

Maciej Krzywosz, *Cuda w Polsce Ludowej. Studium przypadku prywatnego objawienia maryjnego w Zabłudowie*, Białystok 2016, Instytut Pamięci Narodowej — Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział w Białymstoku, ss. 477, seria Oddziału IPN w Białymstoku, t. 32

13 maja 1965 r. czternastoletnia Jadwiga Jakubowska z Zabłudowa k. Białegostoku na łące za miasteczkiem ujrzała Matkę Boską. Drugiej wizji doznała w obecności świadków. Trzecie spotkanie z NMP zostało zapowiedziane przez dziewczynkę na 30 maja, dzień wyborów do sejmu i rad narodowych. W wyborczą niedzielę do Zabłudowa zaczęli licznie ściągać ludzie. Władze wojewódzkie skierowały na łąkę oddział ZOMO, który zaatakował tłum (doszło do użycia gumowych pałek i gazów łzawiących, oddano strzały ostrzegawcze). Cudowicze<sup>1</sup> dysponujący przewagą liczebną zmusili milicjantów do wycofania się; Jakubowska znów doznała widzenia (część zgromadzonych też ogarnęły intensywne doznania religijne).

Książka Macieja Krzywosza przedstawia antecedencje i konsekwencje zabłudowskiej mariofanii w szerokim kontekście stosunków państwo — Kościół i społeczno-politycznych realiów pogranicza katolicko-prawosławnego. Autor kieruje interdyscyplinarną Pracownią Badań i Dokumentacji Zjawisk Mirakularnych w Polsce (Instytut Socjologii i Kognitywistyki Uniwersytetu w Białymstoku).

---

<sup>1</sup> Autor słusznie promuje określenie „cudowicze” jako neutralne. W literaturze naukowej spotyka się niekiedy termin „mirakulowani” (franc. *les miraculés*), w dokumentach z epoki zaś deprecjonujących „cudaków”.

Praca składa się z wstępu, 13 rozdziałów i niewielkiego aneksu (dokumenty, reprodukcje zdjęć operacyjnych Służby Bezpieczeństwa) oraz bibliografii i indeksów — osób i miejscowości. Zwraca uwagę różnorodność wykorzystywanych źródeł — od akt MO i SB przez dokumenty partyjne, administracyjne, kościelne aż po relacje zabłudowian.

Rozdział pierwszy dotyczy zagadnień metodologiczno-teoretycznych. Krzywosz sięga w nim po pojęcia religijności (wrażliwości) mirakularnej zaproponowane przez etnologów Jacka Olędzkiego i Andrzeja Hemkę, a stosowane w praktyce badawczej m.in. przez Ariela Zielińskiego i Huberta Czachowskiego<sup>2</sup>. Religijność mirakularna jest dla niego elementem religijności ludowej, czyli najbardziej rozpowszechnionej formy religijności polskich katolików po II wojnie światowej, nie tylko tych z terenów wiejskich. Krzywosz od Michaela Foucaulta natomiast bierze kategorie wykluczenia (wykluczonych) i władzy rozumianej jako panowanie nad dyskursem. W swych analizach posiłkuje się pojęciem ruchu społecznego, a sytuację w Zabłudowie po zaistnieniu cudu opisuje jako konflikt społeczny.

Rozdział kolejny jest poświęcony przedstawieniu stanowiska Kościoła katolickiego wobec cudów i objawień prywatnych z naciskiem na semiotyczną koncepcję cudu, która obecnie jest podstawą ich oceny przez Stolicę Apostolską. Kościół uznaje wprawdzie nadal, że element empiryczny cudu-znaku musi wyróżniać się spośród innych zjawisk swą nadzwyczajnością, ale zarazem nie może być spektakularny, widowiskowy; istota tak pojmowanego cudu tkwi w jego związku z objawieniem, ma uprzytamniać obecność Boga w świecie. Takie ostrożne podejście doprowadziło w praktyce ostatnich 150 lat do uznawania za cuda głównie uzdrowień (niewyjaśnionych powrotów do zdrowia, często powiązanych z pogłębieniem pobożności), zwłaszcza dokonywanych za wstawiennictwem osób uznanych za święte.

