

## KASZUBSKI *HOMO RELIGIOSUS* – WIARA RELIGIJNA A WSPÓLNOTA ETNICZNA. PRZYKŁAD POBOŻNOŚCI LUDOWEJ W GMINIE PARCHOWO (POWIAT BYTOWSKI)

*Kashubian homo religiosus – religious faith in ethnic community.*  
The example of folk piety in the Parchowo municipality (Bytów County)

### Streszczenie

Artykuł porusza kwestie relacji między religijnością a wspólnotą etniczną z perspektywy lokalnej. Jego celem jest próba odpowiedzi na pytanie, jak elementy tradycyjnego typu pobożności wpływają na charakter i ogólne przemiany religijności w życiu społeczności, która charakteryzuje się silnym poczuciem przynależności etnicznej. Podstawę analizy stanowią jakościowe badania terenowe w kaszubskiej społeczności zamieszkującej gminę Parchowo (powiat bytowski).

Bliskie sąsiedztwo ewangelików i konieczność redefiniowania tożsamości narodowej spajanej z deklaracją wyznaniową wpłynęły na obraz religijności kaszubskiej i traktowanie jej jako ostoji lokalnych wartości. Wytworzona w procesie inkulturacji religijność zawierała przejawy religijności ludowej połączone z elementami etniczującymi obrzędy religijne. Święta i zwyczaje stanowiły istotny element w procesie więziotwórczym i podtrzymującym odrębność etniczną. W dotychczasowych badaniach kaszuboznawczych stawia się tezy o kryzysie pobożności ludowej na terenie Kaszub. Choć rzeczywiście są zauważalne pokoleniowe przesunięcie akcentów w praktykach oraz selektywność i nowe oczekiwania wobec sfery *sacrum*, to trudno jednoznacznie utożsamić charakter tych zmian z ogólnokrajowymi. W artykule spróbuję zrekonstruować proces przemian i zweryfikować tezy, zgodne z którymi wartości chrześcijańskie są tak trwale zakorzenione w Kaszubach, że ulegają znacznie wolniejszym przemianom niż w innych rejonach kraju. Uzasadnieniem takich prognoz miała być integracyjno-tożsamościowa funkcja niektórych praktyk religijnych, wciąż żywa na Kaszubach.

**Słowa kluczowe:** pobożność ludowa, Kaszubi, etnocentryzm religijny, sakralizacja języka, przemiany religijności, wiejski typ religijności, etnicyzacja religii

### Abstract

The article focuses on the relationship between religiosity and local ethnic community. It attempts to establish how the traditional piety influences the character and changes of religiosity in the community with a strong ethnic affiliation. The analysis is based on qualitative field research of the Kashubian community of the Parchowo municipality (Bytów County).

Close contact with Evangelicals and necessity to redefine national and religious identity influenced the perception of the Kashubian religiousness as the heart of the local values. Religiosity formed in the process of inculturation contained expressions of folk religiousness alongside ethnicized ceremonies. Festivals and customs determined the process of bonding and underlining ethnic distinction. To date, studies on Kashubians have proposed a thesis of the folk religiosity crisis in Kashubia. Although a generational shift concerning religious practices, as well as selectivity and new expectations towards the sacred can be observed, it would be difficult to categorically identify these changes as nationwide. In this article I will try to reconstruct the transition process and verify whether Christian values are so deeply rooted in Kashubia, that these changes occur more slowly than in other regions of Poland. Such forecasts could be justified by the fact that some of the religious practices give their participants sense of unity and identity, which is still essential in Kashubia.

**Keywords:** folk piety, Kashubians, religious ethnocentrism, language sacralisation, changes in religiosity, folk religiousness, ethnicization of religion

### Wprowadzenie

Spoleczne przejawy religijności i jej przemiany stanowią jeden z ważnych tematów podejmowanych przez nauki społeczne. Religijność w Polsce ulega licznym procesom zmiany, jednak w zależności od regionu przybierają one różny charakter. Wciąż widoczne są różnice między praktykami religijnymi w miastach oraz na wsiach. Ogólnopolskie badania podejmujące problem religijności wskazują na silniejsze związki z religijnością wśród mieszkańców polskiej wsi oraz jej odmienny charakter (przynajmniej w kwestii praktykowania). Wiejski typ pobożności często jest łączony z modelem katolicyzmu ludowego. Jednak ten model przyjmuje różny kształt w zależności od wielu czynników, jak np. od uwarunkowań historycznych lub zróżnicowania etnicznego.

Artykuł jest próbą odpowiedzi na brak systematycznych i pogłębionych badań socjologicznych, które ujmują religijność w kategoriach etniczności (przynależności regionalnej). Wyjaśnienie trwania elementów wspólnotowych religijności wymaga przyjęcia perspektywy lokalnej, która do tej pory nie była podejmowana przez badaczy. Ponadto studia nad religijnością ludową nierzadko deprecjonują ten typ wiary, zespalając ją z „zaściankową” powierzchownością (Bukraba-Rylska 2013: 509).

Celem mojego artykułu jest rekonstrukcja związku religijności ludowej z tożsamością etniczną Kaszubów. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, jak elementy tradycyjnego typu pobożności wpływają na charakter i ogólne przemiany religijności w życiu społeczności charakteryzującej się silnym poczuciem przynależności etnicznej. Podjęta analiza pomoże wskazać, jakie funkcje spełniają wspólnotowe elementy religijności, i opisać je w perspektywie antropologiczno-socjologicznej. Na tym gruncie poruszona zostanie, szczególnie istotna dla mnie, kwestia wytworzenia postawy etnocentryzmu religijnego.

Wprowadzając część mojego artykułu poświęcę omówieniu dotychczasowych studiów nad tożsamością i kulturą etniczną Kaszubów, ze szczególnym uwzględnieniem wniosków płynących z ostatnich badań nad przemianami religijności kaszubskiej młodzieży (Bednarek 2015). Podstawę artykułu będą stanowić wyniki badań empirycznych prowadzonych w maju i czerwcu 2014 r. w kaszubskiej gminie Parchowo, w powiecie bytowskim<sup>1</sup>. W ramach badań przeprowadzono łącznie 45 indywidualnych wywiadów pogłębionych z mieszkańcami gminy<sup>2</sup>. Należy zaznaczyć, że celem badania nie była eksploracja życia religijnego Kaszubów, ale codzienne funkcjonowanie dwujęzycznych nazw miejscowości w języku kaszubskim<sup>3</sup>. Swobodne wywiady dotyczące etniczności i języka oraz przyjęcie perspektywy społeczności lokalnej pozwoliły jednak na zdefiniowanie innych istotnych sfer życia z punktu widzenia badanych. Tym samym pojawianie się wątków dotyczących religii w różnych kontekstach świadczyło o ważności tej kwestii dla badanych Kaszubów. Jednocześnie bogactwo wątków związanych ze sferą duchową i kulturą religijną pozwoliło na oddzielną analizę materiału.

### Religijność ludowa a konstruowanie granic etnicznych

Chcąc pokazać rolę elementów religijności ludowej w kulturze i tożsamości etnicznej Kaszubów, należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że jest to teren byłego pogranicza i przypuszczalnie możemy tu zaobser-

<sup>1</sup> Badania stanowiły podstawę mojej pracy magisterskiej obronionej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego we wrześniu 2015 r. pt. *Kaszubski homo religiosus. Pobożność ludowa na Kaszubach*.

<sup>2</sup> Badania zostały zrealizowane w ramach projektu „Nazwy i granice etniczne. Problemy wprowadzania dwujęzycznych nazw w Polsce na podstawie ustawy o mniejszościach z roku 2005”. Praca nad badaniami została podjęta w toku zajęć akademickich, prowadzonych przez prof. Sławomira Łodzińskiego oraz mgr. Wojciecha Ogródnika w IS UW, pt. „Dwujęzyczność w praktyce – języki mniejszości narodowych w społeczności lokalnej”. Badania terenowe zostały przeprowadzone przez dwanaścioro uczestników wspomnianych zajęć: Ewę Cichocką, Justynę Kanię, Annę Kokot, Katarzynę Lewandowską, Monikę Mironiuk, Cezarego Niewiadomskiego, Malwinę Niewięglowską, Zofię Penzę, Katarzynę Sierawską, Adriana Wróblewskiego, Katarzynę Żero oraz autorkę niniejszej pracy.

<sup>3</sup> Analiza całości zebranego materiału będzie opublikowana w przygotowywanej w Instytucie Socjologii UW książce *Etniczne krajobrazy językowe* pod redakcją prof. Sławomira Łodzińskiego. Publikacja planowana na początek 2017 r. będzie stanowiła studium porównawcze lokalnego funkcjonowania dwujęzyczności gminy kaszubskiej (Parchowo) oraz śląskiej (Tarnów Opolski).

wować echa dawnych podziałów – narodowych, etnicznych i wyznaniowych. Na Kaszubach kontekst historyczny oraz poczucie odrębności etnicznej wykreowały szczególną zależność między obrazem Kaszubów a religijnością. Dotychczasowe badania prowadzone wśród mieszkańców tego regionu pokazały silny związek Kaszubów z religią, który jest widoczny w autostereotypie grupy. Badania Brunona Synaka (1998: 109) nad kaszubską tożsamością wykazały, że najsilniejszą cechą wyróżniającą Kaszubów na tle innych Polaków, według samych Kaszubów, jest religijność. Na podstawie obecnych w badaniach kaszuboznawczych opisów religijności terenu (Borzyszkowski 2010; Obracht-Prondzyński 2012; Perszon 2011) chciałabym postawić tezę, że ta religijność w dużej mierze jest tradycyjną religijnością ludową, oczywiście podlegającą procesom przemian.

Jak zauważa Izabella Bukraba-Rylska (2013: 509–510), religijność ludowa w Polsce, zarówno w socjologii, jak i naukach pokrewnych, nie została dotąd całkowicie opracowana. Przyjęty model religijności ludowej bazuje na „pozytywistyczno-scjentystycznej aparaturze pojęciowej”, w którym jest podkreślana jej „powierzchność” współwystępująca z „przeżytkami pogańskimi”. W akademickim dyskursie ta forma religijności opisywana jest również przez kładzenie nacisku na ścisłe przestrzeganie rytuałów i wspólnotowy aspekt obrzędów kosztem głębokiego, indywidualnego przeżywania oraz refleksji nad moralnością (Ciupak 1973; Piwowarski 1983; Tokarska-Bakir 2000; Zowczak 2013).

Szczególnie chciałabym zwrócić uwagę na społeczne oblicze religijności ludowej, które nabiera istotności, jeśli spojrzymy na grupę kaszubską jako względnie zamkniętą i dzielącą jednorodne doświadczenia historyczne (Czarnowski 1956: 90). W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że na Kaszubach możemy doszukać się ważnych dla społeczności lokalnych kultów, kaszubskich miejsc pielgrzymkowych i licznych przejawów więziotwórczych form religijnych – co tym samym pozwala oddzielić grupę od innych i stać się jej wyróżnikiem.

#### **Kaszubska religijność – przejawy i zmiany**

Wpływy podziałów religijnych z przełomu XVI i XVII w. miały duże znaczenie dla dalszego rozwoju religijności. Podzielonym w wyniku kontrreformacji ziemiom Pomorza, między wpływy ewangelickie i katolickie, należy się szczególna uwaga z perspektywy wzajemnego przenikania się odmiennych wzorów przejawiania religijności (Szultka 2000: 75–77). Należy przyznać, że wielowiekowa bliskość protestantów mogła mieć wpływ na sposób konstruowania się szczególnej religijności wśród Kaszubów. Jednocześnie należy zauważyć, że społeczność kaszubską cechowała niechęć wobec zmiany wyznania, która łączyła się automatycznie z deklaracją przynależności narodowej (Obracht-Prondzyński 2003: 227).

