

Piotr Grochowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

groch@umk.pl

ORCID: 0000-0002-1910-1034

Zmagania ludu z Kościołem

The People's Struggle with the Church

Michał Rauszer,

Ludowy antyklerykalizm. Nieopowiedziana historia,

Znak, Kraków 2023.

DOI: 10.12775/LL.3.2023.012 | CC BY-ND 4.0

Nowa książka Michała Rauszera wywołała spore zainteresowanie, jeszcze zanim pojawiła się w księgarniach (Pęczak 2023). Wpisuje się ona w popularny ostatnio nurt badań określanych mianem „ludowej historii”, których efektem były m.in. wcześniejsze publikacje autora (Rauszer 2020, 2021) czy prace Adama Leszczyńskiego (2020) i Kacpra Pobłockiego (2021). Chwytny tytuł oraz prowokacyjna okładka z rekomendacjami Marii Peszek, Tomasza Terlikowskiego i Adama Leszczyńskiego wskazują wyraźnie na to, że w tym przypadku mamy do czynienia z projektem wydawniczym kierowanym do szerokiego kręgu odbiorców. I niewątpliwie jest to projekt udany. Należy cieszyć się, że wyniki badań prowadzonych przez kulturoznawców i etnologów wychodzą poza akademicki obieg wiedzy, przybierając postać sprawnie napisanych i interesujących esejów. Publikacja Rauszera nie jest bowiem monograficznym opracowaniem postawionego problemu. To raczej swego rodzaju rozpoznanie terenu, rekonesans badawczy czy – jak stwierdza sam autor – „otwarcie dyskusji, zachęta do dalszych, pogłębionych badań” (s. 252).

Strategia rekonesansu i poetyka eseju naukowego umożliwiają potraktowanie tytułowego zagadnienia w sposób niezwykle szeroki. To poszerzenie pola

badawczego następuje w dwóch kierunkach. Po pierwsze, pojęcia ludu i ludowości nie są tu utożsamiane jedynie z warstwą chłopską, ale obejmują różne grupy społeczne (np. robotników, fanów punka i metalu, współczesną młodzież), podejmujące działania o charakterze nieformalnym, oddolnym, wernakularnym. Po drugie, tropiąc przejawy antyklerykalizmu, autor zarzuca sieci bardzo szeroko, przyglądając się różnorodnym wydarzeniom i praktykom społecznym, które zwykle nie są utożsamiane z tym zjawiskiem. Z pewnymi odchyleniami przegląd ten utrzymany jest w perspektywie historycznej. W kolejnych częściach książki Rauszer omawia: wierzenia i obrzędy ludowe zawierające elementy karnawałowego odwrócenia porządku społecznego (rozdział 1); średniowieczne i wczesnonowożytne ruchy heretyckie oraz najważniejsze ludowe bunty i wojny (rozdział 2); strategie i przykłady chłopskiego oporu w warunkach gospodarki pańszczyźnianej (rozdział 3); mariawityzm oraz odbiegające od katolickiej ortodoksji przejawy religijności ludowej i mirakularnej (rozdział 4); krytyczny stosunek ruchu ludowego i robotniczego do religii i Kościoła (rozdział 5); motywy antyklerykalne obecne w różnych formach folkloru dawnego i współczesnego, w tym popularną w ostatnich latach prześmiewczą twórczość związaną z postacią Jana Pawła II (rozdział 6); antyklerykalizm w muzyce punkowej i black metalu (rozdział 7) i wreszcie najnowsze zjawiska społeczne, takie jak czarne protesty, Strajk Kobiet czy masowa rezygnacja młodzieży z udziału w lekcjach religii, będące konsekwencją afer w Kościele katolickim oraz inspirowanego przez duchownych zaostrezenia przepisów dotyczących aborcji (rozdział 8).