W następnym rozdziale Autor daje przegląd zjawisk mirakularnych w Polsce Ludowej (uzupełniony o listę polskich cichych wizjonerów i wizjonek, nieprzyciągających tłumów, ale otaczanych kultem). To przegląd niesatysfakcjonujący, ale nie może być inny, skoro literatura przedmiotu jest tak skąpa (np. powoływana tu książka Kazimierza Rudnickiego *Cuda i objawienia w Polsce 1949–1986. Opis dwudziestu trzech wydarzeń uznanych przez ogół za ponadnaturalne* [Warszawa 1991] nie dostarcza wiedzy pewnej ani weryfikowalnej). Siłą rzeczy najwięcej miejsca zajmuje u Autora opis głośnego cudu w lubelskiej katedrze (płaczący obraz NMP, 1949 r.; towarzyszyły mu liczne, jak to nazywa badacz, cuda odpryskowe). Dekadę lat sześćdziesiątych uznaje za ubogą w tego typu fenomeny

---

<sup>2</sup> Przywołajmy ich prace, bo płynące z nich inspiracje mogą być użyteczne również dla historyków epok wcześniejszych: J. Olędzki, *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 43, 1989, 3, s. 147–156; idem, A. Hemka, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 44, 1990, 1, s. 8–14; H. Czachowski, *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa 2003; A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków 2004.

(s. 118). Stwierdzenie to zdumiewa, skoro najwyraźniej zna on broszurę MSW o zwalczaniu cudów<sup>3</sup>. Znajdziemy w niej opis czterech innych zdarzeń mirakularnych z tego dziesięciolecia (Radzymin 1963 r.; Maciejowice 1964 r.; Warszawa Las 1964 r.; Wołomin 1965 r.). Na opisanie czekają jeszcze inne cuda, niewzmiankowane nawet przez Rudnickiego, symbolizowane nazwami takich miejscowości, jak Wielgomłyny w pow. radomszczańskim (1947 r.), Chotyłów w pow. białskim i Mełgiew w pow. świdnickim (w 1949 r., oba jako element epidemii cudów po wydarzeniach lubelskich), Sieradowice w pow. kieleckim (1956 r.), Sulkowo w pow. pułtuskim, Zawady pod Łowiczem, Słupia w pow. skierniewickim (wszystkie trzy w 1959 r.), Wólka Drażdzewska (pow. Maków Maz.) i Przeginia w pow. olkuskim (oba w 1960 r.), Bełżyce w pow. lubelskim (1962 r.), by poprzestać na tych o skali masowej, wzmiankowanych w prasie epoki.

W rozdziale kolejnym czytelnik zapoznaje się z charakterystyką miasteczka i Podlasia, regionu zapóźnionego, a przez to intensywnie modernizowanego przez władze.

Przechodzimy teraz do zasadniczej części pracy — czterech rozdziałów omawiających przebieg objawień i reakcje społeczności lokalnej i pielgrzymów, działania władz państwowych (zarówno oficjalne, jak i niejawne) oraz sposoby traktowania cudu w propagandzie. Po interwencji ZOMO Zabłudów przez kilka tygodni cieszył się spokojem — do miasteczka przybywali pątnicy, odwiedzali dom wizjonerki, miejscowe kościoły obu wyznań oraz oczywiście łąkę. Na niej modlili się, zostawiali wota, wydobywali „świętą wodę” z dołka tam wykopanego, a nawet nocowali. Trwała jednak inwigilacja Jakubowskich (rodzice uwierzyli w widzenie córki), obserwacja miasteczka i kontrola korespondencji. Dnia 12 lipca władze wojewódzkie wydały komunikat o zagrożeniu epidemiologicznym ludności. Kwarantanna Zabłudowa ograniczyła liczbę przybyszy, była uciążliwa dla miejscowych (np. w mieście przestały zatrzymywać się autobusy dalekobieżne). Wykonano ok. 4 tys. przymusowych szczepień przeciwko durowi brzuszemu, osoby poruszające się po terenie zamkniętym karane były mandatami (nawet jeśli zostały już zaszczepione). W połowie lipca aresztowano na kilka tygodni matkę wizjonerki, a jej ojcu prokurator postawił zarzuty karne. Jakubowski został też zwolniony z posady dozorca (prowadził nadal niewielkie gospodarstwo rolne). Naciski władz na kurię białostocką dały efekt dopiero 25 czerwca, kiedy w kościele zabłudowskim odczytano komunikat biskupa krytykujący objawienie (ogłoszono go wkrótce w całej diecezji).

