których za najważniejszą należy uznać książkę „Ku zmartwychwstaniu” (Trenton 1950). Siostra Barbara wniosła znaczący wkład w polską myśl pedagogiczną I poł. XX wieku.

W dorobku piśmienniczym zmartwychwstanków nie brakuje również publikacji związanych z historią i duchowością zgromadzenia oraz jego Założycielek. Najwięcej dzieł poświęconych tej tematyce napisały s. Teresa Kalkstein, s. Antonina Pisarska, s. Maria Gabriela Zięba, s. Maria Lucyna Mistecka, s. Maria Euzebia (Aniela) Wójcik, s. Maria Hanna Hlebowicka, s. Teresa Matea Florczak oraz s. Eleonora Henschke. Najobszerniejszą z prac historycznych jest trzytomowe dzieło s. Marii Lucyny Misteckiej pt. „Zmartwychwstanki. Charyzmat i dzieje 1891–1991”. Pierwszym dłuższym opracowaniem poświęconym prekursorce zgromadzenia była książka s. Teresy Kalkstein zatytułowana „Matka Celina Borzęcka Założycielka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego” (Rzym 1939, 1950, 1951). Najnowszą publikacją o życiu Fundatorki opartą na dokumentach źródłowych jest książka s. Eleonory Henschke pt. „W stronę pełni człowieczeństwa. Celina Borzęcka pedagog i krzewiciel oświaty 1833–1913”.

Działalności wydawniczej zmartwychwstanków sprzyjało powołanie w 1957 r. Ośrodka Studiów Zmartwychwstańskich. Pomysłodawcami tego przedsięwzięcia byli ks. prof. Wincenty Granat i ówczesna przełożona generalna zgromadzenia m. Teresa Kalkstein. Praca ośrodka miała obejmować badania nad duchowością i pedagogiką zmartwychwstańską. W ramach tej inicjatywy opublikowano wiele opracowań oraz wydano drukiem niektóre pisma Założycielek, co bez wątpienia przyczyniło się do promocji zgromadzenia oraz jego najbardziej zasłużonych przedstawicielek (Mistecka 2000).

Na przestrzeni lat siostry tworzyły także prace artystyczne. Malarki – s. Maria Benigna Pilchowska, s. Maria Izabela Trzaska-Durska czy s. Frances Tylutki – tworzyły głównie obrazy religijne. Z kolei inne siostry, m.in. s. Aniela Józefowicz i s. Piusa Trzebińska, wykonywały rysunki na potrzeby prowadzenia katechezy oraz projektowały parafialne plakaty religijne. Grupa sióstr poetek tworzyła wiersze, które ukazały się w osobnych tomikach lub jako część publikacji okolicznościowych. Wśród nich można wymienić chociażby s. Zofię Czarnecką (autorkę pierwszego wydanego przez zgromadzenie tomiku wierszy zatytułowanego „Jezus i dusza”), s. Marię Leonardę Jaskowską, s. Christianę Szczepkowską, s. Franciszkę Łukaszewicz, s. Marię Bogdanę Bielecką, s. Elżbietę Marię Płońską i s. Katarzynę Weronikę Śluz.

Poszczególne zmartwychwstanki zajmowały się również pracą naukową, której owocem były publikacje specjalistyczne z różnych dyscyplin: dotyczące filologii klasycznej s. Laurenty Skorskiej, architektury sakralnej s. Marii Ewy Rosier-Siedleckiej, prawa kanonicznego s. Marii

Deodaty (Teresy) Kunderewicz, teologii biblijnej s. Urszuli Grzymskiej czy literaturoznawstwa s. Marii Izabelli (Wiesławy) Tomaszewskiej.

Nie jest możliwe, aby w tak krótkim artykule wspomnieć o wszystkich publikacjach zmartwychwstanek – są to bowiem setki tytułów sześćdziesięciu autorek. Bez wątpienia siostry wniosły wkład w różne dziedziny wiedzy. W licznych publikacjach przybliżyły czytelnikom również historię i duchowość zgromadzenia oraz sylwetki Założycielek. W myśl słów m. Teresy Kalkstein uczyniły z pracy pisarskiej jeden ze sposobów „promieniowania duchem zmartwychwstańskim i skutecznego oddziaływania na dusze” (Kalkstein 1967, s. 354).

7. Działalność parafialna

Kolejną formą działalności apostolskiej zmartwychwstanek jest posługa w parafiach. Choć jeszcze kilka dekad temu ta forma pracy sióstr była dość powszechna, to z czasem zeszła na dalszy plan, ponieważ siostry skupiły się na prowadzeniu własnych placówek oświatowo-wychowawczych.

Zmartwychwstanki od zawsze postrzegały parafie jako szczególne miejsce rozwoju życia religijnego. Toteż gdy jeden z kardynałów zapytał m. Celinę Borzęcką o to, czym jako przyszła zakonnica chciałaby się zajmować, odpowiedziała: „Pan nasz chciał, abym nosiła w swej duszy gorące pragnienie, by ujrzeć parafię zorganizowaną jako prawdziwą rodzinę chrześcijańską z wystawieniem Najświętszego Sakramentu jako treścią życia. Pragnę tak jak moja córka poświęcić temu celowi całą moją istotę. Moim pokornym pragnieniem jest zacząć pracę w Rzymie, później w Polsce” (Borzęcka 1990, s. 178). Słowa te mogą świadczyć, że Fundatorka początkowo zamierzała postawić w centrum posługi zgromadzenia właśnie pracę parafialną.

Posługa sióstr w kościołach była i jest bardzo różnorodna. Zakonnice pracują jako zakrystianki, organistki, katechetki, kancelistki, koordynatorki stowarzyszeń parafialnych oraz dzieł charytatywnych. Z reguły zajmują się zwłaszcza utrzymaniem porządku w świątyni oraz przygotowaniem paramentów liturgicznych do sprawowania Eucharystii tudzież innych nabożeństw. W trosce o piękno liturgii przejmują obowiązki organistek, jak też prowadzą chóry, scholie, koła ministrantów i lektorów. Niektóre siostry sprawują opiekę nad stowarzyszeniami parafialnymi, wśród których za najbardziej popularne uznaje się Krucjatę Eucharystyczną, Rycerstwo Jezusa, Dzieci Maryi, Sodalicje Mariańskie, Bractwa Różańcowe oraz Akcję Katolicką. Siostry angażują się ponadto w parafialne uczynki miłosierdzia, a więc organizację pomocy dla osób starszych, chorych i ubogich. Niekiedy włączają się także w pracę duszpasterską, posługując jako szafarki Komunii św., animatorki wspólnot czy przewodniczące nabożeństw paraliturgicznych (Reguła 1967; Konstytucje 2010; Dyrektorium 1932; Mistecka 2000).

8. Podsumowanie

Na przestrzeni wieków zakonnicy i zakonnice stopniowo rezygnowali z całkowitej separacji od świata na rzecz rozmaitych form działalności apostolskiej zgodnej z charyzmatem własnych instytutów. Dziś bardziej niż kiedykolwiek osoby konsekrowane starają się żyć sprawami Kościoła i problemami współczesnego człowieka. Działają na rzecz dobra wspólnego na różnych polach i z roku na rok rozszerzają zakres swoich prac.

W gronie kobiet konsekrowanych oddanych działalności apostolskiej są siostry zmartwychwstanki posługujące braciom i siostronom jako nauczycielki, wychowawczynie, wykładowczynie, katechetki, zakrystianki, opiekunki wspólnot parafialnych, przewodniczki duchowe, animatorki, rekolekcjonistki, opiekunki ludzi chorych, starszych i dzieci, autorki licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych. Zgodnie ze wskazaniami Konstytucji (2010) siostry podejmowały wysiłki na rzecz moralnego i religijnego odrodzenia świata w duchu ewangelicznych błogosławieństw. Mając w pamięci, że misja osoby zakonnej nie zawęża się jedynie do działalności apostolskiej, zmartwychwstanki przykładem swojego życia świadczyły o Bogu i starały się zachęcać innych ludzi do życia Ewangelią. Podobnie jak wiele innych zakonnice zapisały się na kartach historii jako gorliwe apostołki Chrystusa Zmartwychwstałego. Nie sposób więc mówić o Kościele bez uwzględnienia posługi kobiet konsekrowanych.

9. Literatura

- Borzęcka C (1990) Listy do córki Jadwigi Współzałożycielki Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego z lat 1883–1890.
- Cichocka J (2008) Ideał wychowania chrześcijańskiego w świetle charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanek. Podstawowe założenia programu wychowawczego w szkołach zmartwychwstanek, w: Ścieżki wychowania chrześcijańskiego, red. S. Urbański, s. 74–82.
- Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego (1932).
- Henschke E (2010) W stronę pełni człowieczeństwa. Celina Borzęcka pedagog i krzewiciel oświaty 1833–1913.
- Jan Paweł II (1996) Posynodalna adhortacja apostolska Vita consecrata.
- Jasieńska TM (1989), Słowo wstępne, w: Sprawozdanie z III Generalnego Zebrania Konsultacyjnego 10–30 września 1989. Apostolska misja Zgromadzenia w świetle stuletniego dziedzictwa i oczekiwań Kościoła i świata, s. 4–5.
- Jasieńska TM (2001) W służbie Jedności. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1986–1992.
- Kalkstein T (1931) System wychowawczy Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego i jego zadanie w dobie obecnej.
- Kalkstein T (1951) Matka Celina Borzęcka. Założycielka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego.
- Kalkstein T (1961) Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1950–1961.
- Kalkstein T (1967) Na straży Miłości i Prawdy. Listy okólne Matki Generalnej do Zgromadzenia 1962–1967.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (2002).
- Kodeks Prawa Kanonicznego (1984).
- Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (1944).
- Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa (2010).
- Mistecka ML (1999) Zmartwychwstanki: charyzmat i dzieje 1891–1991.
- Mistecka ML (2000) Zmartwychwstanki: charyzmat i dzieje 1891–1991.
- Reguła Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego z 1882 roku zwana Regułą Ośmiu Błogosławieństw (1967).
- Stępień D (2014) Rozpalić płomień. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1992–1998.
- Szulc Z (1979) W służbie Miłości i Prawdy. Listy okólne Przełożonej Generalnej do Zgromadzenia 1967–1973.
- Żuchniewska MH (1966) Jak wychowujemy młodzież w Liceum Ogólnokształcącym na Żoliborzu, w: Annale Jubileuszowe 1891–1966, s. 147–149.
- Żulińska B (1950) Ku Zmartwychwstaniu. Zagadnienia pedagogiczne.

8. Jak dziecko przystosowuje się do narcystycznego rodzica. Przegląd badań

How a child adapts to a narcissistic parent. A review of research

Agnieszka Śliwińska

Wydział Psychologii i Prawa w Poznaniu, Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS

Opiekun naukowy: Paweł Brzóska

Agnieszka Śliwińska: asliwinska8@st.swps.edu.pl

Streszczenie

W niniejszej pracy omówione zostanie zagadnienie narcyzmu sprawczego i wspólnotowego w odniesieniu do występowania tych cech u rodziców. Zachowanie osoby narcystycznej ma oddziaływanie zarówno interpsychiczne jak i intrapsychiczne. Obcowanie z osobami narcystycznymi może mieć negatywne skutki, z racji na antyspołeczny charakter tej cechy, zwłaszcza w odniesieniu do dzieci osób narcystycznych, które przez okres dzieciństwa żyją w stałej interakcji z tymi osobami. Narcystyczny rodzic oddziałuje na dziecko w sposób intencjonalny, na drodze rodzicielstwa jak i nieintencjonalny, poprzez modelowanie. Niniejsza praca stanowi przegląd literatury z zakresu powiązania narcyzmu sprawczego z rodzicielstwem i wpływu tej cechy osobowości rodzica na dziecko. Poruszone zostanie także zagadnienie narcyzmu wspólnotowego.

1. Wstęp

Rodzina ma wartość fundamentalną. To podstawowe środowisko wychowawcze, które wywiera pierwszy wpływ na kształtowanie osobowości dziecka. Wpływ rodziców na dziecko ma szeroki zasięg: oddziałuje na jego funkcje poznawcze, emocjonalne, na poczucie tożsamości i wreszcie na to, jak wychowa własne potomstwo (Stachyra 2000). Tak więc jakość wychowania dziecka przez jego rodziców przekłada się w dużej mierze na jego jakość życia. Stosując pozytywne postawy rodzicielskie takie jak akceptacja, wspieranie, dawanie dziecku rozumnej swobody i bycie otwartym na potrzeby dziecka, dziecko staje się niezależne i wierzące w siebie, skłonne do współpracy i otwarte na potrzeby innych (Ziemska 1986). Jak zauważa Bereźnicka (2014) “współcześnie coraz większą wagę przywiązuje się do samorealizacji i indywidualizmu, co samo w sobie jest słuszne, ale w nazbyt daleko idącej formie może być przyczyną zagubienia i utraty takich wartości jak wspólnota, także ta rodzinna”.

W przedstawionej pracy chciałabym rozważyć jak narcyzm może oddziaływać na zdrowie psychiczne dziecka oraz przekładać się na jego rozwój i kształtowanie osobowości. Poruszę także temat innej odmiany narcyzmu wielkościowego, jakim jest narcyzm wspólnotowy.

2. Wychowanie i modelowanie

Wychowanie w rodzinie realizowane jest poprzez codzienne interakcje między rodzicem, a dzieckiem. Na istotne czynniki mające pozytywny, pobudzający lub hamujący wpływ na rozwój potomka, składają się między innymi: więzi uczuciowe w środowisku domowym, atmosfera życia rodzinnego, postawy rodzicielskie wobec dziecka, autorytet rodzicielski, sposób zaspokajania potrzeb dziecka. Na wychowywanie dziecka składa się zarówno styl rodzicielski, jak i postawa rodzicielska wobec dziecka (Cudak 2013). Według Brzezińskiej i współpracowników (2019), relatywnie najlepszym stylem wychowania jest styl autorytatywny, który kładzie nacisk zarówno na dyscyplinę, jak obdarowanie dziecka miłością i akceptacją. Ta kompilacja sprawia, że dziecko wzrasta w poczuciu poszanowania wobec siebie i innych, uczy się samokontroli i adaptacji do obowiązujących norm społecznych.

By osiągnąć stan dobrego samopoczucia warunkującego prawidłowy rozwój psychospołeczny, dziecko musi czuć, że jest przez rodzica akceptowane i kochane, niezależnie od tego czy spełnia oczekiwania rodziców czy nie. W celu zaspokojenia potrzeby kontaktu społecznego, dziecko musi czuć, że rodzic interesuje się działaniami dziecka jak i nim samym. Równocześnie dziecko interesuje się aktywnościami rodzica i w ten sposób nawiązuje się współdziałanie między

rodzicem, a dzieckiem (Stachyra 2000). Następną nieprawidłową postawą jest postawa nadmiernie wymagająca.

Drugim, nieintencjonalnym czynnikiem wpływającym na rozwój osobowości dziecka jest naśladownictwo. Dziecko identyfikuje się z rodzicem naśladowując rodzica, co często zostaje nagradzane i aprobowane (Stachyra 2000). Naśladownictwo i identyfikacja z rodzicem są naturalnymi mechanizmami socjalizacji dziecka, na drodze których dziecko uczy się wzorów zachowań i postaw (Cudak 2013).

3. Narcyzm sprawczy

Dzisiejsze czasy można określić erą narcyzmu wielkościowego. Metaanaliza przeprowadzona przez Twenge i współpracowników (2009) wykazała, że w przeciągu 25 lat wzrósł poziom narcyzmu i innych cech indywidualistycznych. Choć implikacje wzrostu narcyzmu mogą być pozytywne w krótkim okresie dla jednostki, to koszty narcyzmu ponoszą inni (Campbell i Buffardi 2008). Większość osób w XXI wieku skupia się przede wszystkim na sukcesie osobistym, wysokim statusie i sławie bez pokrycia, nie zważając przy tym na dobro innych (Twenge i Campbell 2009).

