

Wpłynęło dnia 27.01.2020

Podpis .....

Prof. dr hab. Magdalena Zowczak  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

Recenzja osiągnięć naukowych Pana dr Tomasza Kalniuka w związku z postępowaniem habilitacyjnym w dziedzinie nauk humanistycznych, w dyscyplinie Nauki o Kulturze i Religii

Na dorobek naukowy pana dr Tomasza Kalniuka, adiunkta w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (po doktoracie w 2012 r. na WH UMK) składają się dwie monografie wydane przez Alma Mater (z czego jedna to opublikowana rozprawa doktorska), 6 artykułów w czasopismach punktowanych (głównie w „Literaturze Ludowej”, także w „Ludzie”), 10 artykułów w monografiach – pracach zbiorowych, 7 recenzji (w „Literaturze ludowej” i 1 w „Ludzie”), 13 haseł w „Słowniku polskiej bajki ludowej” oraz drobniejsze publikacje. Pan dr Kalniuk brał udział w 7 konferencjach międzynarodowych, 13 krajowych i był wykonawcą w dwóch grantach NPRH oraz kierownikiem dwóch grantów dla młodych naukowców uzyskanych na UMK. Pod jego opieką obroniono 5 prac licencjackich. Wygłosił wykłady w ramach programów Erasmus i Erasmus Plus na University College Cork oraz na Uniwersytecie Karola. Był nagradzany za osiągnięcia naukowe i dydaktyczne nagrodami Rektora UMK. Jest to spory dorobek, a jego krajowy charakter (brak w bazie Web of Science lub na liście European Reference Index for the Humanities) uzasadniony jest do pewnego stopnia podejmowaną przez pana dr Kalniuka problematyką, charakterystyczną raczej dla tradycyjnej polskiej etnologii i folklorystyki niż antropologii kulturowej.

Problematyka ta to przede wszystkim kategorie swój / obcy w kontekście kultury ludowej, przedmiot studiów w rozprawie doktorskiej, opublikowanej pt. „Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku”, oraz religijność ludowa – w drugiej opublikowanej monografii. Zanim przejdę do jej oceny, chciałabym odnieść się krótko do tej pierwszej. Jest to rodzaj zestawienia źródeł zastanych oraz studiów na temat polskiej wsi przełomu wieków, użytecznego dla zainteresowanego czytelnika ze względu na bogactwo zestawionej literatury. Materiały z czasopism etnograficznych oraz fragmenty chłopskich pamiętników, wspomnień i listów stanowią podstawowy zasób źródeł

na temat statusu, ról i znaczenia dwóch kategorii wiekowych w społeczności wiejskiej: dzieci i starców. Materiał folkloru wzbogaca obraz tych „mitycznych obcych”, jak ich nazywa Autor. Ta założona z góry interpretacja właśnie wydaje mi się najbardziej problematyczna. Nie wątpię, że niektóre grupy starców i niektóre typy dzieci w pewnych okolicznościach można w ten sposób postrzegać, jednak w odniesieniu do kategorii wiekowych w ogóle wydaje mi się to niepotrzebnym rozmyciem pojęcia „obcości”. Klasyfikacja swój / obcy, zastosowana automatycznie do każdej możliwej różnicy, traci sens.

Podobne wątpliwości wzbudza wprowadzone przez Autora pojęcie „kultura mityczna”, które – jak się zdaje – odnosi się, jak pisał Ludwik Stomma, do przewagi ideologii nad empirią w kulturach „typu ludowego”. Tę wartościującą ocenę, ignorującą przyczyny społecznego zróżnicowania wiedzy, czy ogólniej – „środowisko życia”, wyeliminowała już w dużym stopniu literatura antropologiczna. Można wskazać choćby propozycję „wielorakich porządków rzeczywistości” Stanleya J. Tambiaha z modelem partycypacji i przyczynowości jako dwóch orientacji wobec świata, dostępnych każdemu w każdej kulturze, ale wykorzystywanych w różnych kontekstach, proporcjach i relacjach<sup>1</sup>. „Myśl mityczna” reprezentuje myślenie symboliczne, a interpretacja symbolu zawsze odnosi się do innych symboli i dąży do holistycznej spójności, realizując znaną zasadę, iż trzeba uwierzyć, żeby zrozumieć. Monografia o dzieciach i starcach wpisuje się we współczesne zainteresowania antropologii, ale w sposób tematyczny, udostępniając bogate materiały źródłowe. Nie wnosi natomiast nowych źródeł ani interpretacji w stosunku do znanej mi wcześniejszej polskiej literatury przedmiotu.

