Etnografia Polska 67 z. 1-2 (2023), pp. 255-270

# Zmiany w kulturze religijnej mniejszości katolickich w Polsce i Ukrainie

Łukasz Smyrski

PL ISSN 0071-1861; e-ISSN: 2719-6534

DOI: https://doi.org/10.23858/EP67.2023.3548

https://rcin.org.pl/dlibra/publication/276879

**Jak cytować**
Smyrski, Łukasz. (2023). Zmiany w kulturze religijnej mniejszości katolickich w Polsce i Ukrainie. Etnografia Polska, 67(1–2). https://doi.org/10.23858/EP67.2023.3548

„Etnografia Polska", vol. 67, no. 1–2, 2023
PL ISSN 0071-1861; e-ISSN: 2719-6534
DOI: 10.23858/EP67.2023.3548

ŁUKASZ SMYRSKI
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

# ZMIANY W KULTURZE RELIGIJNEJ MNIEJSZOŚCI KATOLICKICH W POLSCE I UKRAINIE

Analiza odmiennych przypadków, szukanie wspólnej płaszczyzny do porównań, badanie podobieństw i różnic stanowi ważną część etnologii i jest nieustającą inspiracją dla antropologii społecznej. W tym nurcie utrzymana jest książka *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze* pod redakcją naukową Magdaleny Zowczak (Warszawa 2021). Publikacja wpisuje się w szerszy kontekst badań z zakresu antropologii religii, prowadzonych na pograniczach religijnych: polsko-ukraińskim oraz rzymsko-grekokatolickim-prawosławnym (Baraniecka-Olszewska 2016; Buyskykh 2016; Halemba 2015; Lubańska red. 2007; Zowczak 1998; 2003; 2015; Zowczak red. 2010).

Książka może być inspiracją do rozważań na temat antropologii religii, zmiany pola zainteresowań w dziedzinie studiów religijnych oraz metodologii etnograficznej. Omawianej publikacji nie traktuję jako autonomicznej pracy dotyczącej współczesnych zjawisk, ale jako część wieloletniego projektu badawczego. Moim celem jest przedstawienie problematyki książki *Katolickie mniejszości…* w szerszym kontekście badań prowadzonych przez redaktorkę tomu w Europie Wschodniej. Na początku artykułu przedstawię teksty prezentowane w tomie, następnie odniosę ich tematykę do wcześniejszych badań Zowczak w Litwie, Białorusi i Ukrainie. Pokażę, jak na przestrzeni ostatnich 30 lat zmieniały się wektory badań nad kulturą religijną na pograniczu. Dzięki takiemu zabiegowi można lepiej dostrzec dynamikę zmian. Na zakończenie odniosę się do współczesnej sytuacji w Ukrainie i jej wpływu na projekty badawcze w przyszłości.

Publikacja jest porównaniem dwóch odmiennych i oddalonych przestrzennie od siebie społeczności: rzymskich katolików na Podolu (wsie Murafa i Klekotyna) oraz grekokatolików na Pomorzu Zachodnim (miasteczko Biały Bór)[1]. Wszystko wydaje się różnić obydwie grupy: geografia, status, historia, wyznanie, pochodzenie.

[1] Badania były prowadzone w Murafie i Klekotynie w latach 2012–2014, a w Białym Borze 2015–2016. W skład zespołów badawczych kierowanych przez Magdalenę Zowczak wchodzili studenci i doktoranci Instytutu Etnologii i Antropologii UW. W Białym Borze do zespołu dołączyła Julia Buyskykh z Kijowa.

*Etnografia Polska* Copyright © 2023 by the Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences.
This article is published in an open-access under the CC BY 4.0 license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Rzymskich katolików w Murafie cechują zachowania wskazujące na ich długie trwanie na Podolu – mają poczucie tutejszości, są przekonani, że mieszkają u siebie, mimo otaczającej większości ludności ukraińskiej wyznania prawosławnego. Grekokatolicy w Białym Borze są mniejszością narodową i wyznaniową, wśród których trudno szukać tego rodzaju identyfikacji z miejscem i przeszłością. Mimo że od deportacji w ramach Akcji Wisła w 1947 r. minęło już 70 lat, Ukraińcy na Pomorzu nadal nie czują się u siebie. Ich tożsamość – mimo dorastania kolejnych pokoleń – jest określona przez niepewność charakterystyczną dla przesiedleńców, pozbawiona zakorzenienia w miejscu zamieszkania. Magdalena Zowczak znajduje wiele płaszczyzn dla porównań sytuacji i postaw członków obydwu wspólnot. Jednym z tematów, w obrębie którego prowadzi szeroko zakrojone studia porównawcze, jest „język symboli tradycji chrześcijańskiej", stanowiący ważne źródło dyskursu moralnego. Książka, mimo polaryzacji tematów i porównań z różnych obszarów, jest dobrze przemyślanym i skonstruowanym tekstem antropologicznym, uzupełnionym dużą dawką refleksyjnej autoetnografii (rozdziały autorstwa Julii Buyskykh i Tomasza Kośka), która ma bezpośrednie przełożenie na język opisu etnograficznego. Koniecznie trzeba podkreślić, że tom jest wynikiem pracy studenckiego zespołu badawczego kierowanego przez redaktorkę tomu w ramach laboratorium etnograficznego[2]. Również wcześniej publikowane prace, do których będę się odwoływał w dalszej części artykułu, opierały się na badaniach kierowanych przez Magdalenę Zowczak.

## MURAFA I BIAŁY BÓR – PORÓWNANIE KULTUR RELIGIJNYCH NA PODOLU I POMORZU ZACHODNIM

Książka *Katolickie mniejszości…* składa się z dwóch części. Część pierwszą, zatytułowaną „Kultura religijna w perspektywie porównawczej", rozpoczyna wprowadzenie autorstwa Magdaleny Zowczak (s. 13–76). Oprócz szerokiego rysu historycznego, redaktorka naukowa opisuje teren badań etnograficznych w Murafie i Białym Borze, przedstawia inspiracje teoretyczne z zakresu antropologii religii, obszernie omawia cele książki i stawia pytania badawcze. Dotyczą one rozpoznania znaczenia religii w konstruowaniu tożsamości obydwu mniejszości katolickich, pamięci i dziedzictwa, związanymi z nimi formami ekspresji religijnej, roli języka i liturgii, pozycji duchownych i religii w przestrzeni publicznej. Pytania te nabierają szczególnego wydźwięku w czasach, kiedy ideologia narodowa zakładająca homogenizację stanowi ważny aspekt polityki wewnętrznej Polski i Ukrainy (s. 43). Zowczak podkreśla niejednorodność zachowań wiernych, zniuansowane postawy względem liturgii, pozycji księży, kreśli szeroką panoramę zmian instytucjonalnych w Kościele katolickim w Polsce i Ukrainie.

[2] Jest to przedmiot związany z programem kształcenia studentów w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. W ramach laboratorium studenci przez dwa lata prowadzą badania etnograficzne pod opieką pracownika naukowego, których wyniki są przedstawiane w pracach licencjackich (dawniej laboratoryjnych). Prace studentów należących do zespołów Magdaleny Zowczak ukazywały się drukiem w postaci artykułów w czasopismach naukowych lub jako rozdziały w monografiach tematycznych.

