



Beata Borowska-Beszta

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2133-4400>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

e-mail: borbesz@umk.pl

**Artefakty inkluzji kulturowej osób
z niepełnosprawnością fizyczną w badaniu
dostępności zabytkowych sanktuariów.
Raport z fotoetnografii obiektu**

**Artifacts of Cultural Inclusion of People
with Physical Disabilities in the Study
of the Availability of Historic Sanctuaries.
Report on Object-based Photo-ethnography**

<http://dx.doi.org/10.12775/PBE.2021.020>

Abstract

The presented report on cultural disability studies with the use of photo-ethnography concerns the research of *cultural inclusion* through the prism of material culture and access artifacts, constructed in 15 historic Marian Sanctuaries of the Kuyavian-Pomeranian Voivodeship, parishioners, pilgrims or tourists with physical disabilities. The research question was: What concept of *cultural inclusion* of people with physical disabilities is encoded in the artifacts of access 'to' and 'inside' the sanctuaries? The collected photographic data (944 photographs), textual data, and data from occasional interviews and 2 in-depth interviews collected in 20 months (Jan 2019–Aug 2020) were analyzed using the structural analysis of photography, as well as coding and categorization. Essential element of the research

was the theorizing of obtained results and studied categories in the context of theoretical constructs of disability and models. Research results indicated that in 15 historic sanctuaries there are 5 different concepts of *cultural inclusion* encoded in access artifacts. These are: ‘complete’ cultural inclusion in (4) sanctuaries, ‘almost complete’ in (2), ‘peripheral’ in (4), ‘contradictory’ in (1) and ‘taboo’ in (4). The conclusions from the research indicate that in 11 out of 15 sanctuaries, people with physical disabilities, especially wheelchair users, will need the help of other people (family, friends) to fully benefit from religious or cultural practices in a given sanctuary.

Keywords: disability, cultural inclusion, material culture, religion, object-based photo-ethnography.

Wprowadzenie

Rakowski pisze: „rzeczy tworzą przestrzeń kultury, która pozostaje zwykle w ukryciu, należy bowiem do sfery codziennych umiejętności i wszelkich zachowań dokonywanych ze swego rodzaju zaangażowanym znanstwem” (Rakowski, 2008, s. 55). Poniższy raport z badań rzeczy, zwanych „artefaktami” dostępu lub „obiektami”, jest oparty na antropologicznych koncepcjach badań kultury materialnej (Hodder, 2004) oraz studiach nad niepełnosprawnością (Snyder, Mitchell, 2006; Shakespeare, 2014; Borowska-Beszta, 2012) prowadzonych na tle koncepcji inkluzji społecznej i kulturowej. Przy czym inkluzja społeczna w niniejszym raporcie jest rozumiana jako złożony proces włączania do przestrzeni publicznych oraz do uczestnictwa w życiu społecznym (Korzeniowska, 2018) osób zagrożonych wykluczeniem społecznym, natomiast inkluzja kulturowa dotyczy umożliwiania partycypacji w instytucjach i przestrzeniach kultury, dobrach dziedzictwa narodowego, w tym w zabytkowych instytucjach wyznaniowych. Instytucje religijne, a dokładnie sanktuaria maryjne poddane analizom w niniejszym raporcie, są przestrzeniami inkluzji społecznej i kulturowej. Traktowane jako miejsca kultu i praktyk religijnych parafian, pątników z niepełnosprawnością fizyczną, stanowią jednocześnie zabytkowe miejsca praktyk kulturowych (Coffee, 2008) osób z niepełnosprawnościami fizycznymi, korzystających z wózków lub innych urządzeń wspomagających. Poniższe badania są ugruntowane również w eksploracjach kulturowej lokalizacji niepełnosprawności zgodnie z koncepcjami Snyder i Mitchell (2006), Shakespeare’a (2014) oraz Borowskiej-Beszty (2012, 2018b). Kluczowym elementem i pryzmatem analiz są w artykule rzeczy kultury materialnej, czyli

artefakty dostępu, rozumiane jako materialne produkty i wytwory danej kultury, obiekty (Stocking, 1985) lub wszelkie „dokumenty” aktywności członków kultury (Hodder, 2004). Rakowski (2008) za Pearce (1995) wskazuje, że „egzystencja rzeczy jest rodzajem »cichego języka« kultury: istnieje pewna przedmiotowa *langue* – społecznie tworzone kategorie i dystynkcje rzeczy – i istnieje pewna *parole* ich używania, posługiwania się nimi w odpowiednich okolicznościach czy zbierania ich, komponowania w zestawy” (s. 55). Artefakty dostępu są rzeczami materialnymi umożliwiającymi osobom z niepełnosprawnością fizyczną (np. parafianom, pątnikom lub turystom – użytkownikom wózków, balkoników czy kul) udział w praktykach religijnych (Janocha, 2011) w budynkach sakralnych – sanktuariach maryjnych Kościoła katolickiego. Kodeks prawa kanonicznego, rozdział III kan. 1230 precyzuje: „przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności” (pobrano 28 maja 2021 z:). Artefakty dostępu pozwalają zarazem na pełne korzystanie z sakralnych dóbr kultury i dziedzictwa narodowego, a także udział w praktykach kulturowych (Coffee, 2008). W niniejszym raporcie wyrażenia „artefakty” i „obiekty” dostępu będą stosowane naprzemiennie na oznaczenie wszystkich możliwych materialnych udogodnień i adaptacji przestrzeni, stworzonych z myślą o dostępie do świątyń osób z niepełnosprawnościami fizycznymi. Drugim kluczowym pojęciem niniejszego raportu, które zostało przyjęte za UNESCO, jest „inkluzja kulturowa”:

Inkluzja kulturowa promuje prawa i zasady zapewniające uczestnictwo w kulturze, dostęp do nich oraz prawo do wyrażania i interpretowania kultury. Z perspektywy polityki miejskiej integracja kulturowa wymaga łączenia najlepszych praktyk rozwiązywania problemów, kreatywnych, innowacyjnych i przedsiębiorczych (UNESCO, pobrano 28 maja 2021 z: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/urban-development/migrants-inclusion-in-cities/good-practices/cultural-inclusion/>).

Poniższy raport z badań fotoetnograficznych jest oparty na obszernych badaniach terenowych, prowadzonych przez 20 miesięcy (od stycznia 2019 do końca sierpnia 2020 roku) w województwie kujawsko-pomorskim, zawężonych do analiz artefaktów konstruujących dostęp „do” i „wewnątrz” 15 sanktuariów. Celem niniejszego artykułu jest analiza artefaktów dostępu, co oznacza dekodowanie istniejącej w nich koncepcji inkluzji kulturowej. Koncepcja ta zako-

dowana została w obiektach dostępu (przestrzeniach, rampach, podjazdach i in.) znajdujących się w czterech przestrzeniach. Badaniom fotoetnograficznym podlegały: (a) przestrzenie dostępu do bramek prowadzących do terenów kościelnych, (b) tereny położone przy kościele, (c) dostęp do drzwi głównych i kruchty, (d) dostęp do wnętrza kościoła, oraz wnętrza świątyni z uwzględnieniem naw bocznych. Poniższy artykuł składa się w części teoretycznej z analiz dwóch koncepcji: inkluzji społecznej i kulturowej oraz omówienia waloryzacji roli społecznej (SRV) osób z niepełnosprawnością na tle współczesnych trendów inkluzji osób z niepełnosprawnością w Kościele katolickim. W części empirycznej artykułu znajdują się założenia metodologiczne badań oraz wyniki wraz z dyskusją i konkluzjami.