Wskazane osiągnięcie – główne dzieło naukowe, monografia „Drogi i miejsca religijności ludowej. Antropologiczne studium nowych ośrodków kultu we współczesnej Polsce (Strachocina, Stryszawa, Sokółka i Legnica)”<sup>2</sup>, powstało według projektu, który oceniam jako ambitny i potrzebny, klarownie przedstawiony w „Autoreferacie”. Jest to próba syntetycznego ukazania współczesnego znaczenia i statusu tytułowego fenomenu – religijności ludowej – na podstawie jej obecnych, rozproszonych i zróżnicowanych przejawów, zidentyfikowanych w kontekście dawnej literatury przedmiotu. Jest to również próba odważna, bowiem wielu badaczy kwestionuje zasadność używania tego pojęcia nie

---

<sup>1</sup> S. J. Tambiah, *Magia, nauka religia a zakres racjonalności*, Kraków 2007 (I wyd. Cambridge Univ. Press 1990).

<sup>2</sup> Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2019, 322 s..

tylko w odniesieniu do współczesności, ale także wobec przeszłości, proponując raczej, w duchu postkolonialnym, zamianę terminu np. na „religijność grup podporządkowanych”.

Struktura pracy została starannie zaprojektowana. Pierwszy rozdział („Obrazy kultury i religijności ludowej w polskiej myśli etnologicznej”) dotyczy charakterystyki tytułowej kategorii. Jego pierwsza część, „Etnologia wobec kultury i religijności ludowej”, jest rodzajem krytycznego stanu badań w literaturze nie tylko etnologicznej, ale także antropologicznej oraz socjologicznej. Część druga, „Kultura i religijność ludowa wobec etnologii”, przedstawia *a rebours* zarys długiego trwania, czy też, jak chce Autor, „zmiennotrwania” religijności ludowej jako ostoji wartości i idei narodowej. „Wierni, ukształtowani przez mniej refleksyjną pobożność obrzędową, wykazywali się większą odpornością na ideologiczne zniewolenia aniżeli inteligenci (także ci wiejscy, związani z Ruchem Ludowym” (42). „Religijność ludowa w kontekście ponowoczesnego upłynnienia świata w sposób klarowny wyznacza obszary dobra i zła, świętości i grzechu” (s. 44) – konkluduje Autor, który w tej apologetycznej części pracy odwołuje się do dokumentów Kościoła katolickiego.

Właściwie można już w tym rozdziale znaleźć zarys diagnozy współczesnej postaci i statusu badanego zjawiska, wyprzedzający późniejszą analizę materiałów. Autor konstatuje rewitalizację elementów religijności ludowej (jako pożywki dla tożsamości indywidualnych i zbiorowych) w kontekście pluralizacji kultury oraz powrotu do tradycjonalizmu. Sensualizm i utylitaryzm, wciąż charakterystyczne według dr Kalniuka przejawy religijności ludowej, skojarzone również zostały z sukcesem gospodarczym, jaki osiągnęła polska produkcja dewocjonaliów. Wprawdzie Autor odnotowuje krytyczne uwagi dotyczące kiczu czy „obelżywości czyniącej z religii przedmiot gwałtu i sensacji”<sup>3</sup>, a także niepokój o desakralizację przestrzeni sanktuariów, ale zarazem uspokaja, że otwarty na różnorodność Kościół wydaje stosowne zalecenia, które mają ograniczyć niepożądane tendencje; zresztą trudno mu czynić zarzuty, skoro od XIX wieku przestał sprawować oficjalną kontrolę sprzedaży dewocjonaliów (s. 49).

W drugim rozdziale („Obrazy religijności ludowej w historii kultury”) kontynuacja przeglądu literatury ogniskuje się na wybranych elementach strukturalnych religijności ludowej: pielgrzymkach, świętych miejscach, przedmiotach i zdarzeniach cudownych. Pojęcie

---

<sup>3</sup> Odwołuje się tu do opinii Czesława Miłozza (cytowanej za pośrednictwem książki Piotra Kowalskiego), który najwyraźniej reprezentuje ideologicznie zniewolonych „inteligentów” (s. 49).

pielgrzymki mieści zarówno „duchowe migracje” (poczynając od biblijnego Abrahama), jak współczesną turystykę; tu Autor miał wyraźny problem z wyborem wątków. Chcąc pomieścić całą swą erudycyjną wiedzę odwołuje się do prac, które reprezentują trudne do pogodzenia dyskursy. Podobny problem można zauważyć w dalszej charakterystyce „Kulturowych wymiarów świętych miejsc i zdarzeń”, gdzie dominują Mircea Eliade i semiotycy, aby w końcu ustąpić pierwszeństwa teologom we fragmencie na temat konceptualizacji cudu.

Część druga poświęcona jest prezentacji współczesnej „religijności ludowej” na podstawie czterech wybranych przypadków, które świadczą o rewitalizacji jej elementów. Wybór jest interesujący. Jeszcze w latach 70-80. kult świętych nie cieszył się w Polsce popularnością; raczej był w odwrocie poza kilkoma głównymi ośrodkami (oczywiście za wyjątkiem kultu maryjnego). Można więc uznać, że niespodziewana rewitalizacja kultu św. Andrzeja Boboli w wiejskiej parafii oraz niezwykle ciekawy kult Kunegundy Siwiec, „mistyczki spod Babiej Góry”, pod wieloma względami przeciwstawny temu pierwszemu, to zjawiska trafnie reprezentujące nowe formy współczesnej religijności. Tym bardziej nowość w dotychczasowej tradycji polskiego katolicyzmu<sup>4</sup>, szczególnie „ludowego”, stanowią kolejne dwa przypadki podobnych do siebie cudów eucharystycznych w Sokółce i w Legnicy.

