

Ks. prof. dr hab. Jacek Jan Pawlik
Katedra Nauk o Rodzinie
Wydział Teologii UWM w Olsztynie

**Recenzja dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej
dra Tomasza Kalniuka**

Kariera naukowa pana dra Tomasza Kalniuka, urodzonego 7 stycznia 1980 roku, wiąże się z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu. Studia magisterskie z etnologii w tym Uniwersytecie uwieńczył pracą magisterską zatytułowaną „Prawda o samotnym i milczącym człowieku w perspektywie chrześcijańskiego doświadczenia religijnego i wybranych problemów badawczych antropologii” w roku 2004. Doktorat z nauk humanistycznych w zakresie historii ze specjalnością etnologia na podstawie rozprawy „Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej XIX i początku XX wieku” uzyskał na Wydziale Historycznym tego Uniwersytetu w 2012 roku. O 1 października 2012 roku do chwili obecnej jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej macierzystego Uniwersytetu. Jest członkiem pracowni badań kultury i literatury dziecięco-młodzieżowej oraz pracowni studiów lokalnych i regionalnych. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół tematyki: relacja człowiek – sacrum w aspekcie antropologicznym (Autoreferat), sądząc zaś pod większości publikacji, Habilitant zajmuje się głównie polską kulturą i religijnością ludową.

Ocenę dorobku naukowego Habilitanta pragnę rozpocząć kilkoma uwagami dotyczącymi rozprawy doktorskiej, choć zdaję sobie sprawę, że sama rozprawa, która została opublikowana w Wydawnictwie Naukowym UMK w 2014 roku nie wchodzi w zakres oceny. Praca ta, dotycząca kultury ludowej przełomu XIX i XX wieku analizuje status, funkcje i znaczenie dzieci i starców. Zarówno dzieci jak i starcy, wykluczeni z cyklu prokreacyjnego stanowią szczególne grupy ludzi, które sytuując się na początku i na końcu cyklu życia, a raczej przed i po cyklu aktywności, „ciążą” ku zaświatom. Autor podkreśla mityczny wymiar kultury ludowej i w takich ramach interpretuje zwyczaje i relacje społeczne dotyczące omawianych grup. Warto podkreślić spójność przeprowadzonych rozważań i trafny układ tego interesującego studium.

Ocena osiągnięcia naukowego wskazanego przez Kandydata do stopnia doktora habilitowanego

Jako osiągnięcie habilitacyjne Kandydat przedstawił książkę zatytułowaną „Drogi i miejsca religijności ludowej. Antropologiczne studium nowych ośrodków kultu we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryszawa, Sokółka i Legnica)”, wydaną przez Wydawnictwo Naukowe UMK w roku 2019. Ta 322 stronicowa książka obejmuje 233 strony tekstu z ilustracjami, 2 aneksy, bogatą bibliografię, wykaz ilustracji i indeks osób. Tekst składa się z trzech nierównych objętościowo rozdziałów, dwa pierwsze mają charakter historyczno-teoretyczny, trzeci zaś, obszerny i opatrzony ilustracjami, omawia miejsca wymienione w tytule rozprawy oraz związane z nimi zdarzenia. Należy zwrócić uwagę na niespójność układu tej pracy. Każdy z rozdziałów mógłby stanowić oddzielne studium, natomiast trudno dostrzec łączność między poszczególnymi rozdziałami, a także odnaleźć zamierzony cel.

W pierwszym rozdziale omawia Autor obrazy kultury i religijności ludowej w historii polskiej myśli etnologicznej. Autor wyraża w nim krytykę wobec ujęć przypisujących mentalności ludowej bezrefleksyjność i emocjonalizm zbiorowych doświadczeń religijnych. Zwraca uwagę na dość arbitralne tworzenie tożsamości chłopskiej – zakorzenionej w mitycznej przeszłości, izolowanej osobliwości, zawierającej elementy prasnówiańskie. Autor stwierdza, że zapomniano o zmianie. Kładziono nacisk na odpowiedzialność zbiorową, znaczenie obrzędów, autorytet wędrownych kaznodziejów i dziadów. Tłumaczono to niepełną recepcją chrześcijaństwa a jednocześnie ubolewano z degenerowanie kultury ludowej przez katolicyzm. Powątpiewano o dostatecznej znajomości przez mieszkańców wsi zasad wiary i o szczerości ich związków z Kościołem. Celem opracowań było pokazanie egzotyki żywiołu – idealizowanego lub demonizowanego obrazu ludzi dzikich. Sugestywny język opisu wpłynął na popularność stereotypu „obcego” – zacofanego i owładniętego magią chłopą, któremu przeciwstawia się obraz włościanina, świadomego wartości uciskanego narodu.