Koncepcja inkluzji społecznej i kulturowej osób z niepełnosprawnością

Zdaniem Kwiecińskiego (2014) i Barłóg (2017) zakres semantyczny pojęcia inkluzji obejmuje „kategorię opozycyjną wobec wykluczania, marginalizacji, segregacji i dotyczy głównie osób oraz grup społecznych, które są wykluczane, marginalizowane, zwłaszcza w toku selekcji społecznej, pozbawione dostępu do zasobów zapewniających godne życie, a w mniejszym zakresie różnic, specjalnych potrzeb i integracji” (Kwieciński, 2014; Barłóg, 2017, s. 173). Inkluzja to również „pokonanie nierówności społecznych, separacji i marginalizacji” (Ziemen, 2017). W szerszym kontekście inkluzja społeczna jest rozumiana przez Szatur-Jaworską (2005) jako proces „stwarzający osobom zagrożonym ubóstwem i wykluczeniem społecznym możliwość uzyskania szans i zasobów potrzebnych do pełnego uczestnictwa w życiu ekonomicznym, społecznym i kulturalnym oraz uzyskania poziomu życia i dobrostanu traktowanych jako normalne w danym społeczeństwie” (Szatur-Jaworska, 2005, s. 64). Powyższa definicja została również przywołana przez Korzeniowską (2018, s. 98), która analizuje inkluzję społeczną w odniesieniu do dorosłych z niepełnosprawnością intelektualną. Zdaniem Dryżałowskiej (2019) inkluzja społeczna bywa niesłusznie utożsamiana z kategorią opozycyjną wobec wykluczenia, oznaczającą włączenie. Autorka dodatkowo uważa, że proces „odzyskiwania” osób wykluczonych powinien być skierowany do przyczyn i im przeciwdziałać. Analizy inkluzji w dyscyplinie pedagogika w odniesieniu do problematyki niepełnosprawności prowadzą Gajdzica i Bełza (2016), Dryżałowska i in. (2019) oraz Dryżałowska (2019). Natomiast warunki zagrożenia wykluczeniem osób z niepełnosprawnością analizuje Chrzanowska (2015). Dryżałowska (2019)

z kolei zwraca uwagę na to, że problem wykluczenia istnieje w Polsce. Autorka podkreśla, że „skala wykluczenia społecznego nie tylko nie zmniejszyła się, ale wzrosła. Wskaźnik zagrożenia wykluczeniem w Polsce w 2008 roku wynosił 16,1%, w 2010 roku 27,8% i nadal wykazuje tendencje wzrostowe” (Dryżałowska, 2019, s. 94). Dwoma kluczowymi aspektami rozumienia inkluzji społecznej w niniejszym raporcie są dwa ujęcia teoretyczne. Pierwsze z nich, autorstwa O’Brien i O’Brien (1998), wskazuje na pięć aspektów inkluzji społecznej, drugie zaś, autorstwa Wolfensbergera (1972, 1983), akcentuje waloryzację roli społecznej osób niepełnosprawnych. O’Brien i O’Brien (1998) uważają, że inkluzja wyraża się w następujących wymiarach: (1) samodzielnym wyborze i kontroli nad sobą samym i środowiskiem, (2) przynależności do wspólnot lokalnych, (3) wkładzie i zaangażowaniu, (4) dostępie do zwykłych miejsc w społeczności, z których korzystają wszyscy ludzie oraz (5) pełnieniu wartościowych ról społecznych. W niniejszym raporcie kluczowym aspektem badania inkluzji kulturowej jest wskazany powyżej wymiar (4), oznaczający *dostęp* „do” i „wewnątrz” zabytkowych sanktuariów. Jednocześnie z badaniem artefaktów dostępu i inkluzji powiązane są inne jej wymiary, wskazane przez O’Brien i O’Brien (1998). Dotyczą one np. tworzenia przynależności do wspólnot religijnych i wspólnoty Kościoła, tworzenia możliwości samodzielnego wyboru oraz dostępu dla użytkowników (np. wózków, balkoników, kul), a także tworzenia zaangażowania w praktyki religijne (Janocha, 2011) i kulturowe (Coffee, 2008). Dodatkowo zapewnianie dostępu do budynków sakralnych wiąże się z umożliwianiem osobom z niepełnosprawnościami pełnienia wartościowych ról społecznych: parafianina, pątnika oraz turysty. Poniższy raport oparty jest na kulturowym modelu niepełnosprawności, który eksplorują w swych publikacjach Snyder i Mitchell (2006), Baran i Olszewski (2006), Shakespeare (2014), Nowak (2015) oraz Borowska-Beszta (2012, 2018a, 2018b, 2018c). Inkluzja kulturowa jest tu rozumiana jako włączanie w przestrzenie i instytucje kultury zgodnie z definicją UNESCO. Jest ona zatem symbolicznym przekazem w rezerwuarach kultury, kryjącym się w tle dostępu i uczestnictwa osób z niepełnosprawnościami w realnych przestrzeniach kultury dominującej, instytucjach kultury (bibliotekach, galeriach sztuki, muzeach) oraz miejscach kultu, instytucjach religijnych, organizacjach wyznaniowych, zabytkowych budynkach sakralnych – stanowiących rezerwuary dziedzictwa kulturowego.

Koncepcja waloryzacji roli społecznej osób z niepełnosprawnością na tle inkluzji w Kościele katolickim

Tradycje dostępu do rezerwarów kultury osób niepełnosprawnych na świecie i w Polsce są krótsze niż wielowiekowa historia wykluczania i ograniczania ich uczestnictwa. Udział osób niepełnosprawnych w życiu społecznym i kulturze wiąże się z opracowywaniem kluczowych koncepcji włączania grup marginalizowanych, czyli osób z niepełnosprawnościami, w nurt życia społecznego, życia społeczności lokalnych czy też życia wspólnotowego. Wspomnianymi koncepcjami teoretycznymi związanymi z kategorią dostępu są: waloryzacja roli społecznej (SRV) Wolfensbergera (1972, 1983), inkluzja społeczna (Dryżalska i in., 2019) oraz inkluzja kulturowa (Borowska-Beszta, 2018b). Szczególne zasługi na rzecz inkluzji społecznej osób z niepełnosprawnościami ma Wolfensberger (1972, 1983). Autor ten w latach 70. XX wieku sformułował postulat i kroki wdrożenia waloryzacji roli społecznej osób z niepełnosprawnością. Kluczowe analizy poświęcił dostępowi i korzystaniu z przestrzeni oraz miejsc publicznych przez osoby z niepełnosprawnością, wskazując, że osoba z niepełnosprawnością intelektualną powinna być włączona do tych samych miejsc i praktyk, „w jakich uczestniczą ludzie, »którym nie odmawia się ani wartości, ani godności«” (1972, 103). Koncepcja waloryzacji roli społecznej Wolfensbergera (1972, 1983) stała się jednym z wymiarów koncepcji inkluzji społecznej osób marginalizowanych, opracowanej przez O’Brien i O’Brien (1998). Postulaty waloryzacji roli i inkluzji społecznej osób z niepełnosprawnościami pojawiają się w polskiej literaturze od lat 90. XX wieku, po zniesieniu żelaznej kurtyny. Jednocześnie waloryzacja roli społecznej osób z niepełnosprawnością oraz kwestie dotyczące inkluzji w Kościele były i są dyskutowane przez teologów w publikacjach naukowych od połowy lat 80. (Chudy, 1987). W okresie żelaznej kurtyny (1945–1989) upodmiotowieniu niepełnosprawności w Kościele poświęcił uwagę filozof i teolog z niepełnosprawnością fizyczną – Chudy (1987), który analizował filozoficzne aspekty bytu i życia osoby niepełnosprawnej. Artykuł o inkluzji w Kościele napisał m.in. Bielecki (2009). Interesujące badania konstruktów niepełnosprawności w przekazie biblijnym prowadzili Malina (2003) i Chrostowski (2014), wskazując na kartach Starego i Nowego Testamentu spectrum niepełnosprawności oraz jego interpretacje. Problematyce podmiotowości i godności osobowej osób z niepełnosprawnościami oraz ich obecności we wspólnotach Kościoła uwagę poświęcali kolejno: Jan Paweł II (1985), Detlaff (2001), Gogacz i Andrzejuk (2009), Zapotoczny

