

AGNIESZKA BEDNAREK
Uniwersytet Gdański

Religijność a tożsamość kaszubska na przykładzie młodych Kaszubów

Zarys zagadnienia w świetle literatury
i wstępnych badań antropologicznych

Wstęp

W rozprawach o Kaszubach pojawiają się informacje na temat ich żarliwej religijności oraz przywiązania do religii katolickiej (często utożsamianej z tradycją), ocenianych czasem jako bezrefleksyjne, nieindywidualistyczne, reprezentujące raczej religijność masową. Obok takich wartości jak: historia etniczna, wspólnota dziejów, terytorium ze zwartym obszarem zasiedlenia, pewne odrębności kulturowe (Kwaśniewska 2010: 175–176) oraz język (podstawowe kryterium autoidentyfikacji i fundament kultury) ważny czynnik indywidualnej i zbiorowej tożsamości Kaszubów stanowi katolicyzm (ściśle łączony z kaszubskością). Już w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* dobitnie określono Kaszubów jako „ludkę arcy-pobożny”, u którego „kościół są zawsze przepelnione” (Sulimierski i in. 1882: 906). W świetle większości opracowań religijność i wyznanie rzymskokatolickie były od zawsze trzonem tożsamości kaszubskiej, także w perspektywie autostereotypu. Jednakże „zmiany kulturowe są dla Kaszub, jako terenu przenikania się kultur, czymś typowym” (Perszon 2011: 51), zaś przeobrażenia ludnościowe, ekonomiczne i społeczne stają się iskrą także dla zmian w kulturze duchowej (zob. Mariański 1991a, 1991b, 2010). Powtarzane w literaturze ścisłe połączenie religijności z tożsamością kaszubską, w obliczu szybkich i głębokich przemian społecznych, dotykających także religijności, może być więc przestarzałe, nieadekwatne do współczesnego stanu poczucia kaszubskości, zwłaszcza młodych mieszkańców Pomorza. Uchwycenie dynamiki przeobrażeń, zaskakujących zmian, często nieprzystających do prognoz sekularyzacji, jest trudne, gdyż w pewnym stopniu religijność (praktyka) jest zawarta w polskiej i kaszubskiej tradycji.

Niniejsze opracowanie ma na celu przyjrzenie się tej kwestii w dotychczasowych publikacjach oraz skonfrontowanie jej z wnioskami płynącymi z wstępnego badania religijności młodych Kaszubów. Intencją nadrzędną podjęcia problemu jest zasygnalizowanie potrzeby przeprowadzenia głębszych badań etnologicznych dotyczących tej kwestii (uchwycenia jej przejawów i różnorodności) oraz próba stworzenia pod nie podstaw.

Główną metodą wykorzystaną w badaniach był wywiad kwestionariuszowy oraz wywiad pogłębiony, choć pomocna, lecz przez nieustrukturalizowanie stanowiąca jedynie tło metody podstawowej, była także obserwacja uczestnicząca.

Religijność – próba uściślenia pojęcia

Religia jest pojęciem trudnym do uchwycenia. Do jej struktury zalicza się doktrynę (prawdy wiary), zasady życia moralnego, czynności religijne (rytuały, kult), duchowość indywidualną (np. mistykę) oraz organizację (wspólnotę religijną) (Gigilewicz 2012: religijność). W jej podstawowym rozumieniu mieści się system wierzeń i praktyk. Religijność natomiast rozumiana jest jako subiektywna, wewnętrzna strona religii i jej zewnętrzne manifestacje. Jest to postawa religijna „osobnika lub grupy, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu przeżyciowo-emocjonalnego (pobożność)” (Poniatowski 1969: religijność). Na potrzeby badań pojęcie to ograniczone zostało do zewnętrznego przejawu systemu wierzeń, czyli udziału w życiu obrzędowym wspólnoty, deklarowanych wartości, którymi kierują się badani (ich styczność z nauką Kościoła), oraz praktyk pobożnościowych. Nieodłączną część religijności, jaką obok ascezy i mistyki jest duchowość (zob. Gadacz, Milerski 2001: duchowość), przez rozbudowaną i niejasną terminologię z nią związaną, a także z racji jej wewnętrznego przejawiania się, a nade wszystko z konieczności doboru innej metodologii – została w badaniach pominięta.