Pod koniec rozdziału autor zwraca uwagę, że „choć aktualnie nadużyciem byłoby stwierdzenie występowania struktur tradycyjnych świata, gdyż ten już dawno przeminął, to z pewnością możliwe jest odnotowywanie długiego trwania pewnych jego elementów” (47). Jeśli więc wciąż funkcjonują trwałe elementy symboliczne kultury ludowej, co Autor stara się wykazywać na kartach całej książki, to krytyka wyrażona w tym rozdziale wyraźnie traci na sile. „Społeczna ranga symboli religijnych została bezsprzecznie obniżona, ale nadal występują one w domenie publicznej. Katolicyzm będący w kulturze ludowej jej metanarracją, jako nurt religijności, stanowi istotny wektor polskiej współczesności (także tej

wielkowiejskiej)” (48). Czytelnik mógłby się spodziewać, że ta śmiała teza znajdzie potwierdzenie na dalszych stronach książki. Niestety, Autor przedstawiając przykłady nietypowych zdarzeń religijnych w trzecim rozdziale, nie powraca bezpośrednio do tego wątku, a jeśli czyni sugestie, to w domyśle.

Choć Autor nie proponuje własnego modelu interpretacji religijności ludowej „chłopskiej”, którą wyraźnie krytykuje, można by się zastanowić, czy rezygnuje z kategorii „chłopstwo” w dalszych rozważaniach. Katolicyzm, jako nurt religijności (należy odróżnić od religii czy wiary) byłby cechą całego społeczeństwa polskiego. Niewiele pomaga tu rozróżnienie na religijność ludową wyższą (kulturową) – nurt katolicyzmu na wsi i religijność ludową szerszą – w różnym środowisku i czasie. Na pewno dużo bardziej owocne byłoby odróżnienie między religijnością ludową a pobożnością ludową, które Autor odrzuca (10). Choć w pracach socjologicznych, a nawet u niektórych teologów rozróżnienie to nie jest stosowane, to jednak jest ono wyraźnie zaznaczone w dość często cytowanym przez Autora „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Pobożność ludowa to zróżnicowane manifestacje kultyczne posiadające charakter prywatny bądź wspólnotowy. Charakter tych manifestacji wyraża się w obrębie wiary chrześcijańskiej, odbiegającej od liturgii, a wywodzącej się z kultury lub ducha poszczególnych narodów, bądź grup społecznych (nr 9). Treścią zaś religijności ludowej jest rzeczywistość uniwersalna. „Każdy naród dąży do wyrażenia całkowitej i jednoczącej transcendencji oraz pojęcia natury, społeczności i historii przez środki kultyczne, w syntezie charakterystycznej dla głębokiego odczucia ludzkiego i duchowego. Religijność ludowa niekoniecznie ma związek z objawieniem chrześcijańskim” (nr 10). Podział na pobożność i religijność pozwoliłby odróżnić akty religijne wynikające z wiary, niezależnie od pochodzenia osoby oraz praktyki religijne wynikające w przeważającej mierze ze zwyczaju i pewnej „mentalności” tradycyjnej.

Oczywiście, nauki humanistyczne nie mają narzędzi, by badać pobożność ludową jako taką, ponieważ nie uwzględniają czynnika wiary. Jest to po prostu innych register. To, co są w stanie analizować, to jedynie zewnętrzne formy pobożności. Co do jej istoty mogą przyjąć jedynie założenie a priori. Inaczej jest z religijnością ludową, w której czynnik wiary odgrywa dużo mniejszą rolę. Jeśli praktykujemy katolicyzm jako nurt religijności o podłożu ideologicznym możemy mówić o religijności ludowej, natomiast trudno nam będzie wyrokować o pobożności.

