

Stanisław Obirek

## **POLSKA WIEŚ WOBEC KATOLICYZMU – REFLEKSJA ANTROPOLOGICZNA**

### **Uwagi wstępne**

Polski katolicyzm w roku 2018, podobnie jak i w minionym stuleciu, ma w swej przeważającej masie charakter wiejski. Również polski kler w zdecydowanej większości wywodzi się ze wsi (dotyczy to również hierarchii katolickiej). W minionym stuleciu to właśnie wieś uległa najbardziej radykalnym przemianom, a razem z nią także polski katolicyzm ludowy. Jednocześnie, co jest swoistym paradoksem, stosunek do katolicyzmu pozostał prawie niezmienny. Jak jak w początkach XX w., tak i dzisiaj jest na polskiej wsi stałym – i jak dotąd jedynym – punktem odniesienia. W tym sensie jest katolicyzm ramą interpretacyjną rzeczywistości, która rządzi się swoistymi, niezależnymi od polityki i od samego Kościoła, prawami. Ten fakt nie został jednak wystarczająco zbadany. Przedkładany esej nie ma ambicji całościowego czy kompletnego opisu przekształceń wiejskiej parafii w Polsce. Nie jest to również studium religioznawcze, którego celem miałyby być opisanie specyfiki polskiej religijności wiejskiej (choć oczywiście takie elementy się w nim znajdują). Od razu też chcę zaznaczyć, że świadom jestem złożoności kategorii wiejskości, o której pisała Maria Halamska, wskazując na postugiwanie się stereotypami i niesamodzielnym traktowaniem wsi (Halamska 2011, s. 50–51).

Polska wieś stała się przedmiotem zainteresowania etnografii i socjologii już na początku istnienia tych dyscyplin w Polsce. Za pierwszą monografię polskiej wsi należy uznać pracę Franciszka Bujaka poświęconą wsi Żmiąca z 1903 r. (Bujak 1903), zaś za swoiste podsumowanie badań w okresie międzywojennym – książkę Władysława Grabskiego *Historia wsi w Polsce*, która jest zapisem wykładów wygłaszanych przez autora w latach trzydziestych XX w. (Grabski 2004b). Ważne miejsce w analizie mentalności polskiego chłopstwa zajmują dwa wielotomowe dzieła, w dużym stopniu oparte na materiałach dostarczonych przez samych chłopów. Pierwsze z nich to opracowanie Thomasa i Znanieckiego pt. *Chłop polski w Europie i Ameryce* (Thomas, Znaniecki 1918–1920, wyd. pol. 1976), a drugie to *Młode pokolenie chłopów* Józefa Chałasińskiego (1938). Niezależnie od stosunku socjologów do chłopów należy się zgodzić ze

stwierdzeniem Kingi Pawłowskiej, że „największe znaczenie mają oryginalne wypowiedzi autorów dokumentów” (Pawłowska 2009, s. 81). Stąd waga świadectw samych chłopów, do których będziemy się w tym eseju odwoływać.

Okres wojny i okupacji w ostatnich latach skupił uwagę historyków zajmujących się zagładą Żydów polskich, co zaowocowało szeregiem publikacji odśladających ciemną stronę polskiej wsi (Engelking 2011). Ukazały się też zapiski samych chłopów z tamtego okresu, które mogą stanowić ważne dopełnienie prac historycznych (Stryczek 1984). Czas PRL-u przyniósł rozkwit nurtu literatury chłopskiej, która jest ważnym zapisem przemian mentalności chłopskiej. Wystarczy wspomnieć takie nazwiska jak Tadeusz Nowak, Edward Rydliński czy Wiesław Myśliwski. Szczególne znaczenie w refleksji nad kulturą chłopską zajmuje eseistyka takich pisarzy jak Stanisław Vincenz (1983), Wiesław Myśliwski (2004) i Andrzej Mencwel (2017), gdyż jest próbą wpisania jej w szerszy kontekst przemian cywilizacyjnych XX w. Przy czym warto od razu odnotować wysoką ocenę tej kultury jako elementu spajającego wspólnotę chłopską. Wspominam eseistykę tych trzech autorów, gdyż odznacza się ona wyjątkowym i wielostronnym oglądem kultury chłopskiej, stanowiącej, ich zdaniem, rdzeń polskości. Patrząc statystycznie, nie sposób odmówić im racji, gdyż to właśnie klasa chłopska stanowiła niegdyś większość polskiego społeczeństwa.

W tej ramie interpretacyjnej chciałbym usytuować religijność polskich chłopów, którzy zachowali własną tożsamość dzięki sile wspomnianej kultury chłopskiej, a nie dzięki katolicyzmowi. Obrzędy katolickie stanowiły zewnętrzne formy dla treści, które nie do końca były zgodne z ortodoksją chrześcijańską. Przykładem szereg rytuałów wskazujących raczej na siłę adaptacyjną katolicyzmu do lokalnych zwyczajów zakorzenionych w kulturze rolniczej. Sięgnę też do własnych wspomnień i do badań poświęconych lokalnej pamięci mieszkańców mojej rodzinnej miejscowości Narol. Jest to pamięć osobliwa i rządzi się swoimi prawami. Jak stwierdziła Anna Malewska-Szałygin, powołując się na swoje badania z lat osiemdziesiątych, najważniejsze w tej pamięci są wydarzenia związane z lokalnym pałacem oraz II wojną światową, a zwłaszcza ze zniknięciem żydowskich mieszkańców Narola: „Tematem, który najbardziej angażował moich rozmówców, był wątek dziejów związany z pałacem narolskim i losami jego właścicieli. Mówiono o tym chętnie i bez strachu, z jakim opowiadano o okresie II wojny światowej i powojennym, bez zakłopotania jakie towarzyszyło rozmowom o losach narolskich Żydów” (Malewska-Szałygin 1990, s. 175). Te obserwacje mogę potwierdzić, odwołując się do rozmów z moją rodziną i znajomymi.

Już w tych wyżej – i raczej tylko przykładowo – wspomnianych tekstach uderza lakoniczność uwag na temat chłopskiej religijności, co jest tym bardziej znamienne, że jednocześnie komentatorzy wskazują na wagę religii w życiu chłopa. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest, co zauważają sami socjologowie wsi, nieadekwatność użytych kategorii analitycznych do opisu wspomnianej religijności. Stąd postulat zastosowania innych, niż to się tradycyjnie działo, metod analizy.

## **Jak badać religijność?**

Choć polska religijność wiejska była wielokrotnie opisywana, to działo się to głównie dzięki socjologom religii, przy uwzględnieniu perspektyw: kulturoznawczej, historycznej bądź religioznawczej. Ta pierwsza pozwalała na usytuowanie religijności wiejskiej wobec innych form kulturowych, co widzimy w refleksji Edwarda Ciupaka: „We współczesnej polskiej wsi koegzystują ze sobą elementy trzech systemów kulturowych: chłopskiej kultury tradycyjnej, kultury warstwy mieszczańskiej i szlacheckiej oraz nowoczesnej kultury socjalistycznej” (Ciupak 1973, s. 297). Władysław Piwowarski dostrzeżga w niej przede wszystkim kontynuację form religijności wypracowanych przez katolicyzm w okresie kontrreformacji. Jego zdaniem: „Główne cechy religijności, jaka współcześnie występuje w środowiskach wiejskich w Polsce, zostały ukształtowane w XVII i XVIII wieku” (Piwowarski 1971, s. 25). Jeden z najbardziej znanych i cenionych socjologów katolickich Janusz Mariański w swojej refleksji zestawia polski katolicyzm ze zjawiskami sekularyzacyjnymi zachodzącymi w krajach Europy Zachodniej i dochodzi do wniosku, że: „Model zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego społeczeństwa” (Mariański 2004 s. 430). Owszem, jego zdaniem polski katolicyzm jest na tyle specyficzny, że z tej konfrontacji wyjdzie obronną ręką: „Można przypuszczać, że Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie «przypadkiem szczególnym», ze znaczącą rolą religii w życiu społecznym, jako nośnik nadziei wielu Polaków” (Mariański 2004 s. 430). Czy tak naprawdę będzie, trudno dociec. Faktem pozostaje, że religijność polskiej wsi może stanowić wdzięczne pole badań – przy użyciu nieco odmiennych kategorii analitycznych. Wyżej wspomniane badania socjologiczne są ważne, jednak nie wyczerpują one istoty tej religijności, którą znacznie trafniej opisują badania terenowe etnografów i antropologów. Należy przyznać rację Ryszardowi Tomickiemu, że „religijność ludowa to określenie

rzadko spotykane w pracach etnograficznych” (Tomicki 1981, s. 29) – stąd potrzeba sięgnięcia do ustaleń antropologów kultury.

W mojej propozycji interpretacyjnej chciałbym odwołać się do kategorii „gęstego opisu” Clifforda Geertza z jednej strony (Geertz 2005) oraz do pojęcia „głębokiej historii” Arlie Russell Hochschild z drugiej (Hochschild 2017). Ta pierwsza kategoria jest już dobrze zdomowiona w literaturze przedmiotu i właściwie nie budzi większych kontrowersji. Natomiast pojęcie głębokiej historii jest mniej znane, co wcale nie oznacza, że jego zastosowanie w opisie religijności polskich chłopów nie jest zakorzenione w praktyce etnografów wsi. Mam tu na myśli wielokrotnie wykorzystane pamiętniki chłopów. Mam nadzieję, że połączenie tych dwóch sposobów opisu rzeczywistości społecznej polskiej wsi okaże się owocne.

Zdaniem Izabelli Bukraby-Rylskiej używane dotychczas kategorie nie pozwalają w pełni uchwycić cech charakterystycznych chłopskiej religijności: „[...] specyficzny kształt religijności tego środowiska nie znalazł, jak dotąd, pełnego ani trafnego rozpoznania” (Bukraba-Rylska 2008, s. 509). Skłaniam się do tej opinii i dlatego proponuję inne niż te tradycyjne kategorie opisu, które znajdują w antropologii kultury.