Przypuszczalnie narcyzm zazwyczaj pojawia się na długo przed dorosłością i większość teoretyków uważa, że podstawy rozwoju narcyzmu są tworzone w najwcześniejszych etapach życia (Thomaes i in. 2013). Jak przytacza Thomaes wraz z współpracownikami, badania prospektywne z udziałem dzieci wykazały, że u matek zarówno permissywny, jak i autorytarny styl rodzicielstwa może zwiększać prawdopodobieństwo rozwinięcia się cech narcystycznych w dorosłym życiu. Niemniej jednak oprócz rodzicielskich, istnieją także wpływy społeczno-kulturowe. W szczególności twierdzi się, że ruch na rzecz poczucia własnej wartości w szkołach, kładący nacisk na uczenie dzieci, by czuły się "kompetentne", "wyjątkowe" i "specjalne", zwiększył poziom narcyzmu wśród współczesnej młodzieży. Efekt ten mógł się nasilić wraz z pojawieniem się technologii portali społecznościowych, które ułatwiają autopromocję i oferują nawet małym dzieciom scenę do przekazywania informacji o sobie (Twenge i Campbell, 2009). Wyjaśnienia te nie uwzględniają jednak faktu, że niektóre dzieci mają większe szanse na rozwinięcie cech narcystycznych niż inne. Gdyby wszystkie dzieci narażone na pewien poziom rodzicielskiego przewartościowania lub chłodu stawały się narcyzami, na świecie byłoby dziś znacznie więcej narcyzów

Dlatego Thomaes wraz z współpracownikami proponuje model diateza-stres dla rozwoju narcyzmu. Model ten zakłada, że "nieprzystosowawcze doświadczenia socjalizacyjne lub socjokulturowe (tj. stres) mogą uaktywniać ukryte skłonności temperamentalne lub genetyczne, które prowadzą do rozwoju cech narcystycznych (tj. diateza)". Innymi słowy, według przytoczonego modelu pewne temperamentalne i genetyczne czynniki mogą się aktywować pod wpływem środowiska, by wspólnie kształtować u dzieci osobowość narcystyczną. Niemniej jednak badania nad zaproponowanym modelem są wciąż prowadzone.

Osoby narcystyczne charakteryzują się bardzo pozytywnym, zawyżonym poczuciem własnej wartości i stosują szereg czynności interpsychicznych i intrapsychicznych by utrzymać pozytywny obraz siebie. Osoby narcystyczne sprawczo *karmią* swoje wyobrażenia o własnej wielkości nierealistycznie pozytywną samooceną dotyczącą sprawczości, tj. kompetencji, ekstrawersji, wyjątkowości, oraz dewaluują wspólnotę poprzez popieranie iluzji jakoby *inni istnieli dla nich* (Gebauer i in. 2012). Niemniej jednak dowiedziono, że narcyzi sprawczy nie są obiektywnie bardziej inteligentni czy kreatywni niż osoby nienarcystyczne (Sedikides i Campbell 2017).

Narcyzm jest związany z ekstrawersją społeczną, chociaż osoby o wysokim poziomie narcyzmu są stosunkowo mało zainteresowane nawiązywaniem ciepłych, emocjonalnie intymnych relacji z innymi ludźmi (Campbell 1999). Co więcej, narcyzm sprawczy jest dodatnio skorelowany ze wskaźnikami antyspołeczności, takimi jak wyzysk, agresja, czy przemoc seksualna (Nehrllich i in. 2019). Osoby te reagują silnym gniewem na jakiegokolwiek słowa krytyki na własny temat (Campbell i in. 2002) i bardzo boją się, że nie będą dobrze oceniane przez innych. Dlatego też osoby narcystyczne starają się kontrolować zachowania i poglądy innych, aby chronić swoje poczucie własnej wartości (Rappoport 2005).

4. Narcyzm sprawczy, a wychowanie

Nie ma wielu badań poruszających problem wpływu narcyzmu na rodzicielstwo; te które istnieją, dotyczą narcyzmu w ujęciu patologicznym, nie osobowościowym. Jednakże biorąc pod uwagę dynamikę relacji dziecko-rodzic narcystyczny można założyć, że dzieci te będą rozwijać w większym stopniu cechy osobowości takie jak konformizm, czy uległość. Badania sugerują, że wychowanie dzieci przez osoby narcystyczne może prowadzić do wytworzenia się u nich osobowości zależnej (Dutton, i in. 2011). Dzieje się tak, ponieważ dzieci te, nie mogąc zwrócić na siebie uwagi zaabsorbowanych sobą rodziców, rozwijają ustawiczną obsesję na punkcie zadowalania i poszukiwania aprobaty, a także dominujące pragnienie przypodobania się innym. Dzieci wychowywane w towarzystwie takiej osoby istnieją jako *przedłużenie rodzica*, ponieważ mają ustawicznie zaspokajać ich oczekiwania. Według Rappoporta (2005), który zajmuje się psychologią pragmatyczną, rodzice narcystyczni często dokładnie planują swoim dzieciom przyszłość, a gdy te nie chcą się temu podporządkować, stosują różne rodzaje kar i wpajają im poczucie winy.

Narcystyczni rodzice mogą wymuszać na dzieciach postępowanie w taki sposób, by zaspokajały ich oczekiwania i w efekcie wiecznie dążyły do akceptacji i uznania ze strony swoich rodziców, co może mieć wpływ na ich przyszłe postawy konformistyczne, zaniżoną samoocenę, oraz nadwrażliwość na temat własnej osoby (Dutton i in. 2011). Występuje tu nadmierna koncentracja na dziecku i dominacja rodziców. Przy tej postawie rodzice nie liczą się z możliwościami i ograniczeniami dziecka, ale „naginają” je do idealnego wzoru, jaki sobie obrali. Dziecko stale znajduje się pod presją. Takie zachowania rodziców jak wygórowane wymagania, narzucanie swojego autorytetu, nie pozwalanie na własną aktywność, samodzielność i ukazanie swojej indywidualności kształtuje w dziecku takie cechy, jak niepewność, lękliwość, brak wiary w siebie, uległość, przewrażliwienie, zaniżona samoocena (Stachyra 2000).

Cechą charakterystyczną dzieci osób narcystycznych jest, według Brown (2008), *identyfikacja projekcyjna*, która przejawia się w braku umiejętności zdystansowania się do problemów innych ludzi i nadmiernej identyfikacji z uczuciami innych, tak jakby były to ich własne uczucia.

Zagadnieniem wpływu narcystycznej osobowości na rodzicielstwo dokładnie zajęła się właśnie Brown (2008), tworząc autorski model *Destrukcyjnego Wzorca Narcystycznego*, w którym wyróżnia i opisuje cechy narcystycznego rodzica. Model ten wyróżnia cechy takie jak: nierealistyczne poczucie wielkości, roszczeniowość, brak empatii, nadwrażliwość na temat własnej osoby, instrumentalne traktowanie innych, atencyjność, i pogarda. Ponieważ brak empatii i relacje oparte na wykorzystywaniu są cechami charakterystycznymi dla narcyzmu, istnieje związek między rodzicami o tych cechach a oceną własnej wartości przez dorosłe dzieci. Narcystyczni rodzice intencjonalnie lub nieintencjonalnie oczekują, że ich dzieci będą odpowiedzialne za ich dobro, a nie odwrotnie, co Brown (2008) nazwała zjawiskiem *odwróconego rodzicielstwa*.

Brown (2008) wyróżnia dwa typy główne reakcje dzieci, gdy ich rodzic ma *Destrukcyjny Wzorec Narcystyczny* – uległa lub buntownicza. Ta pierwsza polega na skłonności do ustawicznego starania, by zaspokoić rodzica i inne osoby, ta druga zaś nie stara się zadowolić rodzica, ponieważ zdaje sobie sprawę, że nie jest w stanie sprostać jego oczekiwaniom, co sprawia że nie stara się rozemścić czego chcą i potrzebują inni. Postawa buntownicza natomiast polega na zachowaniu dystansu wobec innych i wycofania się w postawę samowystarczalności, co utrudnia ufanie innym i nawiązywanie znaczących i satysfakcjonujących relacji. Można więc zauważyć, że obie reakcje nie są korzystne z perspektywy funkcjonowania psychospołecznego takiego dziecka, a w dalszej perspektywie osoby dorosłej.

5. Narcyzm wspólnotowy

W psychologii zagadnienie narcyzmu sprawczego było wielokrotnie badane. Powyższe wyniki oparte były właśnie na narcyzmie w ujęciu wielkościowym sprawczym. Taki narcyzm wiąże się z postrzeganiem siebie w kategoriach sprawczych – swojej wyjątkowej kompetencji. Niemniej, nie jest to jedyna forma narcyzmu wielkościowego.

Istnieje także, opisany przez Gebauera i współpracowników (2012) narcyzm wielkościowy wspólnotowy. Tak samo jak narcyzm sprawczy, narcyzm wspólnotowy polega na umacnianiu Ja poprzez pokazywanie i wyolbrzymianie swoich pozytywnych cech. Dla narcyzmu sprawczego były to cechy sprawcze, a dla narcyzmu wspólnotowego są to cechy wspólnotowe. Osoby narcystyczne wspólnotowo są więc przekonane o swojej wielkości w zakresie wspólnotowym, tj. koleżeństwo, ugodowość, wielkoduszność i określają siebie jako najbardziej pomocnych, empatycznych, troskliwych i wyjątkowo godnych zaufania, to *oni istnieją dla innych* (Gebauer i in., 2012). Przykładowe twierdzenia opisowe narcyzmu wspólnotowego to „Jestem najbardziej troskliwą osobą w moim otoczeniu społecznym”, „Będę dobrze znany z dobrych uczynków, które wykonałem” oraz „W znacznym stopniu wzbogacam życie innych osób” (Nehrlich i in. 2019). Mimo, że narcyzi wspólnotowi określają siebie jako niezwykle prospołecznych, badania pokazują że nie są bardziej prospołeczni w rzeczywistości (Nehrlich i in., 2019). Według badań Nowaka i współpracowników (2022), zarówno narcyzm sprawczy, jak i wspólnotowy jest dodatnio skorelowany z ceniением wartości samodoskonalenia, a ujemnie z ceniением wartości samotranscendencji. Wartości związane z samodoskonaleniem podkreślają *dążenie do własnych interesów*, a wartości samotranscendencji podkreślają wykraczanie poza *własne interesy dla dobra innych*.

W związku z tym powstaje pytanie, jak osoby narcystyczne wspólnotowo będą wychowywać swoje dzieci?

6. Narcyzm wspólnotowy, a wychowanie

Według badań przeprowadzonych przez Nehrlich i współpracowników (2019), narcyzm wspólnotowy jest pozytywnie związany z subiektywną prospołecznością, a ujemnie z obiektywną prospołecznością. Subiektywna prospołeczność jest rozumiana jako prospołeczne spostrzeganie samego siebie, które jest dodatnio skorelowane z samooceną. Obiektywna prospołeczność jest relacjonowana przez informatorów i oznacza zachowania prospołeczne. Z tych dwóch to obiektywna prospołeczność jest ważna dla relacji społecznych i niesie ze sobą korzyści interpersonalne (Wentzel i McNamara 1999). Zwykle oba rodzaje prospołeczności występują razem, ponieważ zgodnie z teorią dysonansu poznawczego (Festinger 1957), postrzeganie siebie przekłada się na działanie w taki sposób, aby zachować spójny obraz samego siebie. Niemniej jednak, jak wykazały badania, w przypadku narcyzmu wspólnotowego zależność ta nie występuje (Nehrlich i in. 2019)

Mimo, że nie zostały przeprowadzone żadne konkretne badania poruszające wpływ narcyzmu wspólnotowego na wychowanie dziecka, to biorąc pod uwagę powyższe założenia, można wydedukować pewnej wnioski. Z jednej strony można by założyć, że narcyzm wspólnotowy u rodzica będzie pozytywnie przekładał się na rodzicielstwo, ponieważ taka osoba będzie postrzegała samego siebie jako najbardziej kochającego i dobrego rodzica. Z drugiej jednak strony, prawdopodobnie nie będzie się to przekładało na faktyczne działania jakie będzie przejawiał narcyz wspólnotowy wobec swojego dziecka. Dlatego też można założyć, że narcyzm wspólnotowy, w stosunku do narcyzmu sprawczego, będzie powiązany z trochę lepszym zaspokojeniem potrzeb dziecka, jednak wciąż jego stosunek do samego siebie nie będzie uzasadniony i nie będzie pokrywał się z faktycznym stanem rzeczy. Są to jednak tylko rozważania, które należałoby potwierdzić badaniami.

7. Podsumowanie

Narcyzm jest zjawiskiem wielowymiarowym i wieloaspektowym, którego zachowanie jest nieobojętne wobec innych, a zwłaszcza wobec dzieci tych osób, ponieważ jakość rodzicielstwa przekłada się na jakość życia dziecka. Problem wpływu narcyzmu na wychowanie zdaje się być wyjątkowo ważny w dzisiejszych narcystycznych czasach. Jak wynika z przeglądu literatury, narcyzm sprawczy ma negatywne skutki w budowaniu się u dziecka niezależności, dojrzałej tożsamości i poczucia własnej wartości. Zatem rokowania dla kolejnych pokoleń wychowywanych w narcystycznych rodzinach zdają się być słabe. Nieco inaczej może wyglądać relacja dziecko-rodzic narcystyczny wspólnotowo. Te osoby mogą lepiej zaspokajać potrzeby swoich dzieci niż osoby narcystyczne sprawczo, ponieważ będzie zależeć im na byciu postrzeganym jako idealni rodzice, na czym nie zależy osobom narcystycznym sprawczo. Niemniej jednak, narcyzm wspólnotowy jest

ujemnie skorelowany z prospołecznością obiektywną, co oznacza, że może to być tylko maska i narcyzm wspólnotowy będzie prowadził do takich samych negatywnych skutków wychowawczych jak narcyzm sprawczy.

8. Dyskusja

Wychowanie jest zagadnieniem niezwykle ważnym, ponieważ przekłada się na to, jak będą funkcjonowały przyszłe pokolenia. Z racji tego, że narcyzm jest powszechnym zjawiskiem, ważnym jest, by dokładnie zbadać konsekwencje jakie są z nim związane. Mimo, że było wiele badań poświęconych tej tematyce, to wciąż wiele zagadnień pozostaje niezbadanych lub zbadanych niewystarczająco, zwłaszcza jeśli chodzi o niepatologiczne odniesienie do narcyzmu i całego jego spektrum. Przedstawione rozważania nie uwzględniają innych form narcyzmu, których jest o wiele więcej i wciąż prowadzone są badania nad nowymi. Jak wykazał Sedikides (2012), „konstrukt ten jest wielościowym, składającym się z kilku kluczowych form: wielkościowy versus nadwrażliwy, sprawczy versus wspólnotowy, podziwiający versus rywalizujący, zbiorowy versus indywidualny”. Każdy z osobna będzie pewnie inaczej wpływać na interakcje rodzic-dziecko.

9. Literatura

- Bereźnicka M (2014) Wychowanie dziecka we współczesnej rodzinie. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Brown NW (2008). Children of the self-absorbed: A grown-up's guide to getting over narcissistic parents. New Harbinger Publications.
- Brzezińska AI, Appelt K, Ziółkowska B (2019) Psychologia rozwoju człowieka. GWP Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Campbell WK, Rudich EA, Sedikides C (2002). Narcissism, self-esteem, and the positivity of self-views: Two portraits of self-love. *Personality and Social Psychology Bulletin* 28(3): 358–368.
- Campbell WK (1999) Narcissism and romantic attraction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 77: 1254–1270.
- Campbell, WK, Buffardi LE (2008) The lure of the noisy ego: Narcissism as a social trap. *W Transcending self-interest: Psychological explorations of the quiet ego: 23–32.*
- Cudak S (2013) Zagrożenia rozwoju dzieci z rodzin dysfunkcyjnych. *Pedagogika Rodziny*, 3(4): 37–44.
- Festinger L (1957) A theory of cognitive dissonance. Stanford university press.
- Gebauer JE, Sedikides C, Verplanken B, Maio GR (2012) Communal narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103(5): 854–878.
- Nehrlich AD, Gebauer JE, Sedikides C, Schoel C (2019) Agentic narcissism, communal narcissism, and prosociality. *Journal of Personality and Social Psychology*, 117(1): 142–165.
- Nowak B, Brzońska P, Piotrowski J, Żemojtel-Piotrowska M (2022) Narcissism and personal values: Investigation into agentic, antagonistic, communal and neurotic facets of narcissism. *Personality and Individual Differences*, 184: 111167.
- Rappoport A (2005) Co-narcissism: How we accommodate to narcissistic parents. *The Therapist*, 1: 1–8.
- Sedikides C, Campbell WK (2017) Narcissistic force meets systemic resistance: The Energy Clash Model. *Perspectives on Psychological Science*, 12: 400–421.
- Sedikides C (2021) In search of narcissus. *Trends in Cognitive Sciences*, 25(1): 67–80.
- Stachyra J (2000) Wpływ rodziny na kształtowanie się osobowości dziecka. *Symposium*, 7(2): 85–104.
- Thomaes, S, Brummelman E, Reijntjes A, Bushman BJ (2013) When Narcissus was a boy: Origins, nature, and consequences of childhood narcissism. *Child Development Perspectives*, 7(1): 22–26.
- Twenge JM, Konrath S, Foster JD, Campbell WK, Bushman BJ (2008) Egos inflating over time: A cross-temporal meta-analysis of the Narcissistic Personality Inventory. *Journal of Personality*, 76(4): 875–902.

Twenge JM, Campbell WK (2009) The narcissism epidemic: Living in the age of entitlement. Simon and Schuster.