Tak szerokie rozumienie antyklerykalizmu może budzić wątpliwości czy wręcz sprzeciw. Jest ono wszakże uzasadnione strategią rozpoznania terenu badawczego, polegającą właśnie na tym, by przyjrzeć się wstępnie wszelkim zjawiskom, potencjalnie mogącym mieć coś wspólnego z omawianym problemem. Autor ma zresztą pełną świadomość tego, że opisuje zjawiska, które „trudno uznać za antyklerykalne” (s. 250). W tym kontekście trzeba jednak zauważyć, że tytuł książki – choć niewątpliwie zgrabny i atrakcyjny – jest w gruncie rzeczy nieco mylący czy też sformułowany zbyt wąsko. Faktyczny jej temat Rauszer określa bowiem bardzo trafnie (niestety dopiero w zakończeniu) jako „zmagania ludu z Kościołem” (s. 249) albo też praktyki „wywierania wpływu na Kościół” (s. 250). Jeszcze szerzej można by to ująć jako interakcje pomiędzy Kościołem i „jego” ludem, których logika i dynamika kształtowana jest przez dialektyczne praktyki władzy i oporu.

Jest to problem ważny, fascynujący i cały czas słabo rozpoznany. Choć etnologowie i folklorysty regularnie zwracają uwagę na obecność antyklerykalnych motywów w folklorze i ludowej religijności, której najbardziej ewidentnym przejawem jest obszerna grupa kawałów i anegdot o duchownych notowana w katalogu Juliana Krzyżanowskiego (1962–1963, t. 2: T 1725–T 1874; por. też Podziewska 2010: 96; Kroh 2023: 121–125), to jednak kwestia ta cały czas pozostaje daleka od jednoznacznego rozstrzygnięcia. Warto choćby wspomnieć, że Ryszard Tomicki w swoim „klasycznym” studium ludowej religijności stawia

tezę o głębokiej inkulturacji religii oraz postaci księdza w kulturze chłopskiej, co sprawiło, że jego zdaniem w tym środowisku „nie zrodził się nigdy antyklerykalizm radykalny, skierowany przeciw samej instytucji Kościoła”, natomiast antagonizmy między chłopami a kapłanami „nie przybierały z reguły charakteru antyklerykalnego, nie dotyczyły bowiem instytucji kapłana czy kleru w ogóle, lecz konkretnego proboszcza” (Tomicki 1981: 62–63). Diagnozy Tomickiego na pewno warte są rozszerzenia oraz weryfikacji i wielka szkoda, że autor *Ludowego antyklerykalizmu* nie podjął próby ustosunkowania się do jego tezy czy też ich bezpośredniego podważenia. Rauszer unika takich fundamentalnych debat teoretycznych, wskazuje jednak na ciekawe perspektywy badawcze, a wiele z sygnalizowanych przez niego wątków niewątpliwie zasługuje na pogłębione analizy i może stanowić temat osobnych publikacji monograficznych.

Pokusa rozwinięcia tropów zarysowanych w omawianej książce może być tym większa, że przy tak szerokim ujęciu tematu siłą rzeczy wiele kwestii musi zostać potraktowanych pobieżnie i szkicowo. Tym samym pojawia się tu niebezpieczeństwo nadmiernych uproszczeń oraz nieścisłości, prowokujących do tego, by uzupełnić, doprecyzować czy zniuansować interpretacje proponowane przez autora. Mając nadzieję na to, że wkrótce pojawią się bardziej wyczerpujące analizy poszczególnych aspektów „ludowego antyklerykalizmu”, w tym miejscu chciałbym krótko odnieść się do dwóch kwestii związanych z obszarem badawczym, który jest mi najbliższy. Chodzi mianowicie o religijność ludową oraz stanowiące jej integralną część ludowe obrzędy.