W „Zakończeniu” Autor kontynuuje wcześniejszą diagnozę kondycji religii (reprezentowanej, jak wynika z części pierwszej, głównie przez religijność ludową) w XXI wieku. Stanowi ona „kulturowe zasoby”, powszechnie dostępne i traktowane w sposób swobodny i zróżnicowany; Autor korzysta przy tym między innymi z wniosków Danièle Hervieu-Léger, które dobrze przystają do współczesnej polskiej rzeczywistości. Natomiast jej teza o oderwaniu się *sacrum* od religii i jego rozproszeniu znajduje nieoczekiwaną i zdumiewającą interpretację: przestała istnieć dawna odpowiedniość pomiędzy Kościołem a państwem, pomiędzy religią i narodem, pisze Autor, cytując Rogera Caillois (s. 228)<sup>5</sup>. Nie wiem, do jakich czasów odnosi się ta konstatacja, ale z pewnością nie do tych, które miała na myśli francuska badaczka. Jednocześnie stwierdzenie to pozostaje w sprzeczności z wcześniejszymi ustaleniami: „Diada Kościoła i narodu stanowi ważny rys polskości” (s.42).

Dalsze elementy diagnozy są następujące: Kościół wprawdzie utracił monopol na zbawienie, ale zachowuje wpływy, granica między *sacrum* a *profanum* się zaciera, ale

---

<sup>4</sup> Ostatni cud eucharystyczny na terenach polskich odnotowano w Dubnie na Wołyniu w 1867 roku.

<sup>5</sup> R. Caillois, „Człowiek i sacrum”, Warszawa 2009 (pierwsze wydanie 1939).

transformacja struktury *sacrum* nie naruszyła jego rdzenia. Następuje „kryptosakralizacja codzienności”, atakuje „popteologia”, nie zmienia to jednak faktu, że to, co najbardziej ludzkie, jest religijne (tu Autor godzi Eliadego z René Girardem). Wracamy do „zmiennotrwałości” i rewitalizacji, można tu znaleźć powtórzenia zarówno w stosunku do zakończenia rozdziału 2, jak i między stronami tego fragmentu pracy. Powraca „diada” polskości i katolicyzmu: „W kontekście polskim podstawą kontaktu ze sferą nadprzyrodzoną pozostaje komponent tradycyjnej myśli i katolickiej pobożności” (232). „Współczesność do pewnego stopnia kontynuuje funkcje mitu” (? , s. 231), ale zarazem rzeczywistość jest „postmityczna” (s. 232). Zdefiniowana zostaje na koniec sama religia jako relacja z osobowym bądź nieosobowym *sacrum* (s. 231, przypis 26). Wieńczy to podsumowanie pochwałą sensualizmu jako głównej wartości i podstawowej zasady „religijności konkretności”. Jej przejawy to „fizyczność pielgrzymowania do konkretnych miejsc, materialność przechowywanych tam substancji (...) oraz zmysłowo-emocjonalny kontakt z porządkiem nadprzyrodzonym (...)” (s. 233).

Praca zawiera również Aneks z autorskim wyborem źródeł, które zostały wykorzystane w studiach czterech kultów zaprezentowanych w części drugiej. Są to oryginalne materiały (wywiady etnograficzne) z własnych badań terenowych Autora z lat 2014-2018 (jak pisze, wybrane ze zbioru 100 wywiadów) oraz źródła archiwalne. Tekst wzbogacają fotografie archiwalne z lat 30. ubiegłego wieku oraz współczesne zdjęcia dr Kalniuka, pomocne w opisach studiowanych miejsc świętych i pielgrzymek.

Zgadzam się z Autorem, że religijność ludowa, chociaż w zmienionej konfiguracji oraz w rozproszeniu niegdyś powiązanych ze sobą elementów, pozostaje zjawiskiem żywym i zdolnym do łączenia się z różnymi typami praktyk i dyskursów (problem nazwy nie został, moim zdaniem, rozstrzygnięty. Być może należałoby ją postrzegać w kategoriach rozpowszechnionego w polskim społeczeństwie habitusu, właściwego jednak różnym grupom społecznym). Niestety już we wprowadzeniu okazuje się, że Autor postanawia traktować religijność ludową wymiennie z „pobożnością ludową” – „przedmiotem namysłu teologów” (s. 10), definiowaną za kościelnym „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii”<sup>6</sup>. Trudno się na to zgodzić, ponieważ „pobożność ludowa” odnosi się do wybranych elementów nie zawsze pobożnej „religijności ludowej”, zgodnych z nauczaniem Kościoła, jego zasadami teologicznymi i moralnymi, zatem jest pojęciem węższym, ograniczonym do idealnego