Sferę religijności dzielić można na deklaratywną i praktykowaną – nie należy mieszać tych kategorii. Badaniu podlegało więc idealne wyobrażenie: to, jak młodzi ludzie myślą o swojej religijności, jakie wartości wyznają i uważają za ważne oraz jak je rozumieją. Chodziło więc o religijność rozumianą w ramach nauk społecznych, nie zaś w jej wymiarze psychologicznym czy teologicznym. Taki wymiar religijności jest wyznaczony i ograniczony danym kontekstem społeczno-kulturowym (Mariański 1984: 9), ponieważ „w ujęciu teologicznym religia nie jest częścią kultury” i na swoje miano zasługuje tylko wtedy, gdy jest uznawana za dzieło samego objawiającego się Boga (Perszon 2011: 44). Warto pamiętać, że „akt religijny osoby jest zawsze uwarunkowany przez kontekst kulturowy” (Bartnik 1996: 21–35, za: Perszon 2011: 44), zatem należy rozróżnić religię i kulturę, lecz ich nie oddzielać, ponieważ nierozzerwalnie istnieją w człowieku. Kulturotwórcze znaczenie religii, jej wkład w kulturową tożsamość Kaszubów istnieje więc jedynie na zasadzie symbiozy wiary z jej kulturowym kontekstem

(Kawecki 2008: 19 i n., za: Perszon 2011: 44). Zarówno osobisty, jak i społeczny model praktykowanego chrześcijaństwa naznaczony jest określonymi cechami kulturowymi: specyfiką charakterystyczną dla mentalności danej społeczności, jej sposobu gospodarowania i życia (Perszon 2011: 44–45). Z takiego rozumienia aktu religijnego wypływa pojęcie kultury chrześcijańskiej, którą zajmować się może etnologia badająca obrzędowość czy też szerzej: kulturę duchową ściśle związaną z kalendarzem liturgicznym Kościoła katolickiego. Jednak w dotychczasowej literaturze dotyczącej mieszkańców Kaszub dużo miejsca i namysłu poświęca się tożsamościowemu aspektowi religijności. Wiele badań o charakterze historyczno-socjologicznym analizuje religijność w konkretnym, społecznym i kulturowym kontekście.

Perspektywa historyczna: religijność jako czynnik kształtujący tożsamość kaszubską

Śledząc losy kaszubskiej ziemi i jej mieszkańców, Brunon Synak wskazuje, że dzisiejsza kondycja duchowa Kaszubów wypracowywana była w warunkach ciągłej walki o zachowanie własnej tożsamości: „raz w obliczu zagrożenia własnej kultury przez germanizację, innym razem w przeciwstawianiu się *patriotycznej unifikacji* społeczeństwa komunistycznego” (Synak 1998: 118). W okresie PRL-u „w religii widziano jedno ze źródeł odporności Kaszubów na asymilację i mniejszą podatność na oddziaływanie polityczne. Ilekroć władza podejmowała problem kaszubski, zawsze jednym z najważniejszych jego wymiarów była religijność, czy raczej – jak określały to władze – *klerykalizm Kaszubów*” (Obracht-Prondzyński 2002: 637).

Cezary Obracht-Prondzyński dostrzega, że przez lata wśród Kaszubów wykształcił się specyficzny typ kultury religijnej, charakteryzujący się m.in. silnym związkiem z instytucją Kościoła, wiernością głoszonych przezeń prawd wiary, dogmatów, norm etycznych oraz wypływających z tych norm obowiązków (Obracht-Prondzyński 2002: 342). Już na przełomie XIX i XX w. Aleksander Hilferding, analizując opinie o Kaszubach, konkludował: „(...) odznaczają się oni niezwykłą siłą uczucia religijnego i bogobożnością swą przechodzą o wiele osadników niemieckich tego kraju” (za: Borzyszkowski 2010: 180). Podobnie wnioskował Jan Karnowski: „Dwa przymioty cechują przeważnie ludność kaszubską: religijność i sprawiedliwość. Religijność, to elementarny oddech duszy kaszubskiej; nie kierująca się rozumowaniem, lecz głęboko pojmowana uczuciem; rozumowanie zastępuje jedynie zwyczaj, tradycja, a przede wszystkim osoba księdza” (Karnowski 1911: 26).

