

**Andrzej Datko**

# **Człowiek w przestrzeni symbolicznej.**

## **Struktura oraz sakralne i społeczne funkcje pielgrzymek na przykładzie pątnictwa do Wejherowa i Swarzewa**

**M**iejsca święte są ośrodkami zbiorowego kultu, doprowadzając do periodycznych zbliżeń i zespożeń jednostek składających się na społeczność okoliczną. (...) Cała okolica odnawia w pielgrzymce przymierze duchowe z miejscem świętym. Zespala się w jedność uczestnicząc we wspólnocie łask dawanych przez to miejsce<sup>1</sup>.

Słowa Stefana Czarnowskiego stanowią do dziś aktualną, jedną z klasycznych definicji miejsca świętego. Charakteryzuje ona szczególny sposób kontaktu z sacrum, jakim jest pielgrzymka. Czarnowski kładzie przy tym nacisk na społeczną funkcję pielgrzymki, która staje się przez uczestnictwo w kulcie jednym z ważniejszych elementów więzi grupowej<sup>2</sup>.

Zjawisko pielgrzymowania – lub określając szerzej – kultów pątnicznych, łączy się ściśle z innym zjawiskiem religijnym – z sanktuariami. Sanktuaria i pielgrzymki są ze sobą integralnie powiązane, nie mogą istnieć niezależnie od siebie. Wspólnie realizują natomiast potrzebę bezpośredniego udziału w świętości, partycypacji w wartościach absolutnych.

Pielgrzymkę można określić jako zbiorową lub indywidualną wędrówkę o charakterze sakralnym<sup>3</sup>. Jest ona sposobem wyrażania szczególnej czci Bogu oraz pozyskiwania łask w życiu doczesnym i przyszłym. Organizacja miejsc kultowych i łączących je ze wspólnotami parafialnymi szlakami pątnicznymi przybrała charakter swojej nadbudowy, uzupełniającej religijność „oficjalną”, „codzienną”. Wytworzyła się nowa struktura, nowa jakość religijności, niezależna od organizacji kościelnej, wychodząca naprzeciw rozbudżonym potrzebom religijnym mas<sup>4</sup>. Poprzez pielgrzymki wierni mogą uczestniczyć bezpośrednio w doświadczeniu sacrum ośrodka kultowego, z którym żadne inne miejsce organizacji kościelnej nie może się porównać. W problematyce pątnictwa najważniejszym zagadnieniem jest strukturalny układ: miejsce kultowe – pielgrzymka oraz treści religijne, kulturowe i społeczne wyrażane przez sanktuarium i kult pątniczy.

Sanktuarium realizuje wzorcowo wszystkie cechy objawianej świętości oraz umożliwia doświadczenie tej świętości. Pielgrzymka ukazuje natomiast sposób dostępu

i partycypacji w rzeczywistości sakralnej świętego miejsca. Sanktuarium, miejsce święte, jest szczególnym przypadkiem przestrzeni sakralnej<sup>5</sup>. Należy go jednak wyróżnić od świętego miejsca świątyni, miejsca, gdzie znajduje się Eucharystia. Reprezentuje ona typ świętości statycznej, „codziennej”, „zwyczajnej” i instytucjonalnej<sup>6</sup>. Jest to kult „kościelny”, nakazany, wynikający z prawd wiary i tradycji religijnej.

Inaczej przedstawia się sytuacja sanktuarium „właściwego”. Nie jest ono zależne od organizacji kościelnej, powstaje spontanicznie tam, gdzie z różnych przyczyn nastąpiło objawienie sakralności. Reprezentuje ono świętość nadzwyczajną, „świętą”, która objawia się w niecodzienny sposób. Sanktuarium, kreując przestrzeń sakralną, staje się miejscem symbolicznym, ale jego sacrum wynika z realnego przedmiotu świętego: grobu męczennika, relikwii, wizerunku<sup>7</sup>. Choć reprezentują one i przekazują konkretną rzeczywistość świętej osoby, w doświadczeniu i świadomości wiernych są samoistnymi źródłami sakralności „jako takiej”<sup>8</sup>.

Sanktuarium charakteryzują dwie zasadnicze cechy: przestrzeń i czas sakralny, które wyróżniają go z obszaru świeckiego i od innych miejsc i obiektów organizacji kościelnej<sup>9</sup>. W chrześcijaństwie nie ma sanktuariów „jako takich”, każde z nich istnieje w ramach osobnego kultu: maryjnego, Chrystusa, Pasji, poszczególnych świętych. Rozwój tych kultów wynikający z ewolucji teologii i pojęć religijnych, pobożności i rytuałów, liturgii i paraliturgii, powodował równoległe przemiany świadomości religijnej wiernych oraz modelował wzory odbioru treści kultów w sanktuariach.

W rozwoju czci i wyobrażeń religijnych groby i relikwie świętych, a później przedstawienia (obrazy i figury) zyskały znaczenie najwyższe – stały się uprzedmiotowieniem sacrum. Uzewnętrzniła się w tym stała potrzeba sakralizacji przestrzeni, „własnego świata” grupy religijnej, elementem dodatkowym – koniecznym i wzmacniającym, niezależnym od istniejącej struktury kościelnej<sup>10</sup>. Ta ostatnia pozwala uczestniczyć w religijności oficjalnej i „codziennej”. Lecz właśnie dlatego nie potrafi ona dostarczyć pełni przeżyć duchowych. Podczas gdy dla organizacji kościelnej sanktuarium nie jest elementem koniecznym, a tylko uzupełniającym podstawowy kult Eucharystii, dla wiernych stanowi ono źródło najgłębszego doświadczenia religijnego jako nieredukowalny przejaw rzeczywistości „innego rzędu”.

Sanktuarium jest miejscem, gdzie nastąpiła szczególna koncentracja sacrum. Przyczyną tego jest obecność grobu świętego, relikwii, cudownego wizerunku. Sanktuarium jest miejscem świętym i cudownym dlatego, że grób, relikwia lub obraz udziela mu swojej świętości. Ukształtowane i działające sanktuarium tworzy ośrodek kultowy. Oznacza to, że przedmiot święty (hierofaniczny, objawiający świętość) kreuje miejsce święte, które organizuje przestrzeń i czas sakralny oraz działalność religijną i społeczną w sanktuarium<sup>11</sup>. Celem tej działalności jest uczestnictwo w świętości ośrodka i pozyskanie dóbr duchowych. W skład ośrodka kultowego wchodzi przedmiot święty (przejawiający świętość), który wraz z budowlą sakralną tworzy centrum kultu (miejsce centralne ośrodka), otaczający teren ze strefowo układającym się napięciem świętości i znajdujące się tam obiekty: kaplice, krzyże, figury, drożki maryjne, drogi krzyżowe, źródelka, studnie z wodą leczniczą itp.

Centrum kultowe reprezentuje sakralność miejsca i przekazuje ją całemu ośrodkowi. Teren sakralny nie jest ściśle ograniczony, jego obszar nie jest limitowany żadną regułą. Granicę jego obszaru wyznacza doświadczenie religijne wiernych, poczucie przekroczenia świeckości i uświadomienie sobie walorów świętości i cudowności. Tą granicą może być próg świątyni, ogrodzenie podwórca lub cmentarza kościelnego, krzyże, figury lub kapliczki otaczające sanktuarium, a także niewidzialna linia, łącząca miejsca, z których przybywający mogą pierwszy raz zobaczyć miejsce kultu<sup>12</sup>. Istnienie takiej granicy potwierdzają świadectwa uzdrowień dokonujących się na sam widok świętego miejsca.

Sanktuarium jest miejscem wyłączonym, wyodrębniającym się z przestrzeni świeckiej i ze struktury religijnej poprzez niecodzienny sposób objawiania rzeczywistości świętej oraz dlatego, że jest poświęcone Bogu, że stanowi niejako Jego własność. Ks. Józef Majka definiuje sanktuarium jako „*miejsce poświęcone Bogu, gdzie ujawniła się Jego moc poprzez cuda i łaski. Miejsce kultu reprezentuje dla wiernych własność Boga, miejsce Jego obecności, gdzie nawiązanie kontaktu ze świętością, oddanie czci Bogu jest o wiele łatwiejsze niż w instytucjonalnych miejscach kultu*”<sup>13</sup>.

Na charakter dewocji w sanktuarium wpływa specyfikacja teologiczna ośrodka kultowego, co oznacza, że prezentuje ono określony aspekt kultu (np. Matka Boska Różańcowa, Łaskawa, Wspomożenia), który z różnych przyczyn jest uważany przez wiernych za najważniejszy i połączony trwale z miejscem zapewniającym pozyskiwanie łask. Pobożność kształtuje także całokształt ideologii ośrodka, czyli zespół treści religijnych i kulturowych, inspirowanych zarówno działalnością duchownych opiekujących się sanktuarium, jak i miejscową tradycją, obyczajowością religijną oraz zespołem obrzędowo-rytualnym tworzącym się pod wpływem nadprzyrodzonych interwencji świętego centrum (relikwii, obrazu, figury).