---

<sup>6</sup> „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania”, Poznań 2003.

wymiaru wyznaczonego przez instytucjonalny Kościół i jego ekspertów. Jest to redukcja znacząca, która, jak się dalej okazuje, określa stanowisko Autora i pozwala mu pominąć to, co do owego kanonicznego (idealnego) modelu nie przystaje. Decyzja ta określa także dobór źródłowej literatury i kierunek interpretacji głównej części pracy. Z kolei pobożność ludowa oraz religijność ludowa są przez Autora traktowane wymiennie z masową (s. 12, 18); i na to trudno się zgodzić, jeśli określenie to ma być pochodne od „kultury masowej”. Kultura ludowa i kultura masowa to zupełnie inne kategorie<sup>7</sup>.

Już rozdział pierwszy, poświęcony „Obrazom kultury i religijności ludowej w historii polskiej myśli etnologicznej”, ma – jak wspomniałam – charakter apologetyczny wobec tytułowego zjawiska. Jest to tym bardziej zaskakujące, że obraz kultury wiejskiej, zarysowany w poprzedniej monografii (i w niektórych artykułach) był realistyczny. Gęsta tkanka cytatów świadczy o erudycji pana dr Kalniuka, który łączy dobrą znajomość polskiej literatury przedmiotu z odczytaniem w zachodniej literaturze anglojęzycznej. Zapowiadane przez niego stanowisko krytyczne odnosi się jednak do „niemuzykalnych”, jak ich określiła Izabella Bukraba-Rylska, badaczy religijności ludowej i intelektualistów, a zupełnie pomija ciemne strony tytułowego zjawiska. Tymczasem krytyka „utrwalonych w nauce stanowisk” i ograniczeń naukowego dyskursu (ze względu na przyjęcie przez badaczy perspektywy zachodniego religioznawstwa ukształtowanego przez kulturę protestancką, dystans społeczny bądź klasowy, albo ze względu na przyjęcie perspektywy ewolucjonistycznej itp.) została już w polskiej literaturze przeprowadzona, więc Autor dodać do niej mógł niewiele – i faktycznie tak się stało. W dwóch pierwszych rozdziałach przegląd literatury etno- i antropologicznej, religioznawczej, socjologicznej i historycznej tworzy gęsto nasycony cytatami tekst o eklektycznym i dość powierzchownym charakterze. Autor koncentruje się na tezach kolejnych przytaczanych prac nie poświęcając uwagi określeniu ich wzajemnych relacji, a dobór cytatów czasem wydaje się czysto tematyczny.

Np. dziwi zestawienie fragmentu „Złotej gałęzi” Jamesa Frazera z ostrą krytyką kultury chłopskiej w pismach Wincentego Witosa jako „polską adaptacją Frazerowskiego nastawienia, wykluczającego możliwość występowania w społecznościach tradycyjnych wyższych uczuć religijnych” (s. 30). Wyostrzona krytyka środowiska chłopskiego przez wywodzącego się z niego reprezentanta elity jest dość częstym i zapewne psychologicznie

---

<sup>7</sup> Por np. J. Fiske, „Zrozumieć kulturę popularną”. Wyd. UJ, Kraków 2010.

zrozumiałym zjawiskiem<sup>8</sup>, zupełnie jednak odmiennym niż ewolucyjno-kolonialne odczłowieczenie „dzikich”, z którymi – jak głosi znana anegdota – Frazer nigdy się przecież (uchowaj Boże!) nie zetknął.

W ogóle obciążanie etnologii, utożsamianej przez Autora z antropologią, a czasem nawet z socjologią, wadami, które są z obecnej perspektywy oczywiste, ponieważ były wpisane w kulturę swoich czasów, wydaje mi się przesadzone i nieco anachroniczne. Dychotomia swój / obcy nie powinna być rozumiana jako tzw. opozycja binarna, która sprowadza się do stereotypu, lecz raczej jako konstrukcja wokół komplementarnych pojęć, która służy typom idealnym – narzędziom porównawczej interpretacji. Nie można jej oderwać od aktualnego kontekstu, bo przekształca się w stereotyp. Sensualizm czy rytualizm, jako elementy rzymskokatolickiego – a nie tylko „ludowego” – przeżywania *sacrum*, zostały już w polskiej literaturze ocenione. Szkoda, że zamiast po raz kolejny powtarzać dawno (i bardziej precyzyjnie) sformułowane argumenty, Autor nie zmierzył się z krytyką ciemniejszej strony religijności ludowej – przede wszystkim z tak mocno ostatnio dyskutowanym antysemityzmem czy antyjudaizmem (choć odwołuje się wielokrotnie do prac Joanny Tokarskiej-Bakir), że nie wspomina ani słowem o chłopskim antyklerykalizmie. Zlekceważył też współczesne masowe poparcie „ludzi prostych” dla lefebrystów oraz tradycji przedsoborowej – wbrew postanowieniom *Vaticanum II*, w których realizację zaangażowany był Jan Paweł II (przynajmniej w głównej fazie swojego pontyfikatu). Spektakularnym przykładem jest wspólnota suspendowanego ks. Piotra Natanka, który głośno głosi to, co po cichu myśli wielu innych. Jego homilie są znakomitym materiałem dla badacza „religijności ludowej”. Ale te zjawiska, tworzące zróżnicowany pejzaż współczesnego życia religijnego, oczywiście pozostają poza zakresem idealnego modelu „ludowej pobożności”. A przecież trudno nie zauważyć przemarszów Czerwonych Płaszczy – zwolenników koronacji Chrystusa na króla Polski przez centra miast, czy powszechnych już praktyk egzorcyzmów, glosolalii i „spoczynku w Duchu świętym”, typów ekspresji nie znanych „religijności ludowej”. Ostatnio krytykowane jako przejawy „pentakostalizacji”, są jednak tolerowane przez Kościół, a czasem nawet wspierane.