Przynależność do wyznania katolickiego podtrzymywała więzi Kaszubów z narodem polskim, głównie za sprawą języka polskiego obecnego w liturgii i innych obrzędach religijnych (Perszon 2011: 43). Ten związek wyznania z więzią narodowościową odgrywał ważną rolę w zderzeniu z polityką Ottona von Bismarcka, który chcąc zjednoczenia Niemiec pod przywództwem Prus, prowadził antykatolicką politykę. Kulturkampf uderzał w Kaszubów w dwojaki sposób: po pierwsze przez próby ograniczenia wpływów Kościoła, z którym Kaszubi byli silnie związani, a po drugie przez wypieranie języka ojczystego. Kaszubi posługiwali się językiem kaszubskim w sferze prywatnej i półpublicznej – mówiono po kaszubsku w domach, podczas pracy czy obyczajów, jednak językiem odświętnym, przypisanym do mszy i modlitwy, stał się język polski (Szultka 1996: 53). Stąd można zaryzykować tezę, że to „walka kulturowa” Cesarstwa Niemieckiego, na przekór założeniom, bardzo istotnie wzmocniła spójność między tożsamością Kaszuba katolika i Polaka (Obracht-Prondzyński 2002: 135–145).

Na utrwalenie poczucia narodowości polskiej w tożsamości Kaszubów miała silny wpływ II wojna światowa. Gryf Kaszubski, później Gryf Pomorski – konspiracyjna organizacja militarna związana z Armią Krajową – dała podstawy do zakorzenienia definiowania całego Pomorza jako ojczyzny Kaszubów i zrównania dobra Polski z dobrem Kaszubów. Ważnym elementem w statusie wspomnianej organizacji było wyrażenie związku Kaszubów z Kościołem katolickim i konieczności wspólnej walki o odzyskanie świątyń i materialnego dziedzictwa Kościoła (Borzyszkowski 2000: 437–440). Prześladowania kleru w czasie niemieckiej okupacji odcisnęły się dużym piętnem na sytuacji Kościoła katolickiego i kaszubskiej religijności. Natomiast powojenne migracje ludności skutkowały konfrontacją różnorodnych form religijności ludowej – kaszubskiej oraz typowej dla ludności napływowej (Obracht-Prondzyński 2003: 236–238).

Lata powojenne przyniosły, oprócz zasadniczych zmian społeczno-gospodarczych, duże wpływy państwowej polityki na sytuację Kościoła oraz jego wiernych. Miało to szczególne znaczenie dla Kaszubów,

gdyż ówczesne władze opisywały Kaszubów jako grupę, która szczególnie wyróżnia się religijnością. Polityka PRL-u wobec typowo kaszubskiego „klerykalizmu” zmieniała się w zależności od bieżącej polityki. Grupie zarzucono tendencje niepodległościowe, filogermanizm („ukryta opcja niemiecka”), konserwatyzm, jak również na stałe wpisany w stereotyp grupy zacofany klerykalizm (Obracht-Prondzyński 2003: 238).

W tej skomplikowanej historii terenu zachowała się jednak specyficzna kultura religijna Kaszubów. Przyjmując perspektywę antropologiczną, można doszukać się wielu form religijności, które są silnie związane z tożsamością etniczną mieszkańców regionu.

Uroczystościami religijnymi, które zrzeszają wiernych z całego Pomorza, są kaszubskie, silnie zakorzenione w tradycji, pielgrzymki. Do najbardziej znanych i najliczniej odwiedzanych ośrodków kultu maryjnego należą: Sianowo koło Kartuz, w którym mieści się sanktuarium Matki Bożej Królowej Kaszub (zwanej również Matką Boską Sianowską), oraz Swarzewo z sanktuarium MB Królowej Morza. Ponadto Kaszubi pielgrzymują do dwóch regionalnych kalwarii: w Wejherowie (tzw. Kaszubska Jerozolima) oraz w Wielu (Obracht-Prondzyński 2009: 83). Jak podkreślał Obracht-Prondzyński (2009: 84), należy szczególną uwagę zwrócić na integracyjny charakter pielgrzymowania, w które włączane są również diecezje spoza dawnej granicy diecezjalnej, np. ziemia bytowska. Badacze kultury kaszubskiej określają cele pielgrzymkowe mianem „symbolu grupowego” całej kaszubskiej grupy etnicznej (Mazurek 2014: 302). Co potwierdza wprowadzanie do tych rytuałów elementów etnicznych – takich jak język, stroje, sztuka regionalna z kaszubskim wzornictwem, kaszubskie pieśni czy kłanianie się feretronów podczas dołączania nowej grupy pielgrzymkowej (Obracht-Prondzyński 2009: 85).

Łączenie kaszubskości z religijnością jest widoczne nie tylko w typowo kaszubskich rytuałach, ale podczas obchodzenia świąt ogólnych w Kościele katolickim. Szczególnie widoczna etniczacja religijności jest widoczna w procesjach Bożego Ciała, włączając w to długie przygotowania kaszubskiej ornamentyki wokół ołtarza (Obracht-Prondzyński 2009: 87). Podobne nadawanie regionalnego charakteru obrzędom religijnym ma miejsce przy świątach Bożego Narodzenia czy Wielkanocy. Na Kaszubach praktykowane jest bożonarodzeniowe kolędowanie z elementami pieśni kaszubskich podczas odwiedzania domów. Zaś w czasie Wielkanocy można zauważyć echa pradawnych ceremoniałów nawiązujących do sił żywiołów, podczas rytuałów kąpieli o świcie w Niedzielę Wielkanocną czy święcenia ognia. Warto tu wspomnieć o odmiennej tradycji „dyngowania” na Kaszubach – zwyczaj oblewania wodą jest obecnie znany w tym regionie, ale tradycyjne „dyngowanie” polegało na chłostaniu gałązkami jałowca po nogach. Według wierzeń miało to przynosić szczęście w miłości – analogicznie do oblewania wodą w innych rejonach Polski – natomiast zjedzenie poświęconych bazi, tzw. kotków, traktowano jako zapewnienie sobie zdrowia (Borzyszkowski 2010: 163). Te wierzenia i specyficzne przejawy religijności zdaniem kaszubskiego teologa, ks. Jana Perszona (2011: 43–44), składają się na elementy „teologii ludowej”, w których zostaje przesunięty akcent z obrządku kościelnego na wymiar rytualny. Można tu postawić pytanie, czy dostosowanie elementów tradycyjnego typu pobożności do lokalnych obrządków tworzy odrębny wymiar teologii ludów – „kaszubską teologię ludową”.

Kaszubi dużą rolę przypisują również materialnemu dziedzictwu Kościoła, obok dbania o świątynie kultem otaczane są przydrożne krzyże i kapliczki. Te elementy, wpisane w kaszubski krajobraz, często znajdują się w szczególnych miejscach związanych z lokalną historią czy wierzeniami – w centrach wsi, przy rozstajach dróg lub też przynależą do konkretnej rodziny jako wyraz wdzięczności czy upamiętnienia ważnych rodzinnych tradycji. Przy tych, w dużej mierze wspólnych miejscach kultu, społeczność wsi gromadzi się podczas majowych i październikowych spotkań różańcowych, które są wyrazem podtrzymywania silnego na Kaszubach kultu maryjnego. Takie spotkania odbywają się głównie we wsiach położonych dalej od kościołów i mają niezwykle istotny charakter integrujący społeczność (Borzyszkowski 2000: 315–316).

Na Kaszubach praktykowany jest również zwyczaj związany z żałobą, „puste noce”. Polega on na spotkaniach rodziny, przyjaciół i sąsiadów zmarłego i wspólnym odmawianiu modlitwy różańcowej w jego intencji oraz śpiewaniu pieśni żałobnych. Obrzęd rozpoczynał się dzień przed pochówkiem i kończył w momencie wyprowadzenia zmarłego z domu. W ostatnich latach ten zwyczaj uległ zmianie – puste noce odbywają się zazwyczaj w domach pogrzebowych i trwają do północy dnia poprzedzającego pogrzeb. Ten zwyczaj często łączył się z goszczeniem uczestników przez rodzinę. Ów rytuał został wypełniony również w przeddzień pogrzebu Jana Pawła II, podczas którego zebrali się Kaszubi z całego rejonu w sanktuarium MB Sianowskiej (Bednarek 2015: 48).

Omówione praktyki religijne mają wspólnototwórczy wymiar i choć zauważalne jest pewne podobieństwo do praktyk z innych części kraju, podkreślenia wymaga ich zetniczowanie na terenie Kaszub. W tym

kontekście zwrócenia wymaga język kaszubski, który jako wyróżnik grupy (przynajmniej w świetle instytucjonalno-prawnym) powinien być obecny w ważnych uroczystościach regionu.

O języku kaszubskim w dzisiejszych analizach socjologicznych mówi się (przynajmniej) dwojako – z jednej strony analizuje się go jako element instytucjonalnych działań rewitalizujących język regionalny, z drugiej jako ważny komponent „kaszubskich wartości”. Pierwsza perspektywa, nazwijmy ją instytucjonalną, jest aktualnie silnie obecna w socjologicznych studiach regionalnych, co bezpośrednio łączy się z ostatecznym uregulowaniem statusu prawnego języka kaszubskiego. W przyjętej na początku 2005 r. Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym<sup>4</sup> język kaszubski stał się jedynym prawnie uznanym językiem regionalnym w Polsce. W praktyce oznacza to, że język kaszubski pełnoprawnie wkroczył do sfery publicznej w postaci szkolnych lekcji, języka pomocniczego w administracji publicznej czy polsko-kaszubskich tablic z nazwami miejscowości.

Z kolei z perspektywy aksjologicznej mówi się o języku kaszubskim jako *ikonie kaszubskości i rytualnym wyzwalaczu tożsamości etnicznej* (Mazurek 2009: 93). Język grupy staje się przedmiotem świadomego podtrzymywania kaszubskości, co jest mocno widoczne w działalności regionalnych organizacji (Obracht-Prondzyński 2012: 20). Dostrzeżenie faktu, że język kaszubski jest wartością w podtrzymywaniu tożsamości, oznacza postawienie w inny sposób pytania o jego moc komunikacyjną. Warto zatem zastanowić się, w jakich sferach nabiera on znaczenia w życiu społeczności lokalnej i czy spełnia funkcję symboliczną, czy użyteczną. Jedną z prób rewitalizacji i podnoszenia rangi języka kaszubskiego było włączenie go w obrzędy religijne. Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której jedna wartość (religijność) w pewnym sensie przywraca znaczenie drugiej (językowi).