Redaktorka tomu uznała za niezbędne zarysowanie także ogólniejszej perspektywy, charakterystycznej dla religioznawstwa. Z tego względu w rozdziale drugim Elżbieta Przybył-Sadowska zajmuje się „Termin[em] «kultura ludowa» w badaniach religioznawczych w Polsce" (s. 77–94). Autorka śledzi trajektorię tytułowego pojęcia, wskazując na brak religioznawczej metodologii badań. W związku z tym religioznawcy korzystają z metod i teorii zapożyczonych z innych dziedzin, w tym z antropologii. Autorka zapoznaje czytelników z historycznymi kontekstami stosowania pojęcia „kultura religijna" – odnosząc się do Stefana Czarnowskiego (1956), jak również do tych antropologów, którzy pisali o religii rozumianej jako system kulturowy zwrócony ku lokalności (Geertz 2005). Przedstawia również ujęcie Talala Asada (1983), krytykującego koncepcję Geertza.

Kolejny rozdział, Magdaleny Zatorskiej, „Porównanie we współczesnej praktyce antropologicznej" (s. 95–119) traktuje komparację jako ważne narzędzie antropologiczne, które musi zostać sproblematyzowane w wymiarze epistemologicznym. Stanowi metodologiczne uzasadnienie studiów komparatystycznych zawartych w tomie wokół tak zróżnicowanych tematów i odległych obszarów geograficznych. „Praktyka porównawcza, to nie tylko refleksja i metodologia badań, ale także odpowiednio przemyślane i świadome konstruowanie tekstu antropologicznego" (s. 117). Publikacja nie jest zatem zlepkiem przypadkowych wątków (jak to często zdarza się w pracach zbiorowych), ale świadomym prowadzeniem czytelnika przez meandry różnych przejawów kultur religijnych katolików w Polsce i w Ukrainie oraz związanych z tym kontekstów.

Przedstawione powyżej założenia zaaplikował Marcin Skupiński w rozdziale „Religia a tożsamość w postsocjalistycznym pejzażu. Perspektywa porównawcza" (s. 120–151). Autor zajmuje się problematyką religii i wyznania w lokalnych światopoglądach mieszkańców Murafy i Białego Boru. Problem badawczy odnosi do szerszego kontekstu historycznego obydwu grup (mocno różnicującego analizowane przypadki), ze szczególnym uwzględnieniem roli miejscowych proboszczów, którzy w lokalnych narracjach urastają do roli księży bohaterów (niemal ludowych, o których pisała Zowczak [1991a]). Autor zauważa, że relacje między tożsamością a organizacją religijną w obydwu wspólnotach mają odmienny charakter. Społeczność rzymskich katolików w Murafie nie ma charakteru narodowego, ale eklezjalny. Ukraińcy w Białym Borze w dużym stopniu organizowali wspólnotę mniejszości narodowej wokół Cerkwi Grekokatolickiej – wyznanie jest kluczowe dla ich identyfikacji, zgodnie z nowoczesnymi konstruktami tożsamości narodowej.

Część druga nosi tytuł „Mniejszości wyznaniowe Murafy i Białego Boru. Studia przypadków". Składają się na nią dwa bloki tekstów – „W ogródku Matki Boskiej Murachowskiej" (s. 153–285) stanowi relację etnograficzną z Podola; „Lud bez ojczyzny. Matko wygnańców nie daj nam zginąć!" (s. 287–426) – to opowieść o mniejszości ukraińskiej w Polsce. Tę część książki również rozpoczyna Marcin Skupiński artykułem „*Czerez nasze selo iszła Boża Matir*. Religia publiczna i zaczarowanie świata we współczesnej Ukrainie (wsie Murafa i Klekotyna, obwód winnicki)" (s. 155–178). Tytułowe zaczarowanie autor odnosi do koncepcji „odczarowania" rzeczywistości

Maxa Webera (1946), według którego nowoczesny sposób myślenia, rozwój nauki oraz racjonalnego kapitalizmu osłabiły znaczenie czynników transcendentnych w życiu ludzi. Skupiński uważa, że Weberowska teza jest problematyczna. Autor, odwołując się do kategorii teodycei Geertza (2005) oraz Michaela Herzfelda (2004), twierdzi, że religia czy „zaczarowanie" świata nie stoi w sprzeczności z myślą racjonalną, dyskursem nowoczesności i „zachodnim postoświeceniowym racjonalizmem (s. 178)" – jest raczej jego komplementarną częścią.

Kwestią języka narodowego i tożsamości w kontekście polityki Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Ukrainie zajmuje się Maria Sokołowska w rozdziale „Język a tożsamość. Społeczność katolicka Murafy wobec zmian językowych w kościele" (s. 179–198). Autorka wbrew potocznym stereotypom Polaka-katolika w Ukrainie, zwraca uwagę na bardziej zniuansowany problem złożoności językowej. Uważa, wbrew obiegowym podziałom w obrębie samych mieszkańców Murafy na Polaków i Ruskich (odpowiadających katolikom i prawosławnym), że tożsamość katolicka wcale nie jest jednoznaczna z polską identyfikacją. W ramach refleksyjnego projektu tożsamości pokazuje, że zdecydowana większość murafskich katolików nie uważa się za Polaków. Duża w tym zasługa polityki kościelnej, która wraz z uzyskaniem niepodległości przez Ukrainę wprowadziła do nabożeństw język ukraiński jako język liturgii. Obecnie tylko najstarsza grupa mieszkańców uważa się za Polaków. Co prawda młodzież uczy się języka polskiego, ale wiąże się to obecnie z użytecznością praktyczną ułatwiającą codzienne życie (np. znajomość języka umożliwia wyjazd na naukę do Polski), a nie liturgią czy modlitwą. Świadomość polskich korzeni w tej części Podola wcale nie przekłada się na poczucie polskiej identyfikacji.

Tę samą tezę dobrze ilustruje artykuł Katarzyny Kaczmarskiej „Narracje na temat Karty Polaka i jej wpływ na tożsamość mieszkańców Murafy" (s. 199–221). W przypadku Podola duża liczba aplikantów ubiegających się o ten dokument wcale nie oznacza dużej liczby ukraińskich Polaków. Choć w założeniu Karta miała pomóc w integracji osobom polskiego pochodzenia z macierzą, w praktyce stanowi dobre narzędzie w lokalnych strategiach działania. Wiele osób ubiega się o ten dokument, ponieważ ułatwia praktyczną stronę wyjazdów ekonomicznych do Polski (np. na tzw. zarobitki). Na marginesie można podkreślić, że tekst Kaczmarskiej pokazuje także, jak rozległa jest przestrzeń między ustawodawcą, kreującym stereotypową wizję Polaka-katolika na wschodzie, a lokalnymi sposobami wykorzystania dokumentu państwowego, wbrew jego założeniom i ideom. Szkoda, że ten wątek nie został bardziej rozwinięty.