---

<sup>8</sup> I znowu dziwi brak związku ze wspomnieniami chłopów-inteligentów, przytaczanych przez dr Kalniuka w poprzedniej monografii. Jak sam zwraca uwagę, widoczna jest „obrona przez nich linia ideowa mająca oddziaływać na odbiorcę”; „Mimo że nie zdobyli oni profesorskich tytułów [...], miejskiego społeczeństwa czy awansu, to z <zakutymi głębami> czy pospolitymi mieszkańcami wsi [...] nie mają nic wspólnego” („Mityczni obcy...”, s. 99).

Pomimo wspomnianego erudycyjnego charakteru tego tekstu chciałabym też wskazać klasyczną pracę, która według mnie stanowiła poważny kamień milowy na drodze do mniej zideologizowanego podejścia do religijności ludowej, a której Autor nie umieścił w bibliografii. Określenie „paralelizm semantyczny”, zaczerpnięte, jak pisze Tomasz Kalniuk, z prac Andrzeja Kowalskiego (s. 39, przyp. 71), zostało wprowadzone przez Czesława Hernasa, znawcę kultury staropolskiej, a zwłaszcza baroku, w jego znakomitej analizie adaptacji ludowych pieśni jako chrześcijańskich kolęd i pastorałek<sup>9</sup>. Jest to zresztą studium, które realizuje postulowaną przez pana dr Kalniuka „dokładną analizę strategii duszpasterskiej Kościoła”, rzekomo nieobecną w polskiej literaturze (s. 40).

Innym przykładem dość przypadkowego i powierzchownego cytowania literatury są np. odwołania do monografii Agnieszki Halemby „Negotiating Marian Apparitions. The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine”<sup>10</sup> jako przykładu badań nieuznanych przez Kościół objawień i „kontrdziałań duszpasterskich” oraz – znaczenia kultu maryjnego, natomiast z pominięciem tego, co oryginalne, m. innymi interpretacji religii w trzech jej aspektach: doświadczenia, instytucji i organizacji religijnych. Uwzględnienie tej propozycji, a zwłaszcza oddzielenie praktyk i wierzeń „oddolnych” instytucji od „odgórných” organizacji religijnych oraz relacji między nimi, mogłoby pomóc w uporządkowaniu opisu przypadków nowych kultów i w doborze literatury źródłowej. Autor wolał zatrzeć tę granicę i skoncentrować się na tym, co wspólne Kościołowi i „religijności ludowej” (a właściwie jej modelowi, opracowanemu we wcześniejszych pracach). Interpretację zdominowali w efekcie reprezentanci Kościoła, i to ci najbardziej zainteresowani w promocji konkretnych miejsc kultu: proboszczowie, postulatoży procesów beatyfikacyjnych, księża – autorzy literatury z założenia apologetycznej. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby i ona została ona potraktowana krytycznie. Niestety tak się nie stało: nadaje ona kierunek interpretacji Autora. Np. w przypadku Strachociny, gdzie proboszcz „zdemaskował” nękającą plebańię zjawę jako świętego Andrzeja Bobołę, w opisie kultu dopuszczani są najczęściej do głosu (poza tymże proboszczem, skądinąd reprezentantem „ludowego” dyskursu) jezuici ks. Jan Popłatek<sup>11</sup> i ks. Mirosław Pacuszkiewicz (doktor teologii w dziedzinie homiletyki), oraz ks. Aleksander

---

<sup>9</sup> C. Hernas, „W kalinowym lesie...”, Warszawa 1965.

<sup>10</sup> N. York-Budapest 2006; T, Kalniuk, „Drogi...”, przyp. 14 s. 12 i przyp. 4, s. 102.

<sup>11</sup> „Św. Andrzej Boboła. łowca dusz”, Wyd. Diecezjalne, Sandomierz 2007.