Z ujęć antropologii kultury najbliższa jest mi perspektywa przyjęta przez Clifforda Geertza, który zaproponował definicję religii przekraczającej ograniczenia tradycyjnego podejścia do religijności. Przy czym jest rzeczą nader istotną to, w jaki sposób dochodzi się tu do ostatecznego opisu zjawisk określanых mianem religii czy religijnych. Jeśli zgodzimy się z Geertzem, że „etnografia sprowadza się do opisu gęstego”, to tym bardziej taką funkcję pełni antropologia kulturowa. Bo przecież antropolog kultury, podobnie jak etnograf, musi zmierzyć się z „ogromną mnogością złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub splecać się ze sobą; struktur, które wydają mu się dziwne, nieregularne i niejasne, a które najpierw będzie musiał w jakiś sposób pojąć po to, by je następnie wiernie odwzorować w tekście” (Geertz 2005, s. 112). Takie podejście tłumaczy również, dlaczego nie można się ograniczać tylko do zjawisk czy zachowań tradycyjnie kojarzonych z „praktykowaniem religii”, gdyż w tym nowym rozumieniu człowieka jako istoty religijnej wszystko staje się religijnie znaczące. Jak zobaczymy później, również w najnowszych koncepcjach socjologów religii takie ujęcie zaczyna zyskiwać coraz więcej zwolenników.

Wracając do definicji Geertza, zwraca uwagę ujęcie religii jako systemu kultury, dzięki czemu również zachowania kulturowe niekojarzone z religią (a często będące wyraźnym sprzeciwem wobec dominujących form religijnych)

mogą takie znaczenie uzyskać w antropologicznej wykładni. Tak więc dla Geertza pojęcie to obejmuje pięć ściśle ze sobą splecionych elementów: „Religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste” (Geertz 2005, s. 112). By je wyłowić ze wspomnianych „złożonych struktur pojęciowych”, konieczne jest wyłowienie i często nazwanie symboli obecnych w kulturze – i dopiero w następnym kroku ich właściwa interpretacja. I na tym właśnie polega wysiłek antropologa, który nie zadowala się zwykłymi i „oczywistymi” danymi. Innymi słowy: „Antropologiczne badania religii są przedsięwzięciem dwufazowym: pierwszy etap polega na analizie systemu znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które tworzą właściwą religię, drugi na rozpoznaniu, w jaki sposób te systemy się odnoszą do procesów społeczno-strukturalnych i psychologicznych” (Geertz 2005, s. 146). Podobne podejście do kwestii badania religii zaproponował francuski jezuita Michel de Certeau, również w latach siedemdziesiątych XX w., na gruncie antropologii życia codziennego. Etnograficzne studium Magdaleny Zowczak poświęcone recepcji, a raczej swoistej adaptacji wątków biblijnych w religijności ludowej w krajach Europy Wschodniej potwierdza koncepcję Geertza. Otóż zdaniem Zowczak w religijności ludowej tego obszaru dochodzi do utożsamienia świata chłopskiego ze światem biblii ludowej: „Absolutyzm kultury, odczucie jej przez uczestników jako obiektywnej rzeczywistości, wydaje się funkcją spoistości, opartej właśnie na obustronnych projekcjach między życiem jednostki, życiem otaczającego ją świata – i dziejami postaci biblijnych” (Zowczak 2013, s. 500).

Ważnym dopełnieniem tak rozumianej religijności powinno być uwzględnienie emocjonalnego stosunku chłopów do własnej kultury. Ten wymiar ludzkiej egzystencji w licznych swoich pracach uwzględnia amerykańska socjolog Ariel Hochschild. Tylko tytułem przykładu chciałbym przypomnieć jej ostatnią książkę *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, w której chyba po raz pierwszy pojawiło się pojęcie „głębokiej historii” jako sposobu wyjaśnienia niezrozumiałych, a często wręcz nieracjonalnych zachowań niektórych grup społecznych. Otóż Hochschild, która w swoich badaniach poświęca wiele uwagi roli uczuć w życiu społecznym, wskazuje na potrzebę opowiedzenia własnej historii. Chodzi o opowieść, która często ma tylko luźny związek z rzeczywistością, ale najważniejsze, że jest ona odczuwana jako własna. Innymi słowy: „Głęboka historia, opowieść «**czuję się jakby**» [pogrubienie – S.O.] to historia opowiedziana przez uczucia językiem symboli. Nie skupia

się na faktach. Mówi nam, jak rzeczywistość jest odczuwana” (Hochschild 2017, s. 221). Opowiedzenie własnej historii sprawia, że opowiadający zaczyna odczuwać, iż naprawdę przynależy do wspólnoty.

Nowoczesnymi formami tworzenia wspólnoty tak rozumianej są media społecznościowe i interaktywne media. Ich przykładem jest w Polsce Radio Maryja, które tworzy wspólnotę, udostępniając słuchaczom czas antenowy (*Czego nas uczy Radio Maryja?* 2009). Jeśli człowiek nie ma możliwości opowiedzenia swojej historii, to czuje się jak obcy i niechciany, często we własnym kraju: „Jesteś obcy w swoim własnym kraju. Nie rozpoznajesz siebie w tym, jak widzą cię inni. Toczysz trudną walkę o uznanie i szacunek. Chcesz się pięć i chcesz, żeby ludzie to widzieli – to dla ciebie kwestia honoru. Ale z jakichś tajemniczych powodów, nie ze swojej winy, się zsuwasz” (Hochschild 2017, s. 233). W refleksji nad religijnością polskich chłopów w minionym stuleciu ten wymiar ich samoświadomości jest niezwykle istotny, dlatego uznałem, że warto dać im głos w wymiarze większym, niż się to zwykle czyni.

Wracając do de Certeau, jego zdaniem to nie instytucjonalne formy religijności reprezentowane przez katolicyzm epoki konfesyjnych zmagania w XVI i XVII w., ale zindywidualizowane typy religijności wyznaczają jej miejsce w przyszłości. Można się zastanawiać, czy najważniejsze wydarzenie w historii XX-wiecznego katolicyzmu, jakim niewątpliwie był Sobór Watykański II, w ogóle zostało zauważone przez socjologów religii w Polsce. Większość z nich nadal koncentruje uwagę na praktykach wywodzących się ze wspomnianego modelu religijności kontrreformacyjnej. Jednak warto odnotować, że refleksja antropologiczna Michela de Certeau z całą pewnością wyznacza nową jakość w pojmowaniu obecności chrześcijaństwa w świecie, a tym samym stanowi wyzwanie dla tradycyjnej formy opisu chrześcijaństwa i towarzyszących mu form religijności.

W moim przekonaniu przemyślenia de Certeau powinny być wpisane przede wszystkim w kontekst teologiczny, z którego w sposób organiczny wyrastają. Jednak by zrozumieć przelomowy, a nawet rewolucyjny charakter antropologii de Certeau, należy właśnie ten kontekst przywołać. Jest nim wspomniany Sobór Watykański II, którego najważniejszym dokonaniem była zmiana języka, a więc sposobu określania własnej tożsamości Kościoła (O'Malley 2011), jak i stosunku katolicyzmu do innych wyznań i religii. Widać to szczególnie we wprowadzeniu do najważniejszej bodajże książki de Certeau: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, gdzie zastanawia się on nad dywersyjnym charakterem języka Indian poddanych chrystianizacji. By uchwycić rozumowanie autora, konieczne jest przywołanie dłuższego fragmentu:

Dawno temu zastanawiano się na przykład, jakie nieporozumienie rozszedła od wewnątrz „sukces” hiszpańskich kolonizatorów wśród indiańskich plemion: ulegli, a nawet zgadzający się na swe poddaństwo Indianie, używali często narzuconych im czynności rytualnych, przedstawień bądź praw w zupełnie inny sposób, niż to przewidział zdobywca; obalali je nie poprzez ich odrzucenie, ale poprzez sposób ich użycia do celów i odniesień obcych wobec systemu, z którego nie mogli się wyrwać. Byli odmienni wewnątrz kolonialnego systemu, który „asymilował” ich wyłącznie z zewnątrz; użytek, jaki czynili z dominującego porządku, podkopywał władzę, której nie potrafili odrzucić; wymykali się jej, chociaż jej nie porzucali. Siła ich odmienności wynikała z praktyk „konsumpcyjnych”. Podobne nieporozumienie, choć w mniejszym stopniu, zakrada się do naszych społeczeństw dzięki użytkowi, jaki środowiska „popularne” czynią z kultur propagowanych i narzuconych przez wytwarzające język „elity” (de Certeau 2008, s. XXXVI–XXXVII).

Chodzi o to, że ludność tubylcza, choć zdominowana zarówno przez religię, jak i przez kulturę kolonizatorów, potrafiła jednak im się przeciwstawić poprzez wpisywanie narzuconych praktyk w swój własny świat, nad którym zdobywcy hiszpańscy nie byli w stanie zapanować. Innymi słowy de Certeau powiada, że chrześcijaństwo zachodnie poniosło klęskę, utożsamiając religię z określoną formą kulturową, którą próbowało narzucić innym społeczeństwom. Strategie przetrwania były tak naprawdę sposobami zachowania własnej odmienności i to właśnie dzięki tej dywersji (w dużej mierze nieuświadomionej) doszło do zachowania tożsamości kulturowej społeczności latynoamerykańskiej. W moim przekonaniu podobne strategie przetrwania można zaobserwować również w zachowaniu polskiego chłopa.

W 1971 r. de Certeau opublikował książkę *La Rupture Instauratrice* (Odnawiacielskie zerwanie), w której można widzieć początek nowego spojrzenia na dziedzictwo chrześcijaństwa w Europie. To spojrzenie było na tyle rewolucyjne, że katolicka uczelnia nie chciała firmować tej książki jako doktoratu z teologii. Dla de Certeau teologia jako dyscyplina przestała spełniać zadanie wyjaśniania rzeczywistości, dlatego bardziej niż jej uprawianiem był zaciekawiony nową refleksją nad obecnością religii w przestrzeni publicznej. Innymi słowy zdawał pytanie: „Jak chrześcijaństwo, z jego misjonarską gorliwością, jest dzisiaj w ogóle możliwe?” (Certeau de 1998, s. 142–158). De Certeau nie kwestionuje chrześcijaństwa jako doktrynalnego systemu teologicznego, ale wskazuje, że oficjalna doktryna Kościoła utraciła wszelki kontakt z życiem codziennym: „Historia religii stopniowo pokazała, jak to widać coraz bardziej przez zdobyte

socjologii, że życie codzienne i praktyka chrześcijan była zawsze i została do dzisiaj czymś odmiennym od oficjalnych praw i nauczania teologicznego” (Certeau de 1998, s. 152).