Według dotychczasowych publikacji religijność oraz przywiązanie do Kościoła i wiary było i jest jedną z cech najsilniej wyróżniających Kaszubów, charakteryzującą ich etos. Trzeba jednak nadmienić, że w opinii badaczy (historyków i etnografów) dawna społeczność kaszubska traktowała wiarę w sposób

naturalny, jako coś, co istnieje od zawsze. „Była to typowa, bezrefleksyjna religijność społeczności chłopskiej, dla której wiara stanowiła istotny składnik własnej tożsamości grupowej i była podstawą systemu wartości” (Obracht-Pronczyński 2002: 341).

Od przełomu XVI i XVII w. utwierdzała się religijna granica dzieląca Kaszubów na ewangelików i katolików. W głównej mierze w efekcie kontrreformacji drobna i cząstkowa szlachta pomorska, która przeważała na kaszubskim obszarze językowym, pozostała w ramach Kościoła katolickiego, zaś prosty lud kaszubski, czyli ludność wiejska i dolne warstwy społeczne mieszczan, poddał się woli zwierzchników. Luteranizm zaś przyjęty został przez średnią i bogatą szlachtę pruską (Szultka 2000: 75). Co prawda nie dyskryminowano kaszubskiej ludności, ale też nie uwzględniono jej odrębności językowej (Szultka 2000: 77). Z historycznego punktu widzenia wśród najważniejszych wyróżników kaszubskiej tożsamości to wcale nie język wiódł prym. Istotnym kryterium odróżniającym Kaszubów od innych mieszkańców wielokulturowego i wieloetnicznego Pomorza (szczególnie w XVIII i XIX w.) była religia (zob. Sadkowski 2002: 161; Mazurek 2010: 255).

W XIX w. doszło do utożsamienia pojęcia polskości z wyznaniem rzymskokatolickim, które poprzez język modlitwy, naukę religii oraz strukturę kościelną podtrzymywało więź Kaszubów z narodem polskim (zob. Perszon 2011: 43). W latach 1871–1878 kanclerz Otto von Bismarck usiłował doprowadzić do ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego w Cesarstwie Niemieckim. Głównym celem Kulturkampf u było złamanie opozycji chrześcijańskiej (w celu zjednoczenia Niemiec pod przywództwem Prus), rozwój oświaty oraz wyrugowanie języka polskiego. To antykościelny charakter *walki o kulturę* szczególnie dotknął Kaszubów, dyskryminowanych już ze względu na język ojczysty, a teraz dodatkowo przez głębokie przywiązanie do Kościoła katolickiego (Szultka 2000: 103). W takich warunkach coraz ściślej zawiązywała się tożsamość kaszubsko-polska. Wspólnie wyznawana wiara była przyczyną trudności w oddzieleniu XIX-wiecznego Kaszuby-katolika od Polaka. Kaszuba ówczesny na co dzień mówił po kaszubsku, „w zwyczajach, obyczajach i pracy występowały obok elementów kultury rodzimej i polskiej – naleciałości kultury niemieckiej, zaś w drodze do kościoła i w czasie nabożeństwa czuł się on Polakiem, gdyż modlił się po polsku” (Szultka 1996: 52). Wielu księży katolickich zamieszkałych na Pomorzu posługiwało się i językiem polskim, i kaszubskim (Mazurek 2010: 276), co zapewne wpływało na poczucie „zadomowienia” Kaszubów w sferze kościelnej.

Zupełnie inną sytuacją dotknięci byli Kaszubi-ewangelicy, wśród których dominował język niemiecki, gdyż pod wpływem Kulturkampf u skutecznie uniemożliwiono w kościołach protestanckich używanie języka polskiego (Szultka, 2000: 99). Kaszuba-ewangelik, zarówno w sferze sakralnej, jak i publicznej, był zmuszony do mówienia po niemiecku, tylko w domu posługiwał się językiem kaszubskim (Szultka 1996: 53). Podczas gdy silny związek Kaszubów z Kościołem katolickim (a przez to z polsnością) chronił i izolował ich przed nazbyt intensywnym wpływem języka i kultury niemieckiej (Szultka 2000: 97), ewange-

liccy Kaszubi zachodniopomorscy – choć bronili się przed wynarodowieniową działalnością Kościoła ewangelickiego w Prusach Zachodnich, z czasem ulegli (Szultka 2000: 99).