Wentzel KR, McNamara CC (1999) Interpersonal relationships, emotional distress, and prosocial behavior in middle school. *The Journal of Early Adolescence*, 19: 114–125.

9. Metonymic and Metaphoric Conceptualization of God in the Transcreation Process of Rabindranath Tagore's *Gītāñjali*: Feet in Culture and Language

Joanna Tuczyńska

Joanna Tuczyńska: joannatuczynska@wp.pl

Keywords: dynamic equivalence, conceptual, metaphor, metonymy

Abstract

The article discusses the cultural background of the conceptualization of God in the metonymy of feet which is realized in the process of Rabindranath Tagore's transcreation of *Gītāñjali*. The poet dismisses the traditional concept of translation as a compromise between form and content and employs the method of creative translation to transfer the metaphorical content of his poems into the English language. Tagore's transcreative approach is determined by the process of decoding the hidden meaning of the text from the original context and recoding it into the target language. The role of a conceptual metaphor based on metonymic thinking is immense here as it reveals complex mechanisms of transcreation. The multidimensional context of the concept of feet which is a source for metaphoric thinking about God creates a rich network of relationships, not always corresponding to the target culture. The poet endeavours to bridge the differences by recapturing the sentiments of the original, however at the expense of mental images depicted in the Bengali language. Tagore proves that metaphor, both conceptually and linguistically, is untranslatable and can only be rewritten in reincarnated text.

1. Introduction: Rabindranath Tagore in the discourse on translation.

Rabindranath Tagore¹ opens the discourse on translation in 1913, long before the appearance of *Translation Studies* with the whole range of theories and concepts formulated by Bassnett. (Dasgupta 2018, 4) As a poet and translator of his own poetry, he is in an exceptional and unique position to undertake an analysis of the process that allows him to achieve the timeless goal of transferring the realm of metaphorical meanings from Bengali being his mother tongue into a foreign English language, which is not a common practice and in every respect a very challenging task.

Tagore pursues his goal with passion and dedication effortlessly following the flow of his own imagination rather than struggling for accuracy and literality. He is convinced that whatever is valuable in his work comes from the subconsciousness, as the intellect itself cannot permeate the sensitive nature of poetry to recreate its charm and complex message that is felt with the heart rather than comprehended with the conscious mind. The poet refers to this profound experience in concluding on translation, saying:

"If there is any excellence in my translations it is unconscious,
it is like correctly walking in dream in places which it is
not safe to attempt when wakeful." (Dutta 1995, 349)

Tagore is convinced that poetry cannot be truly translated, as the very sound and rhythm that are intrinsic to meaning, are inevitably lost. (Lal 1987, 110) The language itself is a very important means of expression due to its semantic value and as a vehicle of musical aesthetics. He believes that sound mystically affects the innermost sphere of perception, which opens the door to understanding the meaning conveyed in metaphors. He makes a poignant remark on his translations, referring to the mechanisms of the entire process of transcreation:

¹ Rabindranath Tagore (Rabīndranāth Ṭhākur), an Indian poet, playwright and philosopher, awarded the Noble Prize for his collection *Gītāñjali. Song Offerings* which he rewrote from the Bengali original into the English language in the form of lyrical prose.

"My English translations are not the same. Each country has its symbols of expression. So when I translate my work I find new images and presently new thought and finally it is something almost new. The fundamental idea is the same but the vision changes. A poem cannot be translated, it can only be relived in a different atmosphere." (Tagore 1916, 23X)

Tagore is aware of the cultural and linguistic abyss that must be bridged in the process of translation. Convinced of the untranslatability of his Bengali poetry, he pays attention to recreating and rewriting feelings and messages rather than duplicating form and words in another language. (Dasgupta 2012, 139) He perceives this process as reincarnation and rebirth of poems in a foreign language in which they receive another life. He expresses this concept in one of his interviews, saying:

"When poems are changed from one language to another, they acquire a new quality and a new spirit, idea get new birth and are reincarnated."
(Tagore 1916, 9XII)

Tagore pioneers the discourse on the process of decoding and recoding in translation and implements the concept of transcreation in his work which is creative translation. (Dasgupta 2018) The poet consciously rejects form in favour of content and attempts to recreate the shades and colours of the hidden message by recapturing the feelings of the original text. Being a poet himself, he is able to compromise between the cognitive and the aesthetic aspect of a literary work. (Ray 2010, 245)

Tagore's *Song Offerings*, the English version of the Bengali *Gītāñjali*, are a unique transcreation of the sentiments and images of the original text into a foreign language, realized in a diverse culture. Tagore believes that even though the beauty and lightness of English prose can aesthetically balance and compensate for the loss of the rhythm of the Bengali original, it can never replicate the real nature of the original which must be irretrievably lost in transcreation. Thus, English prose seems to "transmute [his] Bengali verses into something that is original again". (Dasgupta 2012, 141)

2. Methodology and goal.

The article employs the theory of conceptual metonymy and metaphor in relation to the discourse of translation, in particular to the idea of transcreation which is creative translation. The method offered by this theory equips the researcher with tools to decode the meaning of imagery in the context of the source culture and understand how it was recoded into the target culture in transcreation. A comparative analysis of complex metaphorical conceptual environments and the network of their relationships in both cultures allows the researcher to understand the challenges that the poet had to face while transcreating his poems and helps to estimate the achieved level of equivalence. The main goal of this paper is to answer the question whether the conceptual realm of English-speaking culture can in any way meet the meaning, message and aesthetics of the Bengali language with its universe of cultural idioms.

3. Discussion

3.1 Cultural implications of feet.

The symbolism of feet in the Indian tradition is unique and significant in its metaphorical cultural context. Feet connote ritualistic respect in Hinduism, thus the mental images, associations and emotions they evoke in the context of Indian culture are different from European concepts and imagery. While there is a concept of humility and respect in reference to feet in the European tradition, as reflected in the phrase "at your feet", the Hindu concept of respect is more elaborate as it relates to the ritual of touching one's feet in which the person is not necessarily only in a position of someone who shows one-sided respect. A person who performs so-called *praṇām* receives immediately a blessing, and is thus awarded for his act. (Bhala 2009, 164) This kind of gratification is absent in the

European consciousness. Moreover, in the European tradition the phrase "to be at one's feet" does not involve touching one's feet in an act of worshipping and bowing down to another person.

In the Hindu tradition the practice of *pranām* dates back to ancient times under the name *caraṇ sparṣa*¹ and represents a vast social and religious context. The ritual is described in many Hindu texts, including *Manusmṛti*,² where it is depicted in the following way:

brahmārambhe'vasāne ca pādaḥ grāhyau guroḥ sadā
saṃhatya hastāvadhyeḥ sa hi brahmāñjaliḥ smṛtaḥ (2.71)
vyatyastapāṇinā kāryamupasaṅgrahaṇaṃ guroḥ
savyena savyaḥ spraṣṭavyo dakṣiṇena ca dakṣiṇaḥ (2.72)

"At the beginning and at the end of (a lesson in the) Veda he must always clasp both the feet of his teacher, (and) he must study, joining his hands; that is called the Brahmangali (joining the palms for the sake of Veda)."

"With crossed hands he must clasp (the feet) of the teacher, and touch the left (foot) with his left (hand), the right (foot) with his right (hand)."³

Moreover, feet reveal its cultural complexity in the image of the lotus feet of the Divine and are symbolically represented on the foreheads of the devotees of *Viṣṇu* as vertical lines. (Krishnamurthy 2006, 5) The unfolding lotus additionally implies infinity and the growth of the soul. This cosmic quality is reflected in the symbolism hidden in the *Vedic* mantra (*Rg Veda*):

caraṇam pavitram vitatam purāṇam yenā putras-tarati duṣyakāraṇī (9.73.3)
"The lotus feet of the Divine are ageless and faultless, they eradicate all our misdeeds."⁴

The steps of the Divine Feet are gigantic and have a cosmic dimension as they measure and cover the whole Universe. *Eka-pāda*, one of the names of *Viṣṇu*, signifies the entire cosmos with its dynamic quality. (Krishnamurthy 2006, 5)

3.2 Feet in the concept of worship and love.

The concept of feet implies a down position, as feet step on the ground, hence, in the European consciousness they implicate a tension between domination and submission which is visible in the metaphoric expression "at your feet" meaning "submission", "service" and in the metaphoric expression "trample one's dignity" meaning "humiliation, dominance". In both cases the physical, concrete concept of feet implies mental states and associations such as "being obedient", "feeling humiliated", "feeling low", "being degraded", etc. However, in the Indian tradition, feet acquire a more lofty position as a vehicle metonymically directing thoughts towards God. The image of the Creator is replaced by a part of the body that substitutes the whole person which is the echo of the Hindu concept of the lotus feet, non-existent in the Christian tradition. The poet refers to God through the notion of "feet" in the first stanza of his poem *Yethāy thāke sabār adham dīner hate dīn*:

*Yethāy thāke sabār adham dīner hate dīn
se'ikhāne ye caraṇ tomār rāje
sabār piche, sabār nīce,*

¹ *caraṇ* (Sanskrit) "feet", *sparṣa* (Sanskrit) "touch"

² *Manusmṛti*, *Mānava Dharmasāstra* (*Laws of Manu*), the Sanskrit ancient legal text dated around the 2nd BCE, contains principles that should guide society.

³ Translations from (Bühler 1886, 16).

⁴ Translation from (Krishnamurthy 2006, 5).

sab-hārāder mājhe.
Yakhan tomāy praṇām kari āmi,
praṇām āmār konkhāne yāy thāmi,
tomār caraṇ yethāy nāme apamāner tale
sethāy āmār praṇām nāme nā ye
sabār piche, sabār nīce,
sab-hārāder mājhe. (Ṭhākur 2003, 107)

Here is thy footstool and there rest thy feet where live the poorest,
and lowliest, and lost.

When I try to bow to thee, my obeisance cannot reach down to the depth
where thy feet rest among the poorest, and lowliest, and lost. (Tagore 2011, X)

Tagore chooses the word *caraṇ*, "feet" which in the Bengali language has a higher register than *pa*. Unfortunately, there is no such choice in the target language. The English language differentiates between "palm" and "hand" but offers no similar choice for "feet" and the only option that leaves are "legs" which is not necessary the same and neither option has a higher register. This is the subtlety the poet discusses in his interviews about translation problems which are not always successfully overcome. Tagore transcreates *se'ikhāne ye caraṇ tomār rāje* meaning "where your feet rest" into "here is thy footstool and there rest thy feet". This is a poetic figure of speech which successfully raises the register of language. Although the very "footstool" is nothing more than a place where feet can rest, the archaic pronoun "thy" proceeding both "footstool" and "feet" has a higher register and is used in a religious or poetic context. Thus, Bengali *caraṇ* is somehow echoed in the English "thy feet". However, in the English transcreation the poet softens the inevitable mental image of bare feet stepping on the ground into feet resting on a footstool, which instead of hardship evokes a feeling of consolation and comfort in the European recipient.¹ The substitution of the poetic devices here reflects the intentions of the poet who wants to recapture the feelings and sentiments of the original text. In the Bengali version of the poem, God comforts those who suffer and finds himself comfort among them as he unites with the poor and the rejected in their plight. This sentiment is reflected by the metonymic expression of the footstool, the conceptual context of which is realized in the experience of comfort and relief and is equivalent to both European and Indian culture.

The concept of *praṇām* in the sentence: *Yakhan tomāy praṇām kari āmi, praṇām āmār konkhāne yāy thāmi*, depicting the act of touching one's feet in respect, Tagore transforms into the phrases "bow" and "reach down" in the sentence "when I try to bow to thee, my obeisance cannot reach down". This transcreation retrieves the higher register of the original through the archaic "thee", yet it loses the spiritual aspect of the image that is contained in the feet of God. The poet adjusts the whole metaphorical image of *praṇām* to the European conceptual realm where people bow in respect, which however has nothing to do with the ritualistic act of touching feet and receiving a blessing. Thus, the feet present in the poem in the image of *praṇām* are lost in the target language.

Feet as a metonymic conceptualization of God are much more elaborate in the original Bengali text as their meaning seems to expand metaphorically in the phrase *tomār caraṇ yethāy nāme apamāner tale* meaning "your feet descend where the insulted are". Tagore transforms *caraṇ yethāy nāme* into "where thy feet rest." In the Bengali original feet apparently represent God whereas in the English transcreation are just a part of his body. The overall metonymy of feet representing God belongs thus, exclusively to the Indian conceptual realm and in the European tradition evokes a very limited association, although the very image of God united with the rejected and forgotten sounds familiar also in the Christian tradition.

¹ In the Indian tradition bare feet mean respect which is linked to the tradition of entering temples without shoes as an act of leaving dirt behind a sacred place. There is no parallel concept in Europe where bare feet are more associated with vulnerability or discomfort. See and compare: (Nugteren 2018, 3)

3.3 Feet in the concept of dynamic change: the synergy of life and death.

The metonymy of feet extends into multidimensional semantic context as it introduces metaphorical concepts related to God. Feet are linked in its metaphorical realm to steps and movement, and hence to the idea of coming and going which endows them with a dynamic quality. Their representation in action involves the idea of change which is conspicuous in the concept of movement, in which feet evoke a motion image of coming and going and which inevitably attributes to them a dynamic quality of time. In this way, by connecting links between concepts and images, one can create a network of conceptual interrelations and come to common phrases such as "time runs", "time comes" which evoke metaphoric images of personified time having legs and feet. Tagore employs this multidimensional concept to create an image of God eternally coming through change. This metaphoric image embodies the *Upaniṣadic* philosophical concept of *Brahman* who is revealed in constant change through the eternal movement of the whole Universe. This concept is omnipresent in the *Upaniṣads* but *explicitly* appears in *Śvetaśvatara Upaniṣad* :

*svabhāvam eke kavayo vdanti, kālaṁ tathānye parimuhya-mānāḥ,
devasyaiṣa mahimā tu loke yenedam bhrāmyate brahma-cakram* (VI.3.1)

Some wise men speak of inerent nature, others likewise, of time
(as the first cause) being deluded. But it is the greatness of God
in the world, by which this Brahma-wheel is made to turn.¹ (743)

This is the dominant thought employed by Tagore through the concept of feet and steps connoting movement, going and coming. The poet cultivates the dynamic concept of *Brahman*, therefore, the image of God is constantly metonymically evoked by feet, especially feet in motion. The Creator permeates all reality and is therefore omnipresent, however, it is not a state but a dynamic incessant process in which he constantly comes through his creation. In his eternal unstoppable arrivals he brings eternal change.

This concept is reflected both in the Bengali original of the poem *Torā śunis ni ki śunis ni tār pāyer dhabani* and its transcreation:

*Torā śunis ni ki śunis ni tār pāyer dhabani,
o'i ye āse, āse, āse.
Yuge yuge pale pale dinrajanī
se ye āse, āse, āse.
Geḃechi gān yakhan yata
āpan-mane khyāpār mato
sakal sure bejeche tār
āgamanī-
se ye āse, āse, āse.*

*Kata kāler phāgun-dine baner pathe
se ye āse, āse, āse.
Kata śrābaṅ andhakāre megher rathe
se ye āse, āse, āse.
Dukher pare param dukhe,
tāri caraṅ bāje buke,
sukhe kakhan buliye se dey
paraśamani.
Se ye āse, āse, āse. (62)*

¹ All translations of the *Upaniṣads* are from (Radhakrishnan 2011).

Have you not heard his silent steps? He comes, comes, ever comes.

Every moment and every age, every day and every night he comes, comes, ever comes.

Many a song have I sung in many a mood of mind, but all their notes have always proclaimed, "He comes, comes, ever comes."

In the fragrant days of sunny April through the forest path he comes, comes, ever comes.

In the rainy gloom of July nights on the thundering chariot of clouds he comes, comes, ever comes.

In sorrow after sorrow it is his steps that press upon my heart, and it is the golden touch of his feet that makes my joy to shine. (XLV)

Although, the message is the same, the linguistic means of expressions are different, which results from cultural concepts and the very language. Tagore replaces *pāy'er dhubani* (the sound of the feet) with "silent steps" in the English version which is an interpretation of the original phrase. The poet has little faith in the European comprehension of Indian culture, thus he gives a more direct meaning, avoiding misunderstanding of the image. The same poetic procedure is employed in the final verses. The Bengali phrase *tāri caraṇ bāje buke* ("his feet strike/sound on [my] chest"), is replaced by "his steps press upon my heart", which again is an interpretation, as *buke* ("on my chest") is transformed into "upon my heart". It is also worth reminding that the word *caraṇ* has a higher register than *pa* which in the context of *buk* translated into "heart" has an additional meaning. These are no longer just physical feet stepping forward but feet that represent the Creator's touch upon the human heart. Again, in the original, the poet writes *paraśamaṇi*, "touch of a jewel's/gem" whereas in the English version he interprets "a jewel" as gold in the phrase: "golden touch of his feet."