Krzywosw na podstawie publikacji w prasie lokalnej i ogólnopolskiej odtwarza strategię peerelowskiego myślenia o mariofanii — od przemilczenia, przez ośmieszanie, wykluczanie po represjonowanie. Strategię tę Autor wpisuje w nurt nowoczesnego myślenia o religii, lokujący się jego zdaniem pomiędzy

---

<sup>3</sup> *Niektóre problemy pracy polityczno-operacyjnej związanej z występowaniem rzekomych cudów* (praca zbiorowa), red. J. Siemaszkiewicz, R. Wójcicki, Warszawa 1966. Krzywosw dwa razy ją wzmiankuje, acz z Józefy Siemaszkiewicz czyni Józefa (zob. indeks osobowy).

alienacją (religia jako sposób kompensacji złych warunków bytowania) a dewiacją (freudyzm: religia jako nerwica, s. 277). Dochodzi do wniosku, że w dyskursie o cudzie zabłudowskim przeważały argumenty wskazujące na dewiację, do teorii alienacji zaś sięgano jego zdaniem rzadziej (była ona niebezpieczna, gdyż mogła podważać legitymizację ustroju, ujawniając, że są jeszcze w społeczeństwie grupy bytujące na marginesie). Niezależnie od oceny trafności tych rozpoznania chciałoby się je uzupełnić o analizę historyczną, która pokazałaby, co siośście „komunistycznego” było w tych sposobach traktowania cudu zabłudowskiego. Na przykład wzmiankowany cud w Wielgomłynach — który wydarzył się, kiedy religia i kościoły nie były jeszcze zwalczane przez władze — usiłowano zminimalizować, zabraniając na mocy zarządzenia starosty dostępu do stawu, przy którym dziewczynki miały widzenie NMP (wodę z niego pielgrzymi szybko uznali za leczniczą itp.). Dostrzegane przez Krzywosza „ideologiczne połączenie mariofanii z brudem i zarazkami, epidemią” (s. 274) poprzedzać mogło realny socjalizm. Przypadek wielgomłyński jest słabo zbadany, ale podobieństwo zastosowanych środków sanitarnych wydaje mi się uderzające.

Rozdział dziewiąty przedstawia stosunek Kościołów do mariofanii. Dowiadujemy się z niego, że miejscowi księża katoliccy byli nastawieni wobec niej sceptycznie (proboszcz podzielał wręcz psychopatologiczną jej interpretację), prawosławni zaś uważali ją za sprawę katolików. Rozdziały dziesiąty i jedenasty (o ruchu społecznym i konfliktach lokalnych) byłyby znakomitym zwieńczeniem książki, gdyby bazowały na jeszcze szerszej podstawie źródłowej. Krzywoszowi nie udało się — wbrew ujawnianym ambicjom — pokazać polskiego Montaignou, niemniej zaprezentował ciekawy obraz tego, co nazwał ruchem mirakularnym. Są to portrety kilkunastu najbardziej zaangażowanych adherentów cudu, głównie kobiet. Kilka pań przymusowo hospitalizowano na oddziale chorób zakaźnych, stały się one też celem niewybrednych ataków prasowych i szykan administracyjnych. Ów ruch, jak przyznaje Autor, nie osiągnął żadnego stopnia zorganizowania, a jego aktywność sprowadzała się do wewnątrzspółnotowych interakcji (np. spotkań w domach prywatnych, s. 352), które osłabły znacznie po tym, jak Jadwiga poszła do zakonu (1967 r.). Skoro ruch nie osiągnął wymaganego poziomu uporządkowania, to nie spełnia mocno podkreślanych przez Autora we wprowadzeniu kryteriów definicyjnych („bardziej trwałe struktury”, „zrutynizowane funkcjonowanie”, s. 45). Użyteczność tak zakreślonego pojęcia ruchu mirakularnego budzi więc wątpliwości. Objawienie zbliżało oczywiście tych, którzy w nie wierzyli, ale nie musiało pociągać to za sobą zorganizowanych działań (o ile nie zaliczymy do takowych postawienia dużego krzyża czy ocebrowania źródelka na łące). Zaangażowani cudowicze z Nowolipek w Warszawie zwracali się do siebie „bracie”, „siostrze”, ale nie zdobyli się na żadną akcję zbiorową<sup>4</sup>. Ale już w Wielgomłynach powstał oficjalny komitet budowy kapliczki w miejscu objawień z udziałem sołtysa (kapliczkę wzniesiono). W miejscowości

<sup>4</sup> Więcej o tym por. B. Kaliski, *Nowolipki AD 1959, czyli cud w komunistycznej Warszawie*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 29, 2017, 1, s. 25–49.