Kaszubi uważali język polski w kościołach za naturalny, uświęcony tradycją, i w konsekwencji traktowali go jako język sakralny, dlatego popierali obronę tegoż języka. Toteż, pomimo nieuwzględnienia przez Kościół katolicki języka kaszubskiego w liturgii, znający kościelną polszczyznę Kaszubi-katolicy nie czuli się dyskryminowani (Szultka 2000: 97). Brak poczucia dyskryminacji to, zdaje się, czynnik decydujący w procesie identyfikowania się Kaszubów z rzymskim katolicyzmem, a przezeń (dopiero wtórnie) również z polskością. Być może dlatego właśnie konwersję religijną traktowano jako równoznaczną z konwersją narodową (Obracht-Prondzyński 2002: 341). Jak dowodzi Józef Borzyszkowski:

Różnice religijne w XIX w. powodowały, że poza nielicznymi przedstawicielami inteligencji ogół Kaszubów-katolików z Pomorza Nadwiślańskiego patrzył na los braci ewangelików z krainy nadłabskiej obojętnie. Ich tragedię niby rozumiano, ale traktowano jako swoistą karę boską za odstępstwo od pierwotnej wiary katolickiej i *prawdziwego Kościoła*, które prowadzi wprost do utraty swojej etnicznej tożsamości, języka, wreszcie ziemi. (Borzyszkowski 2000: 319)

Czasy II wojny światowej przypieczętowały utożsamienie kaszubskość z polskością. Współpracująca z Armią Krajową Tajna Organizacja Wojskowa Gryf Kaszubski (przemianowana na Gryfa Pomorskiego) w swoim statucie wyraziła „stałość myślenia Kaszubów o całym Pomorzu jako swojej Ojczyźnie i utożsamianie swojego losu z interesem Polski i Kościoła katolickiego” (Borzyszkowski 2000: 439). W punkcie 3 i 4 wyszczególniono:

3. Walka zbrojna z wrogiem celem oswobodzenia Ojczyzny (Pomorza), przyłączenia do Polski Gdańska, Prus Wschodnich i ziem nadbałtyckich wraz ze Szczecinem i wyspą Rugią. (...)

4. Zwrócenie Kościołowi katolickiemu wszystkich świątyń ongiś mu odebranych (w czasach przed i po rozbiorowych) przez wrogów wiary świętej i w miarę możliwości podniesienie wizerunków krzyża świętego i umieszczenia na dawnych miejscach pomników Chrystusa Pana, Najświętszej Marii Panny i świętych pańskich. (cyt. za: Borzyszkowski 2000: 437)

Zdaniem Obrachta-Prondzyńskiego najważniejszymi elementami wpływającymi na przywiązanie Kaszubów do wiary katolickiej były: sąsiedztwo z ludnością protestancką, wroga polityka państwa niemieckiego wobec Kościoła katolickiego w okresie zaborów, prześladowanie duchowieństwa podczas okupacji oraz powojenna polityka władz komunistycznych (narzucanie ateizacji) (Obracht-Prondzyński 2002: 345). Jan Perszon, choć także sugeruje (jakkolwiek ze świadomością trudności udowodnienia tej tezy), że przetrwanie Kaszubów wraz z ich tożsamością językową i kulturową ma wewnętrzny związek z katolicyzmem, wskazuje jednocześnie na brak współczesnych studiów nad kaszubską

religijnością, które zbadałyby związek deklaracji wskazującej na pochodzenie kaszubskie w odniesieniu do wiary katolickiej (Perszon 2011: 43–44).

Perspektywa socjologiczna: religijność jako etos grupy

W literaturze socjologicznej religijność łączy się z tożsamością i etosem kaszubskim, które – jak wspomniałam wcześniej – charakteryzują się m.in. przywiązaniem do Kościoła i wiary. Brunon Synak wskazuje, że kaszubski autostereotyp maluje się mozaiką cech takich jak: religijność, pracowitość, gospodarność, upór; zwłaszcza zaś religia i wypływające z niej wartości, jakkolwiek traktowane czasem zwyczajowo, mają nadrzędne znaczenie, co przejawia się m.in. silną pozycją Kościoła i parafii (Synak 1998: 110). Pośrednio wiąże się z tym również wzrost znaczenia i obecność kaszubszczyzny w życiu Kościoła, objawiające się wprowadzeniem do liturgii fragmentów w języku kaszubskim, np. kazania. Tym samym obrzędowość łączy się z elementami etnicznymi. Silna etnicyzacja rytuałów religijnych charakteryzuje kaszubską etniczność (Mazurek 2010: 302). Do innych rytuałów podlegających etnicyzacji Monika Mazurek zalicza pielgrzymowanie do sanktuariów kaszubskich w Sianowie i Swarzewie oraz na kalwarie w Wejherowie i Wielu. Jest to dosyć istotny i żywy, bo nadal spotykany wyraz religijności Kaszubów. Pielgrzymki do kaszubskich miejsc kultu podkreślają „utrzymują i kształtują poczucie wspólnotowości Kaszubów w oparciu o religię (katolicką)”, zaś wymienione miejsca są symbolami grupowymi (Mazurek 2010: 302).