Relacje między językiem, tożsamością i liturgią są tematem rozdziału „Odgłosy chaosu – sytuacja muzyki liturgicznej w środowisku murafskich «rzymo-katolików»", autorstwa Jana Wawrzyńca Lecha (s. 222–246). Należy podkreślić, że autor ma wykształcenie nie tylko etnologiczne, ale również muzykologiczne, dające innego rodzaju możliwości interpretacyjne muzyki w kościele. Jan Lech próbuje rozplątać niewidoczne dla zewnętrznego obserwatora sieci debaty estetycznej wśród parafialnej wspólnoty Murafy. Pokazuje, jak postawy estetyczne wiernych są skorelowane z szerokimi kategoriami tożsamości narodowej, religii, przestrzeni, ciała i sacrum;

jak „kosmologiczne porządki wyrażane przez postawy estetyczne w Murafie wcale nie dają poczucia bezpieczeństwa i wprowadzają więcej chaosu niż spokoju" (s. 227). Zwraca uwagę, że w konflikt wokół języka liturgicznego uwikłane są przede wszystkim najbardziej wpływowe postaci: ksiądz i organista, wokół których aktywnie tworzą się określone grupy wsparcia. Natomiast ogół wiernych jest raczej świadkiem muzycznego starcia w czasie nabożeństw.

Podolską część książki zamyka artykuł Magdaleny Zatorskiej „Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji. Od wspólnoty religijnej do wspólnoty pamięci" (s. 247–285). Rozważania wcześniejszych autorów oscylowały wokół osi – Polacy – Ukraińcy – rzymscy katolicy – prawosławni. Zatorska przełamuje ten schemat i wprowadza do rozważań tematykę żydowską. Autorka śledzi trajektorię dwóch różnych przypadków dotyczących współczesnych relacji żydowsko-chrześcijańskich, na przykładzie Szarogrodu i Humania. Analizuje sytuacje konfliktowe w obu lokalizacjach, w których przedmiotem sporu jest dominacja symboli chrześcijańskich: kaplicy kalwaryjskiej zbudowanej na terenie szarogrodzkiego cmentarza żydowskiego oraz krzyża ustawionego obok grobu Nachmana w Humaniu. Rozpatruje oba konflikty z wykorzystaniem kategorii religioobrazów, obejmujących zarówno artefakty, jak i ludzi. Tytułowa antagonistyczna tolerancja opiera się na oporze stosowanym wobec widoczności i dominacji danej grupy religijnej.

Druga część książki opowiada o badaniach etnograficznych wśród społeczności ukraińskiej w Polsce. W rozdziale „Cerkiew Jerzego Nowosielskiego w Białym Borze – recepcja i konteksty kulturowe" Jacek Wajszczak umieścił w centrum swojego zainteresowania świątynię autorstwa tego wybitnego artysty (s. 289–340). Analizuje jej znaczenie w kontekście krajobrazu kulturowego tytułowej miejscowości. Autor śledzi lokalny dyskurs dotyczący wyobrażenia architektury cerkwi grekokatolickiej. Dla pewnej grupy Ukraińców, których można nazwać tradycjonalistami, cerkiew Nowosielskiego – pozbawiona bani i klasycznego wyglądu – jest zbyt nowoczesna i nie sprzyja modlitewnemu nastrojowi. Z kolei grupa zwolenników bardziej nowoczesnych form architektonicznych zaufała miejscowemu proboszczowi jeszcze na poziomie akceptacji projektu, otwierając się na postmodernistyczną bryłę i wnętrze zaprojektowane przez artystę, odbiegające od klasycznych cerkwi. Wajszczak traktuje cerkiew w Białym Borze jako „miejsce praktykowane", nawiązuje tym samym do koncepcji miejsca i przestrzeni w ujęciu Michela de Certeau (2008).

Kolejny artykuł, „Wspólnoty wyznaniowe jako wspólnoty pamięci: grekokatolicy Białego Boru i prawosławni Włodawy", autorstwa Julii Buyskykh (s. 341–375) znakomicie wpisuje się w główną ideę książki związaną z metodą porównawczą. Autorka wskazuje na zbliżone konteksty funkcjonowania obydwu grup: obie stanowią mniejszości etniczne i wyznaniowe w Polsce, są nieco zmarginalizowane, znajdują się w „peryferyjnym" obszarze, oddalonym od szeroko rozumianych centrów administracyjnych. Kluczem interpretacyjnym stosowanym przez Buyskykh jest kategoria postpamięci, która okazała się pamięcią drugiego i trzeciego pokolenia, od traumatycznych wydarzeń związanych z przesiedleniami i prześladowaniami ludności ukraińskiej. Obie grupy tworzą wspólnotę pamięci opartą na poczuciu zbiorowej

krzywdy doznanej w przeszłości. Różnią się natomiast sposobami konstruowania tożsamości. W Białym Borze silna jest identyfikacja ukraińska, we Włodawie dominuje tożsamość prawosławna i „tutejsza". Artykuł jest także ciekawy ze względu na obecną w tekście autoetnografię. Buyskykh potraktowała siebie jako narzędzie badawcze, reprezentując podejście określane mianem refleksyjności zwrotnej (Hastrup 2004). Pokazuje, jakie znaczenie miał w badaniach etnograficznych jej status jako osoby narodowości ukraińskiej z Kijowa oraz w jaki sposób jej narodowość i wyznanie prawosławne wpływało na narracje rozmówców w obydwu społecznościach.

Relacje między religią a kulturą religijną na podobnych obszarach porównuje Urszula Rukat w rozdziale „Rola księży w kształtowaniu kultury religijnej parafii unickich w Kostomłotach i Białym Borze" (s. 376–395). Autorka w centrum swoich zainteresowań umieściła religię przeżywaną związaną z indywidualnymi i zbiorowymi praktykami w obrębie kultur religijnych (Niedźwiedź 2014). Przygląda się obydwu liturgiom, ich oprawom wizualnym i wystrojowi cerkwi. Podkreśla również rolę charyzmatycznych proboszczów obydwu obrządków, mających wpływ zarówno na charakter nabożeństw, jak i stosunek do latynizacji (np. rezygnacja ze stacji drogi krzyżowej w cerkwi zaprojektowanej przez Nowosielskiego). Autorka zauważa, że księża w Kostomłotach starali się kultywować pamięć o męczennikach unickich i bliska im była idea pojednania chrześcijan różnych wyznań, podczas gdy duchowni z Białego Boru w dużym stopniu byli zaangażowani w podtrzymywanie ukraińskiej tożsamości narodowej wśród wiernych.

Artykuł Tomasza Kośka „Gdy inny staje się bliskim… Etnologiczne autorefleksje o funkcjonowaniu w grupie ukraińskiej w Białym Borze" (s. 396–426) jest ciekawym przykładem autoetnografii, niewynikającej z prowadzenia badań terenowych. Antropolog przedstawia osobiste doświadczenie „wchodzenia" w społeczność ukraińską, mające jednak inne przesłanki niż badania naukowe. Autor, z polskim habitusem kulturowym, opisuje kolejne swoje pobyty w Białym Borze, które po kilku latach doprowadziły do zawarcia małżeństwa mieszanego. Pisze, że jako profesjonalny etnograf nie zawsze był w stanie zawiesić swoją zawodową tożsamość, z drugiej strony udało mu się doświadczyć zażyłości kulturowej praktycznie niedostępnej dla antropologa w sytuacji badań.