Początki języka kaszubskiego w Kościele katolickim są nieznanne, zarówno w czasach reformacji, jak i zaborów. Powojenne próby rewitalizacji języka kaszubskiego łączą się z osobą księdza Franciszka Gruczy, który jako działacz na rzecz kaszubszczyzny próbował wprowadzić ten język do obrządku. W ślad za nim poszli inni duchowni, jednak biskupstwo pelplińskie nie popierało takiej aktywności. W efekcie działalności lokalnego kleru do życia religijnego kaszubski wszedł w formie pieśni i czytania<sup>5</sup>, jednak nie stał się językiem liturgii (Dołowy-Rybińska 2011: 477–478). Badaczka języków mniejszościowych Nicole Dołowy-Rybińska (2011) zauważała, że początkowo obecność języka regionalnego w czasie liturgii spotykała się z dużym sceptycyzmem, zarówno ze strony duchowieństwa, jak i samych wiernych. Niechęć do obrządku po kaszubsku była argumentowana przez kler tym, że nie jest to język zrozumiały dla wszystkich wiernych – nawet Kaszubów, a takie próby rewitalizacji poprzez liturgię są narzucaniem czegoś „udziwnionego i zaskakującego”. Obecnie msze z elementami języka kaszubskiego można spotkać w kilkunastu parafiach (w zależności od parafii – raz w miesiącu lub kilka razy do roku), co według działaczy na rzecz kaszubszczyzny nie spełnia potrzeb wiernych. Za przełomowe zdarzenie dla nobilitacji języka kaszubskiego w religii można uznać wizytę Ojca Świętego w 1997 r., który zwracając się do Kaszubów, zaapelował o dbanie o wartości i dziedzictwo związane z kaszubską tożsamością. Uznawanie Jana Pawła II za autorytet przełożyło się na przywiązywanie większej wagi do kultury i języka w zakresie religii – za taki przejaw można uznać pielgrzymkę do Jerozolimy w 2000 r., podczas której odsłonięto w kościele Pater Noster tablicę z kaszubskim przekładem modlitwy *Ojcze nasz*.

Choć faktyczne zapotrzebowanie Kaszubów na msze w języku kaszubskim jest zróżnicowane, ten język jest obecny w ważnych uroczystościach skupiających Kaszubów z całego Pomorza (Dołowy-Rybińska 2011: 471–482). Używanie języka kaszubskiego podczas obrzędów religijnych nadaje etniczny wymiar religijności, podkreślając specyfikę kultury kaszubskiej. Otwarte pozostaje pytanie, czy jest to rodzaj inscenizacji, czy powrotu do ważnej tradycji.

Mimo zachowania wielu form tradycyjnej pobożności w badaniach kaszuboznawczych oczywiście dostrzegane są przemiany wzorów religijności mieszkańców regionu, głównie związane ze zmianami makrostrukturalnymi niosącymi ze sobą nowe style życia. W tym miejscu należy postawić pytanie, czy mamy do czynienia z kryzysem pobożności na Kaszubach, czy też z jego przemianami. Jedne z ważniejszych studiów nad procesem zmian tej religijności prowadził ks. Jan Perszon (2001: 56–74). Kaszubski duchowny dostrzegał kryzys pobożności ludowej na terenie Kaszub, co łączył z szeroko pojętymi zmianami cywilizacyjnymi.

<sup>4</sup> Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. 2005, nr 17, poz. 142; została uchwalona 6 stycznia 2005 r., a zaczęła obowiązywać od 1 maja 2005 r.

<sup>5</sup> Pierwsze przekłady Pisma Świętego na język kaszubski datuje się na XVI w.

Według niego popularyzacja i umasowienie nowego stylu życia przełomu XX i XXI w. stopniowo wypierały tradycyjne formy kultury obecne na wsiach. Prowadzone badania i analiza historyczna doprowadziły Perszona do wysnucia bardzo silnej tezy o erozji kaszubskiej religijności (Perszon 2010: 233–235; zob. Obracht-Prondzyński 2002: 236).

Z jednej strony nie sposób nie zgodzić się z istotnym wpływem zmian cywilizacyjnych na obraz kaszubskiej religijności czy religijności w ogóle – niezależnie od regionu Polski. Z drugiej strony właśnie powszechność tych procesów w skali całego kraju pozwala wysunąć tezę, że w tych analizach pewna specyfika kultury religijnej regionu została pominięta. Chociażby w świetle obecnych na Kaszubach form religijności – opisywanych wyżej, nie mogą zgodzić się z tezą Perszona, że mamy do czynienia z kryzysem pobożności na wielu szczeblach życia społeczności kaszubskiej. Owszem, biorąc pod uwagę wcześniejsze przejawy religijności tradycyjnej na tym terenie, należy dostrzec jej przemiany, ale na pewno powinno się w nich uwzględnić silną więź etniczną, która skutkuje bogactwem wciąż widocznej obrzędowości.

Przyjmując perspektywę etniczną w namyśle nad przemianami religijności na omawianym obszarze, chcę w tym miejscu przywołać tezę płynącą z badań Brunona Synaka (1998: 118). Zgodnie z założeniem Synaka wartości chrześcijańskie są tak trwale zakorzenione w Kaszubach, że ulegają znacznie wolniejszym przemianom niż w innych rejonach kraju, o czym miała świadczyć integracyjno-tożsamościowa funkcja niektórych praktyk religijnych, wciąż widoczna na Kaszubach.

Próbę weryfikacji tej tezy podjęła Agnieszka Bednarek (2015) w badaniach nad deklaratywnym stosunkiem do religijności wśród młodych Kaszubów. Ilościowa część badania pokazała, że 92% badanych określiło siebie jako osoby wierzące, wszyscy natomiast wyrazili swoje przywiązanie do tradycji. Deklaracje przynależności do wspólnoty katolickiej i akcentowanie ważności wiary przestały iść w parze z praktykami religijnymi, a przynajmniej z ich regularnością. Zmienił się również charakter religijności w sferze przeżywania – podkreślana była ważność modlitwy (nawet wśród osób niepraktykujących) i zwracanie uwagi na sens treści religii oraz dopasowywanie go do własnego wzoru, co świadczyło o postępującej indywidualizacji religii.

Refleksja płynąca z badań Bednarek (2015: 54–55) potwierdzała aktualność tezy Synaka – religia dla badanych była ostoją, która stanowiła podporę dla więzi rodzinnych i społecznych, czyli „pełni funkcję wychowawczą i etyczną”. Badaczka zauważyła jednak rozbieżność między deklarowanymi pobudkami wyborów moralnych a nauką społeczną Kościoła, konkludując, że mamy do czynienia z modelem katolicyzmu selektywnego.

Zredefiniował się tym samym autostereotyp młodych Kaszubów – tym, co jest zbieżne z analogicznymi badaniami Synaka sprzed lat, jest łączenie kaszubskiej tożsamości z religijnością jako tradycji grupy. W badaniach uwzględnione zostały również postawy wobec tożsamości kaszubskiej, jak wnioskuje Bednarek (2015: 54), zdecydowana większość badanych wyrażała dumę z bycia Kaszubem lub Kaszubką. Warto jednak zauważyć, że fragmenty wywiadów, które zostały zdefiniowane jako poczucie dumy, często spontanicznie odnosiły się do kategorii wstydu – choć był on w nich negowany, to można wyciągnąć wnioski, że są to refleksy negatywnego stereotypu Kaszubów. Stąd moim zdaniem pytanie: „czy bycie dziś Kaszubem to wstyd?”, wciąż pozostaje bez zdecydowanej odpowiedzi.

Podsumowując tę część artykułu, warto zwrócić uwagę na rozbieżność interpretacji przemian kaszubskiej religijności. Wynika ona zapewne z przyjmowanych różnych punktów odniesienia – przyrównując dzisiejszych Kaszubów do tradycyjnego ludu wiejskiego sprzed rewolucji technologicznej czy nawet przemysłowej, nietrudno stawiać tezy o schyłku czy erozji regionalnej religijności. Jednak z drugiej strony ostatnie badania pokazują, że współczesna młodzież odwołuje się do starych wzorów zapisanych w autostereotypie grupy etnicznej. Taki stan rzeczy, nawet przy dostrzegalnych zmianach w kierunku indywidualizacji i selektywizacji religii, nie pozwala bezwzględnie traktować tych zmian jako kryzysu wspólnotowej religijności kaszubskiej.

### Religijność w gminie Parchowo

W tej części tekstu chciałabym przejść do materiału empirycznego, który został zebrany, tak jak zapowiadałam wcześniej, wiosną 2014 r. w kaszubskiej gminie rolniczej Parchowo, w powiecie bytowskim<sup>6</sup>. Choć

<sup>6</sup> Gmina Parchowo składa się z 11 sołectw, jest zamieszkiwana przez 3631 osób. Na stronie internetowej gminy można przeczytać, że jest to „kaszubska gmina o charakterze rolniczym”. Jest oddalona od ośrodków przemysłowych – co stanowi atut pod względem turystycznym czy ekologicznym, jednak przyczynia się do wysokiego wskaźnika bez-

dziś znajduje się ona w centralnym miejscu Pomorza, przez wieki znajdowała się na polsko-niemieckim pograniczu (Borzyszkowski 2005).

Na terenie gminy Parchowo znajdują się dwie parafie: parafia parchowska, o której pierwsze wzmianki znajdują się w źródłach XIII-wiecznych, oraz stosunkowo nowa parafia św. Jadwigi Królowej w Nakli. Kościół w Parchowie i w Nakli stanowią centrum wydarzeń religijnych w gminie. Na terenie gminy znajdują się również: kościół filialny w Grabowie Parchowskim (pod nakielską parafią) oraz Zakład i Dom Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek – Samarytanek od Krzyża Chrystusowego w Parchowie (Borzyszkowski 2005: 505). Dwie wsie znajdujące się w granicach gminy przynależą do parafii poza jej granicami – odpowiednio: Jamno do Półczna (z kościołem poewangelickim), a Żukówko-Soszyca do Pomyska Wielkiego (z czego część mieszkańców tej miejscowości jest wyznania greckokatolickiego).

### Rola i pozycja religii w życiu społeczności gminy Parchowo

Omówienie roli religii oraz Kościoła wraz z autoidentyfikacją pozwoli odnieść badania o autostereotypie religijnego Kaszuba do poziomu lokalnego. Poniżej zostały przywołane deklaratywne znaczenia religii wśród badanych – zostaną one zestawione w kolejnych częściach artykułu z przejawami religijności – w tym wspólnotowych form.

W wywiadach silnie akcentowane było przywiązanie Kaszubów do sfery religijnej – co również według rozmówców przekłada się na życie większości mieszkańców gminy Parchowo. O Kościele katolickim jedna z osób powiedziała: „bardzo ważny, jest niesamowicie ważny dla Kaszubów, religia to jest, myślę, pierwsze, wchodzi się do domu i mówi: »Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus«, wychodzi: »Zostańcie z Bogiem«” [K2\_24]<sup>7</sup>. Na płaszczyźnie deklaratywnej wszyscy badani byli osobami wierzącymi, jednak różnią się w kwestii przywiązania do Kościoła – zarówno jako instytucji, jak i wspólnoty. Jeden z proboszczy mówił o swoich parafianach: „Oni są religijni, bardzo religijni, chociaż jest i taki, którego trzeba by nawet psem wgonić do Kościoła, bo tak nie chce wejść” [K1\_07].

Uczestnictwo w praktykach religijnych, zwłaszcza cotygodniowej mszy, często było postrzegane w kategoriach zobowiązania wobec lokalnej tradycji, być może również stanowiło efekt silnej kontroli społecznej. W wywiadach możemy zaobserwować silny nacisk na przekazywanie wiary młodszemu pokoleniu. Jedna z badanych pytana o rolę Kościoła katolickiego powiedziała: „To jest... tradycja nawet. (...) Ale to jest na tyle mocne, że to jest jakby obowiązkiem, w każdą niedzielę iść do kościoła. Jeżeli jakieś święta, tak samo. I dzieciom to się też przekazuje. I dla mnie niedziela bez kościoła to nie jest niedziela” [K2\_07]. W innym wywiadzie znajdujemy podobną perspektywę: „No także rola Kościoła jest naprawdę, no tutaj przynajmniej u mnie w domu, bardzo, bardzo taka, bardzo ważna. (...) Albo jak, no nawet w tygodniu jest jakaś tam uroczystość, że też jest obowiązek pójścia do kościoła (...)” [K1\_04].