Rewitalizacja i nobilitacja języka kaszubskiego w sferze publicznej mają odzwierciedlenie we wprowadzaniu języka kaszubskiego do szkół, urzędów, telewizji, radia i – co najbardziej istotne – do liturgii kościelnej (Synak 1998: 234). Fakt ten niewątpliwie odgrywa znaczącą rolę we wzmacnianiu statusu społecznego kaszubszczyzny. Działalność translatorska (przekłady Pisma świętego¹, modlitewniki, psalmy, książki do nabożeństwa itp.) nadała, zdaniem Jana Perszona, językowi kaszubskiemu rangę sakralną (Perszon 2011: 49); trzeba jednak dodać, że pierwsze tłumaczenie Pisma świętego na język kaszubski datuje się na XVI w. (Sikora 2006: 27). Użycie języka kaszubskiego w liturgii jest jednak przede wszystkim przykładem łączenia elementów kultury kaszubskiej z religią. Od połowy lat 80. XX w., kiedy kaszubski w pełni pojawił się w liturgii Kościoła, w archidiecezji gdańskiej i diecezji pelplińskiej regularnie co miesiąc odprawiane są w tym języku msze, cieszące się niemalejącą popularnością wśród wiernych (Obracht-Prondzyński 2007: 42). Ponadto po kaszubsku można modlić się w wielu parafiach regionu podczas znamienitszych uroczystości oraz odpustów. W tym języku odprawiane są także nabożeństwa majowe, różańcowe, wielkopostne (np. droga krzyżowa), zaś w okresie bożonarodzeniowym

¹ Tłumaczenia Pisma świętego na język kaszubski są autorstwa ks. Franciszka Gruczy, Eugeniusza Gołąbka, o. Adama Ryszarda Sikory OFM.

śpiewane są kaszubskie kolędy. Nabożeństwa kaszubskie nadal pełnią funkcję integracyjną i ekspresyjną, stają się dodatkową płaszczyzną zespolenia wspólnotowo-kulturowego (Synak 1998: 227). Wśród tych elementów życia religijnego wymienia się kult Królowej Kaszub – Matki Boskiej Sianowskiej i Swarzewskiej oraz kalwarię w Wejherowie i Wielu, które „pełnią ciągle znaczącą funkcję integracyjno-tożsamościową” (Synak 1998: 118).

W wynikach badań Synaka nad autostereotypem Kaszubów zaskakuje zbieżność własnego wyobrażenia dzisiejszych Kaszubów z cechami najczęściej pojawiającymi się w dawnych opisach i stereotypowych sądach (świadczy to o trwałości obrazów stereotypowych). Wedle tych badań dominującą cechą w autoobrazie Kaszubów jest religijność (obok pracowitości, upartości, gościnności i wytrwałości, zaradności i uczynności) (Synak 1998: 109), która stanowi ważną sferę zewnętrznego etosu Kaszubów. Jedną z wartości związanych z religijnością jest także podstawowy składnik kaszubskiego systemu społecznego – rodzina, która charakteryzuje się „stosunkowo dużą spójnością i międzypokoleniową solidarnością” (Synak 1998: 117; zob. Borzyszkowski 1988; Borzyszkowski (red.) 1999). Synak, powołując się na Józefa Borzyszkowskiego (1988), pisze:

Niezależnie od zmian ogólnocywilizacyjnych (np. spadku autorytetu rodziców, komercjalizacji postaw wobec ziemi) rodzina kaszubska, zwłaszcza ta zasiedziała na wsi, jest nadal ważną ostoją wartości związanych z tradycją, obyczajowością i kulturą kaszubską. (Synak 1998: 118)

Rzekomych źródeł trwania przy opisywanych wyżej wartościach badacz upatruje w poczuciu odpowiedzialności Kaszubów „za swoją małą ojczyznę, za rodzinną ziemię” (Synak 1998: 118). Trzeba przyznać, że stanowisko socjologiczne nie jest pozbawione podstaw, ma bowiem w tle historyczne uwarunkowania. Uzasadnieniem, na jakie wskazuje sam Synak, są losy zbiorowe Kaszubów oraz rola Kościoła, parafii i księdza w podtrzymywaniu ich polskości (Synak 1998: 110).