Prócz podstawowej funkcji religijnej, sanktuarium pełni równie ważne funkcje społeczne i kulturowe. Funkcja religijna jest nadrzędna, ale wywołuje równocześnie określone skutki w życiu i działaniach danej grupy religijnej. Sanktuarium jest miejscem wyłączonym, lecz równocześnie jako centrum jakiegoś obszaru staje się własnością, „należy” to terytorialnej grupy religijnej, która odczuwa silne więzi z miejscem kultu. Skupia się w nim działalność i świadomość religijna wiernych ukierunkowana na uczestnictwo w kulcie w miejscu świętym, ale działalność ta mieści się zarazem w kontekście społecznym i kulturowym. Miejsce święte jest znaczącym elementem kultury grupy lokalnej, a także wchodzi w skład struktury społecznej jako instytucja religijno-społeczna<sup>14</sup>. Wierni, jako uczestnicy kultu w danym sanktuarium, identyfikują się jako grupa społeczna, a stałe kontakty z miejscem świętym przyczyniają się do zachowania jej zwartości, jedności i odrębności. Ośrodek kultu transmituje nie tylko treści religijne, ale jest także miejscem współdziałania ludzi<sup>15</sup>. Wypracowane w nim treści konkretyzują się w kulturze lokalnej, regionalnej i narodowej. Dzięki tej konkretyzacji sanktuarium i to, co ono reprezentuje, staje się rzeczywistością społeczną, elementem tradycji i miejscem osmozy kulturowej<sup>16</sup>.

Zasadniczym sposobem kontaktu i uczestnictwa w świętości ośrodka kultowego jest pielgrzymka. Sama w sobie jest ona czynnością kultową, jest rytuałem<sup>17</sup>.

Praktyki pątnicze określano w Polsce słowem pielgrzymować, lub pątować, pątnikować. Nawiązują one do łacińskiego *peregrinus*, *peregrinari*, z czym łączy się francuskie *pèlerin*, angielskie *pilgrim*, niemieckie *pilgern*. Określenie pątnictwo, pątnik wiąże się z indyjskim *patha* – droga, z greckim *patos* – ścieżka i *pontus* – morze, przeprawa; z łacińskim *pons* – most i słowiańskim *putnik* – podróżnik<sup>18</sup>. Źródłostów wskazuje na zasadniczy element pielgrzymki – drogę, bądź określa pokonanie przestrzeni, przeprawę przez jakąś przestrzeń. Pokonanie przestrzeni jest więc istotą pielgrzymki i celem pielgrzymującego. Ryt pielgrzymki obejmuje trzy główne fazy: wyjście, drogę i dojście. Punkty wyjścia i dojścia są stałe i tworzą ramy przestrzeni pielgrzymkowej. Przestrzeń tę sakralizuje święty cel pielgrzymki, dlatego droga prowadząca do niego nabiera cech sakralnych, staje się rytmem. Ryt drogi jest bardzo ważnym składnikiem pielgrzymki, przygotowuje bowiem jej uczestników do spotkania z sacrum ośrodka kultowego. Pokonywanie drogi łączy się z przeżywaniem kolejnych doświadczeń religijnych, które odsłaniają tajemnice kultu i pozwalają lepiej zrozumieć istotę świętego celu. Dlatego pielgrzymkę można określić również jako zbiorową i aktywną kontemplację, wprowadzającą do intensywnego obcowania ze świętością centrum kultowego<sup>19</sup>. Trud pokonywania szlaku pątniczego, przecięcie siebie w fizycznym i duchowym wysiłku, poczucie wolności wynikające z porzucenia świeckiego życia mają znaczenie terapeutyczne, wspomagające doświadczenie religijne. Pielgrzymka staje się także rytmem odnowy.

Przestrzeń pielgrzymkowa nie zawiera się w przypisanym, większym lub mniejszym odcinku drogi. Jest ona przestrzenią sakralną, a zatem niewymierną, nie poddającą się weryfikacji przy pomocy świeckich parametrów. Każde przejście jakiejś przestrzeni, mające na celu osiągnięcie świętego miejsca, realizuje ryt drogi. Może to być podróż do odległego ośrodka kultowego, pielgrzymka jednodniowa, jak również okrażenie grobu świętego, procesyjne przejście z kościoła do świętej figury lub obrazu, obejście kościoła i nawiedzenie obrazu itp.<sup>20</sup> W każdym przypadku następuje zaistnienie przestrzeni sakralnej o uniwersalnym charakterze. Jej wartość zawiera się nie w ilości przebytych kilometrów, lecz w tym, że prowadzi do świętego celu, że oczyszcza i pozwala na partycypację w *sanctitas* ośrodka.

Podobnie jak przestrzeń realizuje się w pielgrzymce czas sakralny. Jest on nieodzownym elementem, ale nieistotny jest okres jego trwania. Określa natomiast wyłączenie z rzeczywistości świeckiej (świeckiego czasu) i konstytuuje rzeczywistość sakralną. Trwa tak długo, jak długo przebiega ryt drogi i nawiedzenie świętego miejsca. Wprowadza w doświadczenie realności sakralnych i stymuluje odbiór treści religijnych w sanktuarium<sup>21</sup>.

Religijny cel pielgrzymki jest szczególnie uwarunkowany, co wyróżnia go od zwykłego nawiedzenia miejsca świętego czy też zwiedzania kościoła sanktuarijnego. Samo przybycie do sanktuarium nie jest jeszcze pielgrzymką. Pielgrzymka „właściwa” zakłada ofiarowanie się na trud dojścia do celu, intencje, przygotowanie religijne oraz

wykonywanie czynności kultowych w drodze i w sanktuarium. Ponadto pielgrzymka powinna wywołać u uczestników przeżycia religijne wysokiej jakości, wywołać uczucie duchowej przemiany<sup>22</sup>. „Pielgrzymka to jeden wielki akt modlitwy”<sup>23</sup>. Cel religijny pielgrzymki posiada dwojaki charakter: przedmiotowy i podmiotowy<sup>24</sup>. Cel przedmiotowy oznacza uświadomienie religijnej wartości i roli ośrodka kultu. Jest to zasób wiedzy o sanktuarium, o rzeczywistości kultu świętej osoby, o walorach religijnych i możliwości pozyskania łask. Celami podmiotowymi są prośby, ofiary, podziękowania, rytualna dewocja mająca na celu wyrażenie czci.

Każda pielgrzymka jako całość posiada cel „ogólnoreligijny”, jakim jest nawiedzenie i adoracja świętej osoby, którą reprezentuje sanktuarium. Jednocześnie każdy członek wspólnoty pielgrzymkowej pragnie zrealizować własne, jednostkowe oczekiwania i pragnienia, lub występuje w imieniu innych osób. Treść tych oczekiwań i pragnień różnicuje specyfikacja teologiczna ośrodka, charakteryzująca treść kultu i „możliwości” świętej osoby, jej „siły sakralnej”.

Kulty manifestujące się w sanktuariach, a zwłaszcza kult maryjny, są elementem integrującym, powodującym zaistnienie trwałych więzi między grupami religijnymi a sanktuariami. Więzy te odnawiane są przez pielgrzymki, które okresowo nawiązują kontakt z miejscem świętym. Ponawia się w ten sposób przymierze z „własnym” sanktuarium, które uczestniczy w życiu społeczności parafialnych, lokalnych, regionalnych<sup>25</sup>. Intensywność kultu zależy od rangi sanktuarium, ale ważne są także inne czynniki. Ośrodek lokalny może cieszyć się większym kultem niż regionalny w pewnych parafiach. Jest dla nich po prostu bardziej „zasłużony”, dzięki szczególnej opiece i łaskom, uratowaniu od klęsk. Znaczenie ma również sposób przedstawienia obiektu kultu (chodzi tu zwłaszcza o obrazy) – bierze się tu pod uwagę rozmiary, kolorystykę, oprawę, „sukienki”. Wartościowanie estetyczne nie dominuje, najważniejsza jest zawartość treściowa wizerunku, „wewnętrzny” przekaz i wymowa postaci, a zwłaszcza twarzy. Treść ta odbierana jest jako „dobroć”, „łaskawość”, „matczyność”. Mówi się o „dobroci twarzy”, o „czułym wzroku”, o „naszej ukochanej Matuchnie”.

Tworzy to szczególną atmosferę religijno-uczuciową w sanktuarium, która stopniowo konkretyzuje się jako wzór zachowań religijno-społecznych obowiązujących na terytorium oddziaływania sanktuarium: parafialnym, lokalnym lub regionalnym.

Sanktuaria były i są jeszcze ośrodkami, które mobilizują zaangażowanie religijne na danym terytorium, były też i są miernikami pobożności zbiorowej i indywidualnej. Na Kaszubach uważano by człowieka za niepobożnego, gdyby choć raz w życiu nie odwiedził sanktuarium w Swarzewie<sup>26</sup>. Podobnie było w innych regionach. Sanktuaria tworzyły model religijności pielgrzymkowo-wotywniej, z którym wiązały się postawy emocjonalne, sentymentalne, magiczne, co uwidoczniło się najwyraźniej w kulcie maryjnym i w praktyce przeniesione zostało na całość wiary. Cechy te wyróżniają katolicyzm masowy (ludowy), są elementami, na których się on opiera. Umożliwiają bowiem uzyskanie pełni przeżyć religijnych bez uciekania się do wyższej, intelektualnej sfery kultu.