(2014) i inni. Religijność i poczucie sensu życia osób niepełnosprawnych i ich rodzin badał Janocha (2003, 2011). Analizy włączenia do wspólnoty Kościoła w kontekście udzielania sakramentów osobom z niepełnosprawnościami prowadził Kurzydło (2017). Jednocześnie pojawiały się w kręgach akademickiego duchowieństwa analizy krytyczne, dotyczące warunków realnej inkluzji społecznej w Kościele, wiążące się z dostępnością budynków lub infrastruktury kościelnej dla osób z niepełnosprawnościami. Janocha (2011) wskazał szereg krytycznych uwag ilustrujących utrudniony dostęp osób z niepełnosprawnościami do kościołów. Autor pisał: „podjazdy, specjalne miejsca siedzące, odpowiednia szerokość drzwi i miejsca parkingowe dla niepełnosprawnych to tylko niewielki procent tego, co należy zrobić, aby osoby niepełnosprawne czuły się mile w naszych parafiach” (Janocha, 2011, s. 51). Natomiast Szostek (2017) podjął problematykę wykluczenia osób z niepełnosprawnością w Kościele, wskazując kluczowe bariery i przyczyny. Autor napisał:

Pierwszą istotną kwestią to bariery architektoniczne w świątyniach, które utrudniają, a czasami uniemożliwiają obecność w kościele (np. brak odpowiednich podjazdów i wejść dla osób poruszających się na wózkach inwalidzkich, brak stosownych konfesjonałów dla osób słabosłyszących itp.) (Szostek, 2017, s. 195).

Powyższe analizy wskazują na istnienie opracowań i raportów z badań dotyczących zarówno włączania do wspólnot Kościoła, jak i waloryzacji roli społecznej (SRV) osób z niepełnosprawnością w Kościele. Dane wskazują również na podejmowanie badań dotyczących warunków uczestnictwa osób z niepełnosprawnością we wspólnotach Kościoła, prowadzonych w perspektywie inkluzji społecznej. Istnieje jednocześnie słaba reprezentacja i niedostatek badań empirycznych poświęconych zarówno inkluzji społecznej, jak i szczególnie inkluzji kulturowej, prowadzonych w instytucjach Kościoła, rozpatrywanych przez pryzmat analiz artefaktów dostępu, kultury materialnej.

Metodologia

Poniższe badania fotoetnograficzne są oparte na teoretycznych filarach konstruktywizmu (Berger i Luckmann, 1966) i antropologii materialnej (Stocking, 1985; Hodder, 2004; Rakowski, 2008). Natomiast w sensie epistemologicznym założenia poniższych badań są oparte na koncepcji (Imenda, 2014), metodolo-

gii skoncentrowanej na badaniu rzeczy (Hodder, 2004; Tilley 2004) oraz badaniach terenowych – etnografii (Spradley, 2016). Podstawowym założeniem badań jest przyjęcie, że zabytkowe miejsca, instytucje Kościoła, stanowiące teren badawczy, są zarazem przestrzeniami sacrum i rezerwuarami kultury, w których realizuje się zarówno praktyki religijne (Janocha, 2011), jak i kulturowe (Coffee, 2008). Głównym problemem badawczym, z którego wygenerowano pytanie badawcze, jest myśl sformułowana przez antropologa kultury Hoddera (2004), ilustrująca proces dekodowania i rozumienia „wiadomości” oraz „znaczeń” przekazywanych w „dokumentach”, czyli artefaktach materialnych. Celem badań jest zdekodowanie znaczeń ukrytych w artefaktach dostępu „do” i „wewnątrz” zabytkowych sanktuariów maryjnych, znajdujących się w województwie kujawsko-pomorskim. Dodatkowo kluczem procedowania badań jest myśl Tilleya (2004), który daje klarowne zalecenie praktyczne dotyczące badań kultury materialnej. Autor pisze: „aby zrozumieć kulturę materialną, musimy myśleć w sposób, który całkowicie wykracza poza nią, aby przejść pod powierzchniowe znaczenia do ukrytej rzeczywistości” (s. 188). Poniższe badania są oparte na strategii fotoetnografii oraz koncepcjach badań terenowych Spradleya (2016). Projekt nawiązuje metodologicznie do prac etnograficznych takich autorów, jak: Stocking (1985), Brewer (2000), Atkinson i in. (2001), O’Reilly (2005), Angrosino (2010), Flick (2010), Gibbs (2011) oraz Spradley (2016). Stocking (1985) wskazuje, że „w większości badanie kultury materialnej odbywa się za pomocą metod etnograficznych” (s. 11). Prowadzone w raporcie analizy 944 fotografii są analizami strukturalistycznymi (Sztompka, 2005), uzupełnionymi kodowaniem i kategoryzacją (Gibbs, 2011) znaczeń wygenerowanych koncepcji inkluzji z artefaktów dostępu oraz kolejno teoretyzacją badań z uwzględnieniem teoretycznych konstruktów i modeli niepełnosprawności. W pełnym projekcie badawczym, z którego część analiz została włączona do niniejszego artykułu, postawiono więcej pytań badawczych, a także zbadano więcej złożonych aspektów problematyki studiów nad niepełnosprawnością i dostępem w 72 rezerwuarach sacrum – zabytkowych kościołach. W niniejszym artykule przedstawione zostaną wyniki analiz danych dotyczących koncepcji inkluzji kulturowej zakodowane w artefaktach dostępu w 15 zabytkowych sanktuariach maryjnych. Pytanie badawcze sformułowane zostało następująco: Jaka koncepcja inkluzji kulturowej osób z niepełnosprawnością fizyczną jest zakodowana w artefaktach dostępu „do” i „wewnątrz” badanych zabytkowych sanktuariów?