Frydek w pow. pszczyńskim (1956 r.) zawiązał się złożony ze świeckich komitet budowy kościoła upamiętniającego tamtejszą mariofanię i przystąpiono do zbiórki funduszy. Powstaje warte dalszych badań pytanie, od czego zależy stopień zorganizowania cudowiczów — od składu społecznego tej grupy czy systemu politycznego?

Wróćmy do wywodów Krzywosza. Pokazuje on dowodnie, że wierzący w cud w samym Zabłudowie byli w mniejszości i pozostawali w konflikcie z resztą mieszkańców, która nie mogła znieść traktowania niewyróżniającej się dotychczas uczennicy z ubogiej rodziny jako osoby świętej. Przed Jadwigą bowiem klękano, całowano ją po rękach, a ona niekiedy wykonywała gesty błogosławieństwa. Nie bez znaczenia było także przekonanie oponentów cudu, że „święta rodzina” czerpie z niego duże dochody. W przytaczanych w tej części książki faktach w ciekawy sposób objwiają się realia życia i mentalność ludzi prowincji. W jednej scenie widzimy wikarego konsultującego z SB treść swych kazań, w drugiej sprzątaczkę z mleczarni, zaliczaną do twardego rdzenia ruchu mirakularnego, która krótko po mariofanii zgłosiła chęć wstąpienia do PZPR. I była zdziwiona, że jej kandydaturę odrzucono (s. 340). W jeszcze innej scenie widać, że w sporze sąsiedzkim określenie „ormowiec” funkcjonuje jako obelga.

Religijności cudowiczów poświęcony został przedostatni rozdział książki. Krzywosz skupia się na przedstawieniu wyglądu łąki, opisuje rodzaje wotów tam pozostawianych (były wśród nich prawosławne ręczniki obrzędowe), podkreśla integracyjną rolę pieśni religijnej *Dzieweczka z miasteczka*, ułożonej w czerwcu 1965 r. Przytacza pogłoski o cudach, które zdarzyć się miały za wstawiennictwem NMP (poza zwycięską bitwą z ZOMO — wyleczenie z choroby matki wizjonerki, uzdrowienia, nawrócenia funkcjonariuszy MO i in.). Autor podkreśla lakoniczność przekazów NMP, kierowanych do Jadwigi (sprowadzały się właściwie do nakazu modlitwy pod groźbą kary, co różni je od bardzo rozbudowanych narracyjnie objawień maryjnych z późnego PRL, np. Oławy lub Okonina).

Ostatni rozdział recenzowanej pracy skupiony jest na porównaniu nowych i starych mariofanii (dla Autora datą graniczną epok jest rok 1983 — objawień Kazimierza Domańskiego z Oławy, a przykładem mariofanii dawnego typu — Zabłudów). Krzywosz wspiera się na wspomnianych przeze mnie pracach Zielińskiego i Czachowskiego, ale nie próbuje porównać cudu zabłudowskiego z podobnymi przypadkami (np. z okresu II Rzeczypospolitej czy zaborów), co miałyby niebagatelny walor historyczny.

Recenzowana praca, bogata w faktografię i ciekawe interpretacje, prowokuje do polemik. Zaczę od spraw generalnych. Przytaczany przez Autora za literaturą przedmiotu katalog wyznaczników religijności ludowej (s. 34) wydaje się niesporny i niekontrowersyjny. Rzekłbym, że ujmuje okrzeple i rutynowe formy praktykowania pobożności, poddane klerykalnej kontroli. Tymczasem zjawiska mirakularne zaburzają to, co utarte i rytualne, co prowadzić może do przeciwstawienia wierzących klerowi, a nawet wyłonienia się świeckich liderów spośród cudowiczów (np. ojciec wizjonerki, niebojący się konfliktu z księżmi z własnej parafii). Owo zaburzenie parafialnej rutyny, prowadzące do podziału

społeczności wierzących (dotąd jednorodnej pod względem typu religijności) doskonale widać w Zabłudowie. Cud odczuwany *hic et nunc* zmienia wiele w mentalności wierzących, nawet jeśli formy ich religijności pozostają te same (modlitwa, wspólny śpiew itp.). Na przykład pielgrzymowanie jest praktyką pobożnościową znaną od zarania chrześcijaństwa, ale pielgrzymka do nowego cudu to coś innego niż peregrynacja do uznanego, obrosłego tradycją i podaniami sanktuarium.