Sanktuaria i pielgrzymki pełnią ważną rolę integracyjną. Polega ona na wytworzeniu specyficznych więzi pomiędzy ośrodkiem kultowym a terytorialną grupą religijną; na szeregu powiązań i oddziaływań pomiędzy uczestnikami pielgrzymek, pomiędzy różnymi pielgrzymkami oraz między pielgrzymującymi a społecznością parafialną. Więzy te tworzą w miarę stałe struktury, które opierają się na współpracy i wymianie. Współpraca polega na tym, iż grupa religijna i ośrodek kultowy prowadzą wspólną działalność religijno-społeczną podporządkowaną wspólnym celom. Są nimi: oddawanie czci świętej osobie, uczestnictwo w łaskach, podtrzymywanie trwałości kultu, utrzymywanie więzi religijnej i społecznej. Współpraca nie kończy się w sanktuarium, jest kontynuowana na całym obszarze jego oddziaływania. Ośrodek kultu cały czas patronuje wszelkim poczynaniom religijnym, promieniując i dostarczając treści duchowych.

Współpracy towarzyszy wymiana. Dotyczy ona szczególnego rodzaju dóbr, jakimi są cuda, łaski, opieka, wstawiennictwo, a ze strony wiernych pielgrzymki, kult, cześć, wota, sukienki, korony, pieśni, medaliki itp. Wymiana jest oznaką żywotności kultu, a także działania świętej mocy ośrodka.

Pierwsza integracja dokonuje się na poziomie jednostek wchodzących w skład pielgrzymki. Ośrodek kultowy, usuwając problemy świeckiego życia, sprzyja kontaktom międzyludzkim, wzajemnej akceptacji, odczuciu jedności. Pobyt pielgrzymów w sanktuarium dostarcza silnych wrażeń religijnych, które podkreślają i wzmacniają odczucia wspólnotowe<sup>27</sup>. Zachodzi wówczas proces utożsamiania jednostki z pewną grupą ludzi, którzy doświadczają kolektywnego aktu przemiany. Jest to „ginięcie w tłumie”, co C.G. Jung określa jako *participatio mystique*<sup>28</sup>. W tym sensie pielgrzymi integrują się i identyfikują jako jednorodna grupa religijna, w której panuje tożsamość oczekiwań i przeżyć. Łączy się z tym zażyłość, przyjaźń i zrozumienie, a zanikają podziały i różnice.

Integracja następuje także w ramach parafii. Członkowie tej wspólnoty łącząc się w kulcie osiągają jedność trudną do uzyskania na gruncie świeckim. Tożsamość przejawów kultu w wymiarze indywidualnym, rodzinnym, większych grup (np. sodalicy, bractwa), łączy i umacnia parafię, której przedstawiciele występują jako jedność w pielgrzymce. Łączność parafian w ramach kultu ułatwia jego symbolika i znaki. Uobecniają one realność istnienia świętej osoby w codziennym życiu wiernych. Medalik z Matką Boską Swarzewską reprezentuje nie Matkę Boską „jako taką”, lecz dobrze znaną, własną, z dobrze znanej miejscowości, kościoła, ołtarza, obrazu. A zatem osobę bliską, z którą bardzo łatwo można nawiązać kontakt. W prawie każdym domu znajduje się odbitka cudownego obrazu lub inna uświęcona pamiątka, śpiewa się te same pieśni, w czasie pielgrzymek noszone są te same od lat chorągwie i ferytrony<sup>29</sup>. Wytwarza to atmosferę „rodzinną”, poczucie swojskości kultu i „posiadania” cudownego wizerunku.

Podobne struktury integracyjne zachodzą na poziomie regionalnym. Mniejsze grupy terytorialne wchodzące w skład regionu cechuje przekazywana przez tradycję świadomość posiadania własnego miejsca przy cudownym wizerunku, posiadania na wła-

sność części jego świętości, mają one poczucie bezpieczeństwa i przynależności do większej wspólnoty kulturowej<sup>30</sup>. Stały szlak, jaki pokonuje pielgrzymka, ustalone miejsce w kościele sanktuaryjnym, w procesji, w kolejności innych działań rytualnych, utwierdzają przynależność pielgrzymów do ośrodka kultu. Uczestnictwo w odpuscie jest zarazem przeglądem wartości religijnych i społeczno-kulturowych, jakie posiada region<sup>31</sup>.

Podczas święta patronalnego w sanktuarium odbywa się swoista „defilada” kompanii pielgrzymkowych z chorągwiami, feretronami, często z orkiestrą i w strojach ludowych. Osobą, która tę religijną defiladę przyjmuje, jest Matka Boża (Pan Jezus lub święty) ukryta w cudownym wizerunku jako Pani i Matka danej ziemi, a w perspektywie Królowa Polski. Odpust w sanktuarium staje się uroczystością nie tylko religijną, ale także koncentracją żywych treści historii, kultury i tradycji regionu. Wtedy właśnie pielgrzymi potwierdzają swoją przynależność do wspólnoty regionalnej. Stąd także bierze się tradycja ubierania odzienia ludowego na pielgrzymki. Jako znaki mówią one, że to właśnie my: Łęczycanie, Podhalanie czy Kaszubi oddajemy cześć „naszej” Matce Boskiej i nie może Ona pomylić nas z innymi. Dla wszystkich zaś grup stanowi to doświadczenie całości: oto my wszyscy należymy do naszego regionu (naszej ziemi), żywimy to samo nabożeństwo do Matki Bożej, dla nas wszystkich jest Ona Panią w naszym cudownym obrazie jako Pani Wejherowska, Swarzewska, Wąsewska, Bocheńska i setki innych.

Wszelkiego typu więzi i współdziałanie czynią z pielgrzymki jednorodną grupę religijną. Spełnia ona także rolę transmisyjną: przekazuje rodzinom, znajomym, członkom parafii treści religijne pozyskane w sanktuarium: łaski, błogosławieństwa, modlitwy, dewocjonalia; zanosí natomiast prośby, wota, intencje, podziękowania w imieniu własnym i tych, którzy pozostali w domu. Pielgrzymka jest zatem formą kontaktu ze świętością dla całej społeczności religijnej, która poprzez nią uczestniczy w kulcie, a szerzej – w wartościach absolutnych.

Jak już powiedziano, pielgrzymka rozumiana jako pokonywanie przestrzeni, przemieszczanie się, podróż, obejmuje trzy fazy: wyjście, drogę i dojscie. Określają one pielgrzymkę w sensie przestrzennym, geograficznym, ukazując pokonywany odcinek rzeczywistej drogi między dwoma stałymi punktami: miejscem rozpoczęcia pielgrzymki i sanktuarium. Pielgrzymki nie można jednak opisać tylko przy pomocy parametrów dotyczących przestrzeni fizycznej, naturalnej. Jest ona czynnością religijną, podlega zatem prawom czasoprzestrzeni sakralnej, która jest jakościowo czymś zupełnie innym niż przestrzeń fizyczna.

Można powiedzieć, że przestrzeń sakralna to szczególnie wyraz przestrzeni symbolicznej<sup>32</sup>. Przestrzeń symboliczna to przestrzeń wyodrębniona, która „znaczy”<sup>33</sup>. Znaczenie przestrzeni symbolicznej nadaje jej środek, centrum, które jest miejscem znaczącym z dwóch powodów wzajemnie się uzupełniających: że środek znaczy sam w sobie jako „środek” organizujący całą przestrzeń – kulturową, duchową, społeczną (środek siedziby, środek terytorium grupy, „środek świata”, „środek naszego świata”) oraz że jego znaczenie polega na obecności elementu znaczącego (symbolu, świętego znaku, przedmiotu)<sup>34</sup>. Drugim aspektem znaczenia przestrzeni symbolicznej jest

jej obwód, granice, które znaczą, bo oddzielają przestrzeń symboliczną od fizycznej i reprezentują ją na zewnątrz. Struktura czasoprzestrzeni sakralnej jest odbiciem przestrzeni symbolicznej. Tę pierwszą wyróżnia szczególna „gęstość” nasycenia jej znaczeniami i symboliką oraz czas, którego rytm określają wydarzenia i czynności sakralne, co powoduje, że każdy jego odcinek posiada własną, sobie właściwą wartość. Dzięki temu możliwa jest rekreacja czasu i zdarzeń sakralnych.

Pielgrzymka jako czynność religijna, rytuał, dzieje się w czasoprzestrzeni sakralnej. W odniesieniu do niej charakteryzują ją trzy kategorie, które można określić jako *włączenie*, *usytuowanie* i *wyłączenie*<sup>35</sup>.

*Włączenie* jest wejściem w czas sakralny, przekroczeniem granicy przestrzeni sakralnej i podporządkowaniem się regułom tych rzeczywistości. *Usytuowanie* to partycypacja w sanctitas ośrodka kultowego, bezpośredni kontakt z mocą sakralną obiektu. *Wyłączenie* jest to wyjście poza obręb przestrzeni i czasu sakralnego.