Podczas badania wyłoniła się kwestia związana z rozdzwieniem deklaracji uczestnictwa w życiu religijnych parafii a praktykami: „Ale taką rzecz powiem, rzadko chodzi do kościoła” (Kaszub – przyp. LO), „ale katolik, ale jak coś tego – to jo, on jest przecież wierzący i nie wolno mu ubliżyć (...) jest nawet gotów się bić o to, że on jest katolik i tak dalej. Ale on jest... nieraz różnie wobec obowiązku wobec Pana Boga, wobec Kościoła – to różnie bywa” [K1\_07]. W oczach cytowanego wyżej proboszcza Kaszubi manifestują swoją religijność, jednak obserwuje on nieprzekładalność tych zapewnień w życiu codziennym, o czym mogą również świadczyć obecne w gminie problemy społeczne. Jednocześnie to stanowisko potwierdza silnie zakorzeniony „żarliwy” katolicyzm kulturowy.

Co ciekawe, pozadeklaratywne przejawy obecności i ważności religijności pojawiały się również w sytuacjach zaobserwowanych wokół prowadzonych wywiadów. Zdarzało się, że wywiady prowadzone w piątki były umawiane pod dyktando postnych obiadów, również w trakcie wywiadów (zwłaszcza gdy były one przerywane przez pojawienie się innej osoby – nieświadomej przeprowadzanego wywiadu), pojawiały się spontaniczne pozdrowienia i zwroty o charakterze religijnym. Przykładem może być sytuacja, gdy podczas wywiadu do domu rozmówczyni wszedł jej siedemnastoletni syn, jeszcze w korytarzu – nie widząc badacza – użył kaszubskiego zwrotu chwającego Boga, co rozmówczyni skomentowała: „... O! Pochwalił Boga po

---

robocia lub konieczności dojazdów do miast. Ze względu na walory krajobrazu w XIX w. teren, zawierający gminę, został nazwany „Szwajcarią Kaszubską”.

<sup>7</sup> Oznaczenia wywiadów mają formę: K1 lub K2 – wskazuje na turę, kolejna liczba jest porządkowym numerem wywiadu. Cytowane fragmenty wywiadów są pisane kursywą.

kaszubsku, to jest Kaszub! Do pani powiedział potem: dzień dobry! To też u nas przyjęte, że się chwali Boga, wchodząc do domu, zawsze...” [K2\_20]. Badani podkreślali, że obecność tego typu zwrotu w ich codziennym języku świadczy o dużym znaczeniu religii w życiu Kaszubów. Są to zwroty głównie zarezerwowane dla „swoich” i często występują w języku kaszubskim. „To tak na przykład jak ktoś jest w ogrodzie, coś tam robi, to jest to takie kultywowane u nas, to „Szczęść Boże!”, (...) „Bòże pòmągěj” tak jest no, po kaszubsku” [K2\_14].

Nasi rozmówcy praktycznie jednoznacznie deklarowali ważność religii w życiu codziennym gminy, nierzadko stawiali ją na pierwszym miejscu. Uznawanie religijności za jedną z ważniejszych wartości w życiu opierało się na przywoływaniu sytuacji codziennych, w których jest obecny pierwiastek religijny, a także na wypełnianiu cotygodniowego obowiązku uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie.

### Święta i zwyczaje religijne w gminie Parchowo – perspektywa antropologiczna

Ważność religii w życiu mieszkańców gminy była widoczna w powszechnej partycypacji w organizowanych przez parafie świątach i uroczystościach. Święta i zwyczaje typowo kaszubskie były naturalnie przez rozmówców kojarzone z obrządkami o charakterze religijnym. Najczęściej opisywane przez badanych obrzędy i praktyki religijne wiązały się z obchodami wielkanocnymi oraz bożonarodzeniowymi. Wspomniane były również Zielone Świątki, zaznaczano, że „Jana obchodzimy”, oraz dzień Wszystkich Świętych.

Wielkanocne tradycje na Kaszubach wiążą się z typowym tylko dla tego obszaru „dyngowaniem”, mieszkańcy gminy są świadomi wyjątkowości tego zwyczaju i podkreślają konieczność dbania o jego przetrwanie w młodszych pokoleniach. „Wielkanocą jeszcze w dalszym ciągu (...) chodzą ci ludzie czy dzieci i chodzą z dyngusami, to są gałązki jałowca, i smyrniają tą gałązką inne osoby, także to jest chyba w innych regionach Polski nie spotykane” [K2\_15]. Ten najbardziej żywy ze zwyczajów wielkanocnych na badanym terenie ulega dopasowaniu do współczesnych realiów – dostosowaniu się do „nowoczesnego” stylu życia mieszkańców (głównie związanego z odejściem od pracy w rolnictwie). Tak zwane *dëgùsë* – dyngowanie jest przeniesione na późniejsze pory dnia: „nie chodzimy jakoś bardzo wcześnie rano na to *dëgùsë*, żeby ludzie mogli się wyspać, szanujemy tą prywatność, ten wolny czas ludzi, bo przecież jednak większość pracuje” [K1\_15].

W przypadku wielkanocnych tradycji trwa dopasowywanie się – współczesne potrzeby mieszają się z bardzo tradycyjnymi lub nawet zabobonnymi praktykami. W jednym z wywiadów tradycja wielkanocna została opisana z perspektywy przekazywania najdawniejszych tradycji dzieciom: „W telewizji widzi się te kolorowe palmy, właśnie z kwiatków, z bibuły czy z czegoś, u nas w ogóle takich rzeczy nie ma, u nas są bazy. Takie bazy, jak ksiądz je poświęci w kościele, to się przychodzi do domu i się każdemu w rodzinie, ja nadal to kultywuję, to jest może chore, ale nawet moje dzieci już tego pilnują, mówią: „mamo, teraz każdą bazę musisz nam dać”, i każdemu tego kotka odrywam, a oni tego kotka zjadają...” [K1\_16].

Ważne tradycje dla mieszkańców gminy łączą się również z obchodzeniem **Bożego Narodzenia**. Obrzędy związane z kolędowaniem są wciąż żywe i włączają najmłodszą część mieszkańców. Podobnie jak w przypadku Wielkanocy również kolędowanie uległo pewnemu dopasowaniu do zmienionego stylu życia. Konieczność zmiany pory kolędowania nie wypiera jednak obecności tego zwyczaju. Mimo zachowania zwyczaju jego modyfikacje spotykały się z krytyką – nowe formy są bardzo odległe od tradycji kolędowania Gwiazdek (*Gwiżdże*). Jedna z nauczycielek przygotowująca dzieci do kolędowania wskazywała na małą liczbę chętnych dzieci i niechęć przyjmowania kolędników, gdy zwyczaj bardziej przypomina kwestę. „No trudno mi powiedzieć, że to są Gwiżdże (...), w tej grupce jest powiedzmy, Maryja z dzieciątkiem, tam cztery czy pięć osób, tak więc za mało, żeby to był Gwiżdże, a mogą między sobą coś tam o czymś porozmawiać, tak, na koniec zawsze im proponuję, znaczy się nie proponuję, wręcz nakazuję, że trzeba złożyć życzenia, tak, podziękować za to, że gospodarze wpuścili, (...) a puszka będzie jeszcze prędzej niż dzieci, ja mówię, to nie liczcie na to, że was ktoś za rok wpuści. Więc żadnych puszek, ja nie chcę widzieć żadnych puszek. (...) Niech to będzie koszyczek na słodycze – przyp. LO), niech to nie sugeruje od razu, że ja chce kasę, nawet jeśli tak myślicie” [K1\_15].

Pomimo przesunięcia pokoleniowego w kwestii ważności kultywowania niektórych tradycji w wywiadach pojawiały się przykłady na istotność tych praktyk również w młodym pokoleniu. Przeniesienie akcentów w podtrzymywaniu pewnych tradycji było bardzo widoczne w momencie zestawienia zaangażowania młodego pokolenia z wyobrażeniami o świątach w pokoleniu najstarszym. W jednym z wywiadów starsza osoba opowiadająca o kolędowaniu przytacza historię znacznie przekraczającą granice przesądów: „I są gwiazdki



tw., jest między nimi i bocian, i diabeł, i anioł, i śmierć. Tam jest sporo ludzi przy tym, i król Herod. Bardzo wiele. Cała historia religijna to tam jest. No i przeważnie, gdzie jest panna, gdzie jest popiół, bo kiedyś były piece inne, teraz są gazowe, to ten popiół wszystek na podłogę wyrzucił, tym gwiazdkom. Było takie zdarzenie w Stężycy” (kaszubska wieś w powiecie kartuskim – przyp. LO): „ksiądz z Panem Jezusem, kolegą, kiedyś się klękało, teraz tego się nie widzi. Bo przecież i szedł ministrant z księdzem i był dzwoneczek, i tak dzwonił, to każdy klękał. No przecież przed Panem Bogiem trzeba klękać. A diabeł powiedział: „Ja nie klęknę, bo ja jestem diabłem. Nie muszę Boga chwalić, nie”. A ten diabeł to był mężczyzna, on był ubrany – ten diabeł w niedźwiedzią skórę. I tak skóra do niego przyrosła. Do niego przyrosła ta skóra. Była tragedia. Tam nie można było sobie z tym diabłem poradzić. Biskup przyjechał i zrobił święcone miejsce z kredą święconą. I do kościoła go wprowadził. Też to musiał umieć, bo to nie jest łatwa sprawa, nie?” [K1\_12]. Należy przyznać, że wiara w takie zdarzenie była niepowtarzalnym wyjątkiem wśród rozmówców.

Niemniej jednak święta Bożego Narodzenia w całej parafii nakielskiej mają swój sensualistyczny, nawiązujący do porządku agrarnego wymiar. Dotyczy to zwłaszcza zwyczaju chodzenia po kolędzie, jak opisywał to nakielski proboszcz: „I teraz jest tak, że mam 16 wstępów kolędowych (...) na cały dzień! Ja zaczynam kolędę w ten sposób: cały rejon kolędowy najpierw przychodzi tu do kościoła na msze. (...) I wtedy mam tam 40, może 50 osób na tej Mszy Świętej, bo ona jest odprawiana tylko w ich intencji – domostwa, ich dobytku, czyli tam krowy, kozy i świny i tak dalej, bo do chlewów też chodzę z wodą święconą, żeby się rosły w siły” [K2\_19]. Pomijając wymiar wiary, to taka praktyka ma ogromne znaczenie dla integracji sąsiedzkiej czy spajania z lokalnym Kościołem.

Nawet uroczystości świeckie, jak **gminne festyny**, są traktowane podobnie jak związane z religijną tradycyjną **dożynki** – których elementem jest wspólna modlitwa, niekiedy msza, oraz niemalże obligatoryjna obecność lokalnego proboszcza. Integracyjne spotkania mieszkańców gminy, bez względu na charakter uroczystości, mają oprawę religijną. Dożynki są świętem często przywoływanym przez rozmówców – można zaryzykować tezę, że wyznaczają pewne wzory świętowania w gminie. Uroczystości rozpoczyna się od modlitwy w kościele (jeśli to dożynki obchodzone przez pojedynczą wieś, modlitwa odbywa się przy kapliczkach lub krzyżach), po czym przechodzi się do części właściwej – występów, konkursów wieńców, kończąc na wspólnej zabawie i tańcach.