Fotoetnografia artefaktu w warstwie analitycznej została oparta na analizie strukturalistycznej fotografii Sztompki (2005) oraz założeniu dekodowania

z fotografii wiedzy *tacit* (ukrytej) zakodowanej w fotografiach. Autor wskazuje bowiem, że „obserwowalne (i uchwycone na zdjęciu) sytuacje, zjawiska, zdarzenia społeczne nie są przypadkowe i chaotyczne, lecz stanowią emanację pewnych głębokich, ukrytych przed bezpośrednią obserwacją struktur społecznych” (Sztompka, 2005, s. 86). Analiza fotografii polegała zatem na zdekodowaniu treści artefaktu jako kategorii inkluzji kulturowej w sanktuarium. Wiarygodność badań została zapewniona dzięki triangulacji źródeł danych (Flick, 2010) uwzględniających 944 fotografie z 15 sanktuariów, tekstualne dane z platformy zabytek.pl oraz 2 wywiady pogłębione z konserwatorką dzieł sztuki. Ograniczenia badań były związane z gromadzeniem danych w jednym tylko województwie kujawsko-pomorskim. Analiza kodowania i kategoryzacji zgromadzonej wiedzy kulturowej, wygenerowanej z fotografii (Gibbs, 2011), posłużyła do wstępnego teoretyzowania. Teoretyzowanie w niniejszym raporcie dotyczy odniesienia wygenerowanych z rzeczywistości obserwacyjnej kategorii: koncepcji inkluzji kulturowej do teoretycznych konstruktów niepełnosprawności, istniejących w literaturze z dziedziny nauk społecznych, teologicznych i studiów nad niepełnosprawnością. Pierwszym konstruktem jest przemilczanie niepełnosprawności i traktowanie jej jako *tabu* (Borowska-Beszta, 2013, s. 306; 2018c). Drugim jest konstrukt *podczłowieka*, czyli kogoś pozbawionego pełni człowieczeństwa. Ten konstrukt został pośrednio wyartykułowany w tle conceptualizacji niepełnosprawności intelektualnej, wyrażonej przez Kaczmarka (1983, s. 200), doprecyzowany jako „mniej niż człowiek” (*less than human*) przez Gostina (2008) oraz jako „podczłowiek” (*less human*) przez Sottie i Darkney (2018). Konstrukt *podczłowieka* był także wzmiankowany w analizie teologicznej Maliszewskiej (2019). Trzecim konstruktem jest *osoba* – pojęcie obecne zarówno w polskiej literaturze teologicznej (Jan Paweł II, 1985; Janocha, 2003, 2011; i inni), jak i w publikacjach pedagogicznych z zakresu studiów nad niepełnosprawnością (Wojciechowski, 2001). Dodatkowo etap teoretyzowania uwzględnia odniesienie wygenerowanych z obserwacji koncepcji inkluzji kulturowej do teoretycznych modeli niepełnosprawności: *afirmatywnego* (Swain, French, 2008; MacCormac, Betan, 2012), *społecznego* i *medycznego* (Retief, Letšosa, 2018) oraz *religijnego*, zwanego *moralnym* (Retief, Letšosa, 2018).

Próba celowa i gromadzenie danych

Badania były prowadzone w terenie zakreślonym granicami administracyjnymi do obszaru województwa kujawsko-pomorskiego. Poniższy raport uwzględnia analizy 944 fotografii pochodzących z 15 historycznych kościołów, z których

każdy jest jednocześnie sanktuarium maryjnym. Kryteria doboru oraz selekcji próby celowej uwzględniały trzy aspekty: (a) sanktuarium wyznania rzymskokatolickiego; (b) prowadzenie analiz w zabytkowych budynkach, zbudowanych między XII i XIX wiekiem; (c) artefakty i świątynie musiały się znajdować na terenie administracyjnym województwa kujawsko-pomorskiego. Ze względu na wiek budowy kościołów, przy których znajdowały się sanktuaria maryjne, dane zostały zgromadzone w: jednym sanktuarium z XIII wieku, trzech sanktuariach z XIV wieku, jednym sanktuarium z XV wieku, dwóch sanktuariach z XVI wieku, pięciu sanktuariach z XVII wieku oraz trzech sanktuariach z XVIII wieku. Ze względu na styl architektoniczny badanych zabytkowych sanktuariów dane zgromadzono w: pięciu sanktuariach gotyckich, jednym późnogotyckim, ośmiu barokowych i jednym manierystycznym. Gromadzenie danych fotograficznych i innych trwało przez pełne 20 miesięcy od początku stycznia 2019 do końca sierpnia 2020 roku. Autorka raportu zgromadziła łącznie 4174 fotografie w 72 zabytkowych kościołach województwa kujawsko-pomorskiego, z czego 944 w 15 sanktuariach maryjnych, analizowanych w niniejszym raporcie. Ponieważ założeniem badań było gromadzenie danych w przyjętej przestrzeni administracyjnej jednego województwa – kujawsko-pomorskiego, prace terenowe były realizowane w diecezji toruńskiej oraz sąsiadujących – archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji pelplińskiej, płockiej, włocławskiej i bydgoskiej. Dane fotograficzne zostały zgromadzone w zabytkowych sanktuariach znajdujących się w miastach, mniejszych miejscowościach i wsiach kościelnych województwa. W tabeli 1 wskazane zostały miejsca prac terenowych.

Tab. 1. Teren badawczy – sanktuaria maryjne

Lp.	Miejscowość	Sanktuarium	Kościół	Dekanat	Diecezja
1.	Gąsawa	sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia	pw. św. Mikołaja	Żnin	arch. gnieźnieńska
2.	Markowice	sanktuarium Matki Bożej Królowej Miłości i Pokoju, Pani na Kujawach	pw. Nawiedzenia NMP	Inowrocław	arch. gnieźnieńska
3.	Pakość/ Ludkowo	sanktuarium Matki Bożej Bolesnej	pw. Pana Jezusa Ukrzyżowanego	Żnin	arch. gnieźnieńska
4.	Płochocin	sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła	pw. św. Wawrzyńca	Nowe nad Wisłą	diecezja pelplińska

Lp.	Miejscowość	Sanktuarium	Kościół	Dekanat	Diecezja
5.	Byszewo	sanktuarium Matki Bożej Królowej Krajny	pw. Świętej Trójcy	Koronowo	diecezja pelplińska
6.	Topolno	sanktuarium Matki Bożej Uzdrawienia Chorych	pw. Nawiedzenia NMP	Świecie	diecezja pelplińska
7.	Skepe	Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Skępskiej, Matki Bożej Brzemiennej, Królowej Mazowsza i Kujaw	pw. Zwiastowania NMP	Tłuchów	diecezja płocka
8.	Wąbrzeźno	sanktuarium Matki Bożej Brzemiennej	pw. św. Apostołów Szymona i Judy Tadeusza	Wąbrzeźno	diecezja toruńska
9.	Lisewo	sanktuarium Najświętszej Maryi, Panny Śnieżnej	pw. Podwyższenia Krzyża Świętego	Chełmno	diecezja toruńska
10.	Toruń	sanktuarium Matki Bożej Podgórskiej	pw. św. Piotra i Pawła	Toruń	diecezja toruńska
11.	Chełmonie	sanktuarium Matki Bożej Brzemiennej	pw. św. Bartłomieja	Kowalewo Pom.	diecezja toruńska
12.	Rywałd Królewski	sanktuarium Matki Bożej Rywałdzkiej	pw. św. Sebastiana i Narodzenia NMP	Radzyń Chełmiński	diecezja toruńska
13.	Obory	sanktuarium Matki Bożej Bolesnej	pw. Nawiedzenia NMP	Dobrzyń nad Wisłą	diecezja płocka
14.	Włocławek	sanktuarium Marki Bożej Łaskawej Niezawodnej Nadziei	pw. Wszystkich Świętych	Włocławek	diecezja włocławska
15.	Bydgoszcz	sanktuarium Matki Bożej Pięknnej Miłości	pw. św. Marcina i Mikołaja	Bydgoszcz	diecezja Bydgoska

Źródło: badania własne.