Kategorię *włączenia* należy podzielić dodatkowo na: *porzucenie*, czyli wyjście z rytmu czasu świeckiego, *ryt drogi* oraz *właściwe włączenie* w przestrzeń sakralną ośrodka kultowego. Porzucenie i ryt drogi, mimo że nie dokonują się w rzeczywistej przestrzeni sakralnej ośrodka kultu, wiążą się z nią poprzez to, że przebiegają już w czasie sakralnym – są uświęcone celem i intencją wędrówki. Czas, w którym następuje zawiązanie pielgrzymki i pokonywanie drogi, jest czymś jakościowo różnym od czasu świeckiego. Następuje wyjście z toku świeckiego życia i jego uwarunkowań, a całość działań zostaje podporządkowana wartościom duchowym, realiom „innego rzędu”, które przygotowują pielgrzymów do spotkania z sanctitas ośrodka kultu. To przewartościowanie wprowadza zarazem czas sakralny.

Podstawowe fazy pielgrzymki i ich struktury przedstawione zostaną na przykładzie pątnictwa do Swarzewa i Wejherowa. Są to regionalne ośrodki kultowe Kaszubszczyzny, integrujące tamtejszą społeczność w kulcie maryjnym i pasyjnym. Są jednymi z najważniejszych miejsc pielgrzymkowych dla regionu, czynnymi od kilku wieków, podczas których utworzyły się tradycyjne szlaki pątnicze i konwencje pielgrzymowania<sup>36</sup>.

Wejherowo, położone 7 km na zachód od Redy (między Gdynią a Władysławowem), stanowi ośrodek kultu maryjnego i pasyjnego. Czci doznaje tam teren sakralny Męki Pańskiej przedstawiony jako Kalwaria według wzoru jerozolimskiego. Kult maryjny skupiony jest na cudownym obrazie Matki Boskiej Wejherowskiej. Współistnienie obu kultów w jednym ośrodku jest typowe w polskiej religijności – większość kalwarii powstałych w XVII i XVIII w. jest zarazem ośrodkami kultu maryjnego z cudownymi obrazami Matki Bożej. Wyraża się w tym rodzące się na przełomie XVI i XVII w. przekonanie o roli Maryi jako Współmęczenniczki i Współodkupicielki, które z upodobaniem przyjęła polska religijność masowa.

Kalwaria Wejherowska powstała jako trzecia na ziemiach polskich, będąc wynikiem ślubów i pobożnej fundacji. Ślub w zamian za ocalenie życia podczas wyprawy smoleńskiej złożył wojewoda malborski Jakub Weyher. Po lokacji (1643) Nowej Kolonii Weyherowskiej (obecnie Wejherowo) i wzniesieniu kościoła parafialnego, Weyher sprowadził franciszkanów reformatów jako przyszłych stróżów Kalwarii (1647). Uzyskawszy



od biskupa wrocławskiego Mikołaja Gniewosza pozwolenie na budowę, przystąpiono do realizacji przedsięwzięcia w 1651 r. Kierowano się przy tym wskazówkami Adrichomiusza przy rozplanowaniu kaplic w terenie. Budowa trwała do 1678 r. W tymże roku Innocenty XI specjalnym breve udzielił Kalwarii Wejherowskiej licznych odpustów, które przyczyniły się znacznie do natężenia ruchu pielgrzymkowego. Wzorując się na Kalwarii Zebrzydowskiej, rozbudowano także system drózek maryjnych.

Kompleks Kalwarii Wejherowskiej składa się z 26 kaplic w stylu manierystycznym, rozmieszczonych w pagórkowatym terenie i na Wzgórzu Kalwaryjskim. Pierwsze 12 kaplic upamiętnia różne wydarzenia z życia Jezusa i Maryi, kolejne 14 to właściwe stacje Męki Pańskiej tworzące Via Crucis. Kalwaria Wejherowska skupiająca pobożność pasyjną regionu zyskała wprędce nazwę Jerozolimy Kaszubskiej. Stała się sanktuarium regionalnym, jednym z najważniejszych na Pomorzu Gdańskim. Niektóre pielgrzymki do Wejherowa mają kilkusetletnią tradycję, np. pielgrzymka z Kościerzyny przybywa corocznie do Kalwarii od 1675 r.

Nabożeństwo pasyjne w formie stacji i drózek kalwaryjskich, wyrastające z zapotrzebowań religijnych późnego średniowiecza, otrzymało tu naturalną konkretyzację, barokową oprawę i obrzędowość. Stało się widzialnym i możliwie „dotykalmym” wyrazem treści pasyjnych, wychodząc naprzeciw potrzebie urealnienia kultu religijnego.

Drugim centrum kultowym ośrodka wejherowskiego jest przyklasztorny kościół św. Anny ze słynącym łaskami obrazem Matki Boskiej Wejherowskiej. Kult maryjny i kult Pasji są tu ze sobą integralnie powiązane, podobnie jak obraz cudowny i drogi Męki Pańskiej, które wspólnie tworzą jedną całość kultyczną.

Pochodzenie ani autorstwo obrazu Matki Boskiej Wejherowskiej nie jest znane. Przypuszcza się, że powstał w połowie XVII w., być może w pracowni gdańskiej, lub namalowany został przez franciszkanina – amatora. Matka Boża z Dzieciątkiem przedstawiona jest w całej postaci. Półksiężyc, na którym stoi, nawiązuje w wymowie do wyobrażeń Niewiasty Apokaliptycznej.

Brakuje właściwie sprawdzonych danych o kulcie maryjnym w Wejherowie w XVII i XVIII w. Wzrastał on głównie dzięki działalności duszpasterskiej i kaznodziejskiej franciszkanów, którzy rozpowszechniali zakonny model czci maryjnej. Wizerunek zyskiwał niewątpliwie na mocy i znaczeniu dzięki Kalwarii jako związany z jej rytuałem i drózkami maryjnymi. Pierwszą pielgrzymkę do Wejherowa zorganizowali karmelici z Gdańska w 1678 r. W 1719 r. pielgrzymują niemieccy katolicy z Oliwy, potem Reda, Oksywie, Swarzewo.

W 1862 r. Pius IX udzielił sanktuarium odpustów w święta Narodzenia, Oczyszczenia, Zwiastowania i Wniebowzięcia, co świadczyło o rozwoju i natężeniu kultu. Został on przerwany w 1873 r., kiedy władze pruskie dokonały kasaty klasztoru. Franciszkanie powrócili do Wejherowa w 1946 r., odbudowali Kalwarię i odnowili kult maryjny. Wprowadzony w 1984 r. odpust Matki Boskiej Uzdrawienia Chorych, który to przywilej specyfikuje sanktuarium wejherowskie, potwierdził ponowny wzrost czci maryjnej. Wynikiem tego było podjęcie starań o koronację obrazu. Dokonał jej Jan Paweł II w Sopocie, 5 czerwca 1999 r.

Swarzewo, leżące na brzegu Zatoki Puckiej, kilka kilometrów na południe od Władysławowa, jest sanktuarium maryjnym. Czci doznaje tam figura Matki Boskiej z Dzieciątkiem z XV w., nieznanego autora. Nie wiadomo dokładnie, kiedy i w jaki sposób pojawiła się w Swarzewie. Nie ma też sprawdzonych wiadomości o początkach kultu. Można opierać się jedynie na pobożnej tradycji i legendach nie precyzujących czasu powstania sanktuarium. Należy jednak mniemać (na podstawie towarzyszących faktów), że nastąpiło to na przełomie XV i XVI w. Jedna z wersji legendy podaje, że jaśniejącą figurę znaleziono przy studni. Zbudowano w tym miejscu kaplicę i umieszczono w niej rzeźbę Matki Boskiej, przy której wierni otrzymywali pierwsze łaski. W czasie reformacji figurę przewieziono na Hel, gdzie wpływ protestantyzmu był początkowo słabszy. Potem jednak protestanci helscy zaczęli zaciekle zwalczać kult maryjny i wrzucili figurę do Zatoki Puckiej. Przyplłynęła ona w cudowny sposób do Swarzewa, gdzie ze czcią umieszczono ją w kościele.

Legenda bardzo dobrze przedstawia jeden z głównych wątków pojawiania się (znalezienia) cudownych obrazów maryjnych, których nośnikiem jest woda – pierwsze pojawienie się przy studni, samoistne przepłynięcie z Helu do Swarzewa, a także motyw cudownego powrotu obrazu na miejsce, które wybrał na swoją siedzibę.

Sprawdzone wiadomości o kulcie Matki Boskiej Swarzewskiej pochodzą z pierwszej połowy XVII w., pielgrzymki opisują ówczesne wizytacje biskupie. Notowano już wówczas wiele uzdrowień. Figura cieszyła się kultem przede wszystkim na Półwyspie Helskim i w parafiach leżących w otoczeniu Zatoki Puckiej. Rosnący kult i coraz większa ilość pątników spowodowały konieczność budowy większego kościoła, który w drugiej połowie XIX w. został zastąpiony neogotycką świątynią stojącą do dzisiaj.

W 1702 r. biskup S. Szembek na podstawie dokumentów wizytacji, określających figurę jako *imago gratiosa*, oraz „księgi łask”, uznał ją za cudowną. Nieprzerwany kult sprawił, że w 1855 r. Pius IX ustanowił w Swarzewie odpust na dzień 8 września, a w 1882 r. Leon XIII także na 16 lipca.

Okres międzywojenny zaznaczył się wzrostem kultu Matki Boskiej Swarzewskiej nazywanej „Gwiazdą Morza”, „Rybacką Madonną”, „Patronką Żeglarzy” i „Królową Polskiego Morza”. Największą czcią otaczali ją rybacy i wszyscy „ludzie morza”. Na wielu statkach polskiej floty handlowej znajdowały się plakietki z wizerunkiem Matki Boskiej Swarzewskiej. Żywy kult i kolejne łaski przyspieszyły starania o koronację, którą za zgodą kapituły watykańskiej dokonał 8 września 1937 r. bp Stanisław Okoniewski<sup>37</sup>.