W ostatnim rozdziale „«Tutejsi» i przesiedleńcy. Modernizacja kultury religijnej w etnograficznym kolażu" (s. 427–490), mającym charakter podsumowania, Magdalena Zowczak splata wszystkie wątki i porównuje kultury religijne rzymskich katolików na Podolu oraz grekokatolików w Polsce. Uważa, że „kultura religijna tworzy kontekst dramatu społecznego (transformacji politycznej i gospodarczej) oraz dostarcza mu symboli i wzorów działania" (s. 432). Procesy zachodzące w obydwu grupach antropolożka lokuje między posoborową modernizacją (otwarcie na inne tradycje, podmiotowość jednostki, adaptacja do codziennych warunków życia) a partykularyzmem i zwrotem do przedsoborowej przeszłości. Kluczowe dla transformacji omawianych społeczności są pamięć (a raczej religijny wymiar pamięci) i stosunek do tradycji.

## BADANIA KULTUR RELIGIJNYCH W UJĘCIU DIACHRONICZNYM (LITWA, BIAŁORUŚ, UKRAINA)

Tytułowy termin „kultura religijna" jest jednym z najważniejszych tematów, które Magdalena Zowczak podejmuje od wielu lat, kierując kolejnymi zespołami studenckimi. Chciałbym teraz przyjrzeć się temu pojęciu w szerszym kontekście badań nad religią, prowadzonych przez nią od 1990 r. w Litwie, Białorusi i Ukrainie. Interesuje mnie, jak zmieniały się zakres pojęciowy i semantyka kultury religijnej, ale także jej związek z tożsamością. Zdaję sobie sprawę, że jest to rozległa perspektywa historyczna, nieoczywista dla etnografii. Sądzę jednak, że przedstawienie tak szerokiego zakresu tematycznego i terytorialnego wcześniejszych badań ma duże znaczenie dla percepcji zjawisk opisanych w *Katolickich mniejszościach*…. Daje również możliwość porównywania różnych przypadków, co jest szczególnie przydatne w analizie książki opartej na komparatystyce. Diachroniczne ujęcie lepiej pokazuje skalę zmian kontekstów zjawisk o charakterze religijnym na poradzieckich obszarach Europy Wschodniej, nawet jeżeli forma religijna wydaje się pozostawać niezmieniona.

Badania były prowadzone przez Zowczak i jej studentów wśród mieszkańców społeczności wiejskich Wileńszczyzny (1991–1993), w okolicach Widz na Białorusi (1996–97) oraz w obwodzie winnickim (Gródek i okolice) w Ukrainie (1998–2000). W przypadku badań litewskich większość rozmówców stanowili rzymskokatoliccy Polacy, choć młodzi etnografowie rozmawiali także z Litwinami, przedstawicielami społeczności prawosławnych (Białorusini, *tutejsi*), staroobrzędowcami i muzułmanami (Tatarzy Wileńscy). Badania w okolicach Widz w większym stopniu obejmowały wyznawców prawosławia, mówiących gwarami języka białoruskiego (*po prostemu*), ale również staroobrzędowców oraz katolików (Polacy). Jeszcze inny komponent wyznaniowy reprezentowali bohaterowie badań podolskich końca zeszłego wieku – dominowała tam ludność prawosławna, wśród której znajdowały się wyspy rzymskich katolików pochodzenia polskiego: potomkowie rodzin szlacheckich od dawna zamieszkujących obszar historycznego Podola oraz potomkowie Mazurów, kolonizujących tę część Ukrainy w XIX wieku. Odniesienie wyników badań z Murafy i Klekotyny do wcześniejszych prac pokazuje nie tylko, jak zmieniał się przedmiot badań w obrębie studiów religijnych, ale również jak w warunkach poradzieckich problematyczne stało się określenie „Polak" czy „polska wieś".

Badania prowadzone w Litwie zaraz po otwarciu granic państwowych (1990/1991) były czymś w rodzaju podróży do nieznanego kraju. Wciąż istniał Związek Radziecki, nieutrwalony był kształt transformacji ustrojowych, a przede wszystkim niewiele było wiadomo na temat ówczesnej sytuacji religii za naszą wschodnią granicą. Uczestnicy badań rejestrowali stan kultury religijnej, porównując ją z wątkami i zwyczajami religijnymi w Polsce. Nieprzypadkowo podsumowanie rekonesansowego wyjazdu do Wilna i okolicznych wsi zamieszkałych przez mniejszość polską miało charakter raportu (Zowczak 1991b). Opracowanie bardziej przypominało zapis morfologii kultury religijnej niż teoretyczne studia na jej temat. Zowczak zwracała uwagę na słabość instytucjonalną Kościoła Rzymsko-Katolickiego, skutkującą pustką doktrynalną

w postawach polskich mieszkańców Wileńszczyzny (np. nieprzestrzeganie uczestnictwa w niedzielnych mszach), istnienie wielu praktyk przedsoborowych, a także zaskakująco dużą liczbę starych druków i dawnej literatury religijnej. Ważną częścią kultury religijnej badanej społeczności były rozpowszechnione praktyki magiczne (powszechne używanie chleba św. Agaty jako apotropeionu, chroniącego zarówno przed pożarem, jak i celnikami na granicy) i liczne zamowy, obecne w codziennych sytuacjach życiowych mieszkańców Wileńszczyzny. Cechą miejscowej kultury religijnej były pomysłowe reinterpretacje Biblii, kontaminacje różnych wątków oraz wariacje na tematy biblijne (Zowczak 1991b, s. 530 i n.). Obejmowały one zarówno odniesienia do archaicznych wątków wierzeniowych (np. interpretacja grzechu pierworodnego jako pierwszego aktu seksualnego, a nie konsekwencja zjedzenia jabłka z drzewa), jak również zaskakujące wplatanie postaci jednoznacznie kojarzonych z historią ZSRR – Lenina, Chruszczowa czy Gagarina (Zowczak 1991b, s. 543–544; 1993a, s. 94).

Włodzimierz Ilicz niejednokrotnie pojawiał się w wypowiedziach rozmówców w kontekście religijnym. Bynajmniej nie jako zagorzały przeciwnik religii i twórca ateistycznego państwa, ale jako postać kojarzona z cudami. Zowczak przytacza rozmowę z mieszkanką podwileńskiej wsi, która modliła się za Lenina, ponieważ „tylu ludzi się przez niego zmarnowało". Pewnego razu, idąc do autobusu, znalazła na ulicy „rubel z Leninem. To cud. Do dziś go chowam" (Zowczak 1993a, s. 94). To ciekawy przypadek kontaminacji dwóch odległych światów, które złożyły się rozmówczyni w jedną całość. Modlitwa za Lenina zmaterializowała się w postaci cudu znalezienia monety z wizerunkiem wodza rewolucji. Łączenie Lenina z cudem i modlitwą w lokalnej narracji świadczy o tym, że różne języki nie wykluczają się wzajemnie, ale krzyżują w różnych układach, tworząc nowe jakości.

Sądzę, że dobrze koresponduje z tą egzemplifikacją przykład pochodzący z *Katolickich mniejszości…* z rozdziału dotyczącego modernizacji kultury religijnej i kolażu etnograficznego. Zowczak przytacza zasłyszane w terenie historie na temat proboszcza z Murafy, który w czasach radzieckiego ateizmu zainspirował parafian do publicznego odmawiania modlitw do Lenina. Brali w nich udział głównie emeryci, nieobawiający się represji ze strony aparatu państwowego.