Proces gromadzenia fotografii zakładał konkretne warunki gromadzenia danych, niezakłócające praktyk religijnych. Dane gromadzono: (a) po uczestnictwie we mszach św., (b) po modlitwach, (c) w otwartym sanktuarium bez

mszy św. lub (d) w sytuacji wizytowania kościoła poddawanego renowacji. Założenia gromadzenia danych zakładały rejestrowanie dokumentacji fotograficznej w przestrzeniach wyłonionych po trzech pierwszych wizytach w terenie badawczym (Spradley, 2016). Przestrzenie badania inkluzji kulturowej uwzględniały cztery aspekty fizycznie konstruowanego dostępu i jego obiektów: po pierwsze, dostęp do przestrzeni wokół sanktuarium (wejścia, bramy główne i bramki boczne lub tylne); po drugie, wokół budynku sanktuarium; po trzecie, dostęp do kruchty i dostęp do wnętrza sanktuarium; po czwarte, dostęp fizyczny wnętrza całego sanktuarium (z uwzględnieniem nawy głównej, naw bocznych oraz dostępu do konfesjonałów). Dodatkowo gromadzenie danych fotograficznych wiązało się również z przeprowadzeniem okazjonalnych rozmów z księżmi, którzy reagowali ciekawością na fotografowanie obiektów sakralnych, a także z pracownikami prowadzącymi renowacje oraz remonty. Te rozmowy wzbogaciły tło i rozumienie uwarunkowań tworzenia danych artefaktów inkluzji kulturowej, stanowiły też dodatkowy aspekt triangulacji, zalecany przez Spradleya (2016). W tym celu autorka raportu zrealizowała dodatkowo dwa anonimowe, pogłębione wywiady etnograficzne z konserwatorką dzieł sztuki, mającą dwudziestoletnie doświadczenie współpracy z parafiami zarówno w zakresie opracowywania projektów dotyczących finansowania renowacji obiektów sakralnych, jak i w konserwatorskiej praktyce renowacji zabytkowych kościołów i dzieł sztuki sakralnej w województwie kujawsko-pomorskim, pomorskim i innych. Analizy danych uwzględniały także dane z dokumentów tekstualnych z informacjami historycznymi o badanych kościołach, dostępne na portalu internetowym Narodowego Instytutu Dziedzictwa zabytek.pl.

Wyniki badań – koncepcje inkluzji kulturowej zakodowane w artefaktach dostępu

Jakie koncepcje inkluzji kulturowej zostały zakodowane w artefaktach dostępu w 15 badanych sanktuariach? Szczegółowe wyniki badań zostały syntetycznie ujęte w tabeli 2. Wskazały one, że w czterech sanktuariach inkluzja kulturowa osób z niepełnosprawnością fizyczną jest rozumiana jako *pełna* (fot. 1). Oznacza to, że w czterech na 15 sanktuariów władze parafii – duchowieństwo – zadbały o pełną dostępność zarówno do terenu sanktuarium, zapewniając dostęp przez bramki do terenu kościoła, dostęp z parkingu, podjazdy, rampy, poręcze, płaskie chodniki, dogodne szerokie bramki. Dodatkowo zadbano o dostęp do

drzwi głównych (bocznych na tej samej ścianie lub przylegającej bocznej), budując szerokie podjazdy dla wózków.

Ponadto wyniki badań terenowych wskazały, że w dwóch sanktuariach rozumienie inkluzji osób z niepełnosprawnościami fizycznymi, zakodowane w artefaktach dostępu, byłoby pełne, gdyby nie to, że nie wszystkie elementy dostępu dla niepełnosprawnych parafian zostały przemyślane właściwie. Oznacza to, że np. trzy aspekty dostępu były pomyślnie zrealizowane, lecz jednocześnie pozostawiano jeden element utrudniający użytkownikom wózków samodzielność i pełne uczestnictwo w praktykach religijnych i kulturowych danego sanktuarium. Pewnym utrudnieniem bywały wąskie przestrzenie między ciężkimi drzwiami do kruchty lub ciężkie drzwi z kruchty do wnętrza sanktuarium, które osoba z niepełnosprawnością fizyczną (użytkownik wózka) musiałaby otwierać z pomocą innej osoby. Nie były to rozwiązania dające pełny obraz inkluzji, lecz jedynie *prawie pełny* (fot. 2). Wyniki badań dodatkowo wskazały, że w czterech na 15 sanktuariów koncepcja inkluzji kulturowej okazała się *peryferyjna* (fot. 3) wobec innych osób uprzywilejowanych, np. osób pełnosprawnych. *Peryferyjność* rozumienia inkluzji dotyczyła konstruktów kultury materialnej, dających obraz tzw. stref dostępu dla parafian, pątników lub turystów korzystających z wózków. Dostęp *peryferyjny* wyznaczył bowiem strefy, do których użytkownik wózka mógłby dotrzeć samodzielnie. Strefy dostępu kończyły się zwykle progami, które w praktyce korzystania prowokują dwa działania wchodzącej osoby z niepełnosprawnością fizyczną. Po pierwsze, będzie ona wymagała pomocy innych osób, przenoszących np. wózek przez próg wysokości ok. 15–20 cm. Po drugie, bez pomocy innych osoba korzystająca z wózka zatrzyma się w danej odległości od: terenu kościoła, budynku sanktuarium, wnętrza świątyni, ołtarza. W *peryferyjnym* rozumieniu inkluzji w sanktuarium, kościele parafianin, pątnik z niepełnosprawnością fizyczną ma dostęp do pewnej strefy terenu kościoła lub drzwi głównych, dostęp jedynie w kruchcie, gdyż między kruchtą a wnętrzem kościoła znajduje się próg lub schody, których osoba korzystająca z wózka nie może samodzielnie pokonać. *Peryferyjność* inkluzji dotyczyła także pewnego nieuprzywilejowania pątników z niepełnosprawnością fizyczną wobec praw pełnosprawnych osób lub niekiedy duchowieństwa danej świątyni. Oznaczała skonstruowany, osobny dostęp do terenu kościoła dla niepełnosprawnych użytkowników wózków, nierzadko z bramki tylnej. W jednym sanktuarium na 15 odnotowano *sprzeczną* koncepcję inkluzji kulturowej, co wiąże się z tym, że zarówno twórcy, jak i przyjmujące wykonanie robót władze kościelne zaakceptowały wykluczające się niekiedy wzajem-