Od czasów prekursorskiej pracy Stefana Czarnowskiego (1956) zagadnienie religijności ludowej było przedmiotem wielu studiów i obrosło sporą literaturą. Nie ma tu miejsca na jej szczegółowe omawianie, warto jednak zauważyć, że uwidacznia się w niej dość wyraźna tendencja do zmiany sposobu rozumienia opisywanego fenomenu. We wcześniejszych pracach religijność ludową charakteryzowano często poprzez wskazywanie jej odmienności w stosunku do religijności „nie ludowej”, czyli – mówiąc najogólniej – oficjalnej doktryny katolickiej oraz praktyk kościelnych. W tym ujęciu rzeczywiście mogła ona jawić się jako w pewnym sensie opozycyjna do wierzeń i działań uznawanych oraz propagowanych przez kler. Z czasem jednak podejście etnologów do tej kwestii uległo znaczącej modyfikacji i w opisach religijności ludowej na pierwszy plan wysunięto jej synkretyzm, wskazując na funkcjonowanie w jej obrębie wielu elementów o proveniencji przedchrześcijańskiej. Podkreślano zarazem silne zintegrowanie katolicyzmu z kulturą ludową oraz głębokie zaangażowanie chłopów w praktyki religijne tudzież charakterystyczny dla nich rodzaj wrażliwości mirakularnej (Tomicki 1981; Stomma 1986: 204–232; Hemka, Olędzki 1990; Zowczak 2000: 26–39).

W tym kontekście opisywaną przez Rauszera „religijną samowolę”, czyli nieortodoksyjne podejście do dogmatów oraz oficjalnych rytów kościelnych, trudno zaliczyć do przejawów antyklerykalizmu, nie chodziło tu bowiem o jakąś formę krytyki kleru czy świadomego sprzeciwu wobec jego działań. Z jednej strony był to efekt niedokończonego procesu chrystianizacji oraz folklorysty-

cji religii, z drugiej – realizacja rozbudowanych potrzeb społeczno-religijnych zgodna z zasadą samowystarczalności kultury ludowej. Innymi słowy, chłopi, praktykując synkretyczne formy religijności, nie sprzeciwiali się postawie czy działaniom Kościoła, tylko na swój sposób zagospodarowywali rozległe obszary swojego życia społecznego, na których tenże Kościół był po prostu nieobecny. Sugestywną analizę takiej sytuacji na przykładzie prawosławnych społeczności macedońskich przedstawił Józef Obrębski (2022). Pouczającym przypadkiem w tym zakresie jest zwłaszcza opisywana przez autora działalność „ludowych proroków”, czyli doznających objawień wizjonerów, wokół których tworzą się tzw. ruchy mirakularne. Kwalifikowanie ich jako antyklerykalnych jest dyskusyjne. Z dostępnych analiz (Czachowski 2003; Zieliński 2004) wynika bowiem dość jasno, że nie dążą one do schizmy ani nie dystansują się od Kościoła jako instytucji czy od kleru jako specjalistów w kontaktach ze sferą sacrum. Wręcz przeciwnie, zwykle podkreślają one swój bardzo silny związek z Kościołem i jako ruchy tradycjonalistyczne uważają się wręcz za „strażników prawdziwej wiary”, przeciwstawiając się modernizacji praktyk religijnych (Zieliński 2004: 136–142). Zazwyczaj zależy im również na korzystaniu z różnych form postęgu kapłańskiej, zabiegają więc o obecność księży w miejscach objawień. Faktem jest, że w orędziach oławskich pojawia się silna krytyka działalności i postaw polskich biskupów, jest ona jednak skierowana wyłącznie pod adresem hierarchów i w pewnym sensie ma ich przywołać do porządku oraz skierować na drogę „prawdziwej wiary”, co świadczy raczej o zaangażowaniu wiernych w „naprawę” instytucji kościelnych, a nie o kontestowaniu czy odcinaniu się od Kościoła. Objawienia oławskie (na marginesie warto skorygować, że tamtejszy wizjoner miał na imię Kazimierz, a nie, jak podaje autor, Krzysztof Domański) stanowią zresztą niezwykle ciekawy przypadek owych niejednoznacznych „zmagania” ludu z Kościołem oraz Kościoła z ludem. Kuria wrocławska zajmowała tu bowiem konsekwentnie bardzo radykalne stanowisko (np. kapłani przyjeżdżający do Oławy narażeni byli na karę suspensy), niemniej po śmierci Domańskiego dość szybko zgodziła się przyjąć „ofertę” wiernych i przejąć wybudowane nielegalnie sanktuarium, organizując tam rzymskokatolicką parafię. Pokazuje to dość wyraźnie, że ruchy mirakularne nie mają charakteru antyklerykalnego. Można by wręcz zaryzykować tezę, że dążą one do klerykalizacji, która jednak jest często uniemożliwiana przez postawę i decyzje hierarchów kościelnych. W tej sytuacji wierni są niejako zmuszeni do samowystarczalności i tego, by radzić sobie bez usług kleru. Przypadek oławski dobrze ilustruje również inny aspekt owych zmagania, a mianowicie względną elastyczność Kościoła katolickiego, który w pewnych warunkach rezygnuje z doktrynalnego rygoryzmu po to, aby wchłonąć (czyli sklerykalizować) ruchy sytuujące się na jego marginesach i poddające go krytyce. Świadczy o tym fakt, że wybudowany przed oławskim kościołem pomnik Kazimierza Domańskiego – mimo wcześniejszego potępiania jego działań przez wrocławską kurie – nie został usunięty po przejęciu świątyni i zorganizowaniu tam parafii. Sytuacja ta jest przy tym wieloznaczna i można ją odczytywać zarówno jako strategię „przymykania oka”, służącą „oswajaniu”