The whole process of transforming the image of the feet shows the mechanisms of rewriting and transcreating the concept of God and its linguistic expressions from the Bengali original into the target language, which can hardly bear the weight of Indian cultural ideas. Tagore endeavours to overcome the mental image of God treading or walking on the human chest that would inevitably appear in the mind of European recipients as a violent and destructive act rather than the caressing manifestation of the Creator's love experienced in the face of God's creation.

Tagore attempts to transfer the rhythm of *āse, āse, āse* into English through "comes, comes ever comes" which refers to the idiom of the Bengali language, in which the repetition of verbs conveys the idea of continuity. Interestingly, however, the poet depicts an image of God who only comes but never goes, which seems to defy logic, as one might ask how it is possible to come again and again without leaving. This metaphor reflects the concept of a synergy of life and death in which the vertical/horizontal movement of coming and going seems to be transferred into a circular incessant movement that is never backward but eternally forward, a movement with no distinct beginning or end boundaries, a movement in which one phenomenon conditions the other to such an extent that both merge into one. This union is explicit in the Bengali language in the phrase *dinrajanī* meaning "day-night" where day and night are combined together as a whole, an effect unattainable in the English language in which there is no such concept and the English "day" would be ambiguous in this context. Thus, this special bond of day and night is lost in transcreation as the target language does not allow such linguistic devices and moreover, European culture does not contain a parallel philosophical concept that implies life merging with death or coming and going as a simultaneous creative process implicating a synergy of time and space, which in Indian philosophy refers to the wheel of *samsāra*. Metaphorical expressions and images are thus matched to the expectations of recipients whose perception is based on cultural experience.

4. Conclusion

Rabindranath Tagore transcreates his Bengali poems into the English language, transmuting metaphorical concepts and images. He rewrites and recreates images that find poetical reincarnation

in the target language, thus giving them another life. The concept of the Hindu God metonymically depicted in feet, is one of the most challenging ideas in terms of overcoming untranslatability of a cultural metaphor, yet it can be transcreated into corresponding images that evoke the same sentiments in the language of the target culture. The ritualistic act of *praṇām* involving touching feet is thus transformed into a respectful bow in which feet are absent, yet the overall sentiment is retrieved in the descriptive image of obeisance. The metonymic conceptualization of God in feet is based on multidimensional cultural context that pertains to the idea of worship and respect but also to the dynamic quality of the creative Universe being a manifestation of *Brahman*. The downward position of feet is elevated in the metonymy of feet representing the Creator which depicts the dynamic change implied in the forward movement of steps and the process of eternal coming. Tagore seeks to bridge the cultural abyss between the Bengali and English languages and to recapture the feelings and atmosphere of the original in a metaphorical message reincarnated in the transcreation of *Gītāñjali*.

5. Bibliography

- Bhala P (2009) Hindu Rites, Rituals, Customs and Traditions: 164.
Bühler G (1886) The Laws of Manu (Manusmṛti): 16.
Dasgupta S (2012) Tagore's Concept of Translation: A Critical Study: 141.
Dasgupta S (2018) Rabindranath Tagore and Translation Studies: 4.
Dutta K (1995) Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man: 349.
Kövecses Z (2002) Metaphor: A Practical Introduction.
Krishnamurthy V (2006) Padma pāda dhuli pādukā: 5.
Lal A (1987) Three Plays of Rabindranath Tagore: 110.
Nugteren A (2018) Bare Feet and Sacred Ground: "Viṣṇu was here": 3, 4.
Panther K (1999) Metonymy in Language and Thought. : .
Radhakrishnan S (2011) The Principal Upaniṣads: 743.
Ray M (2010) Translation as Transcreation and Reincarnation: 245, 250.
Tagore R (2011) Gitanjali. Song Offerings: X, XLV.
Tagore R (1916) Interview. Portland Press.
Tagore R (1916) Interview. A Writer Talks of His Work. Evening Post.
Ṭhākur R (2003) Gītāñjali: 62, 107.

10. *Līlā* in the Metaphor of Man as God's Vessel: the Problem of Cultural Equivalence in the Transcreation of Rabindranath Tagore's *Gītāñjali*

Joanna Tuczynska

Joanna Tuczynska: joannatuczynska@wp.pl

Keywords: metaphorical images, Cosmic Will, *Upaniṣads*

Abstract

The research article reveals the interrelations between the linguistic and cultural concepts that constitute the core of the process of transcreating the original *Gītāñjali* into the target language. The metaphor of man as God's vessel embodies the *Upaniṣadic* philosophical concept of the material and immaterial Creative Force, which is manifested in the form and formless. Thus, the human being with his complex multidimensional structure of body, heart and conscious self becomes instrumental in depicting the idea of the Transcendent Immanent God who manifests himself in the process of creation through his *līlā* transcreated by the poet into the nonequivalent English notions of 'pleasure' and 'will.' The tension between the karmic context of will and its cosmic dimension is revealed in the idea of *Brahman* contained in the metaphorical image of the human heart and consciousness denoting God's vessel. However, the cultural background of the target language opens the realm of its own comprehension of the Hindu concept of will, which creates a conflict between the original and the transcreated text, in consequence, the message becomes tarnished in the target culture. The poet transcreates his poems, recreating sentiments and rewriting metaphorical images in the target language. He retrieves the colour shades of the original, leaving its glowing light shadowed by untranslatable cultural concepts.

1. Introduction

Being a translator and interpreter of his own poetry, Rabindranath Tagore¹ pioneers the discourse on the translation process in all its dimensions. Convinced that the poetic value of the original text must inevitably be lost when targeted into a diverse culture, he undertakes to rewrite his poems and recreate their sentiments and aesthetic charm rather than struggling to compromise form and content. (Dasgupta 2012, 139) Unconscious of the scope and importance of the problem, he intuitively introduces an innovative approach to translation with a whole range of possibilities. He initiates transcreation which many years later will reappear to equip writers with the fundamental tools in the process of self-translation, thereby, justifying liberties that lead to the creation of an utterly new work that might be considered another original. (Dasgupta 2018, 4) The poet expresses the idea of transcreation in the following way:

'I think one should frankly give up the attempt at reproducing in a translation the lyrical suggestion of the original verse and substitute in their place some new quality inherent in the new vehicle of expression. In English prose there is magic which seems to transmute my Bengali verses into something which is original again in a different manner. Therefore, it not only satisfies but gives me delight to assist my poems in their English rebirth.' (Tagore 2006, 169)

By focusing on the feelings and aesthetics of his poetry, Tagore effortlessly recaptures the moods and shades of the original while decoding and recoding the metaphorical meaning of the

¹ Rabindranath Tagore (Rabīndranāth Ṭhākur), an Indian poet and philosopher, awarded the Noble Prize for *Gītāñjali*. *Song Offerings*, an English prose version of the Bengali original rendered by himself.

images depicted in his poems. Unaware of the theoretical implications of his analysis, he neither coins any specific terms nor formulates any translation theories. Yet, it must be acknowledged that the thoughts, ideas and conclusions that he reaches will be echoed in Bassnett's *Translation Studies* long after his death and no one will even be aware that the translation theories and concepts could be traced back to the beginning of the twentieth century when his *Song Offerings* were published. (Dasgupta 2018, 4)

The technique of transcreation means 'creative translation' and involves problems connected not only with language but also with culture, focusing on the recipient's cognitive perception of metaphorical concepts recreated in the target language. Although unable to predict the complexity of translation theories, Tagore intuitively realizes many of possible concepts and processes in his transcreations, pondering them in his own language, without claiming its authorship and yet being a precursor to an important field of linguistics.

2. Methodology and goal

The article relates the cognitive challenges determining the analysis of the transcreation process to the theory of conceptual metaphor. The method opens a whole realm of possibilities in interpreting the mechanisms of decoding and recoding the metaphorical content of the original text. This allows to achieve the research goal which is to define the sphere and level of equivalence and the reception of the transcreated text in the target culture and language.

3. Discussion

Līlā and will in the pantheistic concept of God: cultural background.

The cultural image of all pervading God who can penetrate a human being and at the same remain an integral entity directly relates to the concept of the Immanent and Transcendent Creator who is both material and immaterial, which derives from the *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*:

dve vāva brahmaṇo rūpe, mūrtam caivāmūrtam ca, martyam camṛtam ca, sthitam ca, yac ca, sac ca, tyac ca. (II.3.1)

'Verily, there are two forms of *Brahman*, the formed and the formless, the mortal and the immortal, the unmoving and the moving, the actual (existent) and the true (being).'¹ (192)

The image is shaped by the *Upaniṣadic* perception and interpretation of reality. There is a clear conception of the Universe as the essence of the Creative Force that gives birth to material reality and at the same time transcends it. God is personal and formless, he acts as a spiritual force and as a divine creator who possesses a cosmic identity. The duality of this image is realized and expanded in the *Kaṭha Upaniṣad* through the concept of man being God's vessel in the metaphorical image of the body as an abode of *Brahman*:

*anguştha-mātraḥ, puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati:
īśāno bhūta-bhavyasya na tato vijigupsate: atd vai tat.* (II.I.12)

'The person of the size of a thumb resides in the middle of the body. After knowing him who is the lord of the past and the future, one does not shrink (from Him). This, verily, is that.'¹ (634)

¹ All translations of the *Upaniṣads* are from (Radhakrishnan 2011).

The concept of a formless and personal God creates a cultural image in which man, who is God's creation, is united with the Creative Force in the process of accepting it into his body and separated from it through the boundaries of his physical existence. The image implies a potent philosophical message that expresses the concept of *viraha*, denoting the tension between man and the Creator, where a human being is in a continuous dynamic, alternating process of reaching God, thus realizing bliss and departing from him, thus falling into suffering.

This leads to the concept of will in Hinduism with its cosmic dimension where *Brahman* is identified with the Cosmic Will. The problem of human choices in its karmic¹ aspects is distant from the concept of universal consciousness as man cannot rule the cosmic order of the Universe. His actions may be in accordance with *Brahman*'s order and will or against it, however, human decisions cannot determine the substance of Higher Consciousness. The *Kena Upaniṣad* professes this truth profoundly in its opening section:

*keneṣitam patati preṣitam manaḥ kena prāṇaḥ prathamah praiti yuktaḥ.
keneṣitām vācam imām vadanti. cakṣuh śrotraṁ ka u devo yunakti. (I.1)*

'By whom willed and directed does the mind light on its objects?
By whom commanded does life the first, move?
At whose will do (people) utter this speech?
And what god is it that prompts the eye and the ear?' (581)

As man is a part of the cosmic order, determined by the Creative Spirit, the material and non-material aspects of the Absolute are manifested through his human existence, in his consciousness, heart and body. He is a carrier of the potential of the Cosmic Will and its realization. There are deep recesses of human consciousness where the finite and the infinite meet to create a whole. The human mind and heart in a physical and spiritual sense unite material and immaterial time, which is revealed in the immortality of the soul and the mortality of the physical form.

The act of creation which is driven by the cosmic will of *Brahman*, has in the Hindu tradition its playful and joyful dimension in the concept of *līlā* which is translated as 'sport, pastime, amorous activities' and is commonly associated with *Kṛṣṇa*, who spends a lot of time playing flute and wandering with the *gopis*, cowherd girls. However, apart from the mythological aspect of the *līlā* commonly associated with *Kṛṣṇa*, there is more universal dimension to this notion which has its roots in *Brahma Sūtra*, where *Brahman* creates not out of necessity but just for the sake of entertainment:

na prayoja -naṭvat, lokavāt tu līlākaivalyām (II.1.32, 33)

(*Brahman* is) not (the creator of the universe) on account of (every activity) having a motive. But (*Brahman*'s creative activity) is mere sport, such as is seen in the world (or ordinary life).²

This playful joy of creation, *śṛṣṭilīlā*, is an attribute of *Brahman* who is free from any suffering and misery and thus, the world which is the manifestation of such blissful happiness must be bliss itself, the affirmation of which can be found in the *Taittirīya Upaniṣad*:

*ānando brahmeti vyajānāt, ānandādd hy eva khalv imāni bhūtāni jāyante,
ānandena jātānti jīvanti, ānandaṁ prayanty abhisamviśanti (III.6.1.)*

'He knew that *Brahman* is bliss. For truly, beings here are born from bliss,

¹ *Karma* (Sanskrit 'deed'), the principle of cause and effect in which personal will and choices affect future rebirths. See: (*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣads* IV.4.5)

² Translation from (Sivananda 2008, 176-177)

when born, they live by bliss and into bliss, when departing, they enter.' (557)

Thus, bliss is the essence of the Universe in its material and immaterial sense as *Brahman* creates out of love and pleasure, not out of obligation or duty, just to rejoice in the joy of his creation.

The Vessel of God's Pleasure and the Vessel of God's Will.

The concept of *līlā* is realized by Rabindranath Tagore in the metaphor of man as God's vessel. The poet employs figuratively the human body to depict the idea of all-pervading God who fills man with various manifestations of his divine power. The metaphor of man as a vessel of God directly refers here to the *Upaniṣadic* parallel *Ātman-Brahman*¹, in which man contains within himself the Immanent and Transendent God, a god who is both material and immaterial. Thus, man contains *Brahman* within himself in a material and immaterial sense as God manifests himself in numerous ways, internally as breath, life energy, creative substance and externally as all that surrounds living beings. This philosophical thought is realized in Rabindranath Tagore's poem *Āmāre tumi aśeṣ karecha* through the implementation of the metaphorical image of the human body being joyfully filled with ever fresh life by the Creator :

Āmāre tumi aśeṣ karecha
emani līlā taba.
Phurāye phele ābār bharecha
jīban naba naba.
Kata ye giri kata ye nadītīre
beṛāle bahi choṭo e bāmāṣītīre,
kata ye tāna bājāle phire phire
kāhāre tāhā kaba. (Thākur 1914, 23)

'Thou hast made me endless, such is thy pleasure.
This frail vessel thou emptiest again and again,
and fillest it ever with fresh life.

This little flute of a reed thou hast carried over hills and dales,
and hast breathed through it melodies
eternally new.' (Tagore 2011, 1)

Tagore employs in this transcreation metaphorical images different from the original text, hence the process of association varies and affects the conceptual network of the target language. The poet relates the act of emptying and filling directly to *āmāre* meaning 'me', 'self', potentially 'soul' and there is no reference to man in the sense of the human body represented metaphorically by a vessel. The transcreated English version offers more specific and concrete metaphorical image of a human being as 'a frail vessel', thus, in the Bengali original the metaphor is different as the concept of endlessness is not blurred by the idea of fragility. Moreover, the physical vessel appears somewhat oxymoronic to the concept of endlessness as it builds clear boundaries in the imagination of a recipient. By restricting the multidimensional meaning of the original, the poet creates a more comprehensible image for the English speaking world where the philosophical concept of the infinite in the finite may not be clear. However, the overall image of the Bengali original is retrieved in the English version where the concept of God expands into two directions: inward (God as the substance filling the human body) and outward (God as an external cause). This results in an image of God being simultaneously inside and outside the human body metaphorically represented by a vessel.

Cultural transcreation acquires a special dimension in the concept of *līlā* which determines the nature of God's action of filling the vessel of the human body. In the original text, the act is the result of God's will in which the Creator enjoys himself creating an endless man and filling him with fresh life. The imagery alludes to *Kṛṣṇa*, who is inseparably linked to the concept of *līlā* and is depicted

¹ See: (*Muṇḍāka Upaniṣads* II.1.1)

while playing the flute. This mystical image of a God-musician and joyful wanderer stands in opposition to the Christian tradition where the son of God suffered and died a humiliating death. *Līlā* which is a very complex notion, semantically and culturally does not fit in with the target culture. The untranslatable concept is thus stripped of its rich meaning and transferred to the target language as 'pleasure'. Tagore pursues his goal as a translator and recreates the sentiments and emotions of the original, leaving the complex message and image distorted and impoverished. The poet raises the register of the English version, choosing archaic grammatical forms, which somehow compensates for the loss of the poetical form in English.

The transcreation of cultural concepts grounded in a religious context is particularly challenging as very often the whole realm of metaphorical images differs in the target culture and thus, it is extremely difficult to obtain an equivalent network of associations between the source and target texts. Rabindranath Tagore recreates faithfully the very feelings and emotions, assuming that translating the whole original message, which is a compilation of sound, form and meaning, is an impossible task. The poet however, endeavours to remain as close to the source culture as it is possible and at the same time wants to be comprehensible to the European recipient.