Dożynki są świętem, które swoimi tradycjami najbardziej nawiązuje do natury i pracy rolnika. W wywiadach była podkreślana ciężka praca rolników, jednak daleko do sakralizacji ich funkcji. Zmiana modelu gospodarowania i pewna niezależność rolników (zarówno od natury, jak i konieczności współdziałania z innymi rolnikami) przesunęła akcenty podczas świętowania. Choć mieszkańcy wciąż wyrażają pewną wdzięczność za plony, dziś świętowanie skupia się na konkursie wieńców dożynkowych (głównie z wizerunkami maryjnymi) oraz wspólnej zabawie przy występach lokalnego, kaszubskiego zespołu Modraki. Jednak w wypowiedziach niektórych rozmówców wciąż status rolnika wiąże się z ponadprzeciętną religijnością, co zostało przywołane w słowach: „A to jeszcze, to myślę, że ważne, jak jest jakieś święto kościelne, może być w środku tygodnia – nie zobaczy pani rolnika na polu. (...) Nie ma. To jest dzień dla Pana Boga, tak jest, no” [K1\_14]. Silnie podkreślony podczas dożynek kaszubski charakter nie zawsze przenosi się na język używany podczas uroczystości. Rozmówcy nie potrafili precyzyjnie określić, czy uroczystości odbywają się po polsku, czy po kaszubsku, wskazując na pewną losowość i uzależniając to od decyzji księdza.

Koniec prac związanych z uprawą, choć najhuczniej świętowany podczas gminnych dożynek, nie jest jednak jedynym zachowanym zwyczajem w gminie. Obchodzony jest także „zwyczaj uzupełniający” czas żniw i dożynek – tzw. **dożniwk**. Polega on na oblewaniu wodą osobę, która ścina ostatni snopek podczas żniw, i łączy się z wierzeniem, zgodnie z którym ilość wylanej wody wiąże się z dorodnością plonów w następnych latach.

Dawnym zwyczajem, który również przetrwał za sprawą inkulturacji, są kultywowane w gminie **sobótki**. Mieszkańcy gminy palą duże ogniska w wigilię dnia św. Jana Chrzciciela, czyli **noc świętojańską** z 23 na 24 czerwca. Osoby, które mówiły o nocy świętojańskiej, są świadome pogańskiego pochodzenia tego zwyczaju, ale traktują to jako bardzo ważną tradycję. W niektórych wywiadach pojawiał się wątek przekształcania zwyczaju i wyłączania z praktyk np. zbierania kani, jednak zachowując śpiewanie pieśni przy ogniskach. W mieszkańcach gminy wciąż była zauważalna potrzeba spotkań sobótkowych, łączonych z elementami wspólnej zabawy w gronie sąsiadów. „No na pewno silną tradycją jest ta sobótko, ja to zaobserwowałem, bo to też nie wszędzie w Polsce zaobserwowałem, ten obrzęd, no tradycja przesilenia wiosenno-letniego i pani sobie przejechała przez Kaszuby z nocy 23 na 24 czerwca... (...) ta tradycja jest ciągle żywa, jakaś potrzeba

wewnętrzna, aha jest, no tak naprawdę to jest pogańskie święto, które przetrwało, ale jakby pani się przejechała, to zobaczy pani mnóstwo ognisk!” [K2\_17]. Część organizacji nocy świętojańskich przejęły gminne instytucje kultury, dokładając stroje, wianki i lampiony, jednak tam, gdzie ta „specjalizacja” nie sięga, działania są podejmowane oddolnie. Noc świętojańska jak większość świąt, które rozmówcy opisywali szerzej, jako te, które automatycznie kojarzą się z rejonem ich zamieszkania, jest świętem, które głównie integruje społeczność lokalną. Jednak wydaje się efektywniej niż inne zwyczaje przyciągać młodsze pokolenia.

Innymi ważnymi, ale pozaświętecznymi przejawami religijności, które łączą mieszkańców gminy, są obrzędy związane z **kultem maryjnym**. Przede wszystkim w badaniach zostały podkreślone spotkania majowe i związana z nimi modlitwa różańcowa – co może wynikać między innymi z pory przeprowadzania badań na terenie gminy (głównie tury majowej). Bez wątpliwości, niezależnie od pory, kult Matki Boskiej jest jednym z najważniejszych w świadomości badanych, co również przejawia się w pielgrzymowaniu. Mówiąc o **nabożeństwach majowych**, rozmówcy silnie akcentowali obecność mieszkańców z całej wsi, traktując te spotkania jako możliwość bycia razem, wspólnego robienia czegoś przyjemnego. W jednym z wywiadów wyraźnie został podkreślony towarzyski czy nawet przyjemnościowy charakter tych obrzędów: „Teraz niedawno chodziliśmy na majowe. To jest takie, przy figurce się modlimy przez cały miesiąc do Matki Boskiej. Takie fajne, odstressujące spotkanie. Można sobie pośpiewać. Litanie śpiewamy, jakieś pieśni religijne. I u nas akurat w Sylczynie to bardzo licznie przychodzą. Dorośli i dzieci, no młodzieży jest najmniej, ale jest...” [K2\_22]. Majowe odbywają się głównie w pobliżu przydrożnych krzyży lub w miarę dostępności figurek maryjnych. Ich przebieg przypomina nabożeństwa tego typu z innych rejonów Polski i nie wkomponowuje się w nie kaszubskich pieśni czy modlitw.

W rozmowach zaznaczano udział młodszego pokolenia w majowych, co zostało również potwierdzone podczas obserwacji prowadzonej podczas trzeciej tury wyjazdu badawczego. Dzieci oraz młodzież są aktywnie zaangażowane w nabożeństwo – są odpowiedzialne za jego części, m.in. czytanie litanii. Obecność dzieci i młodzieży szkolnej często wynika z obowiązku, który nakłada na nie katecheta uczący religii w szkole. Za potwierdzony przez zelatora<sup>8</sup> udział w majowym uczeń dostaje dodatkowe punkty, którymi może podnieść sobie ocenę z religii, a tym samym ogólną średnią ocen. W przypadku młodzieży licealnej jest to również związane z „rozliczeniem” przy dopuszczeniu do sakramentu bierzmowania.

Wspólnotowy charakter kultu maryjnego jest również zauważalny w grupowym odmawianiu **modlitwy różańcowej**, związanej z **kołami Żywego Różańca**, które funkcjonują w ciągu całego roku. W rozmowie z główną zelatorką kół Żywego Różańca przy kościele w Parchowie została nakreślona organizacja grupy oraz funkcjonowanie jej członków. Uczestnictwo w kole wiąże się z przypisaniem do mniejszej grupy, którą określa się mianem „róży”. Koło w parchowskiej parafii składa się z szesnastu róż po dwadzieścia osób i obejmuje zasięgiem trzy wsie – Parchowo (osiem róż), Jamno (sześć róż) i Gołczewo (dwie róże). „Każda róża jest pod innym patronatem, tworzymy całość, mamy raz w miesiącu adorację w kościele i tam się spotykamy. (...) Kiedy Pan Jezusek stoi w najświętszym sakramencie i czeka na nas. Wczoraj mieliśmy też adorację, trzygodzinną – Bytów przyjeżdża, bo to są zaprzyjaźnione panie i panowie (...) – jest zawsze śpiewane, mówione i dlatego u nas jest tak pięknie (śmiech). Mamy pomoc z góry!” [K2\_03]. Organizacja kół Żywego Różańca pozwala na regularne spotkania pojedynczych „róż”, ale również zrzesza koła z sąsiednich miejscowości, wychodząc poza teren gminy czy parafii. Integrująca funkcja kół polega również na włączaniu w działalność młodszych pokoleń – jak wynikało z rozmowy z zelatorką, dotyczy to głównie młodych małżeństw.

Kolejnym przykładem łączenia kultu maryjnego z innymi cechami religijności ludowej jest darzenie szczególną czcią **obrazów z wizerunkiem Matki Boskiej**. Najstarsze pokolenie mieszkańców gminy niekiedy jest bliskie utożsamianiu wizerunku świętej z przedmiotem kultu. Taki przejaw sensualizmu religijnego obecny w przypisywaniu obrazowi mocy sprawczej i dostrzeganie wpływu na własny los zaobserwowano w wywiadzie: „Ja osobiście, tzn. wierzę, no wierzyłam od dziecka, w Boga wierzę i w Matkę Boską, ale jeszcze wierzę w św. Antoniego. On jest patronem zgubionych rzeczy i w ogóle chyba wszystkiego. Także mi dużo mi... dużo... w wielu sprawach mi pomógł. Ja go mam zawsze tam na szafce, za Matką Boską... (...) bo ja mam taki starodawny obraz i brzydki, no brzydki, no Matka Boska jest ładna, no ale on przedwojenny,

<sup>8</sup> Termin „zelator” oznacza osobę kierującą grupą Żywego Różańca, „różą”. Był to termin znany i często używany przez badanych. W praktyce oznacza koordynację spotkań, organizację współpracy z innymi parafiami etc.

i albo go sobie odnowić, albo spalić i inny kupić... ale spalić nie... bo ta Matka Boska też mi bardzo dużo pomogła” [K1\_11].

Z przytoczonych wypowiedzi dotyczących kultu maryjnego wynika jego integracyjna, wspólnotowa rola. Nie można obserwować szczególnego nastawienia dla przedmiotu kultu, które można poddać analizie (w dużej mierze ze względu na brak pytań o ten kult w narzędziu badawczym), nie licząc kilku przypadków religijnego sensualizmu. Jednak z punktu widzenia funkcjonalizmu praktyki związane z kultem maryjnym – głównie spotkania podczas nabożeństw majowych (oraz odpowiednio czerwcowych czy październikowych) oraz zorganizowane koła różańcowe – skupiają wiernych z całych wsi. Mieszkańcy mogą pobyć ze sobą, pośpiewać razem pieśni, a to wszystko jest zorganizowane wokół tradycyjnego kaszubskiego kultu Matki Boskiej. Nie można pominąć kwestii prób włączenia w te praktyki młodszego pokolenia.

Naszkiecowana powyżej kwestia kultu maryjnego w pewnej części znajduje swoje rozwinięcie w praktykowanym przez część mieszkańców gminy **pielgrzymkach**. Najczęściej w wywiadach pojawiały się nawiązania do typowo kaszubskiego celu pielgrzymów, jakim jest Sianowo, w którym znajduje się sanktuarium Matki Bożej Sianowskiej, zwanej również „Królową Kaszub”. Wspomniane były również miejsca kultu chrystocentrycznego jak Wejherowo czy Wiele – również położone na Kaszubach. Jeden z badanych należący do starszego pokolenia wspominał: „Muszę o tym powiedzieć, tutaj dla mnie pielgrzymka, Kaszubi mają sanktuaria. Wiele, Wejherowo, Sianowo, to są kaszubskie miejsca. I myśmy, ja byłem, i tam, i tam. Myśmy do Wiele chodzili, i to całe pielgrzymki. Coś nadzwyczajnego, trzeba widzieć, co to za piękne widoki, jak te obrazy się kłaniają. Coś pięknego. (...) Na Boże Ciało. To jest. Pierwsza ta msza ranna, ale na Boże Ciało też. Przykładowo Parchowo idzie pielgrzymką na Lipusz. Wita się z Lipuszem pielgrzymką. Później Ziemiany, spotykają się, później idą razem, bo to harmonogram pracy, żeby się zgrywało.” (Moderator: Daleko to jest?) „30 km do Wiele. (...) Potem jak jest ceremonia, to się potem żegnają. Wszystkie się żegnają. Tam, gdzie pierwsza pielgrzymka odchodzi, to wszystkie jej się kłaniają. I tak stopniowo, stopniowo każda odchodzi. (...) Tu nie ma tego witania, ale msza tylko. Także coś wspaniałego, także warto takie rzeczy kultywować” [K1\_12]. Ponadto w obu parafiach na terenie gminy są organizowane pielgrzymki do pozalokalnych miejsc kultu – zarówno w Polsce, jak i za granicą. Pielgrzymki były wspomniane głównie przez najstarsze pokolenie mieszkańców – jako wspomnienie swojej aktywności lub jako obserwacja popularnego w regionie zwyczaju. Dla młodzieży szkolnej są organizowane Diecezjalne Spotkania Młodych w Kościelnie, które od 2014 r. stanowiły przygotowania do Światowych Dni Młodzieży.