Właśnie dlatego studiowane i poznawanie historii instytucji stworzonych w przeszłości przez chrześcijaństwo utraciło siłę wyjaśniającą charakter religijności ludzi oddających się praktykom religijnym (*dominantes* i *communicantes*, czyli dane określające, ile osób chodzi do kościoła i przystępuje do komunii). Dzieje się tak dlatego, że praktyki religijne to często puste gesty, które nie mają związku z życiem codziennym. Zdarza się też, że praktyki religijne spełniają inne, pozareligijne funkcje. Na podobne zjawiska w religijności amerykańskiej wskazywał również Wade Clark Roof, analizując tzw. pokolenie *baby boomers*. Jego zdaniem: „Koncentracja na statystykach, jak to często robią socjologowie i komentatorzy, jest zbyt restrykcyjna. Zachodzą bowiem inne i bardzo znaczące zmiany wewnątrz religii – by tak rzec, «subtelne» głębinowe przemiany” (Roof 1999). Podobnie należy taktować oficjalne dokumenty kościelne, które pozostają martwymi tekstami i nie wpływają na praktykę wiernych, i skoncentrować na życiu codziennym. Powodu tej nieufności wobec instytucjonalnego katolicyzmu, czy w ogóle religii, upatrywałbym w utożsamieniu przez francuskiego jezuitę przeszłości chrześcijaństwa z ideologiczną konstrukcją zachodniej cywilizacji; jego metodę uważam za propozycję dekonstrukcji tej ideologii. Do tego sposobu postrzegania i analizowania religii nawiązuje też Nancy T. Ammerman w swojej najnowszej książce *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, w której analizuje właśnie praktyki życia codziennego (Ammerman 2014). Krótko mówiąc, chodzi o to, by opisywać raczej praktykę niż ortodoksję, zwracać uwagę na praktykowany system wartości, a nie na ich deklarowanie. Nie muszę dodawać, że takie podejście oznacza powrót do korzeni każdego autentycznego doświadczenia religijnego.

Tak więc w tak rozumianej religijności chodzi raczej o namysł antropologiczny, który ukazałby miejsce religii w życiu polskiej wsi w ostatnim stuleciu. Innymi słowy chodzi o wskazanie na dynamiczny charakter obecności zjawisk religijnych w powiązaniu ze zmianami społecznymi, politycznymi i religijnymi właśnie. Sprawą dla mnie najważniejszą będzie uchwycenie stałych elementów religijności wiejskiej, które nie poddają się naciskom zewnętrznym.

Od razu chcę zaznaczyć, że moja perspektywa nie jest neutralna. Sam pochodzę z katolickiej rodziny chłopskiej i podejmuję się próby opisu z wnętrza tej grupy społecznej. Punktem wyjścia będzie rodzinna fotografia z 1961 r., na której została uwieczniona moja najbliższa rodzina zebrana przy okazji 50-lecia ślubu moich pradziadów ze strony matki. Postaci zatrzymane na tym zdjęciu

będą dla mnie osią pozwalającą objąć czas sprzed wydarzenia rodzinnego, które ono upamiętnia i jednocześnie umożliwia poczynienie pewnych uwag o ich losach aż do roku 2018. Tak więc pamiątkowe zdjęcie będzie pretekstem do tego, by objąć spojrzeniem minione stulecie polskiej wsi. Od razu wspomnę o oczywistych ograniczeniach i sposobach ich przezwyciężenia. Pierwsze to kwestia tego, na ile historia rodzinna jest reprezentatywna, a drugie: na ile moja prywatna pamięć, owszem wzmocniona dzięki rodzinie i samym zdjęciem, pozwoli wydobyć istotne elementy tej historii. Będzie to raczej *case study* i tylko jako przypadek jednostkowy istotny. Stąd konieczność wpisania go w szerszą perspektywę istniejących opisów naukowych i przekazów samych chłopów. Wydało mi się również celowym wyodrębnienie części poświęconej II wojnie światowej. Zacznę jednak od zdjęcia.

## Zdjęcie rodzinne z 1961 roku

Jak twierdzi Barbara Szacka, studia nad pamięcią stały się ważną częścią humanistycznej refleksji nad przeszłością: „W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku pojawiła się fala zainteresowań pamięcią przeszłości jako ważnym elementem życia zbiorowego” (Szacka 2012, s. 13). Szacka zwraca uwagę na doniosłość ustaleń Paula Connertona, a zwłaszcza włączenie przez niego do badań nad pamięcią zbiorową praktyk rytualnych: „Connerton uważa, że pamiętanie zbiorowe możliwe jest dzięki temu, że pamięć o tym, co było kiedyś, jest w społeczeństwie przypominana i przekazywana przez mniej lub bardziej rytualne performance” (Szacka 2012, s. 18). W istocie książka Connertona *Jak społeczeństwa pamiętają* przynosi cały repertuar takich praktyk, często przemawianych przez polityków z tradycji religijnej. Tak było np. w nazistowskich Niemczech, które własne rytuały nakładały na święta chrześcijańskie – podobnie jak te wykorzystywały obrzędy pogańskie: „Święta Rzeszy ugruntowane były w ceremoniach kalendarza chrześcijańskiego w ten sam niemal sposób, w jaki ten ostatni odnosił się do związanych z cyklem rocznym obrzędów ery pogańskiej” (Connerton 2012, s. 94). Warto jednak dodać, że w kolejnej swojej książce, poświęconej strategiom zapominania, brytyjski antropolog wyróżnił wiele typów zapominania, spośród których amnezja kulturowa wydaje się szczególnie istotna w kontekście naszych rozważań (Connerton 2009). Connerton zarówno w analizie mechanizmów zapamiętywania, jak i zapominania odwołuje się do świadomych i celowych działań elit, czy to politycznych, czy intelektualnych, danych społeczności. Mniej natomiast zwraca uwagę na procesy przeważnie nieświadome, z którymi mamy do czynienia w przypadku polskiej wsi.

Przywołuję powyższe ustalenia badaczy pamięci, by usytuować moje własne użycie pamięci w tym szerszym kontekście. Jest ona przykładem pamiętania, w dużym stopniu dzięki kościelnym rytuałom, i zapominania, przez wykluczanie faktów i wydarzeń niezwiązanych bezpośrednio ze wspólnotą rodzinną. Warto przywołać opinię znawcy przedmiotu, Władysława Grabskiego, który w *Historii wsi w Polsce* zauważył, że najważniejszym wymiarem życia chłopskiego są więzi rodzinne. Posunął się wręcz to stwierdzenia, że:

Więzi rodzinne na wsi znajdują swój pełny wyraz od bardzo dawnych czasów i to we wszystkich społeczeństwach. Praca prof. Thomasa i Znanieckiego poświęcona wystudium właściwości socjologicznych włościanina polskiego, dochodzi do wniosku, że światem całym dla niego jest jego własna rodzina: jej dobro, dla którego poświęca się on całkowicie i która zastania mu wszelkie inne horyzonty. Dla większości mieszkańców wsi było to reguła zawsze i wszędzie (Grabski 2004b, s. 253).

Wydaje się, że problem polega nie tyle na „zastanianiu przez rodzinę wszelkich innych horyzontów”, ile raczej na braku świadomości ich istnienia. W każdym razie tak odbierałem i odbieram moją rodzinę, uwiecznioną na zdjęciu. Gdy zostało zrobione, miałem pięć lat. Jestem jednym z kilkunastu dzieciaków widocznych na zdjęciu uwieczniającym wydarzenie, które jest jednym



**Fot. 1.**  
Zdjęcie rodzinne autora z 1961 r. (fot. z archiwum autora)

z najżywszych wspomnień mego dzieciństwa. Nie jest wykluczone, że tak się stało dzięki wielokrotnemu rodzinnemu oglądaniu tej fotografii i wspomnianiu „co też się dzieje z tym lub owym dzisiaj”. Jest to też jeden z najważniejszych śladów pozwalających odtwarzać drzewo genealogiczne mojej chłopskiej rodziny. Nie jest ono zbyt rozległe, gdyż sięga zaledwie do lat osiemdziesiątych XIX w. Sądzę zresztą, że jest to raczej sytuacja typowa, w chłopskiej kulturze genealogia zaczyna się i kończy na tradycji ustnej i pamięci trzy-, najwyżej czteropokoleniowej. Z chwilą pojawienia się fotografii upamiętniającej najważniejsze wydarzenia rodzinne ta pamięć prawdopodobnie się wydłuży. Zdjęcie zostało zrobione za rodzinnym domem Jana i Agnieszki Kułakowskich, moich pradziadków ze strony matki, „pod lasem”, który również był ich własnością. Jest na nim najbliższa rodzina ze strony mojej matki Cecylii. Ze strony rodziny mojego ojca Kazimierza nie ma na zdjęciu nikogo. Jest to zastanawiające, bo pochodził z sąsiedniej wsi Lipie. Zarówno wieś mojej matki, Jędrzejówka, jak i wieś ojca należą do tej samej gminy Narol, o której była mowa wcześniej jako o przedmiocie badań Anny Malewskiej-Szałygin. Geograficznie jest to Roztocze Lwowsko-Tomaszowskie, a historycznie, po rozbiorach Polski, granica rozbioru rosyjskiego i austriackiego do 1918 r. Po powstaniu niepodległego państwa polskiego region ten należał do województwa lwowskiego, a po roku 1945 nazwy województw się zmieniały. Ostatecznie od 1999 r. jest to województwo podkarpackie.