nie elementy włączania osób z niepełnosprawnością fizyczną. Reasumując, koncepcja inkluzji *sprzecznnej* oznaczała zatem konstruowanie dostępu na zasadach sprzeczności. Sprzecznością było np. przyjęte założenie, że osoba poruszająca się na wózku jest w stanie z niego wstać i wejść do kościoła albo wjechać na wózku mimo 20-centymetrowego progu. Czasem osoby z niepełnosprawnościami poruszające się na wózkach mogą wstać i wejść, ale nie jest to reguła w przypadku użytkowników wózków. Koncepcja *sprzecznnej* inkluzji może mieć w tle ideę, że w „kościółce czy sanktuarium parafianie na pewno pomogą” – co nie jest nieuzasadnionym myśleniem. Z drugiej strony, takie podejście konstruuje wtórną zależność i bierność osób z niepełnosprawnościami we wspólnocie Kościoła. W analizowanym sanktuarium (fot. 4) zbudowano podjazd, wskazujący na wysiłek projektantów i planowe działania inkluzji w kościele, lecz jednocześnie artefakt sam w sobie został zaprojektowany w sposób uniemożliwiający samodzielny dostęp do kruchty osobom z niepełnosprawnością fizyczną. W artefakcie koncepcji inkluzji *sprzecznnej* zbudowano podjazd do wysokiego progu, znajdującego się w drzwiach głównych, który uniemożliwia jakikolwiek ruch osobie na wózku czy korzystającej z balkonika. Koncepcja inkluzji we wspólnocie danego sanktuarium świadczyła o minimalnej refleksji i znajomości potrzeb użytkowników wózków, ale jednocześnie pokazywała, że w sensie literalnym dany kościół rozważył udogodnienia i włączanie, lecz oparte na sprzeczności dostępu.

Kolejna koncepcja inkluzji zakodowana w artefakcie dostępu do 15 sanktuariów wskazała na całkowite tabuizowanie, co jest tym bardziej zdumiewające, gdy chodzi o sanktuaria maryjne, do których przychodzą pątnicy nawet z całej Polski. Inkluzja *tabuizowana* została zanotowana w czterech na 15 sanktuariów. Oznacza to, że nie wzięto w nich zupełnie pod uwagę możliwości zbudowania artefaktów dostępu, a tym samym nie dostrzeżono potrzeb parafian czy pątników z niepełnosprawnością fizyczną. Koncepcja inkluzji *tabuizowanej* (fot. 5) zakodowana w braku artefaktów dostępu wskazuje zarazem na przemilczanie głosu dotyczącego fenomenu niepełnosprawności oraz pominięcie stworzenia przyjaznego dostępu „do” i „wewnątrz” sanktuariów. W tabeli 2 zostały zestawione dwie perspektywy wiedzy wygenerowanej z danych obserwacyjnych oraz wiedzy teoretycznej o istniejących konstrukcjach niepełnosprawności: *tabu*, *podczłowiek* i *osoba*.

Tab. 2. Koncepcje inkluzji kulturowej analizowane w 15 sanktuariach maryjnych

15 sanktuariów maryjnych	Rzeczywistość teoretyczna	Teoretyczne konstrukty niepełnosprawności	Teoretyczne modele niepełnosprawności
	Rzeczywistość obserwowana		
	koncepcje inkluzji kulturowej zakodowane w artefaktach dostępu	konstrukt	model
4	<i>pełna</i>	(6) <i>osoba</i> (Wojciechowski, 2001; Janocha, 2011)	(6) <i>afirmatywny</i> (Swain, French, 2008; McCormac, Benton, 2012)
2	<i>prawie pełna</i>		
4	<i>peryferyjna</i>	(5) <i>podczłowiek</i> (Kaczmarek, 1983; Gostin, 2008; Sottie, Darkney, 2018; Maliszewska, 2019)	(5) <i>społeczny i medyczny</i> (Retief, Letšosa, 2018)
1	<i>sprzeczną</i>		
4	<i>tabuizowana</i>	(4) <i>tabu</i> (Borowska-Beszta, 2013, s. 306; 2018c)	(4) <i>religijny (moralny)</i> (Retief, Letšosa, 2018)

Źródło: badania własne.

Tabela 2 ilustruje w kolumnie pierwszej liczbę sanktuariów, w których ujawniła się zarówno dana koncepcja inkluzji – wskazana w kolumnie drugiej (*pełna*, *prawie pełna*, *peryferyjna*, *sprzeczną* i *tabuizowana*). W kolumnie trzeciej znajdują się trzy teoretyczne konstrukty niepełnosprawności (*osoba*, *podczłowiek* i *tabu*) wraz z liczbami danych konstruktów, ujawnionych w tle badanych artefaktów. Natomiast w kolumnie czwartej znajdują się odniesienia do teoretycznych modeli niepełnosprawności, jakim odpowiada dana koncepcja i konstrukt niepełnosprawności, wraz z liczbą sanktuariów, w których dany model teoretyczny został zdekodowany. Fotografie 1–5 wskazują wybrane przykłady artefaktów dostępu z badań koncepcji inkluzji kulturowej w nich zakodowanych w badanych sanktuariach maryjnych. Są to kolejno: przykłady artefaktów inkluzji kulturowej *pełnej*, *prawie pełnej*, *peryferyjnej*, *sprzecznnej* i *tabuizowanej*.



Fot. 1. Artefakt inkluzji kulturowej *pełnej* – sanktuarium Matki Bożej Brzemiennej, Wąbrzeźno (fot. B. Borowska-Beszta, archiwum prywatne)



Fot. 2. Artefakt inkluzji kulturowej *prawie pełnej* – sanktuarium Matki Bożej Pięknjej Miłości, Bydgoszcz (fot. B. Borowska-Beszta, archiwum prywatne)



Fot. 3. Artefakt inkluzji kulturowej *peryferyjnej* – sanktuarium Matki Bożej Królowej Krajny, Byszewo (fot. B. Borowska-Beszta, archiwum prywatne)



Fot. 4. Artefakt inkluzji kulturowej *sprzecznej* – sanktuarium Najświętszej Maryi, Panny Śnieżnej, Lisewo (fot. B. Borowska-Beszta, archiwum prywatne)



Fot. 5. Artefakt inkluzji kulturowej *tabuizowanej* – sanktuarium Matki Bożej Bolesnej, Obory (fot. B. Borowska-Beszta, archiwum prywatne)

Dyskusja i konkluzje

Wyniki badań koncepcji inkluzji kulturowej, analizowanej przez pryzmat artefaktu dostępu, ujawniły w 15 zabytkowych sanktuariach maryjnych pięć jej rodzajów: *pełną*, *prawie pełną*, *peryferyjną*, *sprzeczną* i *tabuizowaną*, a także istnienie w tle materialnych artefaktów trzech konstruktów niepełnosprawności (*osoby*, *podczłowieka* oraz *tabu*). W artefaktach dostępu badanych sanktuariów zostały dodatkowo zakodowane i wyartykułowane teoretyczne modele niepełnosprawności. W przypadku inkluzji kulturowej *pełnej* i *prawie pełnej* (6 sanktuariów) oraz obecnego w tle teoretycznego konstruktu niepełnosprawności, rozumianego jako *osoba*, został wyartykułowany afirmatywny model niepełnosprawności (Swain, French, 2008; McCormac, Betan, 2012). Oznacza to, że w sześciu sanktuariach podjęto wiele działań, aby spełnić pięć wymiarów inkluzji, wskazanej przez O'Brien i O'Brien (1998), oraz to, że niepełnosprawność jest w tych sanktuariach akceptowana i uszanowana. Dzięki stworzonym udogodnieniom parafianie, pątnicy i turyści mają swobodny dostęp do obiektu kultu, praktyk religijnych i kulturowych. Mogą się angażować w życie wspólnoty i mieć kontrolę nad samodzielnymi decyzjami dotyczącymi uczestnictwa oraz czerpać zadowolenie z pełnionych ról: parafianina, pątnika lub turysty. W przypadku inkluzji kulturowej *peryferyjnej* i *sprzecznnej* (5 sanktuariów) oraz