> Klęcząc całą grupą wokół pomnika wodza rewolucji odmawiali różaniec, kierując swoje głośne prośby w konkretnych intencjach do „św. Lenina". A że jego pomniki zdobiły centrum niemal każdej miejscowości, historia ta zrobiła karierę na Podolu, wpisana w dzieje wielu miejsc i opowiadana raz jako anegdota, to znowu jako świadectwo heroicznej walki z komunistyczną władzą (s. 461).

Autorka interpretuje działania ks. Chomickiego jako charakterystyczne dla trickstera, ludowego bohatera, który nie przemocą, ale sprytem potrafił w niebezpiecznych okolicznościach osiągnąć cel. Porównując obydwa przypadki, możemy zauważyć, że w narracji na temat cudu z rublem Lenin stał się postacią apokryficzną związaną z ludową formą religii, łączącej wątki z różnych porządków. W drugim przypadku na pierwszy plan wysuwa się akcja zaplanowana i skutecznie zrealizowana przez proboszcza, mająca na celu wsparcie wspólnoty parafialnej. Oba przykłady dobrze

ilustrują zmiany w podejściu do tematyki religijnej – od analizy treści narracji do taktyk oporu wiernych i działania o charakterze instytucjonalnym, jednoczącym daną społeczność rzymskich katolików.

Powyższe przykłady pokazują, jak na przestrzeni lat zmienił się przedmiot badań dotyczących kultury religijnej, a także język antropologicznej analizy. W pierwszym przypadku przedmiotem analizy była miejscowa kosmologia i treść wątków apokryficznych. W drugim modlitwy do Lenina analizowane są już w kategoriach świadomych taktyk oporu stosowanych wobec władzy radzieckiej. Zatem ewoluowały z wyobraźni religijnej ujmowanej w kategoriach myślenia symbolicznego w stronę wynajdywania codzienności, logiki zbiorowych praktyk i działań tworzących więzi, a zarazem stanowiących taktyki działania określonej społeczności (zob. de Certeau 2008). Podobnie jak zbiorowe modlitwy przy pomniku Lenina w czasach ZSRR można potraktować bardziej współczesne zachowania z Murafy, polegające na śpiewaniu psalmów przez „stary" chór w języku polskim, mimo intonacji księdza w języku ukraińskim (zob. Lech 2021, s. 231–232), bądź celowym nieodpowiadaniu części wiernych podczas mszy na proklamacje kapłana wygłaszane w języku ukraińskim. Milcząc, konsekwentnie wymuszają na celebransie intonowanie modlitw w języku polskim (Zowczak 2021, s. 468). Takie działanie stanowi taktykę oporu stosowaną przez najstarszą grupę rzymskich katolików opowiadających się za używaniem języka polskiego w liturgii nabożeństw.

Ważnym tematem badawczym, podejmowanym na przestrzeni lat przez Zowczak, były wątki apokryficzne[3]. Apokryfy stanowiły dobre źródło „do opisu ludowej postaci religii; dostarczając wiedzy na temat duchowej rzeczywistości wspólnoty, wiążą się z pojęciem ojczyzny lokalnej w sferze interpretacji uniwersalnych symboli i wartościowania" (Zowczak 1993a, s. 94). I właśnie sploty różnych wątków biblijnych, apokryficznych i lokalnych historii na Wileńszczyźnie stanowiły przedmiot badań kolejnego zespołu. Liczne narracje dotyczące końca świata, potopu, raju czy kary bożej pozwalały umiejscowić wiedzę religijną pomiędzy mitologią lokalną a Biblią (Zowczak 1993b). Uniwersalne dla chrześcijaństwa wydarzenia biblijne działy się w dobrze znanej przestrzeni codzienności: Pan Bóg chodził po okolicznych wioskach, biblijny potop miał miejsce w pobliżu Mejszagoły nad jeziorem Korwie, a wielka woda po potopie zatrzymała się w majątku Glinciszki (Zowczak 1993b, s. 100). Tego rodzaju światopogląd uzupełniały powszechnie stosowane praktyki magiczne i zamowy (Zowczak 1994). Zarówno jedne, jak i drugie mocno wiążą się z lokalną formą katolicyzmu. Rozpowszechniony jest np. zwyczaj składania ofiary pieniężnej Matce Boskiej Ostrobramskiej, aby np. ściągnąć karę na uciążliwego sąsiada (Zowczak 1994, s. 104). Połączenie, a przede wszystkim umiejscowienie wydarzeń z Pisma Świętego w realiach życia wiejskiego w okolicach Wilna, swoboda interpretacyjna historii biblijnych było czymś w rodzaju ludowej teologii (Zowczak 1993b, s. 106).

Wszystkie opisywane aspekty przewijały się konsekwentnie także w późniejszych badaniach, jednak na przestrzeni kolejnych lat zmieniał się ich kontekst. Wpływ na

[3] Apokryfy zgromadzone w czasie badań w Litwie i Białorusi stanowiły część podstawy źródłowej książki *Biblia ludowa…* (Zowczak 2000).

to miało odrodzenie religijne związane ze wzmocnieniem instytucji kościelnych, a także większa dostępność technologii informacyjnych, racjonalizujących tego rodzaju poglądy. W badaniach w Litwie w latach 90. XX w. narracje na temat kary bożej dotyczyły w dużym stopniu przeszłości radzieckiej i działań o charakterze antyreligijnym (np. dotykała przewodniczącego kołchozu, wydającego nakaz zniszczenia krzyża przydrożnego). W okolicach Brasławia na Białorusi mieszkańcy wsi oczekiwali na bliski koniec świata. Upatrywali zagrożenia w pobliskiej elektrowni jądrowej w Ignalinie (po litewskiej stronie granicy), a poczucie lęku wywoływała nieodległa w czasie katastrofa w Czarnobylu (Zowczak 1998, s. 27). W badaniach w Ukrainie opisywanych w recenzowanej książce kara boska pojawiła się w jeszcze szerszym, zupełnie pozamiejscowym kontekście. W jednej z narracji okazało się, że huragan Katrina w Nowym Orleanie był karą boską dla mieszkańców miasta za zorganizowanie parady homoseksualistów (Skupiński 2021, s. 177). W pierwszym przypadku kara bezpośrednio wiązała się z lokalnym kontekstem życia i wydarzeniem związanym z życiem miejscowej społeczności. W drugim wyszła poza bezpośrednie otoczenie wsi i była wyrazem lęków związanych z obawą przed niedoskonałością radzieckich sztandarowych instytucji przemysłowych, ale również doświadczeniem życia w kraju, w którym doszło do radioaktywnego skażenia terenu. W trzecim przypadku kara boska oderwała się od lokalnego kontekstu i za sprawą środków masowego przekazu stała się wyrazem uniwersalnej sprawiedliwości w świecie.

Ciekawe dla omawianej książki jest porównanie niektórych jej wątków z wynikami prac innego zespołu badawczego kierowanego przez Zowczak, prowadzącego badania etnograficzne pod koniec XX wieku w innej części Podola (Smyrski, Zowczak red. 2003). Możliwość zestawienia diachronicznego wyników badań wydaje się szczególnie dobrze obrazować charakter przemian religijnych wśród polskiej społeczności za Zbruczem. Pokazuje, że nie jest możliwy statyczny opis kultury religijnej jako jednolitej kategorii, ogólnego modelu lokalnych postaw względem religii, jak również jednorodnej organizacji kościelnej, bez zróżnicowania polaryzacji postaw. Trudno również wyprowadzać ogólne wnioski dotyczące tożsamości narodowej i jej przenikania się z tożsamością religijną. W odróżnieniu do Murafy i Klekotyny, w Gródku i okolicach w obwodzie chmielnickim tożsamość polska wydawała się dominować wśród rzymskokatolickich obywateli Ukrainy. Była to sytuacja trochę podobna do pozycji grekokatolików w Polsce, gdzie wyznanie unickie określa przynależność do świata symboli narodu ukraińskiego.