W przeprowadzonych badaniach kult maryjny bardziej niż w pielgrzymkach był widoczny w funkcjonowaniu kół Żywego Różańca czy nabożeństwach. Można zaryzykować tezę, że przejawy religijności związane z czią Matki Boskiej są ważniejsze w perspektywie lokalnej – ale nie regionu Kaszub, tylko pojedynczych wsi. Spotkania na majowych czy wspólny różaniec przy przydrożnych figurkach i krzyżach dają poczucie więzi w społeczności. Tradycyjne obchodzenie świąt przez mieszkańców gminy sprzyja nie tylko integracji wewnątrz społeczności, ale pełni również ważną funkcję dla rodziny. Dla członków rodzin, którzy wyemigrowali z gminy – czy to do miast, czy za granicę – święta są dobrą okazją do odwiedzenia krewnych: „Mamy dożynki, mamy tutaj, no odpusty są takie bogate, to przyjeżdżają krewni. Wszystkich Świętych, to wtedy wiesz, po prostu w domach się gromadzą, jest wspólny posiłek i to ich łączy. Wszystkie właściwie święta to ja tu widzę obcych ludzi, którzy pochodzą tu stąd, a którzy przyjeżdżają do swoich krewnych i odwiedzają się nawzajem” [K2\_19]. Te słowa potwierdzają, że kultywowanie świąt pełni podwójną funkcję pozareligijną – z jednej strony podtrzymuje lokalne tradycje o charakterze wspólnotowym, z drugiej stanowi pewne spoiwo i okazję do spotkań dla rodzin, które głównie ze względów ekonomicznych opuściły gminę.

### Język a praktyki religijne w gminie

Zinstytucjonalizowana dwujęzyczność do gminy Parchowo zawitała w 2010 r. (język pomocniczy w urzędzie), a umocniła się w 2011 r. (polsko-kaszubskie tablice z nazwami miejscowości). Jednak już wcześniej była obecna w sferze społecznej, co przejawiało się i przejawia do dziś również w obecności języka kaszubskiego w niektórych formach życia religijnego. Pomimo to, tak jak pisała Dołowy-Rybińska (2011), nabożeństwa w języku kaszubskim odbywają się jedynie w kilku parafiach na terenie całego regionu. Często w zależności od postrzegania rangi języka kaszubskiego i indywidualnego posługiwania się nim mieszkańcy gminy wyjaśniali brak ich języka regionalnego podczas cotygodniowych mszy. Księża, którzy opanowali standaryzowany kaszubski, niekiedy odprawiają mszę w tym języku, jednak ich przyjazd do parochowskich

parafii wiąże się zazwyczaj z ważnymi świętami i uroczystościami. Co ciekawe, niektórzy badani wskazywali konkretne parafie jako te, w których takie msze się odprawia regularnie, jednak taki stan rzeczy był demontowany przez jednego z proboszczów parafii na terenie gminy. Zastanawiając się, skąd wynika takie przeświadczenie, można domniemywać, że stanowi to wynik sukcesu promocji języka kaszubskiego, „o którym się mówi, że jest obecny w nabożeństwach”, a nie „którym się mówi podczas nabożeństw”.

Mieszkańcy gminy zwracali również uwagę na brak zakorzenienia takiej formy liturgii w tradycji kaszubskiej. Dla wiernych stanowi to rodzaj nowinki, która zrywa z tradycyjnym obrazem lepiej wykształconego księdza, posługującego się językiem oficjalnym, urzędowym. Standaryzacja i odgórne próby podnoszenia statusu języka kaszubskiego zmieniają ten obraz, wprowadzany język regionalny do liturgii zyskuje na znaczeniu i nie jest (stara się nie być) już odbierany jako język niższych warstw społecznych. Jeden z rozmówców ujął to słowami: „(...) msza kaszubska to jest raczej nowość, a nie tradycja. Jest to jakaś nowość, jest to jakaś ciekawostka, ale nie jest to coś, co było zakorzenione. Chociaż ludzie mówili wszyscy po kaszubsku, mówię o starych dziejach, ale msza była zawsze po polsku.” (Moderator: Paradoks trochę.) „Nie wiem, czy paradoks. Znaczy było tak przyjęte, że msza jako coś uroczystego była w języku polskim, ksiądz był zawsze wykształcony i używał języka, który był do tej obrzędowości przypisany” [K2\_22].

Brak zakorzenienia języka kaszubskiego w praktykach religijnych jest widoczny nie tylko podczas nabożeństw. Jedna z rozmówczyń zauważała, że choć wychowywała się w domu, w którym język kaszubski był językiem codziennym, to wspólna modlitwa odbywała się po polsku. Przywołując wspólną modlitwę, mówiła: „Nawet są modlitwy po kaszubsku, chociaż no dla mnie te modlitwy też są właśnie takie obce, (...) nawet moja mama, mówiąc po kaszubsku, kiedy na przykład klękaliśmy do pacierza, to było po polsku” [K1\_02].

Msze z kaszubską oprawą (prowadzone po kaszubsku, uzupełnione o kaszubskie pieśni) odbywają się jedynie przy większych świętach czy uroczystościach parafialnych, zazwyczaj wiąże się to z wizytą księdza z zewnątrz<sup>9</sup>. Wyjaśniając, czemu w jednej z parafii nie ma mszy w języku kaszubskim, jeden z proboszczów zwracał uwagę na konieczność dostojności słowa w liturgii, która nie jest możliwa bez znajomości oficjalnego, standaryzowanego języka kaszubskiego. Pomimo znajomości tego języka i deklarowania jego używania, rozmówca przytaczał: „kaszubski nadaje się do obory, ale nie do ołtarza” [K2\_19]. Ta wypowiedź pozostawała w sprzeczności z późniejszym deklaramentem rozmówcy, że język kaszubski nie jest językiem „wiejskim”, czy ogólniej niższych warstw społecznych. Kolejny raz zapytajmy, z czego wynika ten rozdzźwięk? Być może o języku nie przystoi dziś mówić źle, skoro kaszubszy aktywiści zajęli się jego rewitalizacją.

Jedynym momentem realnego styku języka kaszubskiego z religijnością w badanej gminie były pieśni religijne, znane w całym regionie Kaszub – śpiewane podczas wspólnych pielgrzymek czy nabożeństw związanych z odmawianiem różańca: „Jak my zapraszaliśmy ten zespół kaszubski, to śpiewali po kaszubsku, o naszej Królowej Sianowskiej” [śpiew po kaszubsku] [K2\_03].

Używanie (lub właściwiej nieużywanie) języka kaszubskiego podczas liturgii jest silnie związane z historią regionu i próbami zachowania odrębności etnicznej podczas kulturkampfu. Cytowany wyżej proboszcz, opowiadając o języku liturgii, mówił: „I ten język polski wchodził do nas tak bardzo stopniowo. Księża, no kazania były po polsku, chociaż w czasach kulturkampfu był zakaz głoszenia kazań po polsku, ale księża się z tego wymigiwali. W ten sposób, że mówił w czasie kazania; rozpoczynał kazanie w ten sposób, że: »In Namen des Vater und des Sohnes und des Heiligen Geistes, a terys che wom nasył zarzec«” [K1\_09] (część z językiem kaszubskim zapisana fonetycznie – przyp. LO).

Próby wprowadzania języka kaszubskiego do sfery kościelnej nie miały dla mieszkańców gminy Parchowo znaczenia. Mimo przekładów Biblii czy modlitewników po kaszubsku język ten dla rozmówców nie ma rangi sakralnej. Obecność języka kaszubskiego podczas uroczystości czy świąt jest odbierana jako rodzaj ciekawostki czy nowinki, natomiast językiem związanym z doniosłością nabożeństw czy ogólną sferą *sacrum* pozostaje język polski.

Badania ukazały, że język kaszubski jest bardzo cenioną wartością grupy, jednak dwujęzyczność gminy i próby rewitalizacji języka kaszubskiego nie przełożyły się na nadanie mu rangi sakralnej. Język kaszubski jest jednak coraz częściej obecny w życiu religijnym, ale nie łączy się z regularnymi praktykami religijnymi, tylko z ważnymi świętami dla całego regionu.

<sup>9</sup> Z dwóch proboszczów jeden określał się jako „Kaszuba”, znał język kaszubski, drugi pochodził z odległego regionu południowej Polski.

### Przemiany religijności w gminie Parchowo

Naszpicowany problem przesunięcia pokoleniowego w zakresie przeżyć wiary religijnej w innych badaniach społeczności kaszubskiej jest również widoczny w gminie Parchowo i silnie powiązany jest z kwestią indywidualizacji religii. W wywiadach ze starszym pokoleniem pojawiały się liczne obserwacje zmiany nastawienia i praktyk względem religii u osób z młodszych pokoleń. Te zmiany bywały związane z migracjami do miast i lepszym wykształceniem, jednak duży nacisk był kładziony na kultywowanie tradycji kaszubskiej, o czym świadczyła wypowiedź: „Oni gdzieś tam są wykształceni w wielkich miastach i wracają tutaj do Parchowa albo i nie wracają, (...) ale znam bardzo dużo wartościowych Kaszubów, bardzo fajnych, którzy kultywują tradycję kaszubską, a nie chodzą do kościoła” [K1\_16]. Udział w liturgii już nie jest obowiązkowym wskaźnikiem przynależności do swojej grupy etnicznej – nie trzeba być osobą wierzącą, by być „pełnowartościowym” Kaszubem.

Udział młodego pokolenia w praktykach religijnych był wiązany nie z kultywacją tradycji czy potrzebami duchowymi, lecz z obowiązkiem. W momencie zakończenia nauki w gimnazjum, który zbiega się z przyjęciem sakramentu bierzmowania, obowiązek się kończy. Dalsza nauka religii, w tym potwierdzanie obecności na nabożeństwach czy innych praktykach, nie jest potrzebna z punktu widzenia potencjalnego udziału w życiu religijnym (mając sakrament bierzmowania, można przystąpić do innych sakramentów). Z drugiej strony można się zastanowić nad kwestią właśnie tej kontroli, pod wpływem której możliwość przystępowania do kolejnych sakramentów uchodzi w tej społeczności za coś oczywistego. „Kiedyś to tu była praktycznie cała wieś, a teraz to tylko na szybcika, co mają bierzmowanie, bo ja później muszę podpisywać obecność (śmiech). (...) Także to jest poniekąd wymuszenie. (...) Od Boga się oddalają. Mało jest takich z prawdziwego zdarzenia, którzy chcieliby uczestniczyć w tych nabożeństwach. Także to różnie bywa z tym, z tą młodzieżą kochaną” [K1\_12].