In this context, the cultural problems of transcreation invite for a fascinating comparison. It is worth quoting the Polish translation of the English version of *Gītāñjali* which is the result of the poetic effort of Jan Kasproicz. With his sensitivity and talent, the Polish poet and translator endeavours to reach the genius and imagination of Rabindranath Tagore. He transcreates the content, adjusting it to the cultural context of the Polish language and the Christian tradition. Courageously, he substitutes the English 'pleasure' with 'chęć i wola' meaning 'wish and will':

'Uczyniłeś mnie bezkreśnym, taka jest chęć twa i wola.
Wypróżniałeś i wypróżniałeś słabe
to naczynie i ciągle świeżem napełniałeś je życiem.
Poprzez góry i doliny niosłeś tę małą fletnię trzciniową
i przez nią wieczystie nowymi oddychałeś melodyami.' (Tagore 1918, 153)

The pictures depicted by Jan Kasproicz combine two concepts of God represented in two different culturally metaphorical images. First, the concept of God as the Will that governs man appears in the conclusion of the opening lines of the poem and conveys profound meaning in the Christian tradition. Then, the poet translates the concept of the *Upaniṣadic* pantheistic God metaphorically depicted as a creative force breathing through man who is his creation. The idea of God's will creates a completely different image in the mind of the European recipient than God's pleasure. In the context of the Christian tradition God's will is imposed on man who is its obeyer rather than its beneficent as it is not always favourable. Kasproicz employs the concept that evokes in the mind of the Polish recipient an image distant from the Hindu tradition and inevitably introduces a Christian interpretation of the Indian cultural context. The question may arise whether Kasproicz went too far in his interpretation and possibly took too many liberties with the translated text. Kasproicz himself considered his translation as a Polonized version of the English original, which is very close to the idea of transcreation and which justifies his choices.

*However, the fundamental question remains whether God's will is the concept of Hindu philosophy and whether it is identical with the Christian tradition. An analysis of the Upaniṣads proves that there is a concept of 'will' in relation to God in the Upaniṣads in which the entire Universe is considered the Cosmic Will, where the Will is synonymous with Brahman. However, the concept is not exactly equivalent since God's will in the Christian tradition implies submission to the commands of God whereas in the Hindu tradition the concept of will refers primarily to the creative power of Brahman. This fact finds its evidence in the choice made by Rabindranath Tagore who also decides to translate *līlā* as 'will' in his poem *Bhebechinu mane yā habār tāri śeṣe*:*

*Kī nirakhi āji, e kī aphurān līlā,
e kī nabīnatā bahē antaḥśīlā.
Purātan bhāṣā marē ela yabe mukhe,*

*nabagān haye gumari uṭhila buke,
purātan path śeṣ haye gela yethā
sethāy āmāre ānile nūtan deśe.* (Thākur 2003, 124)

'But I find that thy will knows no end in me. And when old words
die out on the tongue, new melodies break forth from the heart;
and where the old tracks are lost, new country is revealed with its wonders.'(XXXVII)

The poem reverberates with the same concept of God as the poem *Āmāre tumi aśeṣ karecha*. Similarly, in the poem *Bhebechinu mane yā habār tāri śeṣe* God manifests himself in man through his joy which in the Bengali original is again expressed as *līlā* and this time translated by the poet as 'will', which possibly justifies the choice made by Jan Kasprowicz, however still does not change the perception of this notion in Christian culture. It is possible that Tagore wanted to be closer to European concepts in his choices to make metaphorical images more comprehensible, which seems to be one of the explanations, as *līlā* at the linguistic level has no meaning equivalent to 'will.' However, it is necessary to bear in mind that the concept of will exists in Indian philosophy and refers primarily to *Brahman*, specifically to the entire Universe which is his creation and manifestation. Hence, the metaphorical image evoked by the concept of God's will in Christianity, where God appears as the ruler of the world is not exactly parallel to the metaphorical image derived from the concept of *Brahman* as the Cosmic Will in which God's will is revealed in the joyous act of creation.

Moreover, Tagore consciously chooses *līlā* in the original as he intentionally wants to evoke joyful sentiments and emotions in relation to God's actions. It is a very pleasant, blissful image in which man is a beneficent of God's *līlā*, which also reverberates in the metaphoric contexts of 'pleasure' and 'will' of the English versions. There are no implications of submissive human acceptance and there is no indication that this will may be oppressive in Tagore's poem as opposed to the projection of reality resulting from the comprehension of God's will present in the minds of Christian followers. There is no fundamental concept of a God-suffer and therefore there is no concept of man-suffer in Tagore's poetry or in the Hindu tradition.

Thus, the will in Tagore's trascreation is combined with favourable actions and gifts and has a joyous dimension as does *līlā*. Moreover, it is again inherently linked to the human being, who is the recipient of the gifts of God's joy and bliss revealing *Brahman*'s dynamic creative power. As in the poem *Āmāre tumi aśeṣ karecha*, God's *līlā*, translated here as 'will', fills man, this time making freshness and novelty flow into the secret recesses of his heart in the phrase *bahē antaḥśīlā*. The first two lines of the second stanza quoted above, introduce again the concept of man who is a vessel of God, a vessel of the gifts of *Brahman*'s incarnated will. The Sanskritised expression *antaḥśīlā*¹ 'is not only beautiful in sound but it is profound semantically, as it means 'hidden in the depth/heart of a person.' The word *antaḥ* means 'depth, inside' but also 'heart, mind' and is close to the Bengali word *antar* which means 'heart' and derives from Sanskrit, where it means 'within' and connotes the notion of 'inside consciousness'. (Bisschop 2020, 387) This concept originates in Indian philosophy in which *Brahman* is identified with pure consciousness and is seated in the deepest realms of the human heart.² Thus, the original text offers the whole realm of associations which allude to the human heart as a place but also to human consciousness as an unlimited space. Hence, the concrete notion of the heart results in an abstract idea of consciousness. This directly refers to the concept of *Upaniṣadic Brahman* as the Cosmic Will. There may be potentially a tension between karmic choices of man and the creative power of *Brahman* signifying the Cosmic Will. In the lyrical metaphorical image of Tagore's poem, God's will being a trascreation of *līlā*, reaches the human heart and thus the consciousness of man, which implies acceptance of the cosmic order. Therefore, the metaphor of man as a vessel of God's will is of fundamental importance for the coherence of the entire conceptual structure of *līlā* in the poem.

¹ *antaḥ* (Bengali 'heart/within') *śīlā* (Bengali 'nature')

² See: (*Muṇḍāka Upaniṣads* II.1.10) and Woodhouse (1978, 109)

Considering the shape and the content of the English version of the poem's second stanza, it is beyond any doubt a transcreation of the original, not a translation in its traditional sense, as it does not retain the form and linguistic semantic values of the Bengali original. The English transcreation is an interpretation of the original text, which results from the possibilities and limitations of the language but also from the target audience for the sake of which some indispensable adjustments gave the poem more literal and comprehensible meaning. The lines opening the stanza with the concept of *aphurān līlā* ('unending/inexhaustible amorous play/pastime') and *antaḥśilā* ('hidden in the depth/heart of a person') are culturally more complex metaphors than the image contained in 'I find that thy will knows no end in me.' The original text overflows with the infinity of metaphorical conceptual images while the transcreated text offers just one-sided interpretation.

4. Conclusion

Rabindranath Tagore transcreates his Bengali musical poems into lyrical English prose, sacrificing form and rhythm to achieve a natural intelligible message that is conveyed through parallel emotions and sentiments. The poet revolutionizes the concept of translation, rejecting the struggle for a compromise between content and form. Assuming that his poetry is inherently untranslatable, he seeks an innovative solution that he could implement in a transcreative perspective. He rewrites his poems, recreating the feelings and sentiments of the hidden message of his original poetry. He interprets the rich, multidimensional metaphorical concepts contained in Bengali original texts and transcreates them into comprehensible ideas in the target language. The metaphor of man as a vessel of God is transcreated through the notion of the human heart in its physical sense referring to the human body and in its abstract sense to human consciousness. All these concepts create a network of relationships that are instrumental for understanding the cultural context of 'pleasure' and 'will', the renditions of the word *līlā* inherently rooted in the Indian tradition and untranslatable in European culture. The philosophy behind the *Upaniṣadic* comprehension of will sheds light on the problem of translating culture which proves to be particularly challenging in the case of a religious idiom that exists in both the Christian and Hindu traditions, but is not equivalent. Tagore leaves an unbridged cultural gap so does Jan Kasproicz, who employs familiar culturally concepts which, however, evoke different metaphorical images in both languages.

5. Bibliography

- Bisschop P (2020) Śaivism and the Tantric Traditions: 387.
Dasgupta S (2012) Tagore's Concept of Translation: A Critical Study: 141.
Dasgupta S (2018) Rabindranath Tagore and Translation Studies: 4.
Kövecses Z (2002) Metaphor: A Practical Introduction.
Panther K (1999) Ed. Metonymy in Language and Thought.
Radhakrishnan S (2011) The Principal Upaniṣads: 192, 193, 581.
Sivananda S (2008) Tr. Brahma Sutras: 176-177.
Tagore R (2011) Gitanjali. Song Offerings: I, XXXVII.
Tagore R (1918) Tł. J.Kasproicz. Gitanjali: 153.
Tagore R (2006) Rabindranath Tagore: My Life in My Own Words: 169.
Ṭhākur R (1914) Gīṭimālya: 23.
Ṭhākur R (2003) Gīṭāñjali: 124.
Woodhouse M (1978) Consciousness and Brahman-Atman: 109-124.

11. Kreda i tablica na „Dzikim Zachodzie”. Początki szkolnictwa i jego rola w integracji polskich osadników na ziemi stargardzkiej w latach 1945-1950.

Chalk and table in the „Wilde West”. The beginning of schooling and its role in the integration of Polish settlers in the Stargard region in 1945-1950.

Paweł Więckowski

Katedra Historii Wojskowości i Studiów nad Obronnością, Instytut Historii Wojskowej, Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie

Paweł Więckowski: p.wieckowski@akademia.mil.pl

Słowa kluczowe: komunizm, indoktrynacja, migracja, przesiedlenie, edukacja.

Streszczenie

Niniejsza praca jest częścią szerszego projektu badawczego, nad którym autor publikacji pracuje od niemal roku.

Instytucja szkolna spełniała olbrzymią rolę w długotrwałym procesie spajania osadników polskich na ziemi stargardzkiej, w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej. Obecność szkoły stabilizowała proces osadnictwa w danej wsi. Większość ludzi wybierała do życia tę osadę, w której funkcjonowała już lub – przynajmniej – mieszkał nauczyciel. Oddziaływała ona na lokalną wspólnotę kształtując nowe zwyczaje, tradycje, a przede wszystkim język. Wokół szkoły oraz osoby nauczyciela do końca lat czterdziestych skupiało się całe życie publiczne (kulturowe i edukacyjne) społeczności wiejskiej jednakże postępująca stalinizacja oraz nacisk ideologiczny, który z przyczyn wiadomych nie ominął oświaty wpłynął na stopniowy odpływ czynnika ludzkiego w stronę kościoła, gdyż to w duchowieństwie ludność wiejska widziała opór wobec narzuconej siłą władzy, zaś od końca lat czterdziestych szkoła oraz środowisko nauczycieli stawali się narzędziem sowietyzacji polskich dzieci i młodzieży, którzy nie posiadając wyrobionego kręgosłupa moralno-ideologicznego stawali się dla komunistów swoistą gliną, z której – za pomocą oświaty – tworzyli wzorowego „Homo Sovieticus”.

1. Początki polskiego szkolnictwa na podstargardzkich wsiach

Koniec II wojny światowej, nie był końcem migracji. Przeciwnie! Rozpoczynała się wówczas *wędrowka ludów* na niespotykaną w historii skalę. Konsekwencją przemieszczania się wielomilionowych mas ludzkich było zerwanie dotychczasowych więzi społecznych. Największe przemiany niosły ze sobą migracje ludności na ziemie zachodnie i północne, które przypadły Polsce na mocy porozumień pomiędzy Stanami Zjednoczonymi, Wielką Brytanią, a także Związkiem Radzieckim. To w ich wyniku na Pomorzu Zachodnim doszło do niemal całkowitej wymiany ludności, zaś zakrojona na szeroką skalę akcja osadnicza rozpoczęła się pomimo braku ostatecznej decyzji co do przynależności państwowej tych terenów do końca 1945 r. na Pomorzu Zachodnim osiedliło się ok. 500 tyś. Polaków, gł. z Polski Centralnej (Osękowski 2009).

Ogólny chaos potęgowała katastrofalna sytuacja ekonomiczna, straszliwe zniszczenie głównych metropolii – Szczecina i Wrocławia, rabunkowa polityka sowieckich wojskowych oraz wszechobecny szaber i wywózka poniemieckiego mienia do centralnych rejonów Polski. W tych wyjątkowo niekorzystnych warunkach, szkoła jawić się mogła jako fundamentalny symbol polskości, a tym samym obecności, na dawnych niemieckich ziemiach, wchodzących po 1945 roku w skład państwa polskiego. Z obecnej perspektywy czasowej, wydaje się, iż nie istniały jakiegokolwiek pragmatyczne powody, aby właśnie na Ziemiach Odzyskanych, budować nowe, polskie społeczeństwo. Ostatecznych decyzji politycznych odnośnie przynależności państwowej tych ziem

jeszcze wtenczas nie było. Znaczne połacie ziem zachodnich w dalszym ciągu zamieszkiwała ludność niemiecka¹

Pierwsze placówki edukacyjne otwarto już w maju i czerwcu 1945 roku. Ze względu na łatwość znajdowania pedagogów proces ten, znacznie sprawniej przebiegał w dużych miastach – Szczecinie, Kołobrzegu, Koszalinie i Stargardzie, choć nie było to regułą. W położonym w gminie Kobylanka, Kunowie (Cunow an der Strasse) szkołę podstawową otwarto już 20 czerwca 1945 roku. Poważne zniszczenia placówek oświatowych, brak wyposażenia, spalone biblioteki, a przede wszystkim niedostateczna liczba nauczycieli sprawiały, iż ilość uruchamianych szkół była jeszcze bardzo długo niewystarczająca. Bardzo często otwierano szkoły w budynkach, które przed wojną pełniły zupełnie inne funkcje. Jako przykład można wspomnieć Kobylankę, w której szkołę otwarto najpierw w prywatnej, poniemieckiej willi należącej do bogatej rodziny Gebhardów, zaś od 1947 r., placówka oświatowa działała w zaadaptowanej na potrzeby edukacyjne, dawnej przychodni lekarskiej². W położonym kilka kilometrów na północ Reptowie szkołę otwarto w prywatnej willi należącej do dentystki doktor Hildegardy Kleinke, gdyż poprzedni budynek szkoły stał się świetlicą wiejską.

Istnienie i funkcjonowanie szkoły było dla osadników tak istotne, iż nie czekając na działania władzy, sami przejmowali inicjatywę i przygotowywali opuszczone budynki szkolne. Odnawiali je i starali wyposażyć w najpotrzebniejsze sprzęty, i pomoce naukowe, takie jak: ławki, tablice, książki, mapy, i inne. Pierwsze szkoły powstawały zatem spontanicznie, wszędzie tam, gdzie w większej liczbie pojawiali się osadnicy, przede wszystkim, gdy wśród nich obecny był nauczyciel, ewentualnie osoba, która podejmowała się pełnić funkcję nauczyciela, choć nie miała jakiegokolwiek przygotowania pedagogicznego (Turek-Kwiatkowska 1989). Niestety, polityka niemieckiego okupanta względem polskiej warstwy inteligentnej, rzutowała długo na okres powojenny. Niektóre miejscowości Ziemi Odzyskanych, jeszcze wiele lat po wojnie silnie odczuwały braki nauczycieli, a tym samym i szkoły (Osękowski 2009).

Przybywający na ziemie zachodnie pedagog stawał się dla lokalnej społeczności kimś w rodzaju guru. To wokół nauczyciela tworzyła się nieformalna grupa, podejmująca różnego rodzaju inicjatywy społeczne, które z czasem uświadamiały lokalnej społeczności ich wspólne, miejscowe interesy i potrzeby. Zgodnie ze słowami profesor Anny Magierskiej z Instytutu Nauk Politycznych Polskiej Akademii Nauk, szkoła stawała się: *ośrodkiem ogólnego zainteresowania, jednym z niewielu elementów, które w warunkach 1945 roku, łączyły osadników. Poprzez wciągnięcie osadników do pracy przy odgruzowywaniu budynku, kompletowaniu sprzętu, gromadzeniu polskich książek i podręczników nawiązywały się pierwsze więzy współżycia społecznego* (Magierska 1978).

Wszędzie tam, gdzie nie wystarczała inicjatywa obywatelska, na przykład brakowało pedagoga, tudzież nie było odpowiedniego budynku, który mógłby pełnić funkcję szkoły lub istniał, ale mocno zniszczony, mieszkańcy sami występowali do władz z żądaniem uruchomienia odpowiedniej placówki edukacyjnej. Analizując wiele źródeł historycznych z tego okresu, możemy zgodnie przyjąć, iż znaczna część szkół powstała właśnie w wyniku tzw. inicjatywy obywatelskiej lokalnej społeczności.