obecności teoretycznego konstruktów *podczłowieka* (*less than human* – Gostin, 2008, i *less human* – Sottie, Darkney, 2018) został wyartykułowany medyczny i społeczny model niepełnosprawności (Retief, Letšosa, 2018), wskazujący z jednej strony na obecność artefaktów dostępu, ale jednocześnie na klarowny przekaz podtrzymywanej zależności osób niepełnosprawnych od pełnosprawnych (członków rodzin, przyjaciół), którzy pomogą i umożliwią wejście do świątyni oraz realizację praktyk religijnych lub kulturowych. Podtrzymywana zależność oznaczała zastosowanie takich rozwiązań architektonicznych, które stawiały osobę z niepełnosprawnością w pozycji biernego użytkownika wózka, któremu trzeba pomóc w pokonaniu pojedynczych elementów utrudniających pełny dostęp (medyczny model niepełnosprawności). Inkluzja *peryferyjna* oznacza również zakodowane w artefaktach dostępu mniejsze przywileje osób z niepełnosprawnościami (użytkowników wózków i innych) niż te przysługujące pełnosprawnym parafianom, pątnikom lub turystom (społeczny model niepełnosprawności). Wyniki badań wskazały dodatkowo, że w przypadku inkluzji kulturowej *tabuizowanej* (4 sanktuaria), gdzie wyartykułowanym konstruktorem niepełnosprawności było *tabu*, zabrakło zupełnie materialnych artefaktów dostępu i udogodnień dla osób z niepełnosprawnościami fizycznymi. Przemilczano je. W tym sposobie artykułowania inkluzji kulturowej *tabuizowanej* zmanifestowała się prawdopodobnie obecność moralnego (religijnego) modelu niepełnosprawności zaznaczonego istotnie w Starym Testamencie. Starotestamentowa koncepcja niepełnosprawności traktowała bowiem niepełnosprawność jako pewnego rodzaju *tabu*, związane z nieczystością, niemoralnością, występkiem, grzechem lub opętaniem duchowym (Retief, Letšosa, 2018, s. 7). W prowadzonych analizach zostały ponadto uwzględnione dane pochodzące z dwóch pogłębionych wywiadów z konserwatorką dzieł sztuki sakralnej. Uzyskane dane dostarczyły dodatkowych wyjaśnień traktowania inkluzji kulturowej oraz wskazały uwarunkowania tworzenia artefaktów dostępu. Nakreśliły także finansowe tło prowadzonych w kościołach prac renowacyjnych. Wątki dotyczące finansów stanowią prawdopodobnie dodatkowy kontekst braku artefaktów dostępu dla osób z niepełnosprawnością fizyczną w inkluzji *tabuizowanej*. Są one związane z finansami danej parafii, a także operatywnością duchowieństwa w zakresie aplikowania w konkursach (narodowych lub lokalnych) o finansowanie prac konserwatorskich i adaptacyjnych związanych z potrzebami osób z niepełnosprawnościami. Dodatkowo, mimo że parafie i zarządzający sanktuariami duchowni podejmują wysiłki aplikowania w konkursach o otrzymanie dotacji, warunki konkursowe niekiedy wymagają posiadania wkładu własnego, nawet kilkumilionowego. Wkład własny zależy od zamożności danej pa-

rafi, a także miejsca danego kościoła (sanktuarium) w klasyfikacji wartości zabytków. Im niższa pozycja unikatowości zabytku, tym mniejsze szanse na zdobycie satysfakcjonującego finansowania. Warto jednakże zauważyć, że o ile inkluzja kulturowa *tabuizowana*, która ujawniła się w czterech badanych sanktuariach, może być w danym stopniu uwarunkowana niewystarczającymi zasobami finansowymi parafii na remont i tworzenie dostępu, o tyle zakodowana w artefakcie dostępu koncepcja inkluzji kulturowej *peryferyjnej* lub *sprzecnej* (5) już niekoniecznie. Dodatkowo należy wskazać, że w 11 na 15 sanktuariów parafianie, pątnicy lub turyści z niepełnosprawnością będą potrzebowali wsparcia drugiej osoby (rodziny, przyjaciół), aby móc w pełni skorzystać z praktyk religijnych lub kulturowych tych sanktuariów.

Bibliografia

- Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J., Lofland, L. (red.) (2001). *Handbook of Ethnography*. London: SAGE.
- Baran, J., Olszewski, S. (2006). *Świat pełen znaczeń. Kultura i niepełnosprawność*. Kraków: Impuls.
- Barłóg, K. (2017). *Lubelski Rocznik Pedagogiczny*, 26(2), 171–183.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Bielecki, S. (2009). Niepełnosprawni w Kościele. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 8, 271–282.
- Borowska-Beszta, B. (2012). *Niepełnosprawność w kontekstach kulturowych i teoretycznych*. Kraków: Impuls.
- Borowska-Beszta, B. (2013). *Etnografia stylu życia kultury dorosłych torunian z zaburzeniami rozwoju*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Borowska-Beszta, B. (2018a). Catholic Males with Physical Disabilities on Disability Concepts in the Context of Religious Practices: Secondary Qualitative Data Analysis. *Paedagogia Christiana*, 42(2), 195–228, <http://dx.doi.org/10.12775/PCh.2018.024>.
- Borowska-Beszta, B. (2018b). Disability Cultures and Artifacts. Wheelchair as Silent Helper and Little Black Dress. *Humanities Bulletin*, 1(1), 210–223.
- Borowska-Beszta, B. (2018c). Taboo, Hijack or Fatalism as Culturally Learned Qualities of Bonds by Families caring for Males and Females with Intellectual Disabilities at Homes: Secondary Data Analysis. *International Research Journal of Quality in Education*, 5(1), 7–16.