ludu przez Kościół, jak i przykład skutecznego wywierania wpływu na Kościół przez ów lud. Tak czy inaczej oławskiego wizjonera trudno uznać za bojownika antyklerykalizmu.

Druga kwestia, którą chciałbym krótko skomentować, dotyczy sposobu używania przez autora kategorii karnawału i karnawalizacji oraz rozumienia w ich kontekście obrzędów ludowych. Kategorie te (zwłaszcza karnawalizacja) przywoływane są w wielu miejscach książki, stanowiąc wygodny klucz interpretacyjny dla różnych nieformalnych i oddolnych praktyk kwestionujących dominującą pozycję kleru i Kościoła. Warto jednak zastanowić się, czy takie rozwiązanie nie jest pójściem na skróty. Koncepcja Michaiła Bachtina ma wszakże to do siebie, że jest mało precyzyjna i tworzy swoiste pojęcie worka, do którego można wrzucać najróżniejsze zjawiska, w gruncie rzeczy niewiele mające wspólnego z rzeczywistym karnawalem. Ten bowiem był „instytucją” funkcjonującą w konkretnych warunkach sociohistorycznych, a jego istota polegała na cyklicznym zawieszaniu/odwracaniu porządku społecznego w celu kanalizowania i łagodzenia napięć wynikających z relacji władzy, przy czym w jego strukturę wpisany był powrót do owego porządku, a więc w gruncie rzeczy służył on stabilizacji istniejących form i hierarchii. Trudno uznać, by taką specyfikę miały działania fanów punka i metalu czy uczestników ulicznych protestów przeciwko zaostrzeniu prawa aborcyjnego. W moim odczuciu pojęcie karnawalizacji traci tu rangę kategorii analitycznej, nabiera wymiaru metaforycznego i staje się charakterystyczną dla stylu publicystycznego figurą retoryczną. W wielu przypadkach jest to dopuszczalne i nie budzi większych zastrzeżeń, czasem jednak ewidentnie wywodzi na interpretacyjne manowce. Jest tak zwłaszcza w pierwszym rozdziale, gdzie autor najpierw opisuje ludowe wierzenia i praktyki związane z muzyką i muzykantami, a następnie sporo uwagi poświęca obrzędowi okresu Bożego Narodzenia i zapustów. W obu przypadkach zastosowanie kategorii karnawału/karnawalizacji jest mylące i prowadzi do nadmiernych uproszczeń. Brak tu bowiem uwzględnienia fundamentalnej kwestii, jaką jest agrarny charakter opisywanych społeczności, warunkujący postrzeganie wszelkich profesji i aktywności niezwiązanych z rolnictwem jako podejrzanych, a zarazem nadający podstawowe sensy rytualnym praktykom społecznym. Dziś nie ulega już wątpliwości, że różnorodne formy kołędowania – a także wiele innych obrzędów okresu zimowego i wiosennego – pełniły przede wszystkim funkcje płodnościowe (Domańska-Kubiak 1979; Czachowski 2020). Były więc formą magii wegetacyjnej, a nie karnawału, który stanowił fenomen miejski, funkcjonujący w kontekście zinstytucjonalizowanych i zhierarchizowanych form władzy, a jego ideowe zaplecze było zasadniczo odmienne od mitycznych podstaw kultury chłopskiej (por. Bieńkowski 2000). Oczywiście przepływy kulturowe pomiędzy miastem a wsią sprawiały, że pewne charakterystyczne elementy praktyk karnawałowych mogły być włączane do ludowych rytuałów, nie oznacza to jednak, że obrzęd stawał się karnawalem. A to dlatego, że elementy te nabierały nowych znaczeń i funkcji, których nie można sprowadzać wyłącznie do odwrócenia porządku społecznego. W tym kontekście