Centralne miejsce na fotografii zajmują, co jest oczywiste, główni bohaterowie wydarzenia, którzy przed południem w kościele w Lipsku odnowili swój ślub sprzed pięćdziesięciu laty w 1911 r. Była to prawdopodobnie jedna z czerwcowych niedziel, bo „nie było jeszcze nowych ogórków i wydobyto ze studni specjalnie na tę okazję trzymaną beczkę zakwaszonych ogórków z zeszłorocznych zbiorów”, przypomina sobie moja matka, z którą próbuję ustalić, kiedy to dokładnie było. Zdjęcie zostało zrobione w południe. Poza jubilatami wszyscy urodzili się już w XX w. Większość pamięta II wojnę światową, którą cała rodzina przeżyła. Kilko było „na robotach w Niemczech”, większość wujków była w Armii Krajowej. Jednak o wojnie mówi się rzadko, a o zagładzie Żydów narolskich mieszkańcy Jędrzejówki nie potrafili nic powiedzieć. Mama pamięta tylko, że w czasie ostatniej bodaj zimy wujek Bronek, brat babci Stanisławy (to ten, który był wywieziony do Niemiec), „przyniósł w worku żydowskiego chłopaka, który się z nami bawił do wiosny. Na wiosnę przyszła matka dziecka i je zabrała. Pewnie gdzieś wyjechali, ale ja nic o nich nie wiem. Tato się bał, że ktoś nas wyda, ale na szczęście nic takiego się nie stało”. Tak zapamiętała to doświadczenie moja matka. Z dziadkami, u których spędzałem w dzieciństwie

wakacje, nigdy nie miałem okazji o tym rozmawiać. Pamiętam, że raz tylko dziadek wspomniał, że aż do Narola było czuć swąd palonych przez Niemców zwłok żydowskich ofiar z obozu śmierci w Bełżcu. Byłem zbyt mały, by dopytywać o więcej, ale myślę, że można do tej sytuacji odnieść zdanie Jana Stryczka, o którym będzie mowa w następnym punkcie moich rozważań: „[...] oniemieli, przytłoczeni potwornością czynów hitlerowskich”.

Oto imiona i nazwiska z datami urodzin (i śmierci, jeśli już nie żyją) mojej najbliższej rodziny ze strony matki. Pradziadkowie: Agnieszka z domu Ważna (1895–1981) i Jan Kułakowski (1888–1964). Dziadkowie: Stanisława z domu Kułakowska (1913–1988), Franciszek Obirek (1911–1990). Moja matka Cecylia (ur. 1933) i ojciec Kazimierz Obirek (1929–1991). Ich dzieci: Ryszard (ur. 1953), Janina, (ur. 1955), ja (ur. 1956) i Wiesław (ur. 1960). Inni to rodzeństwo dziadków, matki i ich dzieci, których imion nie pamiętam.

Następnymi takimi wydarzeniami, które zgromadzą jeszcze żyjących członków rodziny, będą kolejne śluby i pogrzeby. Pierwsze komunie i chrzty odbywały się zwykle w mniejszym gronie. Dla mnie zapamiętanym i porównywalnym wydarzeniem były moje prymicje, czyli odprawiana przeze mnie w Narolu pierwsza msza we wrześniu 1983 r., a z czasem i pogrzeb mojego ojca Kazimierza w 1991 r. Tak więc wszystkie najważniejsze wydarzenia w życiu mojej rodziny rozgrywały się i rozgrywają w kontekście kościelnym. Innej możliwości nie ma. Sądzę, że tak dzieje się w większości rodzin wiejskich w Polsce. Czy to oznacza, że są one w stu procentach katolickie? Socjologicznie rzecz ujmując, tak właśnie jest. Jednakże to, w co tak naprawdę ci katolicy wierzą, nie jest ani oczywiste, ani łatwe do zbadania. Od wielu lat takie badania nad polskim katolicyzmem prowadzi Józef Baniak, jednak skupia się on przede wszystkim na zmianach religijnych w postawie młodzieży, więc jego ustalenia nie mają bezpośredniego związku z religijnością chłopów. Wspominam o nich, gdyż metodologicznie stanowią ważny punkt odniesienia również dla naszego tematu.

Trzeba jednak zaznaczyć, że na poziomie strukturalnym to właśnie rytuały katolickie określają samoświadomość polskiego chłopca. Dzieje się tak z tego prostego powodu, że innych odniesień w polskich realiach nie miał, nie ma i w najbliższej przyszłości mieć nie będzie. Pisząc o polskim katolicyzmie i roli, jaką w dzisiejszej Polsce odgrywa zbitka językowa Polak-katolik, próbowałem odtworzyć rodzinne środowisko, w którym to wyznanie odkrywało i odgrywa rolę podstawową (Obirek 2015). Dzieje się tak dlatego, że po prostu nie było innych możliwości – katolicyzm był jedynym wyznaniem odziedziczonym i przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Nie był więc kwestią wyboru, tylko socjalizacji społecznej. Nie jest oczywiście łatwo wyznaczyć granicę między

chłopską kulturą a religijnością polskiej wsi. Ten problem jest szczególnie widoczny w sytuacjach granicznych, a do takich należała niewątpliwie II wojna światowa z jej bezprecedensowymi okropieństwami.

## **Zobaczyc naszą przeszłość w prawdzie, czyli o pamięci zagłady na polskiej wsi**

Mimo stale powiększającego się dystansu czasowego, doświadczenie II wojny światowej nie przestaje zajmować badaczy z różnych dziedzin. Niewątpliwie ma rację Maria Orwid, która analizowała wspomnienia i zachowanie ofiar obozów koncentracyjnych, gdy stwierdza, że te doświadczenia z trudem poddawały się językowej artykulacji:

To, co przeżyła ludzkość w czasie drugiej wojny światowej, czego areną stał się świat, a głównie Europa, przekroczyło wszelkie dotychczasowe wyobrażenia i fantazje ludzi, a nawet ich najgorsze, najbardziej pesymistyczne wizje; przekroczyło dotychczasowe doświadczenia, ramy każdej etyki, każdej ludzkiej wrażliwości i w gruncie rzeczy każdej funkcjonującej do tej pory ideologii (Orwid 2009, s. 9).

Dotyczy to naturalnie polskiej wsi, która do tej pory nie wypracowała kategorii zdolnych nazwać to, co się na niej wydarzyło, przede wszystkim jeśli chodzi o zagładę jej żydowskich sąsiadów. Jeśli chodzi o doświadczenie obozów koncentracyjnych, podobnie pisze o nich Anna Pawełczyńska, która w swoim podejściu łączy perspektywę socjologiczną i doświadczenie świadka. Jej książka *Wartości i przemoc* jest klasycznym ujęciem tej problematyki i nieodzownym punktem odniesienia dla każdego, kto próbuje zrozumieć, jak graniczne doświadczenie egzystencjalne określa naszą percepcję rzeczywistości. Zdaniem Pawełczyńskiej to właśnie różne doświadczenia okresu II wojny światowej utrudniają, a niekiedy wręcz uniemożliwiają dyskusję na jej temat: „To, że w krajach niedotkniętych terrorem hitlerowskim w takim stopniu jak Polska, świadomość społeczna broni się przed wiedzą o faktach, które miały miejsce, i nie chce rozumieć okoliczności, które ją spowodowały, jest w jakiś sposób zrozumiałe” (Pawełczyńska 1995, s. 9).

Również dla badaczy kultury chłopskiej okres II wojny światowej przedstawia trudne wyzwanie. Według Stanisława Siekierskiego, autora wnikliwego studium *Etos chłopski w świetle pamiętników*, główną reakcją na zagładę polskich Żydów było „oniemienie”. Przywołuje przy tym fragment znanego pamiętnika

Jana Stryczka *Chłopskim piórem*, który traktuje jako reprezentatywne świadectwo dla chłopskich zapisów czasu wojny. Jak stwierdza: „[...] inne pamiętniki potwierdzają w pełni jego opinię” (Siekierski 1992, s. 132). Oto, co zanotował Stryczek: „Początkowo trafiali się, choć rzadko, tacy, którzy pamiętali hasła – „Bij Żyda” – i cieszyli się z tragedii żydowskiej. Ale wkrótce i oni **oniemieli** [pogrubienie – S.O.], przytłoczeni potwornością czynów hitlerowskich, zwłaszcza gdy przyszła trzecia faza akcji przeciw Żydom” (Stryczek 1984, s. 330). Świadectwo Stryczka jest o tyle istotne, że był on znanym w okolicy działaczem chłopskim zaangażowanym politycznie.

Tuż po opublikowaniu pamiętnika Stryczka w 1957 r. Jan Strzelecki doszczegółił w jego zapiskach „pomnik chłopskiego radykalizmu”. Pisał: „Jan Stryczek należy do ludzi, którzy najlepsze lata swego życia strawili na uczestnictwie w tworzeniu i umacnianiu społecznych i kulturalnych instytucji, stanowiących dumę chłopskiej radykalnej demokracji lat trzydziestych” (Strzelecki 1990, s. 126). Ta walka polityczna zajmuje większość miejsca w jego wspomnieniach odnoszących się do okresu międzywojennego. Z czasów wojny odnotował też mord na rodzinie Ulmów w Markowej, o którym dopiero w ostatnich latach stało się głośno za sprawą powstałego tam muzeum. Oto zapis Stryczka: „W Markowej wymordowano całą rodzinę, nie wyłączając niemowlęcia, za przechowywanie Żydów” (Stryczek 1984, s. 332). Jednak zasadniczo temat Zagłady nie jest obecny w chłopskich wspomnieniach. Mogę to potwierdzić, odwołując się do moich własnych wspomnień rodzinnych, w których ten temat praktycznie nie istniał. Owszem, pojawiały się luźne uwagi dziadka czy rodziców, które jako dziecko słyszałem, jednak trudno było z nich zrekonstruować spójny obraz. Pisałem o tym wyżej, omawiając rodzinną fotografię.