Każde wspólne działanie przy usuwaniu zniszczeń wojennych i odbudowy danej miejscowości – wsi, czy miasteczka – ułatwiało i przyspieszało procesy integracyjne. W trakcie prac na rzecz szkoły, osadnicy poznawali się lepiej, zaś poprzez ujawnianie różnic kulturowych, obyczajowych, a nawet gwarowych dochodziło do przełamywania antagonizmów i nagromadzonych poprzez pokolenia regionalnych uprzedzeń (zwł. pomiędzy Polakami *właściwymi*, a tymi *z za Buga*).

¹ W czerwcu 1945 r. liczba Polaków w Szczecinie nie przekraczała ok. 1-5-2 tys., podczas gdy ludność niemiecka oceniana była na ponad 84 tys. Dopiero ostateczny werdykt mocarstw co do przyszłości „grodu Gryfa” i włączenie Szczecina w granice państwa polskiego spowodował lawinowy odpływ Niemców i napływ polskich osadników. W 1950 r. liczba Polaków w Szczecinie wzrosła do ok. 200 tys., podczas, gdy Niemców spadła do poziomu kilku tysięcy.

² Dawna szkoła podstawowa nie nadawała się do jakiegokolwiek funkcji, gdyż w marcu i kwietniu 1945 r., Rosjanie urządzili tam szpital dla chorym wenerycznie żołnierzy.

2. Nauczyciel w wiejskiej społeczności lokalnej na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945-1950.

W pierwszym okresie polskiego osadnictwa na Pomorzu Zachodnim, zwłaszcza w latach 1945-1947, powszechnym zjawiskiem było utrzymywanie nauczyciela przez mieszkańców danej wsi. W tym obszarze dało się odczuć wyjątkowo współpracę pomiędzy mieszkańcami. W Archiwum Państwowym w Szczecinie, w jednym z dokumentów należących do Zarządu Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego można przeczytać taką informację: *Przychodzili do mnie, pytali czy czegoś nie potrzebuję, interesowali się jak mieszkam, co jadam – codziennie u innego gospodarza. Ja chodziłam często do nich i bardzo ludziom na wsi to się podobało (...) Po dwóch tygodniach ludzie doszli do przekonania, że mam za mały pokój i źle urządzone. Wynalezione mi gdzieś indziej ładny, przytulny pokój słoneczny, który matki dzieci meblowały. Jedna dała łóżko, inna szafę, jeszcze inne stół, krzesła itp. Soltys wsi zebrał dla mnie na wsi wiele innych drobnych i przyjemnych rzeczy potrzebnych młodej kobiecie. Urządziłam się wspaniale. Byłam wdzięczna rodzicom z Reptowa, że tak o mnie dbali. (...)*¹

Natychmiast po wojnie, nadrzędnym celem polityki oświatowej państwa było nie tylko zagwarantowanie podstaw edukacyjnych dla najmłodszych, ale również uzupełnienie wykształcenia starszej młodzieży, głównie roczników z pierwszej połowy lat trzydziestych, których okres szkolny przypadał na lata II wojny światowej, co wiązało się z zablokowaniem im możliwości uzyskania, choćby elementarnego wykształcenia. Palącym problemem był także duży wskaźnik analfabetyzmu wśród osób dorosłych. W spadku po zaborcach, w 1918 roku, odrodzona Rzeczypospolita otrzymała społeczeństwo, w którym około 40% osób powyżej 15 roku życia nie potrafiło czytać i pisać. W ciągu 21 lat istnienia II Rzeczypospolitej procent ten zredukowano do poziomu około 18-20%. Pomimo widocznych efektów, które były wynikiem zaangażowania się przedwojennych władz w walkę z plagą analfabetyzmu, w dalszym ciągu był on jednym z podstawowych czynników hamujących rozwój kulturowy, a także i gospodarczy kraju, który dodatkowo po zakończeniu wojny był w stanie gospodarczej i kulturowej katastrofy.

Po 1945 roku problem analfabetyzmu postanowiono ostatecznie rozwiązać, przez co znaczna część społeczeństwa została poddana kursom edukacyjnym, na których uczono czytania, pisania oraz podstaw arytmetyki. Szkoła cementowała „zbieraninę” ludzi z różnych stron przedwojennej Polski w jedno społeczeństwo – lokalne i ponadregionalne. Dzieci i młodzież, uczęszczając do jednej szkoły, spędzali ze sobą czas nie tylko na lekcjach, ale również na licznych zajęciach organizowanych przez pedagoga, a mających wydzźwięk społeczny, kulturowy i patriotyczny. Poznawali się, docierali, zawiązywali bliższe relacje, które niejednokrotnie rzutowały na ich dalsze życie. Niemal identycznie przebiegał proces, w którym – podczas kursów dla analfabetów – uczestniczyły osoby dorosłe. Od 1946 r. zaczęto tworzyć wieczorowe szkoły średnie dla dorosłych i organizowano najróżniejsze kursy zawodowe dla dorosłych, nie posiadających określonego zawodu.

Po II wojnie światowej, w nowej rzeczywistości, zadania nauczyciela nie ograniczały się jedynie do pełnienia funkcji dydaktyczno-wychowawczej. Belfer stawał się nieodzowną częścią nowej administracji. Nauczyciele organizowali i przeprowadzali kursy dla analfabetów oraz – rolników, zakładali biblioteki, świetlice wiejskie, zespoły teatralne i folklorystyczne. Stawali się prawdziwymi animatorami lokalnej kultury. Placówki oświatowe organizowały takie przedsięwzięcia jak: występy artystyczne, przedstawienia teatralne, a także rozgrywki sportowe, którzy sprzyjały kształtowaniu się więzi lokalnych. Szkoła stawała się bijącym sercem wiejskiej kultury i nośnikiem jedności społecznej. Pierwsza nauczycielka w Kobylance – Pani Franciszka Kiereczyńska, która pochodziła ze wsi Sąsadowice (woj. Lwowskie), gdzie uczyła w tamtejszej szkole, zorganizowała w 1946 roku, kurs dla analfabetów, który swoim zasięgiem objął wszystkich mieszkańców gminy Kobylanka. Zajęcia z nauki czytania, pisania oraz podstaw matematyki prowadziła przez kilka kolejnych zim. W 1947 roku zorganizowała przy szkole w Kobylance kurs dla rolników. W 1948 roku do Kobylanki w charakterze nauczycieli przyjechali: Teresa Lubasińska oraz Konrad Gruszczyński. Franciszka Kiereczyńska założyła z młodzieżą zespół teatralny, a także organizowała

¹ Archiwum Państwowe w Szczecinie, Zarząd Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego, 61, b.p.

szereg festynów i zabaw wiejskich, z których pozyskane pieniądze przeznaczone zostały na potrzeby szkoły – głównie na pomoce naukowe w postaci przyrządów matematycznych, map i książek do szkolnej biblioteki. Szkoła, w tej dużej miejscowości stała się epicentrum życia społecznego. Z czasem, dołączyła do szkoły także Biblioteka prowadzona przez Panią Elwirę Litwinowicz oraz Gminny Ośrodek Kultury umiejscowiony najpierw w dawnej niemieckiej gospodzie, a po jej rozbiórce w 1971 r. przeniesiony do nowego obiektu przy ul. Jeziornej. Imprezy okolicznościowe wynikające z roku szkolnego, były ważnymi wydarzeniami w życiu całej wsi. W jednym z pamiętników wiejskiej nauczycielki, który odnaleziono w Archiwum Państwowym w Szczecinie, możemy przeczytać: *Co roku w czasie rozdawania świadectw ludzie nie szli w pole. Było to jakby święto. Rodzice wtedy piekli ciasto, przygotowywali herbatę i przyrządzali różne smakołyki dla swoich dzieci*¹.

Działalność kulturalna i patriotyczna szkoły była przez lokalne społeczności nie tylko akceptowana, ale wręcz oczekiwana. Umęczeni niemieckim i sowieckim terrorem ludzie, pragnęli ze wszystkich sił widzieć polskie dzieci uczące się języka polskiego, historii, geografii i religii. Z czasem rola szkoły zaczęła się zmieniać. Głównie pod wpływem aparatu administracyjnego państwa.

3. Szkoła jako narzędzie indoktrynacji – sytuacja na ziemi stargardzkiej.

Symbioza pomiędzy społeczeństwem, a szkołą na ziemiach zachodnich, była zupełna. Decyzje polityczne władz komunistycznych, współistnienie to mocno nadwyrężyły. Poczynając od 1948 roku, pojawiały się coraz silniejsze napięcia na linii szkoła – wieś. Ich przyczyn należy szukać w coraz silniejszym upolitycznieniu oświaty oraz naciskom władz centralnych, którym poddawani byli nauczyciele, którzy odtąd mieli stać się posłusznym narzędziem służącym do urabiania najbardziej podatnej na indoktrynację grupy społecznej – dzieci i młodzieży. Część pracowników oświaty poddała się odgórnie narzuconemu porządkowi, część mu przyklasnęła i z werwą zaczęła indoktrynować wychowanków w duchu marksizmu-leninizmu. Większość jednak, pomimo wielu przeszkód, starała się dystansować od działalności ideologicznej i skupiła się na bezpośrednim nauczaniu konkretnych przedmiotów co również nie było rzeczą łatwą, gdyż programy nauczania zostały podporządkowane oficjalnej linii politycznej partii. Wszelkie przejawy dezaprobaty codzienności odnotowywane były w aktach aparatu bezpieczeństwa, który za pośrednictwem rozbudowanej strukturalnie sieci funkcjonariuszy i agentów śledził postawy nauczycieli i nastroje panujące w szkołach, typując, tym samym, poszczególne osoby do usunięcia z oświaty (Plewka 2003).

Nauczyciele stawali się narzędziem w rękach komunistów w walce propagandowej przed referendum, wyborami, czy w kampanii na rzecz kolektywizacji wsi. Wszędzie tam, gdzie potrzebne było „urobienie” społeczeństwa władza widziała nieodłączny udział szkoły, a tym samym i nauczycieli. Z czasem w oczach znacznej części Polaków, szkoła, stała się synonimem komunistycznej propagandy i zideologizowanej indoktrynacji. Uczestnictwo szkoły w kolejnych prosovietkich kampaniach propagandowych stawało się obowiązkowe. W referacie przewodniczącego Zarządu Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego, przygotowanym na plenum Zarządu w 1952 roku, możemy przeczytać: *Nauczyciel winien zająć przodujące miejsce w działalności miejscowych organizacji partyjnych i masowych (...). Nauczyciel aktywista winien znaleźć oparcie w swej pracy społecznej w organizacji partyjnej*².

Skuteczność integracji społeczno-kulturowej na Pomorzu Zachodnim, najbardziej uwypuklona została na przykładzie stosowania języka polskiego. Do nowo utworzonych szkół zaczęły uczęszczać dzieci o różnym stopniu znajomości języka polskiego. Byli wśród nich dawni mieszkańcy centralnej i południowej Polski, przesiedleńcy z Akcji Wisła, wysiedleńcy z kresów wschodnich oraz reemigranci z zachodu. Wspólne przebywanie w jednej szkole dzieci i młodzieży posługujących się polszczyzną o różnym stopniu dialektyzacji i gwaryzacji wymusiło na nauczycielu

¹ Archiwum Państwowe w Szczecinie, Zarząd Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego, 61, b.p.

² Archiwum Państwowe w Szczecinie, Zarząd Okręgu Związku Nauczycielstwa Polskiego, 7, b.p.

próbę unifikacji języka ojczystego, co z czasem zaowocowało integracją kulturowo-językową, zaś w przypadku mniejszości narodowych (na przykład dzieci ukraińskie) ich polonizację. Procesy te przyczyniły się do tego, iż obecnie mieszkańcy Pomorza Zachodniego posługują się najczystsza polszczyzną.

Nieznamość przeszłości ziem zachodnich, stanowiła dla nowo przybyłych główny element poczucia obcości i – wspomnianej wcześniej – tymczasowości. Podstawowe znaczenie w aklimatyzowaniu się w nowym miejscu zamieszkania i integrowaniu się z resztą osadników, miała edukacja historyczna (Sakson 1996). Oficjalna ideologia odwołująca się do haseł o powrocie prastarych, piastowskich ziem do Macierzy szybko znalazła swoje ujście w podręcznikach szkolnych i programach nauczania. Ostoją historycznej wykładni, co do polskości ziem odzyskanych, była szkoła oraz nauczyciele. Choć mocno podporządkowana głównemu nurtowi politycznemu – ta wersja historii regionalnej – dawała osadnikom pewne poczucie sprawiedliwości dziejowej. Oto trzeba była straszliwej wojny, mąk, cierpienia i krwi, aby biało czerwona flaga powiewała nad wodami Odry. Tak zapewne myślano w niejednym szczecińskim domu, zaś na barkach pedagogów spoczęło uczuciowe związanie młodocianych z regionem zamieszkania.

4. Zakończenie

Szeroko rozumiana szkoła, a tym samym i nauczyciele od zawsze odgrywali znaczącą rolę w kształtowaniu się oraz zaciskaniu więzi kulturowych i społecznych. Na Pomorzu Zachodnim – jak i na wszystkich ziemiach wcielonych po 1945 roku do Polski – jej wpływ na wytworzenie tych więzi miał początkowo charakter zdecydowanie samoistny, spontaniczny, oddolny. Instytucja szkoły oraz osoba nauczyciela skupiali wokół siebie miejscową ludność; integrowali ją i nadawali tempo, i kierunek jej rozwojowi. Obecność placówki oświatowej wpływała stymulująco na proces osadniczy. Szkoła była stymulatorem powstawania i rozwijania nowych zwyczajów, tradycji oraz wpływającym na ujednoczenie języka. Dlaczego efekty były tak zaskakująco szybkie i głębokie? Dlatego, iż uczęszczali do niej ludzie bardzo młodzi, bardziej podatni na nowe idee oraz – co istotne – nie związani sentymentalnie z rodzinnymi stronami jak i rodzice, a tym bardziej dziadkowie.

Integracyjna funkcja szkoły nie zmieniła się nawet wówczas, gdy podporządkowania komunistycznej dyktaturze stała się bezwolnym narzędziem oficjalnej, oświatowej polityki państwa.

5. Bibliografia

- Adamczewski L (2008) *Burza nad Provinz Pommern. Upadek prowincji pomorskiej Trzeciej Rzeszy*, Poznań.
- Adamczewski L (2011) *Łuny nad jeziorami. Agonia Prus Wschodnich*, Poznań.
- Fawcett B (2013) *Jak przegrać II wojnę światową?*, Warszawa.
- Karalus M (2012) *Tajemnice II wojny światowej*, Kraków.
- Love Keith (2013) *Dziki kontynent. Europa po II wojnie światowej*, Warszawa.
- Giedroń M (2005) *Kształtowanie tożsamości kulturowej mieszkańców Pomorza Zachodniego w II połowie XX wieku*, Szczecin.
- Koprowski M (2018) *Kresy na Pomorzu. Tułaczka po Ziemiach Odzyskanych*, Szczecin.
- Król J (2009) *Licea Ogólnokształcące w województwie szczecińskim w latach 1948-1961*, Toruń.
- Magierska A (1978) *Ziemie zachodnie i północne w 1945 r. Kształtowanie się podstaw integracyjnych państwa polskiego*, Warszawa.
- Osekowski Cz (1994) *Spółczesność Polski zachodniej i północnej w latach 1945-1956*, Zielona Góra.
- Plewka Cz (2003), *Oświata Zachodniopomorska w latach 1945-2002. O ideach i praktykach edukacyjnych*, Szczecin.
- Rembas M, Ciechanowski G (2016), *Bitwa o Szczecin dzień po dniu*, Szczecin.
- Sakson A (1996) *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie nowej tożsamości w latach 1945-1949*, Poznań.
- Sakson A (2016) *Procesy integracyjne i dezintegracyjne społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych Polski po 1945 roku*, Szczecin.

- Turek-Kwiatkowska L (1989) Źródła do dziejów Pomorza Zachodniego, t. IV, Oświata szczecińska w latach 1945-1949, Szczecin.
- Wójcik-Łagan H, Regionalizm w nauczaniu historii dawniej i dziś, [w:] Region w edukacji historycznej. Nauka – Doradztwo – Praktyka, pod red. Roszak S, Strzebecka M i in, Toruń 2005.
- Zaremba Marcin (2012) Wielka Trwoga. Polska w latach 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys, Kraków.
- Zaremba P (2016), Wspomnienia Prezydenta Szczecina. Pierwszy szczeciński rok 1945, Łódź.
- Literatura źródłowa (teksty źródłowe / archiwalia)
- Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, 008/322, 2/7.
- Archiwum Państwowe w Szczecinie, Zarząd Okręgowy Związku Nauczycielstwa Polskiego, 7, b.p.
- Archiwum Państwowe w Szczecinie, Zarząd Okręgowy Związku Nauczycielstwa Polskiego, 61, b.p.