Drugi rozdział dotyczy symboliki miejsc świętych. Oparty jest on na bogatej literaturze przedmiotu. Autor czerpie z dorobku naukowców o bardzo zróżnicowanych

poglądach: Edwarda Ciupaka, Victora Turnera, Jacka Olęckiego czy Mariana Ruseckiego. Poniekąd jest to rozdział historyczny nakreślający historię pątnictwa od Starego Testamentu z punktem kulminacyjnym świętości w Jerozolimie, przez Nowy Testament (Palestyna), wieki średnie – kalwarie jako substytuty *Via Crucis*. Bez wchodzenia w szczegóły zwraca uwagę na wymiar eschatologiczny, soteriologiczny i psychologiczny (umyka mu wymiar społeczny). Porównuje mistycyzm do pielgrzymki jako przemieszczanie ku głębi bytu. Dość powierzchownie jest zreferowana koncepcja Turnerów, dla których najistotniejszy podczas pielgrzymki jest stan „communitas”, zaś wyraźnie brakuje odniesienia do technik siebie Michela Foucaulta. Pielgrzymka bowiem to nie tylko przygoda, droga dosłowna i wewnętrzna, ale również wysiłek i wyrzeczenie. Autor jakby rzuca hasła: communitas czy formy czuciowe i wiele innych ciekawych terminów, ale bez ich rozwinięcia, na samych słowach kluczowych trudno zbudować wywód.

W drugiej części autor czyni powiązania między religijnością ludową a turystyką, jakie dają się zauważyć w przypadku pielgrzymowania. Odwołując się do Roya Rappaporta podkreśla „zawieszenie logiki syntaktycznej na rzecz ujawnienia silnych emocji i komunikowania metaforycznego” (szkoda, że nie korzysta Autor z tłumaczenia polskiego tego dzieła). Na temat relacji pielgrzymek do turystyki istnieje bardzo bogata literatura. Istotnym kryterium wydaje się motywacja. Ten złożony problem Autorowi umyka.

Autor zwraca uwagę, że miejsca święte mają wymiar zarazem religijny i kulturowy, dlatego też można odróżnić pielgrzymowanie religijne i świeckie. Z iście religioznawczym zacięciem na kilku stronach referuje sakralny wymiar przestrzeni, która jest heterogeniczna, ponieważ zawiera „hierofanie – szczeliny pozwalające wejrzeć w inną rzeczywistość” (82). Podkreśla kosmogoniczne znaczenie miejsc świętych. Zabrakło tu odniesienie do „Obrzędów przejścia” Arnolda van Gennepa czy też koncepcji linii sacromorficznych pozwalających na ukazanie stopniowania sacrum. W końcowej części rozdziału Autor przedstawia koncepcję cudu nawiązując tym samym do treści trzeciego rozdziału.

Trzeci rozdział przedstawia wybrane nowe miejsca kultu religijnego w Polsce: Strachocina, Stryżawa, Sokółka i Legnica. Jest on oparty na materiałach źródłowych oraz na około 100 wywiadach przeprowadzonych w latach 2015-2018. Autor zwraca uwagę na jakościową zmianę charakteru miejsca wywołaną nieoczekiwanymi manifestacjami sacrum. Podkreśla, że nie mają one związku z kultem maryjnym, ale dotyczą relikwii i Eucharystii. Wskazuje na indywidualne procesy mentalne oraz reakcje motoryczne czy uczuciowe jako na konieczny składnik światopoglądu w relacji do sacrum (103).

Pierwszy analizowany przykład dotyczy św. Andrzeja Boboli. Po przedstawieniu jego pochodzenia oraz skromnych informacji nt. jego życia, autor koncentruje się na okresie między śmiercią jezuitę a jego kanonizacją analizując pojawienie się jego zjawy w 1702 i 1819 roku. Podkreśla znaczenie tego świętego jako symbolu narodowego i orędownika sprawy polskiej. Jednak są to zaledwie informacje wprowadzające do głównej części wywodu dotyczącego historii współczesnej, a mianowicie zjawienie się świętego w snach proboszczów, co doprowadziło w 1987 roku do ustanowienia miejsca kultu Boboli w Strachocinie pod Sanokiem jako miejsca jego narodzin. W miejscu tym zadbano o sprowadzenie relikwii świętego oraz zbudowanie ołtarza polowego, drogi krzyżowej oraz minimalnej bazy turystycznej.