Nie jest łatwo pisać o ciemnej stronie polskiej wsi katolickiej – zwłaszcza komuś, kto tak jak ja łączy z wsią najpiękniejsze wspomnienia dzieciństwa. Do niedawna właściwie nie było wiadomo, jak przebiegała zagłada polskich Żydów na terenie wsi. Poza rozproszonymi uwagami w pamiętnikach z czasów wojny Kazimierza Wyki (*Życie na niby*) i Zygmunta Klukowskiego (*Zamojszczyzna 1918–1945*) dopiero w ostatnich latach zaczęły pojawiać się publikacje na ten temat. Powstają głównie w Centrum Badań nad Zagładą Żydów. Od słynnego eseju *Biedni Polacy patrzą na getto* Jana Błońskiego, ogłoszonego na łamach *Tygodnika Powszechnego* w 1987 r., wiemy, że to temat, który budzi w Polsce duże emocje. Każda próba zmierzenia się z tym problemem przypomina wejście na pole minowe i wymaga od śmiałka niezwyklej ostrożności. Błoński swoje rozważania kończył stwierdzeniem, że wiąże nas obowiązek oczyszczenia, który sprowadzał do „obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie” (Błoński

1996, s. 23). Rok później na konferencji w Jerozolimie Błoński dookreślił swoje stanowisko – zwłaszcza to, jak rozumie wyrażenie „współ-winy” za Holocaust, które wzbudziło najwięcej kontrowersji. Jego zdaniem „współ-odpowiedzialność” nie musi oznaczać współ-udziału w zbrodni. Co więcej, twierdził, że przyjęcie tej „współ-odpowiedzialności” jest nam, Polakom, bardziej potrzebne niż żydowskim ofiarom: „Zrozumienie współ-odpowiedzialności oznacza – w tym przypadku – przyznanie się do win przeszłości i jej ponowną ocenę. To przyznanie się jest bardziej potrzebne nam niż Żydom” (Błoński 1996, s. 35). Zatrzymałem się nad rozważaniami Jana Błońskiego, które wprawdzie nie są związane z polskimi chłopami czy wsią, jednak są ważne również w kontekście badań nad rolą polskiej wsi w zagładzie.

Jest bowiem faktem, że chętniej zatrzymujemy się przy jasnych, heroicznym i martyrologicznym wymiarach polskiej historii. A kiedy myślimy o wsi, to zwykliśmy się zachwycać jej wyjątkowym pięknem, rozpisywać o jej specyficznie polskim charakterze: wieś jako ostoja tradycji, gwarant wartości, które gdzie indziej już dawno się ulotniły. A jednak to nie jest pełny obraz polskiej wsi. Dowiadujemy się o tym, kiedy czytamy pamiętniki, prasę, literaturę. Wystarczy przypomnieć dramat Karola Huberta Rostworowskiego *Niespodzianka*, oparty na autentycznych wydarzeniach. Mówi on o tym, jak gość z Ameryki został przez swych gospodarzy brutalnie zamordowany, a jego jedyną winą było to, że miał pieniądze. Jak się później okazało, był to syn morderców, który chciał im sprawić tytułową niespodziankę, zatajając – na swoją zgubę – własną tożsamość. Dramat Rostworowskiego, opublikowany w 1929 r., był wielkim wstrząsem i przypominał o innym dramacie wsi galicyjskiej, tym z 1846 r. – dramacie, którego tłem była również nędza polskiej wsi.

Pisząc o zagładzie, odwołam się do jednej z wielu możliwych książek i pozwolę sobie prowadzić narrację Barbary Engelking, która w wydanej w 2011 r. tragicznej kronice opowiada właśnie o tej ciemnej stronie wsi. Odwołuję się do książki Engelking na zasadzie przykładu, choć pełniejszy i znacznie bardziej zróżnicowany obraz tzw. trzeciej fali zagłady można znaleźć w zbiorowym, dwutomowym wydaniu omawiającym losy Żydów ukrywających się w okolicach polskich wsi na przykładzie wybranych powiatów okupowanej przez hitlerowców Polski (*Dalej jest noc* 2018). Lektura tych opracowań może w poważnym stopniu zmienić nasze nazbyt idealistyczne wyobrażenie o polskiej wsi. Stanowią one fragment badań polskich historyków nad tzw. trzecią falą Holokaustu, do której doszło już po znanych i dokładnie opisanych zbrodniach niemieckich dokonanych w latach 1939–1942 na polskich i europejskich Żydach. O tym ostatnim okresie wiemy najmniej. I to bynajmniej nie dlatego, że

brakuje dowodów, czy z powodu zawodnej ludzkiej pamięci. Wprost przeciwnie. Dowodów jest aż nadto, a pamięć nabrzmiała milczeniem. Nadszedł czas, by je przerwać, ale nie po to, by polską wieś obciążać za grzechy popełnione przez jej niektórych mieszkańców, ale by tym wyraźniej dostrzec bohaterstwo tych, którzy przed zbrodnią się wzbranieli.

Chodzi mi jednak nie tyle o wyczerpujący obraz, ile raczej o zwrócenie uwagi na sam problem. W książce Engelking tożsamość większości ofiar i większości morderców jest trudna do określenia. Powiedziałbym nawet, że jej ustalenie nie jest sprawą najważniejszą, choć autorka podkreśla, iż jej celem jest właśnie obdarzenie ofiar ich indywidualnym głosem. Chodzi raczej o przypomnienie bandytyzmu, który był faktem, a którego ofiarami byli przede wszystkim ukrywający się Żydzi, choć zdarzało się, że mordercy nie oszczędzali chroniących ofiary Polaków. Podobnie jak opierając się na aktach sądowych nie sposób nakreślić całościowego i obiektywnego obrazu dzisiejszego życia Polaków, tak nie sposób na podstawie zachowanych akt procesowych zrekonstruować lat wojny na polskiej wsi. Niemniej jednak podobnie jak dzisiejsze protokoły sądowe wiele mówią o patologiach społecznych, tak i analizowane w książce zeznania – zarówno katów, jak i ofiar – stanowią ważne źródło poznania patologicznych zachowań mieszkańców polskiej wsi w omawianych latach.

Na początku warto przywołać zdanie z artykułu Włodzimierza Mędrzeckiego, zamieszczonego w książce *Spółeczeństwo polskie w XX wieku*. Otóż Mędrzecki, pisząc o chłopach w czasie II wojny światowej, stwierdził: „Nie można też nie zauważyć, że warunki okupacji sprzyjały ujawnianiu się zjawisk patologicznych. Największy, nieomal powszechny zasięg miało pijaństwo. [...] Zdarzały się też na terenie wiejskim zjawiska bandytyzmu, «szmalcownictwa» i żerowania na ludzkiej krzywdzie” (Mędrzecki 2003, s. 143).

Jak te zachowania wyglądały *in concreto*, pokazuje właśnie książka Barbary Engelking. Główne konkluzje autorki brzmią następująco: „[...] po zakończeniu pracy pozostaje więcej pytań niż odpowiedzi. Pomimo wszystkich mniej lub bardziej adekwatnych wyjaśnień, lepszych czy gorszych interpretacji, które przedstawiłam, mam poczucie, że istota problemu wymyka się rozumieniu i pozostaje mroczna, niedookreślona, niepoznawalna. Nadal pozostają bezradna zarówno wobec zagadki czynienia zła, jak i tajemnicy doznawania cierpienia” (Engelking 2011, s. 211). To ważne stwierdzenie, zwłaszcza w kontekście oskarżeń o szkalowanie narodu polskiego kierowanych pod adresem badaczy mechanizmów zagłady, gdyż uzmysławia główny cel takich badań – zrozumienie tajemnicy zła.

Bezradny pozostaje również czytelnik, przyzwyczajony do lektury książek poświęconych bohaterstwu Polaków, skłonnych raczej poświęcić własne życie dla ratowania innych, niż mordować. A jeśli już zabijają, to tylko ze szlachetnego porywu serca i patriotycznego uniesienia, nigdy lub rzadko z niskich pobudek. Tymczasem lektura takich opracowań zmusza do rewizji tego nazbyt optymistycznego uogólnienia. Ale nawet po przeczytaniu tej trudnej książki nie możemy tracić z oczu podstawowego przecież faktu: „Odpowiedzialność za eksterminację Żydów w Europie ponoszą hitlerowskie Niemcy. Nie można im odmówić autorstwa samej idei, perfekcji planowania, systematyczności działania i precyzji wykonania. Niemniej na peryferiach Zagłady znalazło się miejsce dla mniej lub bardziej dobrowolnych współpracowników niemieckiego przedsięwzięcia. Polscy chłopcy byli wolontariuszami w dziele wymordowania Żydów” (Engelking 2011, s. 209). Słowa twarde, dla wielu niesprawiedliwe. By zrozumieć ich wymowę, trzeba przeczytać całą książkę, nawet jeśli nie raz chciałoby się, by nigdy nie została napisana. A jednak to nie autorkę trzeba obwiniać za jej treść, tylko tych, którzy stanowią jej mroczne źródło.

Przywołana opowieść dotyczy naszej polskiej wsi, która, jak się okazuje, nie do końca jest znana, skrywa bowiem zazdrośnie tajemnice, których ślady zachowały się w 391 relacjach żydowskich zachowanych w Żydowskim Instytucie Historycznym, w 82 relacjach z Yad Vashem, w 300 procesach sądowych. To znikomy fragment zapisu ogromu ludzkiego cierpienia, jakie miało miejsce w okupowanej Polsce w latach 1942–1945. To, co się z tych dokumentów wyłania, to „historia nocna, mroczna, trudna, historia, którą niełatwo przyjąć do wiadomości i której nie sposób zaakceptować, a której już całkiem nie można zrozumieć. Ta historia opowiada o egzystencjalnym doświadczeniu pustyni ludzkiej – bezskutecznego, zakończonego niepowodzeniem poszukiwaniem ratunku przed Zagładą” (Engelking 2011, s. 15). Ta historia została przedstawiona w dwóch odstępach. Najpierw mowa jest o sposobach ukrywania się żydowskich uciekinierów i dramatycznych zwrotach ich tragicznego losu, następnie o różnych, najczęściej niezwykle bestialskich, sposobach ich uśmiercania. Takiej książki nie czyta się łatwo. Jedynym sensownym rozwiązaniem jest oddanie głosu ofiarom. Barbara Engelking nawet tytuł książki zaczerpnęła z zachowanego zapisu. Pierwsza część zatytułowana „W ukryciu” opisuje różne strategie przetrwania ukrywających się Żydów, którym towarzyszył strach przed... Polakami. Taki właśnie obraz wyłania się z setek relacji: „Strach przed Polakami miał inny charakter, inną gęstość niż strach przed Niemcami. Ten strach był zrozumiały i uzasadniony – to Polacy mogli ich rozpoznać i wydać, doprowadzić do zguby lub uratować. [...] Ten strach nie był wymyślony czy

wyolbrzymiony, miał solidne podstawy w codziennych doświadczeniach ukrywających się Żydów” (Engelking 2011, s. 102).