Perspektywa antropologiczna: kaszubska kultura religijna

W literaturze antropologicznej dotyczącej kultury duchowej Kaszubów nie badano religii i religijności w ścisłym sensie, lecz skupiono się na wyrażającej tę religię pobożności w jej szczególnym, kaszubskim rycie.

Bogaty i żywotny kaszubski świat zjawisk sfery ducha – jak twierdzi Józef Borzyszkowski – do niedawna wykazywał większą trwałość (Borzyszkowski 2010: 162). Nie trzeba być wnikliwym obserwatorem życia społecznego Kaszubów, by dostrzec zmiany w ich kulturze duchowej. Uwydatniają się one chociażby w przemijaniu zewnętrznego, obrzędowego i społecznego wyrażania treści kulturowych (także religijnych), a wraz z tym w transformacji wewnętrznego, niezbadanego przez powierzchowne sądy wymiaru duchowego i personalnego religijności. Jak się zmienia obraz kultury duchowej, objawiającej się w kaszub-

skiej „pobożności ludowej”? Czy dostrzegalny jest zanik jej symboli, sensualizmu, zamiłowania do „świętych konkretów”? Bo przecież nie ulega wątpliwości, że obraz pobożności, tak jak i całokształt życia społecznego-cywilizacyjnego, stale się zmienia (zob. Perszon 2011: 47–51).

Jeszcze w XIX i XX w. sfera sacrum w środowisku wiejskim mieściła w sobie – poza obrzędami kościelnymi – także inne przejawy życia codziennego: domowe oraz społeczne. W kręgu tego pierwszego znajduje się robienie znaku krzyża na chlebie, kropielniczki z wodą święconą przy drzwiach, tzw. święty kąt w rogu pokoju, obrazy o treści religijnej na ścianach. W drugim zaś powitanie „Szczęść Boże” czy też pochwalenie imienia Jezusa Chrystusa, powszechne „Boże pomagaj” dla pracujących, obyczaj zawieszania „wiech” na budowanym domu, powszechność krzyży i kapliczek (Sadkowski 2002: 170). Warto wspomnieć też o przejawach kultury duchowej, które „narosły” niejako wokół świąt religijnych. W tej grupie trzeba wymienić działalność kołędników-przebierańców, wędrujących od domu do domu, składających życzenia z okazji świąt Bożego Narodzenia, Nowego Roku oraz Święta Trzech Króli (Objawienia Pańskiego). Z Wielkanocą związana była kąpiel w rzece o świcie w Niedzielę Wielkanocną, święcenie ognia – w czym Borzyszkowski słusznie upatruje sporo prastarej magii wody i ognia (Borzyszkowski 2010: 163), do czego można jeszcze dodać palenie ogni świętojańskich, dyngus oraz palmy wielkanocne święcone w kościołach w Niedzielę Palmową. Bicie jałowcem – tzw. dyngowanie – miało przynieść powodzenie w miłości, natomiast jedzenie pokropionych wodą święconą „kotków” (bazi) zapewniało zdrowie. To wszystko jest „uświęcaną kościelnym rokiem obrzędowym starą tradycją”, w której sporo kultu przyrody i przodków (Borzyszkowski 2010: 162). Łączyć to można z tzw. teologią ludów (czy też teologią ludową), która inaczej rozkłada akcenty niż oficjalne orędzie Kościoła. Charakterystyczne dla niej jest to, że kult, czyli wymiar rytualny (zwyczaje, obrzędy, znaki, błogosławieństwa, poświęcenia, pielgrzymki, procesje, kult sanktuariów), jest ważniejszy niż *Credo*, czyli wymiar wierzeniowy (Perszon 2011: 43). Odzwierciedla się to chociażby w czci oddawanej świętym, którym przypisuje się różne atrybuty świadczące o „funkcjonalności” danego świętego w konkretnej sytuacji, a także w wadze, jaką przykładą się do poświęconych rzeczy: gromnicy, medalików czy też ziół, których używano jako lekarstwa, oraz przypisywaniu konkretnych funkcji praktykom religijnym (Sadkowski 2002: 173). Nawet krzyże dawniej kreślone kredą lub smołą na budynkach czy wspomniane wyżej kreślenie krzyża nożem na chlebie było raczej praktycznym zapobieganiem niebezpieczeństwu w ściśle magicznym ujęciu niż tylko wyrazem przywiązania do symbolu.