Jacyniak, kustosz Muzeum im. św. Andrzeja Boboli<sup>12</sup>. Brakuje natomiast choćby wzmianki o znakomitym eseju religioznawcy Zbigniewa Mikołejki, refleksyjnie przedstawiającym rewitalizację tego kultu i jego historię, odwołującym się również krytycznie do literatury pozapolskiej<sup>13</sup>.

Przyjęta przez Autora strategia budzi zatem niepokój w kwestii rzeczywistych przyczyn wyboru czterech nowych kultów i ich reprezentacyjnego charakteru. Obraz rzymskokatolickiej „religijności konkretnego”, jak ją nazywa Autor, wydaje się osobliwością bez kultu maryjnego i kultu cudownych wizerunków. Oprócz objawień maryjnych w Radominie i Okoninie z lat 80. – 90. ubiegłego wieku, opisanych we wspomnianej przez Autora pracy Huberta Czachowskiego, jest jeszcze np. Wykrot pod Myszyńcem<sup>14</sup>, do którego wędrują masowe pielgrzymki, między innymi pod przewodnictwem wspomnianego ks. Natanka. Trudno zaprzeczyć, że przejawy kultu maryjnego są nadal wszechobecne, choć zmienia on swoje znaczenie wchodząc w relacje np. z ideami niektórych środowisk feministycznych. Czy tym samym traci swoje „ludowe” zabarwienie? Niestety Autor nie stawia takich pytań.

Zapewne właściwa była natomiast intuicja Autora, kiedy zwrócił uwagę na związek kultu z nazwami: skoro straszło w Strachocinie, to Bobola musiał się pojawić w Bobolówce. Cezaria Baudouin de Courtenay wskazała spektakularne przykłady związków legend o świętych z nazwami lokalnymi<sup>15</sup>.

W najbardziej interesującym i, być może, najbardziej „ludowym” przypadku kultu Kunegundy Siwiec, opisywane przez rozmówców jej wizje, praktyki lecznicze i ochronne trafiają do przypisu, prawdopodobnie dlatego, że wykraczają poza zalegalizowaną pobożność ludową (przyp. 147, 155, s. 149-150).

Innym brakiem tej pracy jest powiązanie pojęcia religijności ludowej wyłącznie z rzymskim katolicyzmem, zarówno w odniesieniu do przeszłości, jak i współcześnie, jako tożsamego z polską kulturą. Etnolog, antropolog czy etnograf nie może sobie pozwolić, bez poważnego uzasadnienia, na wykluczenie poza zakres badań faktu różnorodności

---

<sup>12</sup> Zostało otwarte w 2007 r. przy warszawskim sanktuarium tego męczennika.

<sup>13</sup> Z. Mikołejko, „Żywoty świętych poprawione”. Warszawa 2000, s. 252-277.

<sup>14</sup> Świadkiem objawień maryjnych miał tam być w latach 1990-2000 rolnik Stefan Gwiazda, który otrzymał 39 orędzi Matki Bożej dla ludzkości; według jego wskazówek powstał obraz Matki Boskiej Królowej Polski uznawany za cudowny, poświęcony w 1995 roku przez Jana Pawła II. Sanktuarium w Wykrocie obsługują siostry klaryski kapucynki. Popularny kult nie został uznany przez Kościół.

<sup>15</sup> C. Baudouin de Courtenay, „Święta Cecylia. Przyczynek do genezy apokryfów”, Lwów 1922.

wyznaniowej Polaków. W niektórych przypadkach (na co zwracał uwagę np. już Ryszard Tomicki, autor syntetycznego studium religijności ludowej), dawne opisy etnograficzne nie precyzują, jakiego wyznania są chłopi, których formy religijności przedstawiają. Mówiąc o religijności ludowej w Polsce, czy też na terenach polskich przed rokiem 1918 na podstawie owych studiów, nie można przemilczeć faktu, że mogła to być również religijność prawosławnych czy grekokatolików. Niestety często brakuje studiów kultury religijnej dotyczących innych wyznań<sup>16</sup>, ale to nie usprawiedliwia ich automatycznego pominięcia w kontekście stereotypu „Polak-katolik”, o zresztą wcale nie tak znowu odległej historii. Obawiam się też, że wzmianka o „sensualistycznym w swej naturze kulcie obrazów (ikon)” (s. 46), chociaż szerzej nie została rozwinięta, świadczy o ignorowaniu przez Autora specyfiki wschodniego chrześcijaństwa, bo przecież obraz to nie ikona. Tymczasem społeczności prezentowanych miejsc cudownych, zwłaszcza Sokółki i Legnicy, są zróżnicowane wyznaniowo. Autor wspomina o tym fakcie, ale nie poświęca uwagi charakterystyce tego zróżnicowania i znaczeniu rozwoju opisanych kultów świętych w jego kontekście. Zamiast tego cofa się do dalekiej historii, a nawet prehistorii osadnictwa, która nie ma znaczenia dla współczesnego kultu (w każdym razie ja go nie dostrzegam). Tymczasem warto zauważyć, że kult relikwii wcale nie cieszył się popularnością w religijności ludowej rzymskich katolików (o czym pisał już Czarnowski), natomiast jest bardzo ważny w prawosławiu<sup>17</sup>.