Te solidne podstawy są pokazane na dziesiątkach przykładów, których nie sposób przywoływać. Nieczęsto zdarzały się przykłady rozwiewające strach, ale z tym większym utęsknieniem wyczekiwane: „Trochę współczucia, ludzkie traktowanie, szacunek dla cudzego cierpienia – te cechy były w czasie okupacji tak rzadkie, że wykazujących się nimi Polaków czyniły w oczach prześladowanych Żydów prawdziwymi aniołami” (Engelking 2011, s. 110). A skoro o aniołach mowa. Chciałoby się więcej przeczytać o Kościele, o roli księży. Autorka jest świadoma tego braku i tak oto go komentuje, przywołując opinię Symchy Hampela na ten temat: „Ksiądz z ambony niejednokrotnie mówił o Żydach i gorąco dziękował Panu Bogu za to, że pozbawił nas raz na zawsze tych pasożytów. Wdzięczni byli Hitlerowi za tę brudną robotę”. I dodaje: „Jest to jedna z nielicznych wzmianek o Kościele, które pojawiają się w tej książce. Kościół okazuje się bowiem «wielkim nieobecny» – prawie nie istnieje w analizowanych przeze mnie źródłach” (Engelking 2011, s. 104). Autorka, zastanawiając się nad znikomością śladów obecności Kościoła, zauważa w przypisie: „Być może jest to kwestia specyfiki źródeł – procesy sądowe koncentrują się na czynach dokonanych i złych; jeśli były miejscowości, w których np. jakiś ksiądz powstrzymał mieszkańców od wydania czy zamordowania Żydów – nie mamy stamtąd oczywiście «sierpniówki»” (Engelking 2011, s. 104). Przypomina się tutaj inna sprawa związana z Kościołem i jego stosunkiem do Żydów w czasie wojny – postawa Piusa XII. W tej kwestii Kościół również zazdrośnie strzeże swoich zasobów archiwalnych, prowokując różne domysły. Otwarcie ich dla historyków ucięłoby wszelkie spekulacje.

A jest to temat tym pilniejszy, że istniejące ślady wpływu Kościoła w omawianym okresie budzą niepokój. Ot, choćby w drugiej części zatytułowanej krótko „Zguba”, gdy mowa jest o tzw. obławach, czyli polowaniach na ukrywających się Żydów, to mówi się, że dochodziło do nich w okresie Wielkiego Tygodnia, a więc nie sposób nie łączyć ich z „przeżyciami religijnymi” wyniesionymi z kościoła. Jak wynika z rozprawy karnej Franciszka Meroso, do obławy doszło w powiecie Dąbrowa Tarnowska: „W wiklinowej kępie nad brzegiem Wisły ukrywały się dwie rodziny żydowskie – rodzeństwo Mordków oraz Fertigowie: Mojżesz oraz jego siostra z mężem i dzieckiem. Dorośli Żydzi zostali wytapani przez mieszkańców Toni po nabożeństwie w Wielkim Tygodniu 1943 r. – wezwano Niemców, którzy ich zabili na miejscu. Synek siostry Fertiga, Aron, uciekł, ale po kilku dniach, w Wielką Sobotę, został złapany przez Józefa Kaczora i przekazany niemieckiemu żandarmowi, który zawiózł chłopca na pobliską

łąkę i tam zastrzelił” (Engelking 2011, s. 116). W omawianej książce pojawia się zagadkowe zdanie: „U księdza w Sulistawicach (powiat sandomierski) ukrywało się podobno 12 Żydów, między innymi rabin: zadenuncjował ich inny ksiądz – «wzięto wszystkich i zastrzelono»” (Engelking 2011, s. 125).

Nie sposób więc uogólniać. Lektura tej drugiej części budzi zgrozę. Pojawiające się od czasu do czasu odautorskie komentarze w rodzaju: „[...] ta zgoda na śmierć Żydów była wówczas w Polsce zjawiskiem powszechnym” (Engelking 2011, s. 137). Również opinie ofiar mówią wiele o postawach większości mieszkańców wsi, jak chociażby jak zdanie Jankiela Rubina o tym, że „była ogólna opinia okolicznych mieszkańców, że Hryciowie i Kamiński trudnili się mordowaniem i rabowaniem ludności żydowskiej” (Engelking 2011, s. 186). Zgromadzony materiał dowodowy nie pozostawia wątpliwości, że mowa jest o autentycznych wydarzeniach. Wspomnienia o polskich dzieciach, które wydawały ukrywających się Żydów (Engelking 2011, s. 140) brzmią wprost niewiarygodnie, a jednak i one są prawdziwe... Aż trudno uwierzyć, że „przytoczone przykłady dotyczą tylko niewielkiej części zamordowanych Żydów. Szczątki wielu innych – nigdy nie poznamy ich nazwisk i okoliczności śmierci – nadal spoczywają pod polskimi płotami, oborami, w lasach, na polach i łąkach” (Engelking 2011, s. 207).

Jak więc się wydaje, twierdzenie Jana Błońskiego o polskiej współwinie i polskiej współodpowiedzialności za zagładę polskich Żydów w świetle tych ustaleń nabierają głębokiego i moralnego znaczenia. Pozostaje też w mocy rozróżnienie zaproponowane zaraz po II wojnie światowej przez Karla Jaspersa, który w wygłoszonych tuż po wojnie, na przełomie 1945 i 1946 r. w Heidelbergu wykładach mówił o różnych rodzajach winy, jaką ponoszą Niemcy za rozpętanie II wojny światowej. Jaspers rozróżniał winę kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną, ale też wspominał o konieczności oczyszczenia (Jaspers 1979). O oczyszczeniu, powołując się na Mitosza, pisał też Błoński (1996, s. 23). Warto na koniec zauważyć, że zarówno wykłady Jaspersa, jak i tekst Błońskiego nie zostały dobrze przyjęte przez odbiorców. Być może dopiero teraz nadszedł czas na ich ponowne i gruntowne przemyślenie.

## **Chłopska samoświadomość**

Pamiętnikarskie zbiory dostarczają obfitego materiału, który pozwala przynajmniej częściowo zrekonstruować samoświadomość polskiego chłopa. Większość z nich ma charakter anonimowy, ale kilka tekstów ma swego autora i zostało napisanych w celu zaświadczenia o odrębności kultury chłopskiej. Takie są najbardziej bodaj znane wspomnienia działacza politycznego Wincentego

Witosa, historyka literatury Stanisława Pigionia, natomiast mniej znane, choć również bardzo interesujące, są pamiętniki działacza chłopskiego z Galicji Jana Słomki (1842–1932) czy znanego, przywoływanego już wyżej „wiciarza” Jana Stryczka, działającego w okolicach Łańcuta. Każdy z nich pozostawił ważne świadectwo „chłopskiego radykalizmu”, jak to ujął Jan Strzelecki, pisząc o tym ostatnim. Ten radykalizm przejawiał się na różne sposoby od działalności politycznej poczynając, a na pracy akademickiej kończąc. Stanisław Pigoń (1885–1968) w pamiętnikach pisanych w czasie wojny II wojny światowej w Krakowie z *Komborni w świat. Wspomnienia młodości* wyrażał przekonanie swego pokolenia, pisząc o coraz wyraźniejszej obecności chłopów na katedrach uniwersyteckich. Była to obecność znacząca, by wspomnieć chociażby historyka kultury (również wybitnego polityka) Stanisława Kota (1885–1975) czy znawcę kultury greckiej i łańcuta Tadeusza Sinkę (1877–1966). Pigoń, sam będąc gorliwym katolikiem, dostrzegał w religijności chłopskiej rodzaj przesilenia: wychodzenia z dzieciństwa wiary i wchodzenia w dorosłość. Jak pisał: „Coraz bardziej i coraz powszechniej zanika tam religijność starego pokroju: naiwna i potulna, tradycyjnie wdrożona i stagnacyjna, powiedzmy: dziecięca czy kruchciana. [...] Wieś polska jest dziś takim właśnie młodzieńcem na progu dojrzałości. Jeżeli chodzi o jej nowo się ustalającą postawę religijną” (Pigoń 1984, s. 103).

Najbardziej wszechstronny opis kosmosu chłopskiego świata pozostawił Stanisław Vincenz (1888–1971) w swym wielotomowym eposie *Na wysokiej połoninie* (Vincenz 2002). Pisany przez dziesięciolecia (tom pierwszy, *Prawda starowieku*, ukazał się w 1936 r., a ostatni, *Barwinkowy wianek*, już pośmiertnie w 1979 r.) stanowi prawdziwą skarbnicę wiedzy o obyczajach, wierzeniach Hucułów. Tuż po wydaniu *Prawdy starowieku* w eseju *Uwagi o kulturze ludowej* wyrażał się o niej z najwyższym uznaniem, a samo zwrócenie na nią uwagi określał jako niezwykle doniosłe:

Odkrycie kultur prymitywnych, a jako ich odpowiednika w naszym kręgu kulturalnym, kultury ludowej, tym bardziej więc próba uchwycenia nerwu zjawisk, skazanych w ciągu dziejów na banicję – jako „barbarzyństwo”, jako „pogaństwo” w starożytności i średniowieczu, a w nowszych czasach jako *Naturvoelker* i „prymitywy” – zjawisk wypartych z horyzontu kulturalnej świadomości, jest większym odkryciem niż psychoanaliza. Jest w każdym razie odkryciem bardziej niebywałym (Vincenz 1983, s. 192).