Różnice między pokoleniami widać również w emocjonalnym nastawieniu do ważności wydarzeń religijnych, nawet do cotygodniowych mszy. Młode pokolenie cechuje dystans do kwestii związanych z Kościołem, podczas gdy starsi mieszkańcy gminy wyczekują momentu świętowania – moment uczestnictwa w liturgii jest bardziej celebrowany. Przedstawicielka młodszego pokolenia mówiła: „Zawsze w niedzielę jest tak, że rodzice i moja babcia idą do kościoła na wpół do dziesiątej, a ja z mężem idę na wpół do dwunastej, także jak oni tutaj wyjeżdżają, to my jeszcze śpimy, jak oni są w kościele, to jakoś tam jemy śniadanie (...) pijemy kawę i czasami jest tak, że siedzimy, siedzimy, gadamy i „Jezu!”, patrzmy, „Boże... to już jest za pięć wpół do”, nie? A wpół do jest msza, to my się szybko zrywamy i w ogóle nie, a babcia gdzieś tam się wynurza wtedy (...) no i wtedy patrzy na zegarek...” [K1\_04]. Ta wypowiedź pokazuje zmianę spojrzenia na kwestie religii. Młode osoby, które decydują się pozostać we wspólnocie kościelnej i praktykować, deklarowały jej ważność przy wypracowaniu innego stosunku do religijności i pewnym uświadomieniu nacisków starszego pokolenia.

Inną kwestią, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście przeobrażeń życia religijnego badanej gminy, są modyfikacje niektórych zwyczajów i tradycji. Pewne normy czy reguły obowiązujące przy wybranych świętach stają się umowne i zdecydowanie mniej rygorystyczne w młodszych pokoleniach. W niektórych przypadkach można obserwować pewną wybiórczość i odrzucenie niuansów mających związek z wiarą ludową, splecioną z kulturą kaszubską. Jedna z badanych, a warto tu zaznaczyć, że była to osoba zaangażowana w życie kulturalne gminy, mówiła o transmisji pokoleniowej zwyczajów tak: „W Wielki Piątek u mojej babci absolutnie nie włączało się telewizora, absolutnie nie włączało się radia, chodziło się cały dzień o głódzie, to były takie bardzo drastyczne metody. Związane z Kościołem, ale też z tradycjami, mówię, kaszubskimi. W czwartek konieczne było przesadzanie kwiatów, konieczne grzebanie w ziemi, bo taka była nasza tradycja, że w Wielki Czwartek jak się coś tam zrobi w polu, jak się coś tam przy drzewkach przesadzi, poda im nową ziemię, to lepiej rosną. I te tradycje z ziemią kultywuję, natomiast z drastycznym piątkiem absolutnie nie!” [K1\_16]. Tym samym badani byli świadomi przemian i dopuszczali ewoluowanie praktyk religijnych, jednocześnie nietrzymanie się starych zasad nie wykluczało postrzegania siebie jako osoby religijnej. Co więcej, taki stan rzeczy był wprost tłumaczony większym uświadomieniem w porównaniu do pokolenia starszego, co ogniskuje się na wyłączeniu poczucia obowiązku uczestnictwa w praktykach oraz włączeniu uwewnętrznionej potrzeby i odczuwania czasu odświętnego. „Wiem, że to może tak się wydaje z zewnątrz, niektórzy oceniają ludzi w kościele, bo oni chodzą i się modlą, a za chwilę w domu znowu coś tam się źle dzieje, coś się kłóca, rozrabiają, są nieuczciwi. Może jest częściowo w tym prawdy, nie wszyscy są jednakowi, nie wszyscy tak samo przyjmują jakieś tam wartości, ale ja to mogę powiedzieć o sobie i o więk-

szości moich współmieszkańców, których spotykam w kościele, że chodzą, bo lubią. (...) Jakoś niedziela jest takim dniem, kiedy chcę się inaczej poczuć, po prostu po to idę, żeby jakoś odświeżnie się poczuć. Chociaż ja interesuję się też innymi wiarami i czytam sobie na ten temat, i widzę, że te wiary mają wspólne wartości” [K2\_22].

Średnie i młodsze pokolenie mieszkańców gminy formułowało precyzyjne wymagania co do atmosfery nabożeństw, ale również dostrzegalne było, że te oczekiwania wobec aury sacrum stały się po części sprywatyzowane. Rozmówcy, którzy deklarowali związek z lokalnymi tradycjami religijnymi, wskazywali na pewną niezależność wiary od Kościoła (jako instytucji, a nie wspólnoty). Jedna z mieszkank gminy deklarowała: „Ja jestem katolikiem z dziada pradziada, jak to mówią, ale mi się wydaje, że Kościół nie jest najważniejszy, tylko Bóg i Matka Boska. No pewnie idzie się do kościoła, bo tam jest Dom Boży. A niektórzy mówią „O! Idę, a to za tych się modlę!”, nie, no czy ktoś musi wiedzieć, bo wszyscy muszą wiedzieć, gdzie ja się modlę i kiedy ja się modlę, i o co ja się modlę? To jest moje osobiste...” [K2\_07].

Pomimo redefiniowania miejsca religii w swoim życiu mieszkańcy – również ci młodzi – nie rezygnują z zaangażowania we wspólnotowe święta. W rozmowach o młodym pokoleniu często zostawały przywołane praktyki, obrzędy z udziałem młodzieży – w wielu przypadkach dokonuje się transmisja tradycyjnych praktyk. Przykładem może być fragment wywiadu: (Moderator: Jakie są ważne tradycje kaszubskie tutaj, kulturowe i religijne?) „Do tej pory jeszcze cały czas gwiazdki chodziły tak jak przed Bożym Narodzeniem, to jedyna z takich, co by było. W tym roku też już po iluś tam latach, że na Wielkanoc dyngowali, chodzili po wiosce z koszykiem, bo to kiedyś my jako dzieci robiliśmy, a w tym roku od iluś lat znowu, widocznie jakieś tam nowe pokolenie, że też chodzili...” [K2\_07]. W przedstawionej powyżej wypowiedzi zastanawiający jest zwrot „od iluś lat znowu” powtórzony w zmienionej formie dwukrotnie. Może to oznaczać, że w pamięci rozmówczyni istnieje czas całkowitego zaniechania przez młodzież praktyk religijnych czy udziału w ludowych obrzędach. A stan obecny jawi się jej jako stan powrotu do tradycji i odbudowywania zaangażowania młodzieży – przynajmniej w te obrzędy nawiązujące do ludowych korzeni. W tym miejscu ciekawe okazuje się pytanie, na ile bogate obrzędy religijne w gminie są jej tradycją, a na ile pewną rekonstrukcją. Otwarte pozostaje pytanie, dlaczego wobec tego ciągłość tradycji została przerwana i czyja aktywność sprawiła, że została wznowiona.

Wypowiedzi, które prorokują schyłek religijności i koniec międzypokoleniowego przekazu wzorców religijności, w tym kaszubskiej religijności, są kontrastowane z opiniami, według których taki stan jest typowy dla młodzieży, niezależnie od wpływów nowoczesnych wzorców – według niektórych badanych jest to syndrom wieku, a nie czasów. „I dla mnie niedziela bez kościoła to nie jest niedziela.” (Moderator: I nikt się raczej nie wyłamuje?) „Nie, nie. Młodzi się trochę buntują teraz już, no ale to...” (Moderator: Ale też chodzą?) „No oczywiście, że tak” [K2\_07]. Inna mieszkanka o zmianie pokoleniowej mówiła: „My idziemy, pokazujemy, jak robimy, to nasze dzieci też to widzą, myślę, że słowa nie mają takiego znaczenia jak przykład, nasze czyny, a większość ludzi tu jest wierzących i praktykujących. Tu rzadko jest tak, żeby ktoś tam, jak chodzi o religię, większość jest wyznawców katolicyzmu” [K2\_20].

Zmiany w nastawieniu do religijności wśród przedstawicieli młodego pokolenia są również częściej akceptowane (nierzadko również wspierane) przez pokolenie średnie, a nawet starsze. Współczesna rzeczywistość, która jest następstwem m.in. takich czynników jak liczne migracje czy postęp technologiczny, wplotła w religijne życie gminy prywatyzację, indywidualizację – rozbudziła nowe oczekiwania wobec sfery *sacrum*. Obecnie dla mieszkańców gminy zmiany dotyczą głównie sfery praktyk religijnych, selekcji obrzędów – kwestie samej wiary odsuwając na margines. W wywiadach najmłodsze osoby – mające koło dwudziestu lat – deklarowały przynależność do wspólnoty katolickiej oraz nie zawsze regularne uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach. Obawy o całkowite odejście od kaszubskich obrzędów religijnych były kierowane w stronę jeszcze młodszych mieszkańców gminy. Wiązały się one również z zachowaniem młodzieży podczas nabożeństw: „(...) kościół jest cały czas pełen, no widzi się, ale chociaż tak jak już młodzi... to widzi się, że na zewnątrz stoją, gdzieś idą papierosy palić, młodzi to już tam tak 15–16-latki, to jest takie nie bardzo” [K1\_10].

Podobne obserwacje dotyczące zachowania młodzieży opisywał Stefan Czarnowski (1956: 104) w studiach nad wiejskim typem pobożności: *Młodzież męska zachowuje się przeważnie indyferentnie. Jeśli chodzi w niedzielę do kościoła, to daje często do zrozumienia, że czyni to dla spotkania innych, nie wchodzi do wnętrza, czasami nawet zachowuje się ostentacyjnie lekceważąco, paląc, rozmawiając głośno i śmiejąc się pod kościołem w czasie nabożeństwa* (Czarnowski 1956: 104). Socjolog upatrywał w tym zachowaniu

ogólnego charakteru religijności, która wzmacnia się z wiekiem, natomiast nie świadczy o ogólnych przemianach we wzorach praktykowania. Gdyby analiza Czarnowskiego okazała się trafna dla współczesnych czasów, odejście od praktyk religijnych, przynajmniej w sferze wspólnotowej, na tym terenie będzie przebiegać wolniej, niż można przewidywać na podstawie ogólnych trendów.

W tym miejscu uzasadnione jest mówienie o pewnej hybrydowości kaszubskiej religijności – z jednej strony zachowują się zmodyfikowane formy wspólnotowe, zaś z drugiej można zaobserwować pokoleniowo zróżnicowane potrzeby indywidualizacji religii. Ważnym pytaniem pozostaje to, na ile funkcjonalna w procesie tych przemian jest więź etniczna.

### Etnocentryzm religijny

Zastanawiającą i ważną cechą religijności mieszkańców gminy Parchowo okazał się etnocentryzm religijnych. Z niektórych rozmów wyłoniło się postrzeganie grupy własnej – kaszubskiej – jako grupy, która jest ostoją wiary katolickiej. Nie zaobserwowano stricte zjawiska, które Czarnowski (1956: 91) nazywał nacjonalizmem religijnym, lecz pewną jego formę. Badani Kaszubi nie odwoływali się do szczególnej religijności Polaków, lecz do kaszubskość religijności, która stanowi pewien etos grupy. Właśnie mówienie o specyficznej formie religii, o jej „kaszubskość” potraktowałam jako przejaw etnocentryzmu, rozumianego jako traktowanie wartości centralnych grupy własnej jako punktu odniesienia w ocenie i stosunku do innych grup (Boksański 2002: 195).