Należy dodać, że poczucie wspólnoty narodowej w obwodzie chmielnickim nie było jednorodne; podolska polskość – choć silna – nie była kategorią uniwersalną. Katolicy z Gródka mieli silną identyfikację szlachecką, poczucie wolności, które odróżniało ich od sąsiadów. „Dziś gródeccy Polacy przyznają się do tradycji szlacheckiej. Wielu ich przodków pochodziło z okolicznych miejscowości, zamieszkałych przez jednodworców”[4] (Zowczak 2003, s. 22). Zowczak pokazuje też aktywność tej

[4] Określenie zdegradowanej po powstaniu listopadowym szlachty herbowej, zachowującej wolność, lecz na poziomie czynszu i podatku zrównanej z chłopami i pozbawionej prawa do posiadania ziemi.

wspólnoty w warunkach niepodległej Ukrainy – np. ulokowanie w Gródku seminarium duchownego[5], Instytutu Katechetycznego i polskiej szkoły. Z kolei w pobliskich Oleszkowcach korzenie polskości są innego rodzaju. Mieszkańcy wsi deklarowali swoje pochodzenie od Mazurów, chłopskich kolonistów z Mazowsza, przybyłych na ziemie prawobrzeżnej Ukrainy w XIX wieku. Choć stereotyp w dawnej Polsce identyfikował Mazura jako przedstawiciela drobnej, podupadłej szlachty, to „w XIX stuleciu na terenie Ukrainy Mazur oznacza już jednak wyłącznie włościanina-katolika, choć jego charakterystyka wydaje się zawierać cechy podobne" (Zowczak 2003, s. 30). Autorka dodaje, że język polski używany przez Mazurów w modlitwie w dużym stopniu przyczynił się do zachowania przez nich polskiej tożsamości, dzięki czemu możliwe było funkcjonowanie polskich szkółek w czasie I wojny światowej, a w latach 20. XX wieku, w czasie leninowskiej polityki korenizacji utworzenie polskiego samorządu, szkolnictwa i prasy (Zowczak 2003, s. 32).

Niezależnie od rodowodu szlacheckiego bądź włościańskiego podolskich Polaków, Zowczak określała ich także – odrębnym od etnonimu – mianem „wspólnoty cmentarza". Zarówno w Gródku, jak i w Oleszkowcach w ramach represji zostały zniszczone świątynie rzymskokatolickie. Centrum życia religijnego stały się miejscowe nekropolie. Autorka wspomina nawet o walorach estetycznych zbiorowych modlitw na cmentarzach. Świeckie formy liturgii sprawowane pośród grobów bez udziału kapłanów i zbiorowe modlitwy były czymś w rodzaju teatru w szarych realiach codziennego życia w systemie kołchozowym. Obecnie w obydwu miejscowościach znajdują się świątynie, wokół których skupia się wiele aktywności miejscowych Polaków.

Poszukiwania języka „symbolicznego uniwersum opisywanych wspólnot" (Zowczak 2003, s. 15) skłaniały do tego, żeby użyć kategorii Fernanda Braudela. Nieprzypadkowo Zowczak zatytułowała swoje wprowadzenie do książki „O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości", nawiązując tym samym do koncepcji wspomnianego historyka. Z badań wynikało, że w obwodzie chmielnickim źródłem polskiej identyfikacji była głównie tradycja religijna, tworząca się wokół języka modlitwy. Istotne było również poczucie odrębności, identyfikacja z polską przeszłością, a raczej jej idealnym obrazem[6]. Przykre, że owe wyobrażone poczucie

---

[5] W ostatnim rozdziale *Katolickich mniejszości…* Zowczak wspomniała o istotnej zmianie, jaka na przestrzeni lat zaszła w profilu kształcenia młodych księży w seminarium w Gródku. Język polski został zastąpiony językiem ukraińskim, co z widocznym zadowoleniem komentował jeden z miejscowych kapłanów (s. 450).

[6] Mniej więcej w tym samym czasie (1996–1997), na Polesiu Wołyńskim w pobliżu Żytomierza, na obszarze przedwojennego Polskiego Okręgu Autonomicznego Marchlewszczyzna, postawy wobec polskości i religii były dużo bardziej zniuansowane. O ile wielu mieszkańców miasteczka Dowbysz, a na pewno część z nich deklarowało polskie pochodzenie, a część z tych jasno określała siebie mianem Polaków (nie bez znaczenia była budowa kościoła rzymskokatolickiego w Dowbyszu), o tyle sytuacja w okolicznych wsiach nie była już tak klarowna. Słowo „Polak" dla miejscowych „Polaków" mieszkających w dawnych kołchozach nie niosło oczywistej treści związanej z identyfikacją. Dla ich tożsamości kluczowe było zlanie się narodowości z wyznaniem tworzące wspólną kategorię wyznaniowo-narodowościową. „Polska nacja" często wynikała z przyjęcia chrztu w kościele, podczas gdy tożsamość ukraińska z przyjęcia chrztu w cerkwi prawosławnej. Podstawowymi wyznacznikami były „wiara katolicka" albo „prawosławna"

polskiej wspólnoty często było burzone po wizycie w Polsce, kiedy okazywało się, że nie byli traktowani jak „Polacy", tylko jak *Ruscy* handlarze przyjeżdżający ze wschodu, gorsza kategoria osób sprowadzona do roli taniej siły roboczej (Zowczak 2003, s. 14–15). Często po takiej wizycie ich związki z wyobrażoną polskością słabły. Dokładnie odwrotny trend opisała Katarzyna Kaczmarska w kontekście starań o otrzymanie Karty Polaka w Murafie. Osoby niemające polskiej identyfikacji ubiegały się o polski dokument stwierdzający ich polską tożsamość. Kluczowe w tym aspekcie były względy praktyczne – umożliwienie podjęcia legalnej pracy (często właśnie jako tania siła robocza) lub bezpłatnej nauki w Unii Europejskiej, a nie poczucie przynależności do wspólnoty narodowej.

Jak pokazują badania prowadzone w ostatnich trzech dekadach w różnych częściach centralnej Ukrainy (Gut 2003; Lipiński 2003; Zowczak 2003; 2021), współcześnie niemożliwe jest utrzymywanie stereotypowego obrazu polskości jako kategorii stałej, niezmiennej. Prosty schemat, powielany zwłaszcza w środowiskach prawicowych i nacjonalistycznych, utożsamiający rzymskich katolików w różnych częściach Ukrainy z narodowością polską, lekceważy zjawiska, jakie dokonały się w sferze identyfikacji religijnej od uzyskania niepodległości przez ten kraj. W dużym stopniu przyczynili się do tego księża rzymskokatoliccy młodego i średniego pokolenia (często polskiego pochodzenia lub przybyłych z Polski), którzy starali się realizować politykę Watykanu, zmierzającą do tego, żeby język państwa narodowego był zarazem językiem liturgicznym (zob. Gut 2003, s. 231; Lipiński 2003, s. 250–252). Proces ten wskazuje na pogłębiające się podziały w obrębie katolików – najstarsi, siłą rzeczy należący do coraz mniej licznej grupy, określają się jako Polacy i jednoznacznie opowiadają się za językiem polskim w liturgii nabożeństw. Młode i średnie pokolenie często określa się jako rzymscy katolicy narodowości ukraińskiej, pochodzenia polskiego. „Polskość" staje się dla nich wspomnieniem rodzinnym, dalekim echem kraju pochodzenia, a nie źródłem identyfikacji. Przedstawiciele tej grupy rozmawiają i modlą się w języku ukraińskim, identyfikują się jednoznacznie z państwem ukraińskim.