Doprawdy trudno zrozumieć, wczytując się w konstruowaną przez Tomasza Kalniuka biografię Andrzeja Boboli, dlaczego miałby on być patronem ekumenizmu. Autor konstatuje, że jezuita chrzczył, spowiadał i nauczał mieszkańców Polesia „niezależnie od przynależności wyznaniowej. Wyłaniająca się z tych doniesień postawa otwartości czyniła z niego rzecznika chrześcijańskiego pre-ekumenizmu”. „Nie korzystał z mozolnie wypracowywanych dokumentów teologicznych utrzymanych w konwencji dialogu, <nawracał prawosławnych na katolicyzm, gdyż w tamtych czasach nie był znany duch ekumenizmu>” (s. 109; to cytat z książki wspomnianego proboszcza, który zidentyfikował zjawę na strachocińskiej parafii). A dodatkowo, jak zwraca uwagę ks. Popłatek, postawa ta była dziedziczna w tym rodzie: w czasach reformacji „Bobolowie odznaczeni się jednoznacznym przywiązaniem do religii katolickiej. <Odszczepieńcowi nie pozwalali przekroczyć swoich progów>” (s. 111). W świetle cytowanych źródeł Andrzej Bobola, przypomniany na nowo patron Polski, powraca

---

<sup>16</sup> Chociaż ta luka ostatnio zaczyna się wypełniać, por. np. Magdalena Lubańska, „Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim”, Warszawa 2007.

<sup>17</sup> Np. propagowany współcześnie przez Polski Kościół Prawosławny kult relikwii św. Gabriela Dzieciątka.

jako bohater narodowego rzymskiego katolicyzmu, Polaków-katolików, co z ekumenizmem raczej nie ma wiele wspólnego.

Autor prowadził etnograficzne badania terenowe w czterech wspomnianych miejscach kultów. W swoim tekście przytacza fragmenty rozmów, jednak nie zawsze zostały one głębiej zinterpretowane. Np. nastoletni respondent z Krakowa „wspominając swoje niedawne bierzmowanie, wyznaje: <ja wahałem się między Popieluszką a Bobolą, ale kilometrami mi bliżej do Małopolanina Boboli, więc go wybrałem na patrona>” (s. 130-131), po czym czytamy o cudownym ocaleniu chłopca wraz z rodzicami z wypadku, przypisanym opiece tego świętego. Jakie były przyczyny tego osobliwego dylematu, jakie źródło tego zestawienia, o to Badacz nie zapytał.

Mam też wątpliwości co do kwestii z pozoru technicznej: wymieszania cytatów z rozmów z uczestnikami pielgrzymek oraz turystami, którzy przybywają z daleka w celu określonym programem i reklamą, z wypowiedziami osób zamieszkałych w pobliżu miejsc cudownych. Są to dwie różne grupy zarówno ze względu na ich wiedzę, jak i warunki rozmowy. Kiedy szesnastolatek z Krakowa twierdzi, że także prawosławni modlili się do św. Andrzeja Boboli, więc „łączy on, a nie dzieli, oba płuca chrześcijaństwa”, to daje świadectwo stereotypowi, funkcjonującemu na poziomie ponadlokalnym. Niewiele ma on wspólnego z błędnymi ognikami i strachami na plebanii.

Nie rozumiem określenia „zabieg mechanicznej aplikacji” (s. 279, przyp. 1), któremu zostały poddane archiwalne relacje sąsiadów o Kunegundzie Siwiec, ale jeśli oznacza to pocięcie i przemieszanie fragmentów wypowiedzi (co sugerują przypisy), to jest to praktyka nie do przyjęcia z perspektywy analizy źródłowej. Nie rozumiem też, dlaczego Autor podaje imiona i nazwiska osób z Księgi prośb i modlitw” św. Andrzeja Boboli, np. ojca dziecka z wodogłowiec (s. 135). Pomijając niedawno wprowadzoną ustawę o ochronie danych osobowych, to wbrew zasadom etyki etnograficznej.

Ważnym tropem, podjętym przez Autora, jest dowartościowanie rytuału jako istotnego w przekazie symboli (s. 42) i dostrzeżenie „religijnej aktywności performatywnej” (46), a także, że „jednoczesność doznania materialnego i duchowego gwarantuje skuteczność kontaktu z *sacrum*” (48). Wiąże się z nią interpretacja dwóch cudów eucharystycznych, które „pobudziły religijne sensorium” i pośrednio wpisały się „w rematyczność ludowego doświadczenia *sacrum* (...), objaśniły i unaocznily tajemniczą zawartość sakramentów na poziomie religijnego przeżycia, a więc niejako równoległe do oficjalnego nauczania Kościoła” (219). Kwestie znaczenia i współczesnej popularności performansu były już wprawdzie omawiane w polskiej literaturze (np. w znanej Autorowi pracy Kamili