Zdaniem Autora „lokalnocentryczne zapotrzebowanie na materializację *sacrum* właściwe postawom tradycyjnym, a widoczne w analizie religijności strachocinian, znalazło swój wyraz i/lub zostało wsparte przez powstanie sanktuarium na obszarze wsi” (131). Milczeniem pominięto, skąd wzięło się to zapotrzebowanie i jaką miało postać, poza „znakiem z nieba”. Autor przedstawia aktywności religijne odbywające się w tym sanktuarium, wzrost zaangażowania mieszkańców – wiernych w życie miejscowej parafii, wzrost praktyk religijnych, odnowienie budowli sakralnych i zaistnienie wioski w mediach, co przyczyniło się do wzrostu jej popularności.

Habilitant przytacza również świadectwa wiernych, którzy doznali poprzez wstawiennictwo świętego Andrzeja dobrodziejstw fizycznych (uzdrowień) i duchowych (nawróceń). Niezrozumiały jest jednak fragment, kiedy Autor pisze, że „wolno domniemywać, że miejsce tzw. zabobonnego strachu zajął jego chrześcijański odpowiednik – bojaźń Boża” (137). Oba zjawiska bowiem są niewymierne. Pierwsze, zabobonny strach miałby wynikać z etymologii nazwy wsi, bojaźń Boża zaś, z pobożności.

Drugi przykład dotyczy historii Sługi Bożej Kunegundy Siwiec, pochodzącej ze wsi Stryszawa koło Suchej Beskidzkiej zmarłej w 1955 roku. Uznana za wzór pobożności jest przedstawicielką ludowego mistycyzmu (mało reprezentatywnego dla religijności ludowej). Jej cnotliwość życia wyrażała się przez życie moralne, gorliwość pobożności oraz widzenia wewnętrzne, które spisywał jej powiernik, miejscowy proboszcz. Część swego majątku przekazała Kościołowi. Na tym miejscu powstały i funkcjonują do dzisiaj klasztory zmartwychwstanek i zmartwychwstańców.

Kunegundę Siwiec porównuje się do św. Teresy z Lisieux i do św. Faustyny Kowalskiej, jeśli chodzi o typ duchowości, jakie propagowała, a mianowicie drogę dziecięctwa Bożego. Była ona wyjątkiem w swojej społeczności ze względu na swoje

wyjatkowo silne przeżycia duchowe. Ponadto była zaangażowana jako świecka katecheta, a także członkini świeckiej gałęzi Karmelu.

Autor przedstawia środowisko życia Siwcowny, historię jej miejscowości, szczegóły jej życia oraz chorobę, która przywiązała ją do łóżka w wieku 72 lat. Następnie omawia starania o beatyfikację i stan procesu beatyfikacyjnego na rok 2011. Wskazuje na zaangażowanie osób tworzących Towarzystwo Przyjaźni Kunegundy Siwiec w dokumentowaniu jej dzieła oraz „cudownych znaków” związanych z miejscem jej życia. Wskazuje na zmieniający się na lepsze wizerunek miejscowości w oczach pielgrzymów oraz mieszanie się odczucia *tremendum* i *fascinans* u mieszkańców Stryszawy.

Nie udało się jednak Autorowi uniknąć pewnych błędów merytorycznych. Stryszawa NIGDY nie była położona na granicy między Austrią a Niemcami (jak pisze Autor na stronie 165) (ten sam błąd powtarza autor w opublikowanym wcześniej artykule). Jak wynika z aneksu, błąd ten może pochodzić z fałszywych skojarzeń. Natomiast Stryszawa była na granicy między Rzeszą a Generalnym Gubernatorstwem podczas II wojny światowej i pewnie o taką granicę chodzi.

Na stronie 156 autor pisze, że od 2007 roku proces beatyfikacyjny toczy się w Rzymie, a stroną wcześniej, że dopiero w 2011 roku zamknięto ten proces na poziomie diecezji. Zwykle dopiero po oficjalnym zamknięciu procesu na poziomie lokalnym, dokumentacja przekazywana jest do Rzymu. Autor podkreśla, że Kunegunda była półanalfabatką (145), a 5 stron dalej pisze, że wyróżniała się stopniem wykształcenia (150). Z pewnością przydałoby się tutaj dodatkowe wyjaśnienie.