Kontrastowano siebie – Kaszubów – z ogółem Polaków czy Europejczyków, stawiając się w pozycji zbiorowości bardziej moralnej, o bogatszej kulturze duchowej. Z drugiej strony można było zauważyć częste przyrównywanie do górali, którzy zgodnie z podobnie skonstruowanym stereotypem, również uchodzą za grupę niezwykle religijną. Za przykład takiego stanowiska może posłużyć fragment wywiadu: (Moderator: A jak ważny jest według pani dla Kaszubów Kościół?) „No to jest jedna z podstaw. Jak górale, tak i Kaszubi. Oj, to jest prawie tutaj...no są przybysze, mamy też tak te 95% wszystko Katolicy, nie.” (Moderator: Czyli na przykład nie zna pani osoby która by była Kaszubą i nie chodziła do kościoła?) „Niemożliwe. Po prostu to jest niemożliwe. Nie, naprawdę nie znam” [K1\_17]. Inna osoba nie wyrażała aż tak stanowczej opinii, uwzględniając jedność wiary w całym kraju: (Moderator: A jakieś ważne tutaj tradycje są obchodzone, typowe dla Kaszubów?) „One są bardziej związane z wiarą katolicką i są pewnie większe niż w innych regionach Polski, przy czym to się wiele nie różni, bo to jest wiara” [K2\_15]. Niezależnie od siły i zasięgu postrzegania Kaszubów jako wyjątkowych przez rozmówców część badanych utożsamiała święta, które przecież są obecne w innych regionach Polski, za typowe jedynie dla omawianego regionu: (Moderator: Są jakieś tradycje charakterystyczne dla Kaszubów?) „To musielibyśmy się do kościoła przejść, ale przede wszystkim święta kaszubskie, Zielone Świątki tutaj są, nie wiem, czy dalej u was są, Święta Bożego Narodzenia, Wielkanocne to takie typowe dla tego regionu. Ja mówię o tym, co ja wiem” [K2\_11].

Jednym z argumentów potwierdzających wyjątkowość terenu dla badanych były własne doświadczenia z miast spoza regionu. Poniższy fragment kontrastuje grupę własną z coraz bardziej świeckimi dużymi miastami: (Moderator: A pani już wspominała trochę o roli Kościoła katolickiego jakby w tej kaszubskość, dla Kaszubów. Czyli to jest ważne, tak?) „Jest to ważne, wie pani co, mam takie porównanie, mówimy tu o takich, to tak...dla mnie to jest taki najprostsz test. Kiedy są święta, nie mówimy o wielkich świętach, typu Boże Narodzenie, Wielkanoc czy tam Wszystkich Świętych i tak dalej, nie mówimy o takich obowiązkowych. Mówimy o takich świętach, na przykład trzeciego maja było Matki Bożej Królowej Polski, niedawno. (...) zdarzyło mi się kilka razy (...) być właśnie przy okazji tych innych świąt, często właśnie tych majowych, ale innych czasem też, być w kościele gdzieś indziej, typu, raz byłam w Gdańsku, raz byłam w Lublinie u znajomych. O, w Sopocie kiedyś byłam. I tam nie było tak jak u nas. U nas jest cały kościół podczas takich świąt. Tam nie. No w sumie nie ma obowiązku, nikt nie musi, nie ma żadnego, ani grzech, ani nic, jak się nie pójdzie. Ale chodzi o to podejście. Widać tę różnicę wyraźnie. (...) Tutaj jest takie święto, to ludzie są jednak w kościele. Tam nie” [K1\_15].

Interesujące w tym kontekście jest również przyrównywanie Kaszubów do innych grup regionalnych (jak wspominałam, głównie górali), które stereotypowo również uchodzą za religijne, a których obrządku i tradycje często pozostają podobne i zbieżne z kaszubskimi, nawiązując wspólnie do pobożności ludowej i odrębności etnicznej. W jednym z wywiadów zostało podkreślone ponadprzeciętne zaangażowanie górali w życie Kościoła: (Moderator: Kościół katolicki, jaka jest tutaj jego rola, na Kaszubach?) „Bardzo dużą, rola

Kościół jest ogromna, podobnie oceniam jak w górach, Kaszubi, jak i górale są szczególnie związani z Kościołem. Są bardzo religijni, czynnie uczestniczą w kościele, chodzą na msze” [K1\_00].

Kolejna strona etnocentryzmu jest widoczna w kontekście przemian religijności na badanym terenie. Tak jak pisałam w innej części – przemiany (głównie pokoleniowe) istniały w świadomości badanych. Bardzo ciekawa natomiast okazała się etnocentryczna interpretacja tych przeobrażeń. Zauważalny spadek uczestnictwa w uroczystościach i świętach religijnych był kontrastowany z obrazem całkowitego zaniku tych praktyk w pozostałych rejonach kraju. Co równocześnie stawia grupę własną jako pewnego rodzaju bastion, jedno z ostatnich miejsc ważnego kultu czy ważnych obrzędów w całym kraju. W jednym z wywiadów pojawiła się opinia porównująca młodzież kaszubską z polską i europejską, na tle których ta kaszubska pozostaje najwierniejsza zasadom wiary katolickiej: (Moderator: A jak młodzi często chodzą do kościoła, jak się chodzi w niedzielę do kościoła, to sporo młodych czy starszych?) „Sporo młodych, właściwie tutaj nie widać takiego odchodzenia od Kościoła przez ludzi młodych, chociaż jest to proces widoczny w Polsce i Europie, że dużo młodych, pomimo że byli ochrzczeni, nie praktykują, nie chodzą do Kościoła” [K2\_15].

Te wypowiedzi świadczą o wciąż obecnej silnej identyfikacji Kaszubów z religijnością. Kaszubskość religii jawiła się jako jeden z centralnych punktów w mówieniu o własnej tożsamości. W tym świetle ciekawe staje się to, że większość badanych oprócz poczucia bycia Kaszubem deklarowała bycie Polakami, jak również w większości Europejczykami. Mimo złożonych identyfikacji wartości związane z religią wiążą wyłącznie z tożsamością kaszubską.

#### Podsumowanie

Dokonana analiza była próbą odtworzenia związku między tradycyjną religijnością a tożsamością etniczną Kaszubów, jednak może stać się przyczynkiem do pogłębienia refleksji nad ujmowaniem religijności w kategoriach przynależności etnicznej. Na przykładzie Kaszubów warto rozważyć, jakie funkcje spełnia religijność w tworzeniu się wspólnoty etnicznej i podtrzymywaniu jej integralności.

Jak pokazał materiał empiryczny i inne badania kaszuboznawsze, często trudno oddzielić to, co świeckie, od tego, co religijne w kulturze Kaszubów. Opisane praktyki i obyczaje wskazują na potwierdzanie tez o silnym zakorzenieniu religii w kulturze kaszubskiej. Badania potwierdziły obecność autostereotypu religijnego Kaszuba, który często łączył się z etnocentryzmem religijnym. Kaszubskość religii stanowi pewien etos badanej grupy i jedną z jej centralnych wartości, co może być uwarunkowane historycznie.

Historia Kaszub jako terenu pogranicza wymuszała na Kaszubach redefiniowanie tożsamości narodowej spajanej z deklaracją wyznaniową, tworząc tym samym specyficzne nastawienie do kwestii wiary. Religia była traktowana jako ostoją kaszubskich wartości, przez co można w opisanych zwyczajach zauważyć zjawisko etniczności religii. Wytworzona w procesie inkulturacji religijność zawierała przejawy pobożności ludowej, skupiając akcenty na wspólnotowym charakterze rytuałów, pielgrzymowaniu i związanym z nim partykularyzmem czy kultem maryjnym. Główne przejawy religijności zbiorowej obecnie na Kaszubszczyźnie pełnią bardzo ważną funkcję w procesie więziotwórczym, spajającym lokalną społeczność oraz podtrzymującą odrębność etniczną.

Jednak koniecznością jest uwzględnienie przemian, którym podlegają tak religijność, jak i kaszubska kultura. Badania uwidoczniły przesunięcie akcentów w praktykach, które łączyły się z indywidualizacją i prywatyzacją religii, zwłaszcza w młodym pokoleniu. Mieszkańcy gminy Parchowo wykreowali nowe oczekiwania wobec sfery sacrum – dochodzi do „odsiewania” niektórych ludowych elementów z praktyk, które są uciążliwe we współczesnych czasach, dopasowywania zwyczajów do współczesnego trybu życia. Jednak zastanawiające jest podtrzymywanie wspólnototwórczych rytuałów związanych z religią. Oczywiście nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, na ile ta zetniczowana, wspólnotowa religijność jest inscenizacją, a na ile wiąże się z wiarą. Jednocześnie nie widzę konieczności patrzenia na te dwie perspektywy rozłącznie.

Ważnym wnioskiem płynącym z badań w gminie Parchowo jest traktowanie religii jako pewnej etnicznej linii demarkacyjnej. Kaszubska religijność przez obrzędowość charakterystyczną dla tradycyjnego typu religijności i elementy etniczujące może być traktowana jako cecha odróżniająca społeczność, za czym przemawia również pojawienie się specyficznego etnocentryzmu religijnego.



## Bibliografia

- Bednarek A. (2015), *Religijność a tożsamość kaszubska na przykładzie młodych Kaszubów. Zarys zagadnienia w świetle literatury i wstępnych badań antropologicznych*. „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”: 1/2015: s. 40–58.
- Bokszanski Z. (2002), *Etnocentryzm*. [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 195–198.
- Borzyszkowski J. (2000), *Z dziejów Kościoła katolickiego na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku*. Gdańsk-Pelplin: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski J. (2005), *Mòdrò Kraina. Dzieje i współczesność gminy Parchowo*. Gdańsk–Parchowo: Urząd Gminy Parchowo oraz Instytut Kaszubski w Gdańsku.
- Borzyszkowski J. (2010), *Antropologia Kaszub i Pomorza. Badania. Kultura. Życie codzienne*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy*. „Znak”: 3, s. 11–30.
- Bukraba-Rylska I. (2013), *Socjologia wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciupak E. (1973), *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: PWN, s. 88–107.
- Dołowy-Rybińska N. (2011), *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Galek A. (1983), *Praktyki religijne jako przejaw pobożności ludowej (na przykładzie wybranych społeczności lokalnych Lubelskiego Zagłębia Węglowego)*. [w:] W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 199–220.
- Mazurek M. (2009), *Język jako wyznacznik tożsamości kaszubskiej*. [w:] Nowicka E. (red.), *Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 79–94.
- Mazurek M. (2010), *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Mazurek M. (2014), *Tożsamość kaszubska – dziś (i jutro?)*. „Studia Humanistyczne AGH”: 3(13), s. 131–143.
- Obracht-Prondzyński C. (2002), *Kaszubi: między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C. (2003), *W kregu problematyki kaszubsko-pomorskiej: studia i szkice*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C. (2009), *Rytuały nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej*. [w:] D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka i in. (red.), *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 78–96.
- Obracht-Prondzyński C. (2012), *Dylematy związane z kaszubską tożsamością*. [w:] K. Kleina, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Spoleczność kaszubska w procesie przemian. Kultura – Tożsamość – Język*. „Zespoły senackie”: 12. Wyd. Kancelaria Senatu, s. 19–33.
- Perszon J. (2001), *Kultura ludowa Kaszubów w procesie przemian*. [w:] J. Borzyszkowski, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Badania kaszuboznawcze w XX wieku*. Gdańsk: Instytut Kaszubski, s. 56–74.
- Perszon J. (2010), *Pobożność ludowa – zmierzch czy transformacja?* „Ateneum Kapłańskie”: 155: s. 228–246.
- Perszon J. (2011), *Kultura religijna jako element tożsamości Kaszubów*. [w:] A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski (red.), *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość*. Gdańsk–Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, s. 43–75.
- Piwowarski W. (1983) (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana. Praca zbiorowa*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Synak B. (1998), *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Szultka Z. (1991), *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szultka Z. (1996), *Liczba Kaszubów na kaszubskim obszarze językowym Pomorza Zachodniego w XIX wieku*. [w:] A. Sakson (red.), *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995*. Poznań: Instytut Zachodni, s. 23–70.

- Szultka Z. (2000), *Kaszubi w społeczności Pomorza. Główne linie rozwoju*. [w:] J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność*. Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski, s. 46–105.
- Tokarska-Bakir J. (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Universitas.
- Zowczak M. (2013), *Biblia ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.