12. Infrastruktura transportu lotniczego jako atrakcja turystyczna

Air transport infrastructure as a tourist attraction

Arkadiusz Wrózek

Podkarpacka Szkoła Wyższa im. bł. ks. Władysława Findysza

Arkadiusz Wrózek: arekwro@poczta.fm

Słowa kluczowe: atrakcja turystyczna, infrastruktura lotnicza, usługi turystyczne, lotnictwo, produkt turystyczny

Streszczenie

Lotnictwo jest jednym z kluczowych czynników rozwoju turystyki, będąc przede wszystkim środkiem transportu ułatwiającym podróżowanie. Lotnictwu towarzyszy fascynacja, zachwyt nad możliwością wzbicia się człowieka w powietrze, co uczyniło to transport lotniczy formą atrakcji turystycznej. Zainteresowanie lotnictwem zakorzeniło się w przestrzeni publicznej jako element kultury masowej - architektury, pomnika czy formy widowiska. Dla dużej grupy fascynatów formą spędzania wolnego czasu.

Celem artykułu jest zbadanie lotnictwa jako formy atrakcji turystycznej, wykazania produktów turystycznych związanych z nim oraz próbą określenia szans rozwoju sektora. Zostanie podjęta próba oceny czy usługi opracowane w oparciu o elementy infrastruktury lotniczej mogą stać się atrakcyjną formą spędzania wolnego czasu.

W końcowej fazie podjęto próbę wykazania trendu rozwoju lotnictwa pod kątem atrakcji turystycznej w oparciu o dostępne produkty turystyczne oraz szanse rozwoju nowych. W pracy wykorzystano metody naukowe – obserwacyjną oraz intuicyjną oraz analizy danych statystycznych.

1. Wstęp

Od wieków ludzie fascynowali się stworzeniami latającymi w powietrzu, w wyniku czego człowiek pragnął skonstruować maszynę latającą i wzbic się ponad chmury. Pierwsze maszyny latające budowali już mitologiczni Dedal i Ikar. Następnie Leonardo da Vinci, Joseph i Jaques Montgolfier, aby w końcu bracia Wright, którzy skonstruowali pierwszy sterowny samolot (Dostatni, i Janowski, 1999).

Do momentu w którym samolot stał się jednym z najpopularniejszych środków transportu, budził podziw i sensacje, przyciągając tłumy na organizowane pokazy, czy też odwiedzających tereny okołolotniskowe. Współzawodnictwo jakie wystąpiło w związku z rozwojem lotnictwa, obejmowało wyścig w zakresie techniki i osiągnięć jak: zasięg, wysokość lotu, prędkość, możliwości przewozowe. Bacznie śledzono konkurencje w pokonywaniu samolotami coraz większych dystansów by w końcu przekroczyć Atlantyk, czy równik. Szczytem marzeń lotnictwie była podróż dookoła świata niczym Phileas Fogg (bohater książki Juliusza Verne „W 80 dni dookoła świata”). Wykorzystanie lotnictwa do celów militarnych w XX wieku przyspieszyło rozwój technologii lotniczej, włączając samoloty do wyścigu zbrojeń (Wielgus 2002).

Obszarem wyścigu stał się także sektor samolotów cywilnych. Producenci zaczęli konkurować wielkością samolotów, uniwersalnością samolotów, prędkością, ekonomią lotów oraz możliwościami jakie dają zarówno w dziedzinie obsługi połączeń jak także organizacją oferty usług na pokładzie. Dostępność rynkowa samolotów w państwach zachodnich była większa niż w państwach bloku wschodniego, gdyż na rynku tym funkcjonowało kilkanaście zakładów lotniczych, a wachlarz oferowanych maszyn, obejmował samoloty od małych awionetek, do „*Jumbo Jeta*” (potoczne określenie Boeinga 747) zabierającego na pokład 390 pasażerów.

Zmiany polityczne i społeczne lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, głównie liberalizacja i deregulacja rynku lotniczego, przyniosły zmiany na rynku lotniczym. Dzięki umożliwieniu swobody poruszania pomiędzy krajami i regionami wzrosła ilość podróżujących pasażerów. Flota przewoźników lotniczych państw wschodnich stopniowo została wymieniana na samoloty zachodnie głównie Boeinga czy Airbusa. Zmienił się też standard oraz jakość obsługi pokładowej. Duże zmiany na rynku lotniczym spowodowane były rozwojem linii lotniczych

niskokosztowych, w czego wyniku spadły cen biletów lotniczych na przewozy lotnicze, zmienił się standard obsługi pokładowej jak i lotniczej w portach lotniczych (Wrózek 2015).

Lotnictwo to szeroko pojęty dział gospodarki. Dzięki ewolucji poszczególnych elementów obejmujących nie tylko przewozy lotnicze, ale także maszyny i ich wyposażenie, stroje dla załóg, wygląd nakryć pokładowych i wyposażenia pokładu oraz ze względu na klasę i poziom obsługi, wyposażenie lotnisk, w tym style i trendy rozwoju zarówno technicznego, architektonicznego i designerskiego, może być doskonałą atrakcją turystyczną. Zainteresowania jakim człowiek obdarzył cały sektor lotniczy pozwala na rozwój pasji lotniczej, obszar badań naukowych, a także daje możliwość jego rozwoju jako atrakcji turystycznej. Ponad wszystko obszarem szczególnego zainteresowania człowieka jest lotnictwo wojskowe, zwłaszcza wojskowe grupy akrobacyjne.

W jaki sposób można je uznać jako formę turystyki lotniczej? Jakie są szanse na rozwój lotnictwa jako formy spędzenia wolnego czasu? Jakie nowe formy turystyczne przybierze transport lotniczy? Wielość dziedzin w których rozwinęły się produkty turystyczne związane z sektorem, skutkuje koniecznością analizy i usystematyzowania.

2. Dostosowanie infrastruktury lotniczej do celów turystycznych

Rozwój linii lotniczych po II Wojnie Światowej, pozwolił na popularyzację podróży lotniczych, głównie dzięki rozwojowi nowych technologii pozwalających na budowę dużych modeli samolotów (zabierających powyżej 100 osób), a co za tym idzie spadły ceny biletów lotniczych i zwiększyła się ich dostępność. Lotnictwo stało się powszechnym środkiem transportu. Transport lotniczy jako przewoźnicy, producenci samolotów, weszli do kultury masowej będąc miejscem akcji filmów, tematem piosenek o podniebnych podróżach, a dzieci zapragnęły zostać pilotami. Przewoźnicy reklamując swoje usługi prowadzili szeroko zakrojone kampanie marketingowe w mediach, sprzedawali materiały reklamowe (Pelletier 2010).

Zmiany jakie zaszły w dziedzinie technologii lotniczych, dostępności i wyposażenia samolotów, obsługi pokładowej, umundurowania, modeli funkcjonowania modeli lotniczych, podlega modom i zmienia się tak samo jak zmieniają się trendy na rynku np. dot. wzornictwa. Ewolucja jaka zachodzi na rynku przewozów lotniczych, jest godnym uwagi obszarem naukowym. Wycofywanie zużytego sprzętu lotniczego, skutkuje tym, że trafia on do prywatnych klientów, na cmentarzysko lub jest zagospodarowywany np. w muzeach lotnictwa jako eksponat. Stare wyposażenie, mundury trafiają do muzeów lub na aukcje i sprzedawane są np. pasjonatom lotnictwa.

Ograniczeniem dla rozwoju pasji lotniczej były przepisy prawne. Przykładowo w krajach bloku wschodniego lotniska posiadały status lotnisk wojskowych, gdzie zabronione było fotografowanie, czy przebywanie w obrębie lotnisk. Inaczej sytuacja wyglądała w krajach Europy Zachodniej, gdzie ludzie mogli swobodnie fotografować samoloty, a także organizowano cykliczne imprezy lotnicze jak np. pokazy, pikniki. Wokół lotnisk organizowana została także infrastruktura, gdzie człowiek mógł podziwiać funkcjonowanie lotniska, realizując pasje lotnicze.

Elementem infrastruktury lotniczej dostępnym dla każdego jest terminal lotniczy, który jak każdy obiekt ulega ewolucji ze względu na trendy w architekturze, wymogi bezpieczeństwa. Rozbudowa istniejących lotnisk, lub wyłączenie ich z eksploatacji, wymusiła na zarządcach infrastruktury lotniskowej, rozbiórkę, lub zmianę przeznaczenia ciekawych architektonicznie budynków infrastruktury lotniskowej umożliwiając adaptacje do przestrzeni usługowej czy wystawienniczej (Pijet – Migoń 2015).

Ciekawe architektonicznie obiekty lotniskowe np. w stylu modernizmu, spotkać można na lotnisku Le Bourget w Paryżu, Tempelhof w Berlinie, postmodernizmu na lotnisku JFK w Nowym Yorku, które zachwycają swoją architekturą i odwiedzane są przez wielu turystów. W budynkach tych obecnie funkcjonują galerie, muzea, restauracje. Rozwój niskokosztowych linii lotniczych, otwarcie granic, większa skłonność pasażerów do poróżowania, są jednymi z czynników które wpłynęły na zmianę systemu funkcjonowania portów lotniczych, filozofii podróżowania, czyniąc je nie tylko miejscem odprawy podróżnych (dworcem) ale też potężną galerią handlową (Tłoczyński 2016).

Lotnisko obecnie jest wizytówką, bramą do miast i regionów. Niejednokrotnie jest pierwszym obiektem w danym kraju z którym ma kontakt podróżny, w związku z tym lotniska często

nawiązują swoją architekturą do tradycyjnej zabudowy regionu. Przestrzeń terminali lotniczych dodatkowo wykorzystywana jest jako reklama kultury, zwyczajów, wzornictwa, miejsc wartych odwiedzenia czy usług świadczonych w danym regionie.

Architekci konkurują nie tylko projektami, ale także zastosowanymi rozwiązaniami, technologią, które stanowią odrębną atrakcję turystyczną portów lotniczych np. bezzałogowe pociągi na lotnisku we Frankfurcie czy Paryżu Orly, jedwabny dach na lotnisku w Sharm El Sheikh, park na dachu lotniska Shiphol w Amsterdamie, pas startowy na wiadukcie – Madera, sztuczna wyspa na której zbudowano lotnisko Kansai, park na dachu lotniska w Amsterdamie, czy hotel w starym *Jumbo Jecie* na lotnisku Shiphol (www.jumbostey.com 20.03.2017).

Znaczną częścią terminali lotniczych stanowią galerie handlowe. W regionalnych portach lotniczych usługi skierowane są głównie dla pasażerów klasy ekonomicznej, korzystający z rejsów w formule niskokosztowej oraz czarterowej, którzy poszukują usług podstawowych tj. barów, restauracji, sklepów z alkoholem, perfumami, słodyczami, pamiątkami. W międzynarodowych portach lotniczych, hubach, można znaleźć sklepy nakierowane na klientów różnej klasy, oferujące podstawowe produkty, pamiątki, restauracje, ale także sklepy firmowe oferujące prestiżowe produkty znanych marek czy projektantów. Usługi w portach często nawiązują do usług świadczonych w regionie funkcjonowania lotniska jak np. kasyna w Los Angeles. Atrakcją coraz częściej spotkaną w portach lotniczych są bawialnie dla dzieci, przygotowane w wydzielonych strefach w których oczekujące dzieci mogą bawić się na placach zabaw ze zjeżdżalnią, ścianami wspinaczkowymi, czy też pływać w basenach z kulkami (Wrózek 2015).

Aby przybliżyć pracę portów lotniczych, na lotniskach funkcjonują centra edukacji lotniczej które organizuje wycieczki, podczas których uczestnicy mogą odwiedzić najciekawsze miejsca na lotniskach, poznać jego funkcjonowanie. Wycieczki podzielone są ze względu na wiek uczestników, a także tematykę zajęć np. Historia Lotnictwa, Zawody na lotnisku, Turystyka w Lotnictwie, a lotnisko w Krakowie dla najmłodszych uczestników przygotowało teatrzyk kukielkowy.

Jedną z funkcji jakie pełnią porty lotnicze, jest rola lotniska jako przestrzeni turystycznej – wypoczynkowej, umożliwiającej korzystanie z infrastruktury lotniskowej nie tylko podróżnym odbywającym podróż, ale także umożliwiając spędzenie wolnego czasu. Popularniejszy stał się *spotting*, czyli fotografowanie samolotów nie tylko podczas manewrów startów i lądowań, ale także fotografowanie samolotów na wysokościach przelotowych. Kolejne porty lotnicze przygotowują specjalną infrastrukturę w celu zapewnienia bezpieczeństwa operacji lotniczych oraz miejsc gdzie pasjonaci mogą bezpiecznie robić zdjęcia np. platformy spotterskie. Szczególną atrakcją *spottingu* są nietypowe maszyny odwiedzające lotniska, jak np. AN – 225. Ułatwieniem kontaktu pomiędzy *spotterami* (osobami fotografującymi samolotami) są specjalnie zakładane stowarzyszenia jak EPKT Spotters, EPWA Spotters, ale także strony internetowe popularyzujące zdjęcia lotnicze i lotnictwo jak np. lotnictwo.net, airlines.net, jetphotos.com.

Wzrost popularności spędzania wolnego czasu w obrębie lotnisk, oraz fotografowanie samolotów, zachęciło zarządców portów lotniczych do przygotowania specjalnej infrastruktury, która dodatkowo miała na celu zapewnienie bezpieczeństwa funkcjonowania portu lotniczego. W większości portów lotniczych spotkać można ogólnodostępne tarasy widokowe otwarte czy to przeszklone, umożliwiające podziwianie płyty lotniska czy pasów startowych. Pasjonaci fotografujący samoloty wykorzystują jako dobre miejsca do robienia zdjęć parkingi piętrowe, obiekty przyległe do terenu lotniska jak, stacje benzynowe, hotele, czy też stojąc przy płocie wzdłuż dróg kołowania. Na niektórych lotniskach jak np. w Katowicach, przygotowano specjalną *spotterską* infrastrukturę – platformy *spotterkie*, które ułatwiają fotografowanie samolotów nad płotem lotniska. W miejscach gdzie utrudniona jest budowa platform, wykonano w płotach specjalne otwory które umożliwiają zamontowanie obiektywu i fotografowanie przez płot. Rozwiązanie takie zastosowano na lotnisku w Warszawie oraz w Rzeszowie.

Atrakcją turystyczną umożliwiającą nie tylko *spotting*, ale także spędzenie wolnego czasu przez osoby dorosłe jak i dziećmi, jest np. *Runway Visitor Park* przy lotnisku w Manchesterze. Park znajduje się bezpośrednio obok dróg kołowania i pasów startowych lotniska, gdzie wybudowano infrastrukturę publiczną, restauracje, bary, sklep z pamiątkami, plac zabaw oraz miejsca do piknikowania. Dla *spotterów* przygotowano tzw. „*górkę spotterskie*”. Ciekawostką dla miłośników

samolotów są eksponaty jak np. Hawker HS - 121 Trident, Avro RJX, De Havilland Nimrod, Concorde, które nie tylko można podziwiać z zewnątrz, ale również poznać od podszewki (www.manchestersairport.co.uk 20.03.2017).

Rozwojem wiedzy na temat lotnictwa i jego historii są muzea lotnictwa, gdzie zobaczyć można stare zabytkowe samoloty cywilne i wojskowe oraz poznać historie lotnictwa. Najpopularniejszym muzeum w Polsce jest Muzeum Lotnictwa Polskiego w Krakowie, mieszczące się na dawnym lotnisku Rakowice – Czyżyny. W muzeum zobaczyć można najważniejsze konstrukcje lotnicze wojskowe służące w Polsce, samoloty wojskowe z innych krajów i zaprzyjaźnionych muzeów lotnictwa. Perelką są samoloty z kolekcji Goeringa, które eksponowane są w najstarszym hangarze. Muzeum lotnictwa w Krakowie prowadzona jest działalność edukacyjna oraz naukowa. Prace prowadzone są głównie historią i funkcjonowaniem lotnictwa okresu I Wojny Światowej (Pijet – Migoń 2015).

Do największych obiektów muzealnych na świecie należą:

- muzeum lotnictwa francuskiego - *Musee de l’Air et de l’Espace* na lotnisku Le Bourget w Paryżu,
- Muzeum Techniki w Speyer, gdzie zobaczyć można najciekawsze pojazdy mechaniczne oraz samoloty i promy kosmiczne,
- Muzeum Latania przy fabryce Boeinga w Seattle gdzie zwiedzić można fabrykę oraz muzeum wszystkich modeli jakie Boeing produkował.