Trzeci i czwarty przykład dotyczy cudów eucharystycznych, w Sokółce i w Legnicy. Autor szczegółowo przedstawia najstarszy tego rodzaju cud, uznany przez Kościół, w Lanciano, w Północnej Italii w VIII wieku. Okazuje się, że „mentalność mityczna” tłumaczyła wydarzenia ówczesne w odniesieniu do początków (biblijnych). Historię Lanciano łączono z pochodzeniem rzymskiego żołnierza, który włócznią przebił bok Jezusa. Cud ten miał być odpowiedzią na niedowiarstwo kapłana.

Historie zdarzeń w Sokółce i Legnicy nie mają kolorytu mityczności, ani podłoża słabej wiary kapłanów. Pierwsze z nich miało miejsce w 2009 roku, drugie w roku 2013. W obu przypadkach autentyczność znaku została potwierdzona przez Komisje kompetentnych naukowców. Miejsca jednak, w których te zdarzenia się odbyły, różnią się zasadniczo. Sokółka jest małą miejscowością, dość odizolowaną od świata, Legnica natomiast jest prężnym miastem zagłębia miedziowego. Reperkusje zdarzenia są więc zróżnicowane. Sokółka z miasta prowincjonalnego staje się miastem pielgrzymkowym, pojawiają się

obcokrajowcy, ciekawscy, turyści, pielgrzymi. Zauważa się też wzrost pobożności u mieszkańców, powstaje Bractwo Najświętszego Sakramentu i Ruch Eucharystycznych Młodych. Śmiało można mówić o ożywieniu religijnym, ale również gospodarczym. W przypadku Legnicy zdarzenie dotyczy kościoła św. Jacka, położonego w zaniedbanej dzielnicy. I tu również odnotować można zainteresowanie ruchem pielgrzymkowym, jaki się pojawił. Z punktu widzenia praktyk religijnych odnotować należy dodatkowe msze św. i wieczystą adorację. U wiernych daje się zauważyć wzrost gorliwości religijnej i ożywienie życia sakramentalnego. W obu miejscach odnotowuje się uzdrowienia.

Autor podsumowuje: „Cuda eucharystyczne, zarówno te historyczne (przywołane Lanciano), jak i te współczesne (wybrane do analizy wydarzenia z Sokółki i Legnicy), pobudziły religijne *sensorium*. [...] Cudowne zdarzenia, objaśniły i unaocznily tajemniczą zawartość sakramentów na poziomie religijnego przeżycia, a więc niejako równoległe do oficjalnego nauczania Kościoła” (219).

Celem osiągnięcia naukowego było „naświetlenie dynamicznej (żywej) obecności *sacrum* w kulturze” (14). Jeśli tylko o to chodziło, cel można uznać za osiągnięty. Autor w sposób satysfakcjonujący ukazuje „powszechną obecność religii jako wartości tradycyjnej w oficjalnie mało religijnym świecie” (228). Od razu trzeba podkreślić, że dynamiczność, w tym kontekście niewiele ma wspólnego z antropologią dynamiczną, a raczej chodzi tu o dynamikę, zresztą, jak sam autor zaznacza – żywotność. By ukazać trwałość pewnych elementów kulturowych autor wprowadza termin „zmiennotrwałość”. Tylko, że treść książki podkreśla bardziej „trwałość” niż „zmiennosc”. Piszac o tradycji we współczesnej religijności trzeba by mocniej zaakcentować, dlaczego takie, a nie inne elementy tradycji są wciąż aktualne przez badanie kontekstu. Tradycja nigdy nie jest bowiem przekazywana wiernie. To właśnie terażniejszość narzuca, jaki element tradycji zostanie wykorzystany, a jaki porzucony. Tradycje, podobnie jak cała kultura jest w procesie ciągłej zmiany. Zamiast ograniczać się do faktografii, byłoby lepiej pogłębić kontekst występowania zdarzeń i wskazać, jakie elementy tradycji i dlaczego są trwałe, jakie się zmieniają, jakie są nowe. Ponadto Autor wyraźnie stroni od liczb. Tylko w jednym przypadku (212) udało się odnotować liczbę pielgrzymek i intencji. Jest to zbyt mało, ponieważ liczby mówią wiele o intensywności kultu i znaczeniu danego miejsca świętego. Autor dochodzi do wniosku, że nie mamy do czynienia z „neochłopskim społeczeństwem polskim, ale pewną mentalnością, które nie zniknęła w ciągu jednego pokolenia” (232). Interesujące stwierdzenie, ale pozostawia niedosyt argumentacji. Już samo określenie „mentalność” budzi więcej pytań niż daje odpowiedzi, tym bardziej, że termin ten we współczesnych pracach antropologicznych jest zwykle niestosowany.