Każde z tych sanktuariów posiada po dwa główne odpusty – Swarzewo w pierwszą niedzielę po 16 lipca (Matki Boskiej Szkaplerznej) i w święto Narodzenia NMP, Wejherowo w święta Wniebowstąpienia i Trójcy Św.

Przeważająca ilość pielgrzymek z terenu Kaszub do Swarzewa i Wejherowa to pielgrzymki tradycyjne. Pątnictwo sporadyczne (poza odpustami) jest rzadkie i obejmuje raczej pielgrzymów indywidualnych. W pielgrzymkach tradycyjnych zaważalny jest wyraźny podział terytorialny i społeczny.

W Wejherowie święto Wniebowstąpienia zwane było odpustem „dalszym”, a także „młodych”, „czeladnym”, „biednym”, „ładowym”. Odpust w święto Trójcy Św.



Ryc. 1.  
Pielgrzymki do Wejherowa na odpust Trójcy Św.

nazywano „bliskim”, „dla starszych”, „bogatym”, „morskim”. Te nazwy zwyczajowe oddają realia gospodarcze i podziały społeczne odzwierciedlone w pielgrzymkach. Były one całkowicie aktualne do II wojny światowej. Po wojnie podziały te zostały częściowo zniwelowane, choć nadal jeszcze w pielgrzymkach można zauważyć grupy kawalerów, panien i starszych gospodarzy z danej parafii.

Utrzymał się natomiast bez żadnych zmian zasięg terytorialny pielgrzymek przybywających na poszczególne odpusty. Tradycja wspólnoty terytorialno-religijnej okazuje się najsilniejszym elementem wpływającym na trwałość obrzędu pielgrzymowania. Zanikanie tradycyjnej struktury społeczno-gospodarczej nie wpłynęło na zmianę terytoriów pielgrzymkowych i nazewnictwo określające charakter pielgrzymek.

Obszar państwa do Swarzewa i Wejherowa obejmuje Półwysep Helski, a na stałym lądzie wyznacza go linia biegnąca na północy od Karwii do Lęborka, na zachodzie od Lęborka do Kościerzyny, na południu od Kościerzyny do Oliwy, na wschodzie granicę stanowi brzeg Zatoki Puckiej od Gdyni do Władysławowa.

Państwo do Wejherowa wykazuje wyraźny podział terytorialny na część północną – pielgrzymki na Trójcę Św. i południową – na Wniebowstąpienie. Granicę między nimi wyznacza linia kolejowa i szosa biegnąca z Gdyni przez Redę, Rumie, Wejherowo, Lębork.

Na odpust Trójcy Św. (zasięg północny) przybywają pielgrzymki z parafii gdyńskich: Najświętszego Serca Pana Jezusa, NMP Królowej Polski, MB Nieustającej Pomocy, św. Antoniego, św. Stanisława Kostki, MB Bolesnej z Orłowa, Chrystusa Króla z Małego Kacka, św. Rodziny z Grabówka, oraz z Kosakowa, Łebcza, Mechowa, Obłuża, Oksywia, Pucka, Redy, Rumii, Starzyna, Strzelna, Swarzewa i Władysławowa.

Pielgrzymki z parafii gdyńskich jadą do Wejherowa pociągiem, gdzie formują się w kolumny i razem wchodzi na teren Kalwarii. Parafie Chylonia, Cisowa i Leszczynki idą do Wejherowa pieszo, tak samo parafie Obłuże i Oksywie zdążające przez Pogórze, Rumie i Redę. Parafia Kosakowo idzie przez Dębogórze, Rumie i Redę.

Z dekanatu puckiego parafia Strzelno idzie do Łebcza i razem z pielgrzymką łebczańską dochodzi do Werblinii. Do tej miejscowości dochodzi pielgrzymka ze Starzyna. Odtąd trzy pielgrzymki idą razem do Mechowa i przez Dalecznicę do Wejherowa.

Na odpust Wniebowstąpienia (zasięg południowy) pielgrzymują parafie z Bolszewa, Chwaszczyna, Kartuz, Kielna, Kościerzyny, Linii, Łączyna, Łebcza, Mirachowa, Nowego Dworu Wejherowskiego, Oliwy, Pomieczyna, Przodkowa, Szemudu, Stężycy, Strzeczca, Wielkiego Kacka.

Państwo na odpust Wniebowstąpienia zdominowane jest przez trzy pielgrzymki o kilkusetletniej tradycji. Pielgrzymka z Oliwy idzie przez Osowę, Chwaszczyno, Dobrzewino, Kielno, Kamień, Szemud, Przetoczyno i Sopieszyno. Do tej pielgrzymki przyłącza się Chwaszczyno. Pielgrzymka z Żukowa wchodzi na trasę oliwską w okolicach Chwaszczyna, w Karczemkach.

Pielgrzymka z Kartuz idzie przez Grzybno, Hopy, i w Wilanowie wchodzi na szosę do Wejherowa, idąc dalej przez Pomieczyno i Łebno, gdzie przyłączają się do niej państwo z tych miejscowości. W Szemudzie pielgrzymka z Kartuz łączy się z trasą oliwską.

Pielgrzymka z Kościerzyny podąża przez Skoszewo, Stężycę, Żuromino, Łączyno, Borzestowo, Miechucino, Mirachowo, Strzecz, Smażyno, Częstkowo, Dąbrówkę i Gowino. Po drodze przyłączają się do niej pielgrzymi ze Stężycy, Łączyna i Mirachowa. Pielgrzymka z Linii wchodzi na trasę kościelny w Strzeczcu i razem



Ryc. 2.  
Pielgrzymki do Wejherowa na odpust Wniebowstąpienia Pańskiego

z parafią Strzecz idzie do Wejherowa. Z zachodu pielgrzymuje do sanktuarium pobliska parafia w Bolszewie. Z Luziny przychodzą pątnicy indywidualnie.

Na święto Wniebowzięcia NMP pielgrzymuje do Wejherowa parafia św. Jakuba z Lęborka i parafia z Bożegopola.

Podział terytorialny zachowuje także pątnictwo do Swarzewa. Na odpust Matki Boskiej Szkaplerznej nazywany „małym”, „rybackim” lub „węgorzowym” pielgrzymują parafie Półwyspu Helskiego: Hel, Jurata, Jastarnia, Kuźnica, Chałupy oraz Władysławowo i Chłapowo. Parafia helska jedzie do Władysławowa pociągiem. Z Władysławowa wszystkie pielgrzymki idą kolejno do Swarzewa.

Na odpust Narodzenia NMP, który nasi nazwę „dużego”, „rolniczego”, „chłopskiego”, przychodzą pielgrzymki z obszaru zawartego między Karwią i Jastrzębią Górą na północy a Redą, Wejherowem i Strzebielinem na południu (ludność w przeważającej części rolnicza). Pątnictwo obejmuje parafie w Bolszewie, Gdyni, Gościnie, Jastrzębiej Górze, Karwii, Kębłowie, Leśniewie, Luzinie, Lębczu, Mechowie, Mrzeżynie, Pucku, Redzie, Rumii, Starzynie, Strzebielinie, Strzelnie, Wejherowie, Żelistrzewie i Żarnowcu.

Pielgrzymka wejherowska idzie przez Sławutowo, Połczyno i Gnieźdźzewo (gwardian z Kalwarii Wejherowskiej odprowadza ją do krzyża i kropi święconą wodą). Parafie Strzebielino, Kębłowo, Luzino idą przez Bolszewo – dołącza tamtejsza parafia, potem przez Dalecznicę i Sławutowo.

Parafie z Rumii i Redy dochodzą szosą do Połczyna, a potem przez Gnieźdźzewo do Swarzewa. Leśniewo i Mechowo idą przez Połczyno i Gnieźdźzewo. Parafie Mrzeżyno i Żelistrzewo idą przez Puck. Parafie Strzelno i Starzyno łączą się w Lębczu i razem z tamtejszą pielgrzymką idą do Swarzewa. Z Gdyni przyjeżdżają pociągiem pątnicy indywidualni.

Do Swarzewa przybywają w ciągu roku ok. 34 pielgrzymki, wszystkie mają trwałe trasy, miejsca postojów, powitań i pożegnań. Przed główną uroczystością odpustu „dużego” (8 września) w każdy kolejny dzień tygodnia modlą się w sanktuarium przedstawiciele różnych stanów i zawodów: ludzie starsi, dzieci pierwszokomunijne, maturzyści, chorzy itd. Uwidacznia się w tym przedłużenie tradycji podziału i specyfikacji społecznej pątnictwa, która odzwierciedlała zarazem strukturę społeczną ludności. Tradycyjne podziały społeczne zmieniają się w obecnych warunkach, m.in. także pod wpływem oddziaływania duchowieństwa, które wprowadza podział na grupy modlitewne.