W Litwie w latach 90. XX wieku Zowczak i jej współpracowników interesowały kwestie dotyczące stanu wiedzy religijnej, lokalne interpretacje Biblii, znajomość apokryfów, interpretacje uniwersalnych symboli w poszczególnych społecznościach, myślenie magiczne i jego związki z religijnością, związki sposobów leczenia z modlitwą, połączone magicznym rytuałem (Zowczak 1991b; 1993a). Przedmiotem analiz było określenie tego, w co ludzie wierzą, oraz towarzysząca temu obrzędowość. Gdy zestawi się powyższe pola badań z tematyką recenzowanej książki, wyraźnie widać zmianę podejścia. Badaczy w mniejszym stopniu interesowało zagadnienie przedmiotu wiary i próby jej rekonstrukcji, a bardziej skupiali się na sposobach organizacji wspólnot katolickich i instytucjach religijnych. Na takie rozróżnienie wskazywała wcześniej Agnieszka Halemba (2015) w książce na temat polityki kościelnej i zarządzania kultem Matki Boskiej na ukraińskim Zakarpaciu. W przypadku organizacji religijnych

(Gut 2003, s. 234–235). Przypomina to poziomy identyfikacji na mieszanych katolicko-prawosławnych obszarach zachodniej Białorusi (Engelking 1996; Waszczyńska 1999).

chodzi o strategie stosowane przez Kościół i państwo, w przypadku instytucji przejawia się z kolei kultura religijna. Między nimi zachodzi kolizja. Zowczak w *Katolickich mniejszościach…* dobrze wychwytuje to rozróżnienie na poziomie lokalnym, pokazując, jak strategie Kościoła stoją w sprzeczności z kulturą religijną. Podaje konkretny przykład praktyk eschatologicznych mieszkańców Murafy gromadzących w 2011 roku zapasy świec i konserw na przepowiadany koniec świata (12.12.2012 r.), zestawiając je z krytyką takich postaw, wygłaszanych przez księdza w trakcie kazania na niedzielnej mszy świętej. Jest to nie tylko przykład napięcia w obrębie jednego kościoła narodowego, ale także egzemplifikacja szerszego zjawiska starcia dwóch potężnych nurtów w Kościele Rzymsko-Katolickim – tradycjonalizmu i modernizmu, postaw regresyjnych odwołujących się do porządku przedsoborowego i kościoła otwartego na wpływy zewnętrzne i zmieniającego się pod wpływem zmian zachodzących we współczesności.

Trudno zatem mówić o jednym modelu tożsamości wyznania rzymskokatolickiego w Ukrainie. Każdy z przypadków różni się kontekstami i lokalnymi uwarunkowaniami. Otwiera się tutaj szczególne pole dla metody etnograficznej, wyczulonej na szczegóły i przypadki, uwzględniające towarzyszące im okoliczności. Koresponduje to z propozycją metodologiczną Magdaleny Zatorskiej, żeby rozwijać teorię kontekstu, w której istotną rolę odgrywa metoda porównawcza jako ważne narzędzie antropologiczne. Konteksty są tym, co pozwala antropologom porównywać różne przypadki. Wiąże się to oczywiście z etnografią refleksyjną, w której kluczowa jest osoba antropolożki lub antropologa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że we wszystkich omawianych przykładach, dotyczących kwestii polskiej tożsamości i kultury religijnej, ważne role odgrywały osoby badaczy – Polaków z Polski, którzy przez własny filtr postrzegali zjawiska zachodzące w Ukrainie. To stały problem towarzyszący tzw. badaniom wschodnim. Wspominam o tym z tego względu, że siłą rzeczy sposób przedstawiania lokalnych realiów był wywołany obecnością badaczy, co miało znaczenie dla wyników badań, tekstualizacji etnografii, a na końcowym etapie wytwarzania wiedzy.

## *KATOLICKIE MNIEJSZOŚCI…* W KONTEKŚCIE WOJNY W UKRAINIE

Książka pod redakcją Magdaleny Zowczak ukazała się w 2021 roku. Kilka miesięcy później zdarzyło się coś, co trudno było sobie wówczas wyobrazić (mimo trwających od 2014 roku działań wojennych we wschodnich województwach Ukrainy) – nastąpiła otwarta agresja Rosji na państwo ukraińskie i rozpoczęła się pełnowymiarowa wojna. Rodzi to oczywiste pytania etyczne dotyczące statusu badań naukowych i dociekań teoretycznych, polemik w sytuacji tragedii ludzi związanych z wojną. Myślę, że przede wszystkim z tego względu dyskusja nad kwestiami omawianymi w książce uległa pewnemu zawieszeniu. Z drugiej strony narodziły się pytania: jak i czy w ogóle w sytuacji wojennej można dyskutować o tematach naukowych?

Wydarzenia wojenne z pewnością wpłynęły na odbiór książki *Katolickie mniejszości…* Można odnieść wrażenie, że świat opisywany w części ukraińskiej tomu

gwałtownie się skończył i nie ma do niego powrotu. Jest to opis sytuacji sprzed „wielkiego wybuchu". Z drugiej strony, sytuacja wojny siłą rzeczy rodzi nowe pytania – zarówno w skali mikro, jak i makro. Z książki dowiadujemy się o rozpowszechnionym lokalnym kulcie Matki Boskiej Murafskiej. Czy w czasie wojny kult ten nasilił się, czy zmienił swój charakter? Czy wierni byli świadkami jakiś cudownych wydarzeń związanych z Matką Boską? Czy Matka Boska w szczególny sposób otacza opieką mieszkańców wsi w czasie wojny? Zapewne uwydatniły się także wątki apokaliptyczne czy tematy związane z karą bożą. Nowym zagadnieniem jest sytuacja międzyreligijna na polu instytucjonalnym – np. likwidacja Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego i przejście wiernych do Kijowskiej Cerkwi Autokefalicznej. Większość prawosławnych mieszkańców Klekotyny i Murafy należało właśnie do Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego.

Wojna wpłynęła nie tylko na sytuację religijną w Ukrainie, ale także z pewnością odcisnęła swoje piętno na mniejszości grekokatolickiej w Białym Borze. Na stronach książki wielokrotnie było napisane, że Ukraińcy na Pomorzu identyfikują się z tożsamością ukraińską charakterystyczną dla Ukrainy zachodniej, w której tożsamość wyznania grekokatolickiego jest skorelowana z narodowością. Kilkumilionowa grupa uchodźców wojennych z Ukrainy, z których zdecydowana większość pochodzi z centralnej i wschodniej części kraju, zapewne w jakiś sposób przełożyła się na opinie grekokatolików dotyczące ukraińskiego uniwersum narodowego jako bardziej złożonego i niejednorodnego. Z książki dowiadujemy się o ich dużej niechęci do wyznania prawosławnego. Czy ich opinie na temat prawosławnych Ukraińców złagodniały, czy też może przyczyniły się do jeszcze większej integracji zachodniej „ukraińskości", opartej na wyznaniu grekokatolickim? To tylko część pytań i potencjalnych problemów badawczych, możliwych do realizacji w przyszłości.