trudno również zgodzić się z tym, by kolędowanie, zapustne tańce i korowody oraz działalność wiejskich muzykantów i związane z nimi wyobrażenia interpretować jako przejawy antyklerykalizmu.

Rekoniesans badawczy – podobnie jak wszelkie inne formy działalności zwiadowczej – ma to do siebie, że błądzenie po manowcach jest niejako wpisane w jego istotę, a pomyłki stanowią swego rodzaju koszt operacji zakrojonej na szeroką skalę. Nie należy więc czynić autorowi zarzutu, że tropiąc ślady ludowego antyklerykalizmu, zbacza z utartych dróg i oczywistych ścieżek oraz zapuszcza się w ślepe uliczki. Wykonawszy taką pracę, rzucił on bowiem światło na teren rozległy i niezwykle zróżnicowany, a w świetle tym widać już nieco wyraźniej kierunki warte dalszych penetracji. Trzeba więc mieć nadzieję, że praca ta będzie kontynuowana i przyniesie efekty w postaci bardziej szczegółowych opracowań różnych form i przypadków zmagania się ludu z Kościołem.

BIBLIOGRAFIA

- Bieńkowski, R. (2000). Teoria karnawalizacji a kultura ludowa. W: A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska (red.), *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje* (s. 137–156). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Czachowski, H. (2003). *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*. Oficyna Naukowa.
- Czachowski, H. (2020). Ślady, cechy i czas obrzędów kolędniczych. W: H. Czachowski, A. Kostrze-wa, H. M. Łopatyńska, *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kolędnicach* (s. 7–51). Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Czarnowski, S. (1956). Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego. W: S. Czarnowski, *Studia z historii kultury* (s. 88–107). PWN.
- Domańska-Kubiak, I. (1979). Wegetacyjny sens kolędowania. *Polska Sztuka Ludowa*, 33(1), 17–32.
- Hemka, A., Olędzki, J. (1990). Wrażliwość mirakularna. *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 44(1), 8–14.
- Kroh, A. (2023). *Anioł śmierci z kilku stron*. Iskry.
- Krzyżanowski, J. (1962–1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1–2). Ossolineum.
- Leszczyński, A. (2020). *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologie panowania*. Wydawnictwo W.A.B.
- Obrębski, J. (2022). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej. W: J. Obrębski, *Macedonia* (cz. 2, s. 519–553). Oficyna Naukowa.
- Pęczak, M. (2023). Bunt w owczarni. *Polityka*, 14, 92–93.
- Pobłocki, K. (2021). *Chamstwo*. Wydawnictwo Czarne.
- Podziewska, L. (2010). *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Rauszer, M. (2020). *Bękart pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*. Wydawnictwo RM.
- Rauszer, M. (2021). *Siła podporządkowanych*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Tomicki, R. (1981). Religijność ludowa. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia polski. Przemiany kultury ludowej* (t. 2, s. 29–69). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zieliński, A. (2004). *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*. Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Funna.