Krzywosw stwierdza, że w cudzie uczestniczyły osoby raczej z „niższych warstw społecznych, niestanowiących zagrożenia dla systemu komunistycznego” (s. 60). Ale reakcje władz (od skierowania ZOMO na łąkę po blokadę miasteczka) pokazują, że spontaniczne zachowania mieszkańców Zabłudowa i pątników były odczuwane jako zagrożenie polityczne. Co do składu społecznego cudowiczów — Krzywosw nie zdołał go dostatecznie zbadać, ale jego konstatacja, że w zdarzeniach mirakularnych w PRL uczestniczyły „osoby zmarginalizowane przez system socjalistyczny” (s. 30), wydaje się wątpliwa. Podobnie jak płynący tylko z analizy akt SB wniosek, że autentyczność cudu odrzucały środowiska dziennikarzy, studentów i inteligencji (s. 372). Cud przy ul. Nowolipki w Warszawie w 1959 r. przyciągał także wykształconych i młodych. Podobnie za przedwczesną uważam opinię o tym, że na miejsce cudu zabłudowskiego przybywali głównie katolicy (s. 294, brak tu szacunków liczbowych).

Badacz, opisując wykorzystywane dokumenty urzędowe (SB i PZPR) przeprowadza ich krytykę, zastanawiając się nad ich wiarygodnością, wskazując na zawarte w nich „brudne dane” (s. 57–66) itp., krytykę — dodajmy — mało odkrywczą i zgoła niepotrzebną (przynajmniej historykom obcującym z tymi aktami na co dzień). Niestety takiej samej miary krytycyzmu nie przykłada do reportażu o Zabłudowie Jerzego Ambroziewicza (*Apokalipsa*, Warszawa 1968), z którego szeroko korzysta, chwalać autora za empatyczną postawę. A przecież dziennikarz ów w swym piarstwie nie był oderwany od politycznych i cenzuralnych uwarunkowań epoki.

Nie sposób się z Autorem zgodzić w innych, mniej już ważnych kwestiach. Na przykład pisze, że w 1965 r. w geście sprzeciwu wobec polityki władz prymas Stefan Wyszyński nie wziął udziału w wyborach (s. 144). Ależ prymas po 1957 r. po prostu już nie wziął udziału w wyborach ani razu. Krzywosw przekonuje, że SB zależało na likwidacji ruchu mirakularnego w Zabłudowie, a nie na pozyskiwaniu nowych tajnych współpracowników (s. 337). Ależ oba te cele nie musiały stać z sobą w sprzeczności. Razi nadto nazwanie rady narodowej „samorządem” (s. 291), a określenie „religijność żeńska” (tj. kobiet) jest co najmniej niezręczne (s. 375). W całej książce w cytatach z dokumentów, pisanych przecież przecież współczesną polszczyzną, Autor w ogóle nie poprawił interpunkcji. Tę redakcyjną decyzję trudno zrozumieć.

Recenzowana pozycja to udana próba połączenia historii zdarzeniowej (monografii jednego przypadku) z historią rozumiejącą. Wobec słabego stopnia zbadania religijności mirakularnej w Polsce Ludowej pozostanie ona na wiele lat dziełem referencyjnym. Maciej Krzywosw wyraża przekonanie, że „można

---

napisać historię Polski Ludowej, w której niewiele będzie o konfliktach politycznych, protestach robotniczych, działalności Konfederacji Polski Niepodległej, za to dużo o Matce Boskiej na szybach czy płaczących obrazach” (s. 27). Nie tylko można, ale i trzeba napisać. Ludowa historia powojennej Polski, która uwzględniłaby te zjawiska, czeka na swego autora.

*Bartosz Kaliski*  
(Warszawa)