Dla Vincenza chrześcijaństwo stanowiło jedynie element kultury ludowej, to nie chrześcijaństwo ją kształtowało, ale ona sama je w siebie wchłonięła

i dostosowała do własnych potrzeb: „Święta chrześcijańskie, postacie świętych wiążą się i stapiają ze starymi obrzędami i wyobrażeniami przedchrześcijańskimi albo też deformują się i przybierają znaczenie i typy pasterskie, rolnicze, względnie odnoszą się do zdarzeń przyrody” (Vincenz 1983, s. 206). Jak widzieliśmy w badaniach Magdaleny Zowczak nad biblią ludową, to samo działo się i pod koniec XX w. Tak więc w zamyśle Vincenza nie chodziło o nostalgiczne wspomnianie zaginionego świata Hucułów (choć i takim niewątpliwie był jego powieściowy cykl), ale o zapis trwałych wartości świata kultury ludowej jako alternatywy dla agresywnego nacjonalizmu, który niszczył podstawy kultury jako takiej.

W pewnym sensie egzemplifikacją tak pojętej alternatywy w życiu politycznym okresu międzywojennego był działacz chłopski Wincenty Witos (1874–1945). Przez ponad dwadzieścia lat był wójtem w swojej rodzinnej wsi Wierzchosławice (od 1908 do 1931 r.), jednak najważniejsze było jego zaangażowanie w politykę na szczeblu ogólnopolskim (trzykrotnie pełnił funkcję premiera rządu). Niewątpliwie to właśnie chłopskie korzenie i działalność w ruchu ludowym uodporniły go na nacjonalistyczne i autorytarne pokusy, którym uległa większość polityków okresu międzywojennego. Ważnym, a mniej dostrzeganym wymiarem działalności i pisarstwa Witosy był jego chłopski antyklerykalizm, któremu dał wyraz w pisanych przez wiele lat pamiętnikach, zatytułowanych *Moje wspomnienia*. Stanowią niezwykle wprost dokument epoki, zwłaszcza jeśli chodzi o diecezję tarnowską. Sportretował realistycznie kler, wywodzący się w przeważającej części z jego klasy społecznej, oraz tamtejszego biskupa Leona Wałęgę.

Najpierw Witos opisał kler wywodzący się ze szlachty i mieszczaństwa, który został zastąpiony klerem pochodzącym właśnie z chłopstwa. Ku jego zaskoczeniu księża pochodzenia chłopskiego dość szybko zapominali o swoich korzeniach:

Jednych i drugich [pochodzenia szlacheckiego i mieszczańskiego] wyparli po latach synowie chłopscy, fabrykowani gwałtownie przez seminarium duchowne w Tarnowie, będące okiem w głowie księdza biskupa Wałęgi. Spodziewać się należało, że oni, znając nędzę i upośledzenie swoich ojców i współbraci na wsi, przyjdą do nich z miłością i chrześcijańskim zaparciem siebie. Stało się inaczej. Poza ślepym, bezkrytycznym wykonywaniem każdego polecenia swej władzy, zaczęli się odznaczać najdalej posuniętą gorliwością i zaciętością w walce, nienawiścią i pogardą dla przeszłości,

lekceważeniem chłopów i forsownym zbieraniem groszy na różne cele, nie zapominając także o sobie (Witos 1988, s. 198).

Równie ciekawie pisze Witos o przegranej biskupa Wałęgi w politycznej i religijnej konfrontacji z partią chłopską na terenie jego diecezji. Warto przypomnieć, że sprawował urząd biskupa diecezjalnego od 1901 do 1932 r., a jego rządy przeszły do historii jako wyjątkowo konserwatywne i niechętnie ruchowi chłopskiemu. Nie był w tym zresztą odosobniony, był raczej typowym reprezentantem upolitycznionego katolicyzmu skłaniającego się ku ideologii Narodowej Demokracji. To ważny przyczynek do słabo rozpoznanego chłopskiego antyklerykalizmu, który doświadczenia wojny i okresu PRL-u całkowicie usunęły z polskiej pamięci: „Pracując w diecezji tarnowskiej przez lat kilkadziesiąt z rzadko spotykaną wytrwałością, doczekał się ks. biskup Wałęga nie tylko upadku popieranego przez siebie stronnictwa i wzrostu siły ludowców, ale i widocznego oziębienia w stosunku do niego i całego niemal kleru wielkiej części ludności, a nierzadko także i do Kościoła” (Witos 1988, s. 258). Podobne akcenty pojawiają się we wspomnieniach Jana Stryczka, który wielokrotnie wspomina o swoim konflikcie z miejscowym klerem. Co ciekawe, własną tożsamość określał właśnie poprzez opozycję i ostrą krytykę kleru, a o sobie pisał w sposób następujący:

Ja byłem jednak wicjarzem, niedowiarkiem i nie widywano mnie w kościele. A do tego czytałem jeszcze różne zakazane przez kler pisma i gazety, głosiłem, że należałoby odłączyć Kościół od państwa, domagałem się, ażeby kler przestał być tą policją duchową dla ludzi, i krytykowałem zdzierstwo za posługi kościele i to stałe wyciąganie grubych spasionych łap księży na stronę biedoty, która nieraz ostatni grosz dawała na tacę w kościele, a czasem jej na sól brakowało (Stryczek 1984, s. 243).

Dodać warto, że to typ katolicyzmu reprezentowanego przez biskupa Wałęgę przeżywa swój renesans po 1989 r., a diecezja tarnowska należy do najbardziej gorliwie praktykującej w Polsce. Paradoksalnie można więc powiedzieć, że to wojna i okres konfrontacji z komunistyczną władzą przyczyniły się do wzmocnienia tradycyjnego katolicyzmu i kłęski ruchu chłopskiego.

Do tekstów świadectw zaliczyłbym też twórczość literacką i eseistykę przywołanego już wcześniej Stanisława Vincenza, który wykreował niejako zaginiony świat Hucutów. Podobnie Wiesław Myśliwski potrafił nazwać i opisać świat swego własnego środowiska chłopów z okolic Sandomierza. Zresztą

w ogóle literatura tzw. nurtu chłopskiego okresu po 1945 r. jest rozpisany na wiele głosów świadectwem chłopskiej świadomości, w której religijność zajmuje poczesne miejsce. Uchwyciła to trafnie Dorota Siwor, pisząc o jednym z przedstawicieli tego nurtu, Tadeuszu Nowaku, podkreślając jak bardzo jego proza była zanurzona w micie, magii i rytuale. Jej zdaniem: „Mit, magia i rytuał jako określona całość, spokojna przez kategorię mitycznego myślenia pełniłaby więc w dziele Nowaka z jednej strony funkcję wyjaśniania wszechświata – ułatwiały zrozumienie go i odnalezienie własnego w nim miejsca, a z drugiej kształtowałyby sposób życia oraz działania człowieka” (Siwor 2002, s. 242). To samo można powiedzieć o innych.

Zdaniem Wiesława Myśliwskiego świadomość narodowa chłopów pojawiła się bardzo późno. Natomiast ważnym elementem tej świadomości było chrześcijaństwo, przeżywane we własnej parafii. Jednak ta późna świadomość przynależności narodowej ma, jego zdaniem, pewien element paradoksu, gdyż to właśnie dzięki chłopom polskość w ogóle przetrwała. A stało się to: „Dzięki ich przywiązaniu do ziemi, do języka, do wiary. Na tych trzech bowiem fundamentach zasadzało się chłopskie trwanie tu i zawsze, z dziada pradziada, niezależnie od tego, czy Polska była matką czy macochą, czy w ogóle była. I niezależnie od tego, co się o niej wiedziało i co się do niej czuło” (Myśliwski 2004, s. 56). Ale to właśnie Myśliwski wydał na kulturę chłopską nieodwołalny wyrok. Jego zdaniem przestała ona istnieć. A stało się tak w skutek przegranej konfrontacji cywilizacyjnej:

To, że musiała umrzeć, jest normalnym wyrokiem dziejów. I nie pomogą tu żale różnych sentymentalistów, którzy przywołują takie czy inne, przeważnie fałszywe, dowody na jej dalsze istnienie, którzy pozory biorą za rzeczywistość, a najczęściej pod pojęciem kultury chłopskiej rozumieją wspomnianą już ludowość, włącznie z różnymi zabiegami organizacyjnymi i także finansowym mecenatem nad nią. Używając wojennej terminologii, kultura chłopska przegrała starcie z napierającą cywilizacją, nawet tak rachityczną jak w polskim wydaniu. Musiała je przegrać. Kulturze biedy i izolacji cywilizacja zaproponowała podniesienie poziomu życia i pracy oraz otwarcie na świat. To zbyt wielkie pokusy, aby można było im się oprzeć (Myśliwski 2004, s. 59).

Nie mam argumentów, które pozwoliłyby mi się przeciwstawić tej radykalnej opinii. Zresztą nie o przeciwstawienie chodzi. Raczej o stwierdzenie podobieństwa między sytuacją kultury w ogóle, podlegającej procesowi

fragmentaryzacji i to niezależnie od tego, czy myślimy o kulturze wiejskiej czy miejskiej, pierwotnej czy zaawansowanej. Zapewne ma rację Andrzej Mencwel, który przypomina, że „kultura chłopska była całością, zarówno w istocie, jak i we wszelkich swoich przejawach – gospodarczych i religijnych, społecznych i symbolicznych, fizycznych i filozoficznych” (Mencwel 2017). I stąd zapewne poczucie jej końca, gdy się zważy postępujący rozpad tej całości. Mencwel, choć swoją powieść *Toast na progu* napisał z poczucia obowiązku wobec zmarłego przyjaciela, „ostatniego chłopa”, i potrzeby opisanego odchodzącego świata, to w dużym stopniu napisał właśnie pochwałę chłopskiej religijności „skupionej, dyskretnej, wolnej od znamion pospolitych ideologizacji”. I choć mało w niej opisów tej religijności, to jej obraz wyłania się jako całościowy i wyrazisty:

Polska religijność chłopska jest oczywiście chrześcijańska, w zdecydowanej przewadze rzymskokatolicka, zazwyczaj też opisywana jako narodowa, zbiorowa, rytualna i sensualna. „Polak katolik” to formacja kulturowa umocniona i upowszechniona przeciw antypolskiej i antykatolickiej presji dwóch zaborów (Rosji i Prus), o wcześniejszym jednak, siedemnastowiecznym, kontrreformacyjnym i szlacheckim rodowodzie (Mencwel 2017, s. 283).