W ośrodku NASA na Florydzie oglądać można wystawę dot. lotów kosmicznych, gdzie co jakiś czas można podziwiać startujące rakiety. Muzea znajdujące się na zamkniętych lotniskach, co pewien czas ożywają podczas organizowanych pokazów lotniczych, w tym największej i najstarszej imprezy lotniczej – *Salon du Bourget* na lotnisku Le Bourget w Paryżu która w 2015 roku odwiedziło ponad 300 tys. zwiedzających (www.museeairespace.fe dostęp 20.03.2017).

Rosnąca ilość turystów odwiedzających muzea, pokazy, czy korzystających z usług na lotniskach, pozwala wyciągnąć wniosek, iż transport lotniczy cieszy się dużym zainteresowaniem, zarówno pasażerów jak i pasjonatów lotnictwa. Tereny lotniskowe są dogodnym miejscem do realizacji pasji, zainteresowań, ale także spędzenia czasu w gronie rodziny.

3. Lotnicze usługi turystyczne

Rozwój turystycznych usług lotniczych możliwy jest dzięki rozbudowanej infrastrukturze transportu lotniczego. Samolot, jako przedmiot przewozów lotniczych jest podstawą rozwoju produktu turystycznego, który może być wykorzystany bezpośrednio np. do lotów widokowych oraz pośrednio jako obiekt np. do zwiedzania, czy fotografowania. Usługi turystyczne w przewozach lotniczych są atrakcją turystyczną, ale mogą być także doskonałą formą marketingu przewoźników lotniczych, czy lotnisk. Nie tylko samolot może być pełnić rolę atrakcji, istnieje wiele form realizacji zainteresowania lotnictwem, jak: baloniarstwo, paralotniarstwo, szybownictwo, skoki ze spadochronem. Samolot może także stać się inspiracją dla modelarzy, fotografików, zbieraczy pamiątek czy gadżetów.

Usługi lotnicze mogą polegać na świadczeniu usług udostępnienia infrastruktury portów lotniczych, lub też usług turystycznych świadczonych na rzecz klienta. Ze względu na specyfikę usług lotniczych być one mogą świadczone:

- na lotniskach sportowych czy aeroklubowych np. wynajęcie sprzętu lotniczego,
- portach lotniczych i ich otoczeniu np. punkty handlowe, wynajęcie samochodu, hotel,
- nieczynnych portach lotniczych gdzie powstają np. muzea lotnictwa,
- miejscach dowolnych nie związanych z lotnictwem, gdzie można spotkać eksponowane samoloty np. jako pomniki.

Organizatorami usług lotniczych mogą być przewoźnicy, zarządcy portów lotniczych, aerokluby, władze samorządowe współtworzące muzea lotnictwa, wojsko, fabryki samolotów, biura podróży oraz osoby nie związane z lotnictwem.

Sieć lotnisk aeroklubowych w Polsce i na świecie umożliwia prowadzenie szeroko zakrojonej działalności lotniczej, wynajmu sprzętu lotniczego w tym w ramach prac lotniczych, loty

turystyczne – widokowe, organizują loty na skoki spadochronowe, oraz prowadzą działalność szkoleniową. Aerokluby organizują co roku pikniki lotnicze, gdzie prezentują swoją działalność. Najślynniejsze w Polsce trasy lotów widokowych obejmują obszar wzdłuż Tatr oraz wzdłuż wybrzeża Morza Bałtyckiego. Dodatkowo aerokluby zajmują się popularyzacją sportów lotniczych, a na największych lotniskach aeroklubowych funkcjonują zespoły akrobacyjne jak np. Żelaźni na lotnisku w Przylepie, czy 3AT3, gdzie akrobacje wykonują członkowie Aeroklubu Polskiego. W ramach popularyzacji lotnictwa organizowane są pikniki i zawody lotnicze: w skokach spadochronowych, lotach szybowcowych, czy samolotowych oraz wyścigi lotnicze. Przede wszystkim te organizowane przez firmę Red Bull, gdzie najlepsi piloci wyścigają się między sobą lub rywalizują z innymi środkami lokomocji jak np. samochody. (www.aeroklub-polski.pl 20.03.2017)

Lotnicze popisy akrobacyjne oraz duże imprezy lotnicze przyciągają miliony odwiedzających. AirShow organizowane są w kooperacji z wojskiem, fabrykami lotniczymi oraz aeroklubami, ze względu na bardzo duże koszty organizacji oraz konieczności pozyskania licznej grupy samolotów. Zwyczajowo największe imprezy mają status międzynarodowych i biorą w nich udział zagraniczne grupy akrobacyjne, będące szczególnie atrakcją przyciągającą turystów z kraju i zagranicy. Największe pokazy w Polsce odbywają się w Radomiu i są organizowane przez Wojsko Polskie, które w kooperacji z partnerami zaprasza do udziału liczne wojskowe grupy akrobacyjne z całej Europy i nie tylko. Organizowana co dwa lata impreza przyciąga każdorazowo blisko 200 tys. widzów. Największymi imprezami lotniczymi na świecie są salony lotnicze, pełniące rolę targów branży lotniczej.

Najstarszą imprezą na świecie jest paryski salon lotniczy na Le Bourget, odbywający się od 1908 roku, na której prezentacje miały wszystkie wyprodukowane na świecie modele samolotów. Od samego początku impreza przyciągała producentów, przewoźników oraz widzów z całego świata. Innymi znanymi na świecie imprezami są: International Aerospace Exhibition w Berlinie, Fanborough International AirShow, Dubai AirShow oraz Singapore AirShow.

Szczególne atrakcją podczas pokazów lotniczych są tzw. latające eksponaty, czyli stare modele maszyn, które zostały wycofane z eksploatacji. Dzięki staraniom stowarzyszeń lotniczych czy muzeów lotnictwa, kilka modeli utrzymywane jest w pełnej zdolności eksploatacyjnej jako atrakcja turystyczna. W Polsce do modeli muzealnych należy np. An – 2 należący do fundacji Wiedeńczyk, Yak – 18 utrzymywany przez Muzeum Lotnictwa w Krakowie, czy Ts - 8 Bies należący do zbiorów prywatnych. Wśród światowych zbiorów znaleźć można Junkers Ju – 52 (żartobliwie nazywana Tante Ju – Ciotka Ju) należący do JU – Air, wykonujący loty widokowe nad Alpami. Do największych eksponatów latających zaliczyć można np. pasażerski Lockheed Super Constellation, bombowiec Boeing B – 29. Prywatną kolekcję i muzeum prowadzi John Travllota, który udostępnia do zwiedzania własne Boeingi 707 oraz 747.

Atrakcją stają się zarówno modele nowe wprowadzane na rynek do eksploatacji przez danego przewoźnika, jak i wycofywane z eksploatacji, będące gratką dla miłośników lotnictwa. W 2014 roku wycofane zostały z eksploatacji ostatecznie modele cywilne samolotów Douglas DC – 10 (ostatni model latał w liniach lotniczych Biman Bangladesh), a w 2015 roku McDonnell Douglas MD – 11 (ostatni model latał w liniach lotniczych KLM). Po wykonaniu zaplanowanych rejsów rozkładowych, wykonano loty na zasadzie czarterowych widokowych z ogólnodostępnymi biletami. KLM wykonał jeden rejs zakańczający 25 letnią eksploatację. Loty ostatnim DC – 10 organizowane były przez brytyjskie stowarzyszenie miłośników lotnictwa, które sprzedawało bilety na 4 rejsy, co świadczy o dużym zainteresowaniu takimi usługami. Popularne są wyjazdy organizowane np. przez francuskie biuro Merlin, do państw gdzie latają rzadko spotykane samoloty, aby odbyć przelot turystyczny np. na Białoruś, Korea Północna, Kuba (www.airwaysmag.com 20.03.2017).

Producenci samolotów udostępniają część swojej infrastruktury do zwiedzania dla turystów. Największym obiektem lotniczym do zwiedzania należy fabryka Boeinga w Seattle, gdzie poza zobaczeniem linii produkcyjnej, można zobaczyć gotowe modele samolotów oraz podziwiać loty testowe (www.boeing.com 20.03.2017).

Szczególne prestiż posiadają przewoźnicy którzy w porozumieniu z producentami maszyn otrzymują możliwość odebrania pierwszych samolotów danego typu wprowadzanych do eksploatacji. Status Lunch Customer pozwala na wprowadzenie nowego wyposażenia kabiny, nowych usług

pokładowych i standardu obsługi, a także wypromowanie przewoźnika jako nowoczesnego i podążającego za współczesnymi trendami. Szeroko zakrojone kampanie promocyjne prowadziły linie:

- Singapour Airlines wprowadzając Airbusa A 380,
- Qatar wprowadzając Airbusa A 350,
- Lufthansa wprowadzając Airbuse A 320 Neo oraz A350,
- ANA oraz Polskie Linie Lotnicze LOT wprowadzając pierwszy na rynku model Boeinga 787,
- SwissAir wprowadzając Bombardiera CS 100.

Wprowadzenie nowego modelu wiązało się nie tylko z dostosowaniem eksploatacji samolotu przez przewoźników, ale także dostosowanie infrastruktury lotnisk do obsługi danego typu. Skutkuje to koniecznością stopniowego wprowadzania do eksploatacji liniowej, odbywając rejsy szkoleniowe obsługi maszyn w portach, gdzie będą wykonywały połączenia.

Również Polskie Linie Lotnicze LOT wprowadzały jako pierwsze w Europie Boeingi 787 oraz pierwszy na świecie Embraery E170. Zmieniając przez to model i jakość serwisu pokładowego głównie dzięki nowym możliwościom wprowadzanych maszyn. Samoloty Boeing 787 miały wykonać przez ponad 2 tygodnie szereg lotów promocyjnych nowego modelu. Niestety z przyczyn technicznych samoloty zostały uziemione na blisko pół roku, w wyniku czego nie powiodła się kampania marketingowa. W 2017 roku LOT jako pierwszy w Europie wprowadził do floty samoloty Boeing 737 MAX.

Rozwój indywidualnej turystyki lotniczej spowodował, że coraz częściej ofertę dla miłośników lotnictwa przygotowują także porty lotnicze, udostępniając tarasy widokowe, specjalnie przygotowane pomosty spotterskie lub punkty sprzedaży pamiątek lotniczych. Porty lotnicze w porozumieniu z firmami handlingowymi oraz stowarzyszeniami miłośników lotnictwa wprowadziły dni otwarte na lotniskach w ramach tzw. Spotting day, podczas których uczestnicy mogą fotografować samoloty z płyty lotniska. Często wiąże się to z przylotem nietypowych maszyn jak Antonow AN-225 czy Boeing 747 lub też *nietypowego brandingu* (malowania), gdyż kadłub samolotu to doskonałe przestrzeń do promocji i reklamy produktów i usług na samolocie. W celu poprawienia jakości wykonywanych zdjęć lotniczych, coraz częściej przez lotniska oraz firmy fotograficzne np. Sony czy Nikon, organizowane są szkolenia z fotografii lotniczej np. na lotnisku w Lublinie. W wycofanych z eksploatacji samolotach funkcjonują także restauracje czy bary np. przy Zajeździe Wysoczańskim pod Częstochową, gdzie samolot jest atrakcją ale i reklamą restauracji.

Rozwój mediów społecznościowych oraz stron internetowych związanych z lotnictwem jak np. *airliners.net*, czy *lotnictwo.net* pozwala na popularyzację wiedzy nt. lotnictwa, a także umożliwia prezentowanie fotografii lotniczej. Łatwość dostępu do informacji umożliwiła rozwój grup i stowarzyszeń lotniczych oraz organizowanie wspólnych plenerów zdjęciowych wyjazdów itp. Rozwój informatyzacji pozwala także na publikowanie prac naukowych i wymianę doświadczeń pomiędzy naukowcami.

4. Zakończenie

Ponad sto lat funkcjonowania lotnictwa, pokazuje jak ważnym elementem gospodarki jest transport lotniczy, nie tylko ze względu na funkcję przewozową, produkcyjną, oferując produkty i usługi lotnicze, ale także jako dział rynku turystycznego skupiającego pasjonatów lotnictwa. Ograniczenie przeszkód podróżowania tak politycznych jak i formalnych, obniżenie cen biletów lotniczych, zagraniczne wyjazdy za pracą, popularność nowych form turystyki jak np: *city tours*, *event tourism*, spopularyzowało podróże lotnicze, czyniąc je dostępne dla każdego.

Dużym zainteresowaniem cieszą się formy atrakcji turystyki lotniczej jak np. muzea lotnictwa, pokazy lotnicze, salony lotnicze, aerokluby skutkujące organizowaniem kolejnych imprez, tworzeniem nowych wystaw muzeów. Największe na świecie imprezy lotnicze w: Paryżu na lotnisku Le Bourget, Berlinie na lotnisku Schönefeld, Londynie w Fanborough, przyciągają miliony zwiedzających. W Polsce największe pokazy lotnicze w Radomiu przyciągnęły w 2015 roku blisko 200 tys. odwiedzających. Również na mniejszych lotniskach, czy to aeroklubowych czy wojskowych

zaczęto organizuje się pikniki lotnicze, mające popularyzować lotnictwo, a także zasilić kasy aeroklubów.

Czynnikiem umożliwiającym powstawanie nowych atrakcji lotniczych, jest postęp technologiczny. Wpływający przede wszystkim na wymianę floty lotniczej przez przewoźników, gdyż wysłużone maszyny trafiają do muzeów lotnictwa, zagospodarowywane są jako np. restauracje, hotele. Daje to możliwość zwiedzającym zobaczyć samolot z bliska, dotknąć, wejść na pokład, a nie podziwiać jako poruszający się punkt na niebie. Samoloty nie są atrakcją wyłącznie dla osób które znają się na lotnictwie, ani ciekawostką wyłącznie dla dzieci. Odwiedzając różnego rodzaju imprezy lotnicze ma się wrażenie, że dorośli w lotnictwie widzą większą atrakcję niż dzieci – poważni mężczyźni stają się chłopcami i wracają do czasów kiedy biegali z papierowym samolotami, a kobiety upewniają się w swoich dowódczych predyspozycjach siadając za sterami myśliwca. Czyni to lotnictwo atrakcją ponad czasową, atrakcją łączącą pokolenia, atrakcją uniwersalną.

Rozwój portali społecznościowych, dał możliwość rozwoju *spottingu*, gdzie miłośnicy lotnictwa zrzeszają się, wymieniają zdjęciami, informacjami o ciekawych maszynach, które mają lądować na danym lotnisku. Skutkuje to powstawaniem stowarzyszeń skupiających miłośników lotnictwa, czy też skupiających się na pracy, funkcjonowaniu i lotach na konkretnym lotnisku, jak np. *Warsaw Spotters*, *Silesia spotters*.

Produktu turystyczny będzie popularny tak długo jak będzie on ewaluował, jak długo będzie doskonały i dostosowywany do potrzeb klienta – turysty. Tak długo jak latać będą samoloty, tak długo będą atrakcją sama w sobie, nie wymagającą specjalnej reklamy. Jednak produkty turystyczne oferowane przez organizatorów atrakcji lotniczych będą się różniły atrakcyjnością, dostępnością, jakością i właśnie w tym zakresie potrzebna będzie dodatkowa promocja. Koszty organizacji atrakcji lotniczych są wysokie, zwłaszcza gdy mowa o pokazach lotniczych, gdzie koszty samego paliwa do napędu samolotów są bardzo wysokie. Powoduje to, że lotnictwo jest pasją wymagającą znacznych nakładów finansowych, co aby zapewnić szeroki zakres produktu turystycznego, musi skutkować ofertą produktów o zróżnicowanych cenach.

5. Literatura

- Dostatni B, Janowski J (1999) *Od Dedala do Jumbo Jeta, Pelta*, Warszawa, s. 15.
- Pelletier A, Boeing, *The complete story*, Haynes Publishing, Sparkford, 2010, s. 123 - 127, 155 – 160,
- Pijet – Migoń E (2015) *Możliwości wykorzystania współczesnej i dawnej infrastruktury lotniczej w turystyce miejskiej*, Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu, Poznań, Tom. 64, s. 45- 55.
- Tłoczyński D (2016) *Konkurencja na polskim rynku usług transportu lotniczego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 34-50
- Wielgus K (2002) *Rakowice – Czyżyny lotnisko Krakowa*, *Acta Aeronautica*, Kraków, s. 7
- Wrózek A (2015) *Ewolucja systemu zarządzania jakością w przewozach lotniczych*, [w:] Stajniak M, Koliński A, *Innowacje w logistyce Współczesne i przyszłościowe trendy rozwoju*, Instytut Naukowo – Wydawniczy „Spatium”, Radom, s. 53-60.
- Strony Internetowe (dostęp 30.03.2017)
- www.krakowairport.com,
- www.lot.com
- www.jumbostey.com
- www.book.manchestersairport.co.uk
- www.muzeumlotnictwa.pl,
- www.museeairespace.fe
- www.aeroklub-polski.pl
- www.gearup.aero
- www.airwaysmag.com
- www.boeing.com
- www.merlingrouptours.com