Zasięg terytorialny oddziaływania sanktuarium w Swarzewie jest mniejszy niż w Wejherowie, a znaczny odsetek pątników stanowiła ludność trudniąca się rybołówstwem (od pewnego czasu struktura zawodowa tej ludności uległa zmianom, zaznacza się odchodzenie od zawodu rybaka). Mimo to sanktuarium w Swarzewie można jeszcze nadal określić jako ośrodek „zawodowy”, patronujący określonej grupie ludności. Większy zasięg pątnictwa do Wejherowa jest także wynikiem obecności i działalności franciszkanów. Ich wyspecjalizowane duszpasterstwo, typ pobożności i duchowości były i są nadal czynnikami wpływającymi na popularność Kalwarii Wejherowskiej.



Ryc. 3.  
Pielgrzymki do Swarzewa na odpust Narodzenia NMP (8 września)

Podstawą formowania się pielgrzymek do Swarzewa i Wejherowa są parafie. Faza porzucenia jest zarazem fazą przygotowawczą pielgrzymki. Akces do niej jest dobrowolny, tradycją jest jednak, aby uczestniczył w niej przynajmniej jeden przedstawiciel rodziny. Obrzęd zawiązuje się w momencie podejmowania indywidualnych decyzji przystąpienia do pielgrzymki ogłoszonej wcześniej z ambony oraz sformułowania religijnych celów: ślubowań, intencji, prośb – w imieniu własnym, rodziny, całej parafii. Kolejnym aktem jest przygotowywanie znaków pielgrzymkowych: cho-  
rągwi, feretronów, krzyży, opasek, strojów. Zebranie przygotowawcze, wybór przewodnika pielgrzymki, porządkowych, ustalenie godziny wyjścia – integrują uczestni-

ków jako grupę społeczną podporządkowaną wspólnym intencjom i celowi kultowemu. Od tej pory uczestnicy pielgrzymki stają się jako grupa „czymś innym”, przechodząc stopniowo do czasu sakralnego. Intensywniejsze porzucenie świeckości dokonuje się w szeregu aktów duchowych, oczyszczających i przygotowujących do spotkania z sanctitas ośrodka kultu. Należą do nich: nauka religijna, spowiedź, komunie św., nabożeństwa, nabywanie wiedzy o sanktuarium i jego wartościach kultowych.

Formalne porzucenie świeckości następuje z chwilą pożegnania pielgrzymki i wyjścia jej z terenu parafii. Obrzęd pożegnania posiada charakter liturgiczny – we wszystkich parafiach odprawiana jest Msza św. zakończona błogosławieństwem pątników Najświętszym Sakramentem. Ma ono także charakter zabezpieczający, stanowi rodzaj wiatyku na drogę, który ma zapewnić pomyślność i ustrzec od złego. Pielgrzymka opuszcza kościół przy biciu dzwonów (Władysławowo, Puck, Kartuzy, Wejherowo, Kościerzyna, Hel, Rumia, Wielichowo, Reda) co podkreśla znaczenie obrzędu, a jednocześnie „oczyszcza” przestrzeń. Pielgrzymki są zwykle odprowadzane do najbliższej figury lub krzyża przez rodziny i innych członków parafii. Towarzyszy temu wspólna modlitwa lub śpiewanie pieśni religijnych. Jest to zarówno obrzęd religijny poprzez czynności paraliturgiczne: gesty sakralne, modlitwy, błogosławieństwa, jak i społeczny: wyprowadzanie członków wspólnoty do granic terytorium miejscowości i parafii – do granic „własnego świata”. Niektóre pielgrzymki odprowadza także kapłan.

Figura święta lub krzyż przydrożny stanowi granicę wspólnoty terytorialno-religijnej. Tu następuje rozstanie z odprowadzającymi oraz ostateczne porzucenie świeckości. Figury i krzyże strzegące własnego terytorium przed światem zewnętrznym są zarazem znakami wprowadzającymi pielgrzymkę w czas sakralny, oznajmujący rozpoczęcie rytu drogi. Od tej chwili pielgrzymka zaczyna pokonywać przestrzeń dzielącą ją od miejsca kultu, która staje się pierwszą strefą przestrzeni sakralnej, co powoduje, że grupa pątników postrzegana jest jako „coś innego” i wyróżnia się zdecydowanie ze środowiska geograficznego i społecznego.

Ryt drogi jest warunkiem osiągnięcia sanktuarium, a równocześnie procesem oczyszczającym poprzez dobrowolny trud fizyczny i duchowy oraz przygotowaniem do spotkania z sanctitas ośrodka. Nastrój i przeżycia religijne pogłębione są przez śpiewanie niesporów, gorzkich żali, odmawianie różańca. Chorągwie, feretrony, krzyże niesione przez pątników w strojach regionalnych (obecnie jest to rzadziej spotykane) są znakami wyróżniającymi pielgrzymkę i określają przynależność do danej parafii. Stanowią przekaz informacyjny mówiący o charakterze grupy i nakazujący sposób zachowania się wobec niej.

Szlaki pątnicze zaznaczone są figurami świętymi, kapliczkami i krzyżami. Stanowią one etapy drogi (przy niektórych odbywają się postoje), a zarazem unaocniają jej sakralny wymiar. Odprawia się przy nich nabożeństwa i wygłasza kazania (do II wojny przy każdym postoju). Mijanym krzyżom i figurom oddawany jest pokłon chorągwiami i feretronami. Niektóre pielgrzymki posiadają tradycyjne miejsca, gdzie zatrzymują się dla dokonania obrzędów religijnych. Na przykład kompanie z okolic Pucka zdążające do Wejherowa zatrzymują się na kazanie przy krzyżu w lesie koło Dalecznicy. Pielgrzym-





Ryc. 4.

Pielgrzymki do Swarzewa na odpust Matki Bożej Szkaplerznej (I niedziela po 16 lipca)

ka z Kościerzyny do Wejherowa modli się i słucha kazania przy figurze w Łęcznie. Większość pielgrzymek nawiedza też znajdujące się na trasie kościoły.

Właściwe włączenie w przestrzeń sakralną ośrodka kultowego następuje z chwilą wejścia na teren sanktuarium. Dzieje się to w chwili ujrzenia sanktuarium (kościół)

w Swarzewie lub wejścia w granicę miejscowości z ośrodkiem kultu (Wejherowo). Włączenie wyznacza doświadczenie świętości przez pątników i jest sygnalizowane przez pieśń sławiącą sanktuarium, przez padanie na kolana i inne gesty sakralne. Zdarza się, że sam widok sanktuarium powoduje doznawanie pierwszych łask. Przekroczeniu ostatniego kręgu przestrzeni sakralnej (terenu przykościelnego w Swarzewie i Bramy Jerozolimskiej w Wejherowie) towarzyszą dalsze obrzędy. Każda pielgrzymka jest witana osobno przez duchownych, a potem pokropiona wodą święconą. Po powitaniu następuje „kołysanie” obrazów i feretronów. Pielgrzymki oznajmują w ten sposób swoje przybycie i oddają cześć przedmiotowi czci. W Swarzewie powitanie jest równie uroczyste – każda grupa wchodząc do kościoła wykonuje pokłon chorągwiami przed Matką Boską, często przy akompaniamencie orkiestry, gdy towarzyszy ona pielgrzymce. Grupy witane są przez kapłanów i zapraszane do wspólnej modlitwy. Podawany jest także program odpustu.

Kołysanie chorągwi rozpoczyna usytuowanie w miejscu świętym. Jest to grupowy i indywidualny kontakt z sacrum ośrodka wyrażający się uczestnictwem w liturgii i w prywatnych praktykach kultowych. W Wejherowie, w przeddzień odpustu, odprawia się Drogę Krzyżową na Kalwarii, odnawiając w ten sposób święty czas Męki Pańskiej. Po południu następuje powitanie biskupa i odprawiana jest Msza św. Do późnych godzin nocnych trwają nabożeństwa oraz odbywa się dewocja grupowa i indywidualna: obchodzenie drózek maryjnych, czuwanie przy kaplicach stacyjnych, ofiarowywanie wotów, zamawianie Mszy św., śpiewanie litanii, spowiedź. Pielgrzymi obchodzący stacje Męki Pańskiej ubierają na głowy korony z gałęzi, praktykowane jest obchodzenie ołtarzy na kolanach. W Swarzewie ofiarowuje się świece, dawniej okrążano ołtarz z zapalonymi świecami.

Zmasowanie praktyk kultowych uzewnętrznia potrzebę sakralizacji oraz wiarę, że dokonywanie ich w sanktuarium nabiera szczególnej wagi dzięki mocy i cudowności miejsca, które otwiera drogę do rzeczywistości niebiańskiej.

W dniu odpustu następuje kulminacja liturgii: Msza św. z kazaniem, potem procesja, która jednoczy wszystkich czcicieli miejsca kultu i wreszcie suma pontyfikalna. Nieszpory kończą cykl uroczystości w Wejherowie.

Po nieszporach pielgrzymki opuszczają sanktuarium. Następuje wyłączenie z obszaru sakralnego ośrodka kultu. Nie zmienia to jednak od razu charakteru grupy pielgrzymkowej. Funkcjonuje ona nadal jako grupa religijna i powraca jako uświęcona całość, co uzewnętrznia poprzez pieśni dziękczynne i modlitwę. Pielgrzymki z Oliwy i z Pucka praktykują zawieszanie na krzyżach przydrożnych medalików i świętych obrazków nabytych i poświęconych w sanktuarium. Jest to odnawianie sakralnego charakteru drogi, a także poddawanie przestrzeni oddziaływaniu sanktuarium poprzez rozmieszczanie oznak jego mocy (równocześnie jest to sposób propagowania danego ośrodka kultowego). Przy wejściu na obszar własnej parafii pielgrzymka witana jest przy krzyżu (figurze), a ksiądz wita ją w kościele.