Być może więc nie ma już potrzeby poszukiwania wyjaśnienia religijności ludowej w paradygmacie kultury ludowej (czytaj chłopskiej), ale można by z powodzeniem czerpać inspiracje we współczesnych badaniach społeczeństw postindustrialnych i post sekularnych. Z pewnością pomocny będzie model religii przeżywanej i znaczenie *story-telling* dla religijności. Interesującym zjawiskiem jest kanalizowanie zdarzeń cudownych w instytucji kościelnej w Polsce, które w przypadku na przykład ruchów neo-pentekostalnych stanowią argument kompetencji i siły poszczególnych kościołów. „Zaliczanie” miejsc świętych w poszukiwaniu cudu znajdujemy bowiem w wielu nurtach religijnych (nie tylko chrześcijańskich). Żywotność „zmiennotrwałych” wzorów religijności ludowej w Polsce może również tłumaczyć minimalne zainteresowanie nurtem New Age w środowisku polskim. Te i wiele innych wątków Autor pomija. Można zgodzić się z Autorem, że „interesujące wydaje się rejestrowanie obecności religijności ludowej we współczesnych kontekstach” (232), jednak można by dodać: z większym rygorem naukowym. Książka „Drogi i miejsca religijności ludowej” nie spełnia bowiem wymogów rozprawy habilitacyjnej.

Istotna aktywność naukowa

Sporo artykułów Tomasza Kalniuka, napisanych przed habilitacją, nawiązuje do doktoratu. Warto wyliczyć główne tytuły: „Mocarstwo słabych – o wartości starców w kulturze ludowej” (2013), „Między naturą a kulturą. Dziecko na wsi polskiej końca wieku XIX i początku XX” (2014), „Sacrum mitycznego zespolenia w obrazach postaci niezwykłych – kulturowe i literackie motywy: dzieci, starców oraz dziecio-starców” (2014), „Opposition ‘Native-Stranger’ in Folk Culture (Children and Elders in Polish Folk Culture) (2015), „Świat jako wartość w ludowej filozofii życia” (2015), „Zmiana i odmienność a zaraza w kontekście kultury i literatury ludowej” (2016), „Literatura i folklor w kontekście mityczności” (2016). W ostatnim z wymienionych artykułów autor określa myślenie, postrzeganie i organizowanie rzeczywistości jako mityczne, jeśli występuje w nich „relatywizowanie rzeczywistości poprzez sprowadzanie jej do historii początkowej, której współczesność jest tylko pochodną, łączność poszczególne sfer życia i ludzkiej aktywności w ramach jednolitego systemu kulturowego, brak dystansu i mechanizmów weryfikacji stanu rzeczy” (22). W artykule z 2015 roku „Świat jako wartość...” Autor odnosi tę rzeczywistość mityczną do sił duchowych. „Świętość wpleciona w mit rodzimej społeczności przybierała formę świętości swojskiej. [...] Ludowy konserwatyzm zabezpieczał i aktualizował przeszłość tworząc przestrzeń ahistoryczną” (530). Co prawda Autor dystansuje się od przypisywania irracjonalizmu czy

infantylnemu warstwie chłopskiej, niemniej nie można jednoznacznie zgodzić się z tokiem rozważań Autora. Po pierwsze nie ma społeczeństw ahistorycznych i w każdej dziedzinie życia i kultury z człowiekiem wiąże się historia. Szczególny nacisk w tym względzie kładzie antropologia dynamiczna, która rozwija się od lat 50. XX wieku jako krytyka strukturalizmu. Kiedy zaś Autor wskazując na genezę myślenia mitycznego mówi o kulturze chłopskiej w nawiązaniu do neolitu i początków kultury agrarnej, to należałoby się spytać, co należy zrobić z ludami nie-rolniczymi. Ponadto istnieje niebezpieczeństwo ideologizacji etnogenezy, która nie waha się rewindykować terytorium na zasadzie ciągłości zwyczajów od czasów prehistorycznych. Jednym słowem, autor ma skłonności do strukturalizmu, a czerpiąc z klasyków religioznawstwa, na przykład z Mircei Eliadego, Geradusa van der Leeuwa czy Rodolfa Otto pomija współczesne prace z antropologii religii: Michaela Lambeka, Birgit Meyer, Stanleya Jeyaraji Tambiaha, czy Thomasa Csordasa.