- Brewer, J. D. (2000). *Ethnography*. Buckingham: Open University Press.
- Coffee, K. (2008). Cultural Inclusion, Exclusion and the Formative Roles of Museums. *Museum Management and Curatorship*, 23(3), 261–279.
- Chrostowski, W. (2014). Chorzy psychicznie w świetle Biblii. *Collectanea Theologica*, 1, 5–29.
- Chudy, W. (1987). Sens filozoficzny kondycji człowieka niepełnosprawnego. W: D. Kornas-Biela (red.), *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie* (s. 107–108). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dettlaff, R. (2001). O godności ludzi z upośledzeniem umysłowym w nauczaniu Jana Pawła II. *Studia Gdańskie*, 14, 297–311.
- Dryżałowska, G. (2019). Iluzoryczność procesu inkluzji społecznej. *Kultura i Edukacja*, 1(123), 91–107, <https://doi.org/10.15804/kie.2019.01.06>.
- Dryżałowska, G., Kuleta-Hulboj, M., Naumiuk, A., Skura, M., Steinhagen, A. M. (2019). *Inkluzja w perspektywie pedagogiki specjalnej i pedagogiki społecznej: pytania, konteksty, dyskusje*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Flick, U. (2010). *Projektowanie badania jakościowego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajdzica, Z., Belza, M. (red.) (2016). Inkluzja edukacyjna. Idee, teorie, koncepcje, modele edukacji włączającej a wybrane aspekty praktyki edukacyjnej. *Problemy Edukacji, Rehabilitacji i Socjalizacji Osób Niepełnosprawnych*, 22 (1), 1-216.
- Gibbs, G. (2011). *Analizowanie danych jakościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gogacz, M., Andrzejuk, A. (2009). *Niepełnosprawność (aspekty teologiczne)*. Pobrano 26 maja 2021 z: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/niepelnosprawnosc.pdf>.
- Gostin, L. O. (2008). “Old” and “New” Institutions for Persons with Mental Illness: Treatment, Punishment or Preventive Confinement? *Journal of the Royal Institute of Public Health*, 122, 906–913.
- Hodder, I. (2004). *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. Department of Archaeology, University of Cambridge. Abington, Oxon: Routledge.
- Imenda, S. (2014). Is There a Conceptual Difference between Theoretical and Conceptual Frameworks? *Journal of Social Sciences*, 2, 185–195, <https://doi.org/10.1080/09718923.2014.11893249>.
- Janocha, W. (2003). Religijność a poczucie sensu życia u osób niepełnosprawnych. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 2, 24–31.
- Janocha, W. (2011). *Religijność osób niepełnosprawnych i ich rodzin. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II (1985). Solidarność z cierpiącymi. Do mieszkańców Pueblo movens 5.02.1985, Lima. *L'Osservatore Romano*, 3, 26.

- Kaczmarek, L. (1983). *Charakterologia i życie wewnętrzne*. Gdańsk: Kuria Biskupia.
- Kluz, M. (2015). Rola rodziny i Kościoła w wychowaniu religijno-moralnym osób niepełnosprawnych intelektualnie. *Studia Socialia Cracoviensia*, 1, 143–154, <http://dx.doi.org/10.15633/ssc.987>.
- Korzeniowska, R. (2018). Inkluzja społeczna dorosłych osób z niepełnosprawnością intelektualną na przykładzie wsparcia społecznego. *Niepełnosprawność – Zagadnienia, Problemy, Rozwiązania*, 3(28), 97–118.
- Kurzydło, D. (2017). Bierzmowanie osób niepełnosprawnych intelektualnie. *Studia Koszalińsko-Kolobrzeszkie*, 24, 231–242, <http://doi.org/10.18276/skk.2017.24-14>.
- Kwieciński, Z. (2014). Edukacja wobec różnicy i inkluzji. W: K. Denek, A. Kamińska, P. Oleśniewicz (red.), *Edukacja jutra. Od tradycji do nowoczesności. Aksjologia w edukacji jutra* (s. 99–106). Sosnowiec: Wydawnictwo Humanitas.
- Lipiec, D. (2009). Duszpasterstwo niepełnosprawnych w parafii. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 2, 107–124, <http://dx.doi.org/10.15633/ps.2634>.
- Malina, A. (2003). Niepełnosprawni w przekazie biblijnym. W: A. Bartoszek, D. Sitko (red.), *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła* (s. 46–62). Tarnów: Biblos.
- Maliszewska, A. (2019). *W stronę antropologii inkluzyjnej: głęboka niepełnosprawność intelektualna a człowieczeństwo. Studium z zakresu katolickiej teologii niepełnosprawności*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- McCormack, C., Collins, B. (2012). The Affirmative Model of Disability a Means to Include Disability Orientation in Occupational Therapy? *British Journal of Occupational Therapy*, 75(3), 156–158, <https://doi.org/10.4276/030802212X13311219571909>.
- Nowak, A. (2015). Uczestnictwo osób niepełnosprawnych w kulturze. *Chowanna*, 1, 91–102.
- O'Brien, J., O'Brien, C. L. (1998). *Implementing Person-Centered Planning*. Toronto: Inclusion Press.
- O'Reilly, K. (2005). *Ethnographic Method*. London: Routledge.
- Pearce, S. (1995). *On Collecting. An Investigation into Collecting in the European Tradition*. London: Routledge.
- Phelps-Jones, T. (2013). *Making Church Accessible to All: Including Disabled People in Church Life*. Abington: BRF.
- Rakowski, T. (2008). Przemiany, przesunięcia, przedmioty przejściowe. Antropologia rzeczy. *Kultura Współczesna*, 3(57), 55–72.
- Retief, M., Letšosa, R. (2018). Models of Disability: A Brief Overview. *HTS Theological Studies*, 74(1), a4738, <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738>.
- Shakespeare, T. (2014). *Disability Rights and Wrongs Revisited*. Abington: Routledge.

- Snyder, S., Mitchell, D. (2006). *Cultural Locations of Disability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sottie, C. A., Darkey, J. (2018). Living with Stigma: Voices from the Cured Lepers' Village in Ghana. *Social Work in Health Care*, 58(2), 151–165, <https://doi.org/10.1080/00981389.2018.1526842>.
- Spradley, J. (2016). *Participant Observation*. Long Grove: Waveland Press.
- Stocking, G. W. Jr. (1985). Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture. *History of Anthropology*, 3. Madison: University of Wisconsin Press.
- Swain, J., French, S. (2008) *Disability on Equal Terms*. London: SAGE.
- Szatur-Jaworowska, B. (2005). Uwagi o ekskluzji i inkluzji na przykładzie polityki społecznej wobec osób starszych. W: J. Grotowska-Leder, K. Faliszek (red.), *Ekskluzja i inkluzja społeczna. Diagnoza – uwarunkowania – kierunki działań* (s. 63–72). Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT DTP.
- Szostek, B. (2017). Wykluczenie społeczne osób niepełnosprawnych. Rys problematyki z perspektywy pastoralisty. *Warszawskie Studia Pastoralne*, XII, 2(35), 187–197, <https://doi.org/10.21697/wsp.2017.12.2.35.11>.
- Sztompka, P. (2005). *Socjologia wizualna: fotografia jako metoda badawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tilley, C. (2004). Interpreting Material Culture. W: I. Hodder (ed.), *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression* (s. 185–194). Department of Archaeology, University of Cambridge. Abington, Oxon: Routledge.
- Wojciechowski, A. (2001). *Obecność: zebrane teksty*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wolfensberger, W. (1972). *Normalisation: The Principle of Normalisation in Human Services*. Toronto, Canada: National Institute on Mental Retardation.
- Wolfensberger, W. (1983). Social Role Valorisation: A Proposed New Term for the Principle of Normalisation. *Mental Retardation*, 21(6), 234–239.
- Zapotoczny, R. (2014). Osoba niepełnosprawna w Kościele. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 22(1), 103–126.
- Ziemen, K. (2012). *Inklusion*. Pobrano 28 maja 2021 z: http://www.inklusion-lexikon.de/Inklusion_Ziemen.pdf.

Beata Borowska-Beszta – profesor UMK. Doktor habilitowana nauk społecznych i doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie pedagogika. Prowadzi studia nad niepełnosprawnością w rezerwuarach kultury, bada transmisję wiedzy kulturowej o niepełnosprawności i metodologię jakościową. Dotychczasowe projekty terenowe były realizowane w Polsce, we Francji, w Japonii i Szkocji.