W pełni się w tym opisie odnajduję, gdyż w istocie wskazuje on na długie trwanie polskiej religijności chłopskiej i jej odporność wobec zmiennego losu. O tym zmiennym, przeważnie tragicznym losie polskiego chłopa w sposób przejmujący pisał w swojej powieści *Nowy matecznik* Marian Pilot, jeden z przedstawicieli nurtu chłopskiego w polskiej literaturze. Jej najważniejszym przestaniem jest włączenie się tej „milczącej większości” w główny nurt kultury już w okresie międzywojennym właśnie, razem z własną, naznaczoną krzywdą pamięcią:

Żywa pamięć historycznych krzywd, które wyrównywać usiłował znieprawiony przez klasy uprzywilejowane krwawy galicyjski mściciel, nakładała się na żywe rany uczestników brutalnie pacyfikowanych chłopskich strajków i protestacyjnych manifestacji antysanacyjnych. Nastroje radykalizowały się w miarę, jak w starciach z policją padały kolejne ofiary. [...] 15 sierpnia 1936 roku podczas pokojowych obchodów Święta Czynu Chłopskiego, przypominającego o roli chłopów w walce o niepodległość Polski, policja zamordowała 19 chłopów. Oddziały wojska i policji spacyfikowały w tym czasie 27 wsi na Zamojszczyźnie, w Żukowie w pow. Hrubieszów zginęło 5 chłopów (Pilot 2012, 278–279).

Powstaje uzasadnione pytanie, na ile owa pamięć historyczna została włączona w religijność polskiego chłopa i na ile polski katolicyzm jest w takiej integracji pomocny. W możliwej odpowiedzi można się odwołać do przywołanej opinii Wincenta Witosa, który opisywał zmiany zachodzące w księżach pochodzenia chłopskiego, dziwiąc się ich brakiem zrozumienia dla społecznych problemów własnej klasy. Spostrzeżenie zanotowane na kartach autobiograficznych wspomnień tego wybitnego działacza chłopskiego zachowują do dzisiaj swoją aktualność. Podobne procesy wypierania własnych korzeni społecznych daje się zauważyć również u dzisiejszych księży, wszak w większości wywodzących się ze środowisk wiejskich. Główna w tym „zastuga” procesu socjalizacji, jakiemu przyszli księża zostają poddani w seminariach duchownych, jak też mechanizmów karier w Kościele. Jak się wydaje, to właśnie lata spędzone w ścisłym odosobnieniu w seminarium mają znacznie większy wpływ na kształtowanie systemu wartości przyszłego kapłana niż socjalizacja w rodzinie, szkole i środowisku parafialnym. Nie dziwi więc, że rośnie rozdźwięk pomiędzy tym, co głosi Kościół katolicki, a tym, w jaki sposób praktykowana jest religijność w życiu codziennym już nie tylko chłopów, ale i pracującego na wsi kleru. Można więc mówić o ciągłości napięć istniejących pomiędzy instytucjonalnym Kościołem, a próbującymi dostosować się do nowych warunków chłopami, których jest przecież coraz mniej. Te ogólne konkluzje wymagają jednak dalszych badań i stosowania kryteriów odmiennych od tych, które dzisiaj dominują w ustaleniach socjologów religii. Na ich potrzebę wskazywał już pod koniec XIX w. wybitny działacz i myśliciel socjalistyczny Ludwik Krzywicki. W znanym eseju *Idea a życie* wskazywał na konieczność konkretnych analiz postaw ludzi, a nie skupiania uwagi na abstrakcyjnych ideach. Jak pisał: „Zamiast bujania po obłokach ideologii, trzymamy się ziemi, w zamiarze stanięcia w szeregach warstwy reprezentującej taką perspektywę” (Krzywicki 1957, s. 298). Jak się wydaje, ten postulat do dzisiaj nie stracił na swej aktualności i znakomicie koresponduje z najnowszymi tendencjami w badaniach religijności, o których była mowa w tym eseju.

## Bibliografia

- Ammerman N.T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Baniak J. (1997). *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900–1994: studium socjograficzne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Błoński J. (1996). *Biedni Polacy patrzą na getto*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bronikowski W. (1934). *Drogi postępu chłopca polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Naukowy Gospodarstwa Wsi.
- Bujak F. (1903). *Żmijca, wieś powiatu limanowskiego: stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków: Gebethner i Spółka.
- Bukraba-Rylska I. (2008). *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Certeau M. de (1971). *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*. W: *Esprit* 6.
- Certeau M. de (1998). *How is Christianity thinkable today at all?* W: G. Ward (red.), *The Postmodern God. A Theological Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Certeau M. de (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, t. 1. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Chałasiński J. (1938). *Młode pokolenie chłopów*, t. 1–4. Warszawa: Państwowy Instytut Kultury Wsi.
- Ciupak E. (1973). *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Connerton P. (2012). *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Connerton P. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Czarnowski S. (1958). *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: tegoż, *Dzieła*, t. 1. Warszawa: PWN.
- Engelking B. (2011). „Jest taki piękny słoneczny kraj...” *Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*. Warszawa: Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN.
- Engelking B., Grabowski J. (red.) (2018). *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Geertz C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Grabski W. (2004). *Prace socjologiczne*. Warszawa: SGGW.
- Grabski W. (2004). *Historia wsi w Polsce*. Warszawa: SGGW.
- Halamska M. (2011). *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*. W: *Wieś i Rolnictwo*, 1 (150), 37–55.
- Hochschild A.R. (2017). *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, tłum. H. Pustuła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Jarosz D. (1998). *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Jaspers K. (1979). *Problem winy*, tłum. J. Garewicz. *Etyka*, 17, 145–201.

- Krzemiński I. (red.) (2009). *Czego nas uczy Radio Maryja? Socjologia treści i recepcji rozgłośni*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Krzywicki L. (1957). *Idea a życie. Z wczesnej publicystyki (1883–1892)*. Warszawa: PWN.
- Kurowski M. (2005). *Uwagi o religijności społeczeństwa polskiego*. W: M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. Od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*. Warszawa: WFIS UW.
- Malewska-Szałygin A. (1990). Świadomość historyczna mieszkańców Narola. W: *Etnografia Polska*, t. XXXIV, z. 1–2.
- Mariański J. (1983). *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*. W: W. Piwoński (red.), *Religijność ludowa: ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskie Księgarni Archidiecezjalnej.
- Mariański J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mencwel A. (2017). *Toast na progu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mędrzecki W. (2003). *Chłopi*. W: J. Żarnowski (red.), *Spółczesność polskie w XX wieku*. Warszawa: IH PAN.
- Myśliwski W. (2013). *Ostatnie rozdanie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Myśliwski W. (2004). *Kres kultury chłopskiej. Twórczość*, 53–61.
- Nowak T. (1999). *A jak królem, a jak katem będziesz*. Warszawa: PIW.
- Nowe pamiętniki chłopów*. (1962). Warszawa: Książka i Wiedza.
- O'Malley J.W. (2011). *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Obirek S. (2009). *Kulawa demokracja mimo Kościoła*. W: S. Konopacki (red.), *Polska pięć lat w Unii Europejskiej*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem.
- Obirek S. (2015). *Polak katolik?* Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Orwid M. (2009). *Trauma*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pawełczyńska A. (1995). *Wartości a przemoc*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pawłowska K. (2009). *Metoda pamiętnikarska w polskiej socjologii wsi – ujęcie antropologiczne*. *Wiś i Rolnictwo*, 1 (142).
- Pigoń S. (1984). *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*. Warszawa: LSW.
- Pilot M. (2012). *Nowy młotek*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Piwoński W. (1971). *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Roof Wade C. (1999). *Spirituals Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Siekierski S. (1992). *Etos chłopski w świetle pamiętników*. Kraków: Zakład Wydawniczy Galicja Fundacji Artystycznej ZMW.
- Siwor D. (2002). *W kręgu mitu, magii i rytuału. O prozie Tadeusza Nowaka*. Kraków: Universitas.
- Słomka J. (2012). *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Tarnobrzeg: Miejska Biblioteka Publiczna.
- Strzyżek J. (1984). *Chłopskim piórem*. Warszawa: LSW.
- Strzelecki J. (1990). *Kontynuacje (2)*. Warszawa: PIW.

- Styk J. (2012). *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*. Lublin: Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej.
- Szacka B. (2012). *Historia, pamięć zbiorowa i pamięć kulturowa Paula Connertona*. W: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*. Lublin: Uniwersytet Marii Skłodowskiej-Curie.
- Tomicki R. (1981). *Religijność ludowa*. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Vincenz S. (1983). *Po stronie dialogu*, t. 1–2, Warszawa: PIW.
- Vincenz S. (2002). *Na wysokiej połoninie*, t. 1–4. Sejny: Pogranicze.
- Wieruszewska M. (2013). *Wybrane koncepcje rozwoju w ujęciu antropologa kultury*. *Więś i Rolnictwo*, 4 (161).
- Wierzbicki Z.T. (1963). *Żmiąca w pół wieku później*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wierzbicki Z.T. (1979). *Tradycyjna religijność wiejska*. W: *Roczniki Nauk Społecznych*, t. VII.
- Witos W. (1988). *Moje wspomnienia*, cz. 1. Warszawa: LSW.
- Znanięcki F., Thomas W.I. (1918–1920, wyd. pol. 1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, tłum. S. Helsztyński i in. Warszawa: LSW.
- Zowczak M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków religijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.