W ten sposób dokonuje się wprowadzenie do terytorium grupy i do instytucjonalnego ośrodka religijnego – do społeczności lokalnej i do wspólnoty religijnej –

„naszego kościoła”. Nabożeństwo eucharystyczne kończy obrzędowy cykl pielgrzymkowy i rozwiązuje pielgrzymkę. Czynności kultowe trwają jeszcze przez pewien czas w domach pątników w ramach poczynionych zobowiązań, ślubowań, pokuty oraz przekazywania osobom, które nie uczestniczyły w pielgrzymce, treści religijnych nabytych w ich imieniu w sanktuarium i poświęconych dewocjonalii.

Tradycja pielgrzymek do Swarzewa i Wejherowa wytworzyła kilka interesujących zwyczajów społeczno-religijnych. Należy tu wymienić wygrywanie fanfary pątnikom z Oliwy dla uczczenia ich 10, 15 i 20-letniego uczestnictwa w pielgrzymce. Z Kalwarią Wejherowską związana była grupa pątników pełniących ukształtowane przez tradycję funkcje. Zwali się „marszałkami”, ubrani byli w komże i wysokie czapki z krzyżami. Pilnowali porządku w sanktuarium, brali udział w powitaniu pielgrzymek, przewodzili obchodom stacji i drózek Męki Pańskiej. Instytucja marszałków istniała do II wojny światowej. Po 1945 r. zastąpili ich „starzy śpiewacy” – pątnicy o długim stażu pielgrzymkowym, ludzie doświadczeni i religijni, cieszący się poważaniem w swoich parafiach. Decydowali oni, kiedy i jakie pieśni należy śpiewać, jakie modlitwy odmawiać podczas drogi i w sanktuarium. Obecnie rolę tę pełnią klerycy, młodzieżowe grupy parafialne lub orkiestra.

Pątnictwo na Kaszubach wykazuje historyczne i do dziś silne więzi regionalnej społeczności religijnej z ośrodkami kultu. Terytorium pokrywa gęsta sieć szlaków pątniczych, nawet o kilkusetletniej tradycji. Chociaż nie ze wszystkich parafii tego regionu wyruszają pielgrzymki do Swarzewa i Wejherowa, to prawie przez wszystkie parafie przechodzą szlaki pątnicze do tych ośrodków. Są one zatem pośrednio włączone do kultu pątniczego. Pielgrzymi zatrzymują się w tamtejszych kościołach, przyjmują prośby i intencje, są witani i żegnani przez społeczności parafialne. Wierni nie biorący udziału w ruchu pielgrzymkowym współuczestniczą jednak w kulcie maryjnym i pasyjnym przez pośredników.

Rozwinięte i kultywowane zwyczaje i obrzędy pielgrzymkowe wskazują na silną tradycję tych praktyk religijnych oraz na powszechność i przywiązanie do kultu maryjnego i pasyjnego. Trwałość i regularność pielgrzymek potwierdzają społeczne zapotrzebowanie na uczestnictwo w religijności „odświętnej”. Potrzeba ta nie maleje mimo procesów laicyzacji i dezintegracji społecznej.

Nie zmniejszona popularność kultów pątniczych pozwala nadal mówić o tradycjonalności religijności masowej (ludowej). Tradycjonalności w sensie przywiązania do wypracowanych niegdyś form pobożności, rytualnego uczestnictwa w kulcie oraz instrumentalnego traktowania religii. Tradycjonalizm ów sięga końca XV w., wówczas bowiem zaistniało na ziemiach polskich zjawisko religijności masowej, będące wynikiem dokonującej się wówczas faktycznej chrystianizacji społeczeństwa<sup>38</sup>. Ówczesny Kościół, a zwłaszcza zakony, kierując się potrzebą upowszechniania wiary, starały się dostosować kult religijny i duchowość do potrzeb i poziomu wiernych. Wielkie reformy Kościoła katolickiego w XVI w. (Sobór Trydencki) miały na celu umasowienie wiary, uczynienie jej atrakcyjną i łatwo przyswajalną. Propaganda wiary preferowała praktyki paraliturgiczne, sakramentalia, oddziaływała przez teatr religijny, misteria, procesje, skonwen-

cjonalizowaną sztukę religijną (przedstawienia dewocyjne), sanktuaria i pielgrzymki. Dokonał się wówczas rozdział między Kościołem instytucjonalnym i elitami a potrzebami mas<sup>39</sup>. Działania misyjne Kościoła potrydenckiego zmierzające do oczyszczenia i uduchowienia kultu religijnego, zaczęły przynosić rezultaty dopiero pod koniec XVIII w.<sup>40</sup> Jednakże właśnie tradycjonalizm religijności masowej okazał się oparciem dla Kościoła w XIX w., gdy odsunęły się od niego europejskie elity. W Polsce tradycjonalizm i religijność masowa stanowiły ważne czynniki podtrzymujące polskość, tożsamość i solidarność społeczną, tak w czasach zaborów, jak i po 1945 r. Religijność masowa pozwoliła też przetrwać kulturze ludowej jako jednemu z nurtów kultury narodowej.

Kulty pątnicze w niewielkim stopniu ewoluowały ku „wyższemu”, intelektualnemu poziomowi wiary. Praktyki religijne często łączyły się z elementami magicznymi, a widowiskowość była równie ważna jak treść kultu. Stawała się nawet jego nieodzowną częścią, do czego przywiązywano nie mniejszą wagę niż do świętych symboli. Wystarczy tu wspomnieć „sukienki”, których pozbawiony obraz cudowny tracił w poważnym stopniu walor sakralności w odczuciu pielgrzymów.

Pątnictwo ukazuje też społeczną rolę religii jako ważnego elementu wpływającego na integrację społeczności lokalnych i regionalnych. Praktyki religijne w ramach kultu pątniczego wzmacniały i kształtowały solidarność z własną grupą społeczno-religijną, były sposobem utożsamiania się z nią. W systemie wartości uznawanych przez grupę okazały się one tak niezbędne dla trwania biologicznego i społecznego, że uznanym i praktykowanym normom religijnym poddawali się wszyscy członkowie danej społeczności. Religijność masowa jako całość oraz jej poszczególne elementy – w tym głównie kulty pątnicze i sanktuaria – okazały się sprawdzonym i obowiązującym wzorem aktywności w życiu religijnym i społecznym. W ten sposób religia jest nie tylko sprawą jednostkowych postaw i zaangażowania, ale staje się w znacznej mierze zwyczajem w systemie kultury duchowej.

## Przypisy:

<sup>1</sup> S. Czarnowski, *Kultura*, w: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 92.

<sup>2</sup> Czarnowski pozostaje tu wierny głównym założeniom socjologicznej szkoły Durkheima, dla której źródłem wyobrażeń religijnych było samo społeczeństwo, jego zbiorowe doświadczenie. Świadczą o tym tezy Czarnowskiego: „*Fakty religijne są społeczne, a przedstawienia, od których zależą, są przedstawieniami zbiorowymi. Źródłem ich jest doświadczenie zbiorowe*”, *Kultura*, s. 102; „*Miejsca święte stają się nie tylko centrami kultowymi, ale całe życie zbiorowe organizuje się wokół nich i znajduje odbicie w aktach kultu*”, *Kultura*, s. 103.

<sup>3</sup> *Zarys dziejów religii*, praca zbiorowa pod. red. J. Kellera, Warszawa 1968, ss. 747, 953.

<sup>4</sup> Liturgia związana z Eucharystią, stanowiąc kult centralny, organizujący całe życie religijne parafii, nie sprzyjała rozwojowi innych form dewocji. Zob. A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 105.

<sup>5</sup> Zob. S. Czarnowski, *Podział przestrzeni w religii i magii*, w: *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 226; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, ss. 32, 373-376.