Myślę, że warto zastanowić się nad kolejnymi wspólnymi projektami i możliwościami stworzenia polsko-ukraińskiego zespołu badawczego. W książce *Katolickie mniejszości…* autorzy i autorki otwarci są na różne postawy i problemy, podchodzą krytycznie do dominujących liczebnie większości. Przeciwstawiają się także współczesnym dyskursom nacjonalistycznym i stereotypom. Jednak wydaje mi, że znaczącą zaletą przyszłych badań byłoby uwzględnienie w większym zakresie ukraińskiego habitusu badaczy, siłą rzeczy mających inną optykę na wiele zjawisk i problemów – zarówno w Ukrainie, jak i w Polsce. Świadczą o tym konstatacje Julii Buyskykh, które stanowią dużą wartość recenzowanej książki. Doświadczenie antropolożki z Kijowa, prowadzącej badania w Polsce, także wśród mniejszości ukraińskiej, znacząco różniło się od doświadczeń polskich badaczy w tym samym środowisku. A zatem, żeby uzyskać jeszcze bardziej kompletny obraz studiów porównawczych, wydaje się, że w przyszłości cenne byłoby włączenie większej ilości naukowych głosów ukraińskich badaczek i badaczy, w celu poszerzenia perspektywy i ujęcia całości problemu. Nie mam wątpliwości, że Magdalena Zowczak i jej studenci będą ważnymi uczestnikami takiego zespołu.

## LITERATURA

Asad Talal 1983, Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz, *Man. New Series*, t. 18, nr 2, s. 237–259.

Baraniecka-Olszewska Kamila 2016, O Wielkim Odpuście w Kalwarii Pacławskiej ponownie. Refleksja nad antropologią pielgrzymek, *Etnografia Polska*, t. 60, z. 1–2, s. 27–42.

Buyskykh Julia 2016, Pomiędzy pamięcią a granicą: Ukraińska pielgrzymka na Kalwarię Pacławską, *Etnografia Polska*, t. 60, z. 1–2, s. 43–62.

Czarnowski Stefan 1956, Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 1, red. N. Assorodobraj, S. Ossowski, PWN, Warszawa, s. 88–107.

de Certeau Michel 2008, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Engelking Anna 1996, Każda nacja swoju wieru ma, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 3–4, s. 177–183.

Geertz Clifford 2005, Religia jako system kulturowy, [w:] tenże, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 109–150.

Gut Artur 2003, Problemy tożsamości Polaków na Żytomierszczyźnie, [w:] Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, DiG, Warszawa, s. 225–240.

Halemba Agnieszka 2015, *Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*, Central European University Press, Budapest–New York.

Hastrup Kirsten 2004, O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa, s. 87–99.

Herzfeld Michael 2004, *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Lech Jan Wawrzyniec 2021, Odgłosy chaosu – sytuacja muzyki liturgicznej w środowisku murafskich „rzymokatolików", [w:] M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 222–246.

Lipiński Wojciech 2003, „Kościół cudzy i ksiądz cudzy". Rozwój instytucji religijnych na Żytomierszczyźnie w świetle problematyki etnicznej, [w:] Ł. Smyrski, M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, DiG, Warszawa, s. 241–255.

Lubańska Magdalena (red.) 2007, *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, DiG, Warszawa.

Niedźwiedź Anna 2014, Od religijności ludowej do religii przeżywanej, [w:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, ISNS UW, Warszawa, s. 327–338.

Skupiński Marcin 2021, *Czerez nasze selo iszła Boża Matir*. Religia publiczna i „zaczarowanie świata" we współczesnej Ukrainie (wsi Murafa i Klekotyna, obwód winnicki), [w:] M. Zowczak (red.), *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 155–178.

Smyrski Łukasz, Zowczak Magdalena (red.) 2003, *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, DiG, Warszawa.

Waszczyńska Katarzyna 1999, Terra Incognita, *Etnografia Polska*, t. 43, z. 1–2, s. 147–149.

Weber Max 1946 [1922], Science as a Vocation, [w:] tenże, *Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York.

Zowczak Magdalena 1991a, *Bohater wsi. Mit i stereotypy*, Wiedza o Kulturze, Wrocław.

Zowczak Magdalena 1991b, Kultura religijna polskiej wsi na Litwie. Raport z badań prowadzonych w rejonie wileńskim w lipcu 1990 roku, *Przegląd Wschodni*, t. 1, z. 3, s. 527–555.

Zowczak Magdalena 1993a, Dlaczego „apokryfy"?, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 47, nr 3–4, s. 94–95.

Zowczak Magdalena 1993b, Zagłada światów. Między mitologią lokalną a Biblią, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 47, nr 3–4, s. 96–106.

Z o w c z a k M a g d a l e n a 1994, Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny, *Literatura Ludowa*, nr 4–6, s. 3–33.
Z o w c z a k M a g d a l e n a 1998, Brasławszczyzna, białoruska prowincja. Szkice z kultury symbolicznej. Wprowadzenie, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 1, s. 26–27.
Z o w c z a k M a g d a l e n a 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, FNP, Warszawa.
Z o w c z a k M a g d a l e n a 2003, O długim trwaniu Polaków na Podolu. Imponderabilia tożsamości, [w:] Ł. Smyrski i M. Zowczak (red.), *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, DiG, Warszawa, s. 9–76.
Z o w c z a k M a g d a l e n a 2015, *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, DiG, Warszawa.
Z o w c z a k M a g d a l e n a (red.) 2010, *Na pograniczu „nowej Europy". Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, DiG, Warszawa.
Z o w c z a k M a g d a l e n a (red.) 2021, *Katolickie mniejszości wyznaniowe w Polsce i Ukrainie. Studia porównawcze*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

ŁUKASZ SMYRSKI

## CHANGES IN THE RELIGIOUS CULTURE OF CATHOLIC MINORITIES IN POLAND AND UKRAINE

**Key words:** Ukraine, Poland, Catholic minorities, religion, religious culture, post-Soviet religious life, comparative studies

The article discusses the most critical aspects of the book "Catholic Religious Minorities in Poland and Ukraine." The research is analyzed in the broader context of religious studies conducted by Polish anthropologists in Lithuania and Ukraine after the collapse of the Soviet Union. I am interested in how religious culture's conceptual scope and semantics and the contexts of religious phenomena in Eastern Europe have changed in current studies. Research in the last decade of the twentieth century included religious knowledge, local interpretations of the Bible, knowledge of the Apocrypha, magical thinking, and its relationship to religiosity. The study aimed to determine what people believe in and the rituals accompanying it. The approach has changed, as studies published in the book show. Scholars were less interested in faith and its reconstruction and more in how Catholic communities and religious institutions were organized.

Adres autora:
Dr hab. Łukasz Smyrski, prof. PAN
Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk
Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa
Email: l.smyrski@iaepan.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0396-0931