Baranieckiej-Olszewskiej „Ukrzyżowani. Współczesne misteria Męki Pańskiej w Polsce”, 2013), ale wkraczamy tu wreszcie w bardziej współczesny kontekst zainteresowań antropologii religii, zgodny z paradygmatem „ucieleśnienia” – *embodiment* według Thomasa Csordasa. Interesująca byłaby refleksja nad relacją między tą kategorią (i współczesnymi fascynacjami ciałem, materialnością i egzorcyzmami) a sensualizmem jako modelową cechą katolickiej religijności i przedmiotem krytyki dawnych etnologów. Tego wyzwania Autor jednak nie podejmuje, a w bibliografii Csordas jest nieobecny (choć pojawia się „Antropologia religii” Fiony Bowie, podręcznik, w którym ciało jest kategorią pierwszoplanową w podejściu do zjawisk religijnych).

Rozdział drugi, poświęcony zestawieniu współczesnych materiałów, jest niewątpliwie najbardziej interesującą i wartościową częścią tej pracy (tym bardziej, że uzupełnioną dołączonymi materiałami). Brakuje jednak ich sumiennego podsumowania, choćby komentarza na temat faktu, że trzy spośród czterech wybranych przypadków cudów mają charakter kościelny – przejawiają się w murach kościołów lub plebanii, a ich bezpośrednimi świadkami są osoby duchowne, które jednak opisują je zazwyczaj językiem religijności ludowej. Wrażliwość mirakularna, którą w latach 80. prezentował Jacek Olędzki, jak również późniejsza, opisywana przez Huberta Czachowskiego, nie tylko miały charakter pozakościelny, ale w najlepszym razie były przez Kościół traktowane z nieufnością, jeśli nie zwalczane. Co do konsekrowanej hostii, która w legendach krwi uchodziła, jak pisze Autor, za przedmiot „niemal magiczny” (178), warto przypomnieć artykuł Ryszarda Gansińca „Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu” (1957).

Z drobniejszych wątpliwości chciałabym jeszcze dodać, że straż przy wielkanocnych Bożych grobach, wbrew temu, co pisze Autor (s. 229-230), były praktyką dosyć rozpowszechnioną w Polsce jeszcze w latach 80. ubiegłego wieku, a Ludwik Delaveaux (de Laveaux) nie był cudzoziemcem (s. 147, przyp. 146).

Reasumując, trudno się nie zgodzić z głównymi tezami tej części pracy, dotyczącymi niektórych „zmiennotrwałych” elementów tak zwanej religijności ludowej: ich długiego trwania czy też współczesnej rewitalizacji (pielgrzymek, form paraliturgicznych, zapotrzebowania na dewocjonaalia), bo powtarza ona (choć w sposób nie zawsze spójny) wnioski wcześniejszych prac. Nie wnosi jednak nic specjalnie nowego, co więcej, pomija zazwyczaj milczeniem to, co dziś może się wydawać szczególnie problematyczne. Łatwemu poruszaniu się w bardzo obszernej literaturze nie towarzyszy niestety pogłębiona refleksja na

temat relacji między różnymi perspektywami i konstruowanymi w ich granicach pojęciami oraz kierunkami interpretacji. Przypisy raczej rozpraszają sens narracji autorskiej, niż jej służą; zdecydowanie bardziej klarowne są fragmenty pozbawione odniesień do literatury, jak np. dobrze napisany Autoreferat. W efekcie, chociaż język pracy jest w zasadzie dobry, a interpunkcji (co się już prawie nie zdarza) nie można nic zarzucić, czytelnik doświadcza swoistego chaosu, jakby Autor pisał w wyjątkowym pośpiechu.

Staralam się wyważyć ocenę ze względu na wartość, jaka według mnie stanowi przede wszystkim sam projekt monografii, klarownie przedstawiony w Autoreferacie, oraz jej główny rozdział poświęcony nowym ośrodkom kultu. Osiągnięcia dydaktyczne i organizacyjne Autora są satysfakcjonujące. Sądzę jednak, że jest to za mało, aby przeważyć niedoskonałości realizacji założonego projektu, monografii, będącej wskazanym osiągnięciem i głównym przedmiotem recenzji. Przedmiot badania pozostał przedmiotem poznania; Autor zaś pozostał w zamkniętym kręgu spetryfikowanych kategorii, nie wniósł nic specjalnie nowego do debaty nad współczesną religijnością. Co gorsza, skonstruował swoją narrację na stereotypowej opozycji ideologicznie zniewolonych inteligentów i zdrowej (rzymskokatolickiej) religijności ludu polskiego.

W związku z tym z przykrością stwierdzam, że przedłożony dorobek naukowy ze względów merytorycznych nie spełnia warunków ustalonych przez ustawodawcę dla osób ubiegających się o nadanie stopnia doktora habilitowanego. Wnoszę o nienadawanie panu dr. Tomaszowi Kalniukowi stopnia doktora habilitowanego.



Magdalena Zowczak

Warszawa, 27 stycznia 2020 r.