- <sup>6</sup> A. Datko, *Świętość „codzienna” i „święteczna”*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 2, s. 217-225.
- <sup>7</sup> M. Eliade, *Uwagi o symbolizmie religijnym*, „Poezja” 1968, nr 4.
- <sup>8</sup> O roli doświadczenia religijnego jako sposobu poznania sacrum zob. J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1960, s. 44-45.
- <sup>9</sup> Zob. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, ss. 72, 432-433.
- <sup>10</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 90-91.
- <sup>11</sup> Hierofania – coś, co objawia sacrum (greckie *hieros* – święte, *fanos* – objawienie, ujawnienie). Zob. *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969; także M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 32.
- <sup>12</sup> O kręgach i strefach przestrzeni sakralnej zob. *Podział przestrzeni w religii i magii; o sakralnej roli progu świątyni*: W. Sauerlander, *Rzeźba średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 105-107; o koncentracji sacrum: A. Witkowska, *Kulty pątnicze...*, s. 225; o sakralizacji przestrzeni: M. Eliade, *Das Sacrum und das Profanum*, s. 25-37.
- <sup>13</sup> J. Majka Ks., *Socjologia kultu maryjnego*, w: *Referaty mariologiczne*, Częstochowa 1964, s. 12; tenże, *Społeczne ośrodki kultu religijnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1969, s. 66.
- <sup>14</sup> Czarnowski stwierdza, że „*religia jest przede wszystkim sprawą życia zbiorowego, potem indywidualnego*”, zob. *Kultura*, s. 90.
- <sup>15</sup> J. Majka, dz. cyt., s. 78.
- <sup>16</sup> Tamże, s. 13.
- <sup>17</sup> Pielgrzymki są szczególnymi działaniami kultowymi, gdyż są powiązaniem różnych czynności kultowych, jak oczyszczenia, modły, ślubowania, ofiary, wota, procesje. Zob. J. Wach, dz. cyt., s. 69.
- <sup>18</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 401; *Słownik staropolski*, t. 6, Wrocław 1970-1973, s. 60.
- <sup>19</sup> O aktywnej i pasywnej kontemplacji zob. J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone*, Warszawa 1974.
- <sup>20</sup> A. Witkowska, dz. cyt., s. 125.
- <sup>21</sup> M. Eliade, *Traktat...*, s. 386.
- <sup>22</sup> W. Piwowarski Ks., *Łosiere do Gietrzwałdu*, „Studia Warmińskie”, t. XIV, 1977, s. 154.
- <sup>23</sup> J. Majka, dz. cyt., s. 14.
- <sup>24</sup> W. Piwowarski, dz. cyt., s. 165.
- <sup>25</sup> Zob. rozdział *Kultura religijna ludu polskiego*, w: S. Czarnowski, *Kultura*, dz. cyt.
- <sup>26</sup> R. Filochowski, *Ciekawe opowiadanie pielgrzyma o miejscach cudami wstawionych*, Warszawa 1880, s. 63.

- <sup>27</sup> S. Czarnowski, dz. cyt., s. 78.
- <sup>28</sup> „Gdy grupa dojdzie do poczucia wielkiej i cudownej jedności, to każdy z uczestników staje się bohaterem wywyższonym wraz z grupą (...) przeto dąży się do powtórnego kolektywnego przeżycia” Zob. C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, Warszawa 1976, s. 133.
- <sup>29</sup> Zob. S. Czarnowski, dz. cyt.
- <sup>30</sup> Tamże.
- <sup>31</sup> J. Majka, dz. cyt., s. 15.
- <sup>32</sup> M. Porębski, *Sztuka a informacja*, Kraków 1986, s. 200.
- <sup>33</sup> G. Van der Leeuw, dz. cyt. s. 424, 441-443.
- <sup>34</sup> „Punkt centralny jest święty z natury rzeczy”, Zob. S. Czarnowski, *Podział przestrzeni...*, dz. cyt., s. 225-226; także G. Van der Leeuw: „To, co najważniejsze, uświęcone, znajduje się zawsze pośrodku świata terytorium grupy” Dz. cyt., s. 441-444.
- <sup>35</sup> Kategorie oparte na M. Porębskiego ujęciu struktury przestrzeni symbolicznej. Zob. M. Porębski, dz. cyt., s. 215-223.
- <sup>36</sup> Opis struktury pielgrzymek na Kaszubach oparty został na materiałach zebranych przez autora (obserwacja uczestnicząca, wywiady) w latach 1975-1977 i 1987 oraz na studium ks. W. Szulista, *Pielgrzymki na Kaszubach*, „Studia Pelplińskie”, Pelplin, 1974.
- <sup>37</sup> Informacja o sanktuariach w Swarzewie i Wejherowie w oparciu o: O. G. Kustosza, *Cześć Matki Bożej z Dzieciątkiem u stóp Wejherowskich wzgórz Kalwaryjskich*, w: *Przewodniczka*, Jasna Góra 1994; ks. J. Więckowiak, *Kalwaria Wejherowska*, Wejherowo 1982; ks. S. Majkowski, *Sanktuarium maryjne Królowej Polskiego Morza w Swarzewie*, Gdańsk 1998; ks. A. Fridrich, *Historia cudownych obrazów NMP w Polsce*, t. I-IV, Kraków 1903-1911.
- <sup>38</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Chrześcijańska inspiracja kultury w perspektywie historycznej*, „Colloquium Salutis”, Wrocław 1970, s. 120.
- <sup>39</sup> „Nowy typ zakonów: franciszkanie i dominikanie otwierają kościoły dla wszystkich, nauczanie ludzi czynią swym pierwszorzędnym celem. (...) Chrześcijaństwo franciszkańskie przybliży się do szarego człowieka z łatwo zrozumiałymi i poruszającymi uczucie obrazami Chrystusa cierpiącego i Dzieciątko”. Zob. J. Kłoczowski, dz. cyt., s. 124.
- <sup>40</sup> Tamże, s. 126.

## **A human in a symbolic space. The structure and the sacral and social functions of pilgrimages. Pilgrimages to Wejherowo and Swarzewo.**

(SUMMARY)

Pilgrimage, most generally defined as collective or individual travelling with a sacral purpose, is a widespread phenomenon with centuries of tradition. Combined with sanctuaries, pilgrimages form a religious complex, which has played a special role in and became a landmark of mass religiousness. Looking for non-institutionalised, spontane-

ous and 'extraordinary' forms of religious experience, mass religiousness found them in sanctuaries and pilgrimages. Pilgrimages are an excellent match for the mentality and the needs of the faithful masses. Pilgrimages can meet various needs, not just of religious character. The most important of them is maintaining social integration and communication (at every level of social structure) and ensuring participation in culture, whose elements pilgrimaging sublimates and expresses.

These social and cultural roles have been important in the region. Regional pilgrimaging ensure that the basic bonds are maintained between the centres of a religious cult, the territory and the regional social and religious group, between parish communities and, finally, between individuals in each parish. Participation in a sanctuary focused religious cult facilitates a number of interactions and adaptation of a value system accepted in a group. Co-operation between a sanctuary and the region, and the exchange of spiritual goods turn pilgrims into a factor maintaining religious tradition and expressing crucial features of the regional culture.

The roles and functions of regional pilgrimages are shown with the use of the example of pilgrimages to Wejherowo, a centre of the passion and the Virgin Mary cults, and to Swarzewo, a Virgin Mary cult site.

The Calvary in Wejherowo was established in mid-17<sup>th</sup> Century, when a painting of the Virgin Mary was located there, to be crowned in 1999. The figure of the Virgin Mary of Swarzewo has been attracting cult following probably since the 16<sup>th</sup> Century and was crowned in 1937.

Both centres attract pilgrimages that follow routes unchanged for centuries. They unite the territory of Kaszuby into one and integrate parish communities. The latter experience in a religious cult the spirit of community and develop the consciousness of belonging to the region.

A detailed analysis of the structure and function of pilgrimages to Wejherowo and Swarzewo has been preceded with a discussion of pilgrimaging as a religious phenomenon. The nature, aim and activities clearly show that a pilgrimage is a cult reality. It is a ritual, whose basic part is the rite of the road, also underscored by the etymology of the term peregrinus, pilgern, putnik, etc.

A pilgrimage demands the pilgrimage space centred on the sanctuary. The space is a sacral type of space existing in along with the sacral time. Both of them form the framework of a pilgrimage and mark its religious nature. Every travel through any space for sacral reason is a pilgrimage, no matter how long the distance. A circling of an altar with a miraculous painting can be as good as a pilgrimage as a trip to a distant sanctuary.

A pilgrimage is religiously and socially predetermined. The religious determinants can be broken down by subject or by object; the social ones show a set of attitudes, values and needs which can be experienced, absorbed and satisfied by participation in the pilgrimage ritual. The territorial aspect of a pilgrimage is also important; it shows its spatial scope and the process of forming the pilgrimage routes.

The analysis of the pilgrimage structure and function in Kaszuby is based on the introduction of the idea of a symbolic space, as completely different to the physical space and the sacral time-space as a particular case of the symbolic space. This produces

a division of the pilgrimage ritual into the main categories of inclusion, situation and exclusion. The inclusion category can be further subdivided into abandonment (of secularity), the rite of the road and the proper inclusion in the *sanctitas* of the cult centre.

This model was used to analyse the organisation, duration, and disbanding of a pilgrimage, as well as cult, symbolic and social activities, customs, external pilgrimage imagery and infrastructure.

The author also described the regionally traditional breakdown of pilgrimages, which illustrates the social and professional structure of Kaszuby and the related pilgrimage territories. This is connected with the presentation of the pilgrimage trails and the localities whose inhabitants participate in pilgrimages to Wejherowo and Swarzewo.

The analysis indicates a deeply rooted tradition of pilgrimages in Kaszuby, its non-diminishing social role and participation in the development of the regional culture. One could assert, therefore, that the religiousness expressed by sanctuaries and pilgrimages is becoming an obligatory model in the system of spiritual culture.

The paper is a shorter version of the chapter 'Migracje religijne – kulty pątnicze (Religious migration – pilgrimage cults)' of a Ph.D. thesis in preparation under the guidance of Professor Antoni Jackowski in the Department of Geography of Religion at the Jagiellonian University, Cracow.

*Andrzej Datko, mgr  
doktorant w Zakładzie Geografii Religii  
Instytutu Geografii i Gospodarki Przestrzennej  
Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Kraków*