Spośród innych prac Habilitanta warto szczególnie uwagę na artykuły oparte na analizie zapisów prasowych. Są to: „Stereotyp Żyda w historii kultury międzywojennego Torunia i okolicy” (2018), „Symbolic Migration to the Super-West in the Polish Pomeranian Press of the 1930s” (2015), „Mity amerykańskiego wroga w wybranych obrazach z prasy pomorskiej lat 60. XX wieku” (2015), „Prasowe wizerunki ‘obcych’ na Pomorzu w II połowie lat 30. XX wieku” (2015). Artykuły te świadczą o dobrym opanowaniu przez Habilitanta techniki analizy tekstów prasowych. Pozostałe artykuły dostarczone do wglądu to: „Religijne popwojaże. Mistyka religijna czy mistyfikacja?” (2012), „Kłopotliwa natura *sacrum*. Wokół uświęconej desakralizacji albo resakralizacji przedmiotów” (2013), „Żydowskie i chrześcijańskie doświadczenie obcości w perspektywie biblijnej – ujęcia antropologiczne” (2017), „Folklorystyczne opisy początków świata i człowieka” (2018) i dwa artykuły częściowo wykorzystane w rozprawie: „Święta z gór – przypadek Kunegundy Siwiec ze Stryzawy” (2015) oraz „Folk Mystic: A Narrative of a Polish Highlander Cunegonde Siwiec” (2018).

Ocena byłaby jedynie połowiczna, gdyby nie wspomnieć o osiągnięciach dydaktycznych Habilitanta. Ukończył on studia podyplomowe w zakresie pedagogiki resocjalizacyjnej w Wyższej Szkole Pedagogiki resocjalizacyjnej w Warszawie. Obecnie jest kierownikiem podyplomowych studiów w zakresie etnologii na Wydziale Nauk Humanistycznych UMK. Ponadto od 2016 roku jest członkiem Komisji ds. zapewnienia jakości kształcenia na kierunku etnologia w UMK w Toruniu. Prowadzi zajęcia dla studentów pierwszego i drugiego stopnia na kierunku etnologia, historia i studia bałtyckie w zakresie etnologii ogólnej i regionalnej, kultury popularnej i wykłady monograficzne. Jest promotorem

prac licencjackich. Uczestniczył również w programie Erasmus w University College Cork oraz w Uniwersytecie Karola w Pradze.

Habilitant brał on czynny udział w 7 konferencjach międzynarodowych, 13 konferencjach ogólnopolskich, uczestniczył w komitetach organizacyjnych konferencji (zgodnie z wykazem z marca 2019 roku), był kierownikiem 2 projektów MNiSW dla młodych naukowców (co nie wiąże się ze staraniem o grant zewnętrzny) oraz wykonawcą w dwóch innych. Ponadto angażował się w popularyzację nauki i opiekę nad studentami.

Podsumowanie

Zdaję sobie sprawę z dużego zaangażowania pana dra Tomasza Kalniuka w działalność dydaktyczną i organizacyjną i doceniam jego wkład w funkcjonowanie Katedry, w której obecnie pracuje. Niemiej merytorycznie słabe osiągnięcie naukowe wskazane przez Kandydata, rojące się od błędów i niedociągnięć, co wskazano w niniejszej recenzji oraz stosunkowo skromna liczba artykułów opublikowanych od uzyskania stopnia doktora zmuszają mnie do stwierdzenia, że przedstawiony dorobek nie spełnia wymogów MNiSW do nadania stopnia doktora habilitowanego zgodnie z Ustawą o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki z dnia 14 marca 2003 roku (DzU z 2 XII 2017 r. poz 1789) oraz Prawem o szkolnictwie wyższym i nauce (DzU z 2918 r. poz. 1669). W związku z tym nie polecam Komisji Habilitacyjnej oraz Radzie Dyscypliny Nauk o Kulturze i Religii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach ww. Kandydata do dalszych etapów postępowania.

Olsztyn, dnia 19 stycznia 2020 r.