Trzeba przyznać, że pewne z wyżej wymienionych działań religijnych i magicznych są praktykowane do tej pory wśród niektórych starszych ludzi, przekonanych na przykład o pomocnym działaniu bazi święconych w Niedzielę Palmową czy też brzózek stanowiących wystrój ołtarzy podczas celebracji święta Bożego Ciała. Ponadto aktualny stan pobożności ludowej Kaszubów w większym stopniu odzwierciedlają kojarzone ze „świętymi konkretami” przydrożne kapliczki i krzyże, tzw. bożemęki, pod którymi w miesiącach maryjnych, czyli

maju i października, gromadzi się ludność na modlitwie litanijnej i różańcowej. Takie zachowanie zaobserwować można w wioskach położonych daleko od kościoła. Krzyże i kapliczki stawiane są zarówno w centrum, jak i na obrzeżach danej miejscowości, często na rozstajnych drogach, dla upamiętnienia jakiegoś wydarzenia lub w podzięce za boże łaski i opatrzność. Wiele osób wznosi kapliczki i krzyże w prywatnych obejściach, najczęściej w ogrodzie.

Religijność Kaszubów przejawia się także w obrzędzie „pustej nocy” (zob. Perszon 1999; Olęcki 1998: 70). Nazwa tego obyczaju bierze się od pustki, jaką pozostawia po sobie zmarły członek rodziny i społeczności. Obrzęd ten rozpoczyna się w przededniu pogrzebu, po odmówieniu różańca i odśpiewaniu pieśni żałobnych. Uczestniczą w nim rodzina, bliscy, znajomi i sąsiedzi zmarłego oraz zaproszeni śpiewacy. Dawniej śpiewanie pieśni żałobnych, różańce, godzinki i inne modlitwy w intencji zmarłego trwały przez całą noc aż do wyprowadzenia zwłok z domu. Zgodnie ze zwyczajem żałobników częstowano jedzeniem, a czasem nawet wódką. Dziś „pusta noc” zazwyczaj trwa tylko do północy i najczęściej odbywa się w kostnicy, choć do tej pory w mniejszych wioskach zdarza się, że żałobnicy gromadzą się w domu zmarłego. Uczestnicy „pustej nocy” biorą również udział w ceremonii pogrzebowej. Warto dodać, że po śmierci Jana Pawła II w sanktuarium Matki Bożej Królowej Kaszub w Sianowie, w przeddzień pogrzebu papieża, Kaszubi zorganizowali owe tradycyjne całonocne czuwanie modlitewne w intencji zmarłego.

W pobożności Kaszubów, wraz z zanikiem niektórych motywacji religijnych i magicznych, odeszły w zapomnienie pewne praktyki i przedmioty obrzędowe, takie jak święcenie ziół i karmienie nimi ludzi i zwierząt, tradycje związane z dniem św. Jana czy tzw. dzwoneczki loretańskie. Nastąpiło zeświecczenie takich zwyczajów, jak dyngus czy obrzęd Gwiazdki, nadając im wymiar ściśle zabawowy. Zdaje się, że zupełnie zanikły również wróżby związane z wigilią Bożego Narodzenia i z Wielkanocą.

Namysł antropologiczny nad kwestią religijności Kaszubów (a w gruncie rzeczy nad kulturą religijną, obejmującą obrzędy, nabożeństwa, zwyczaje związane ze świętami kościelnymi) w literaturze na tym się kończy. Z innych opracowań dotyczących kultury religijnej Kaszubów warto wymienić pracę Bożeny Stelmachowskiej pt. *Rok obrzędowy na Pomorzu* oraz Longina Malickiego *Rok obrzędowy na Kaszubach* (Stelmachowska 1933; Malicki 1986).

Śledząc literaturę pod kątem religijności Kaszubów, nie sposób przeoczyć fakt, że brakuje pogłębionych badań etnologicznych na ten temat. W przeważającej większości jest to literatura historyczna oraz socjologiczna, traktująca religijność Kaszubów jako temat poboczny. Wyjątkiem są prace Jana Perszona (1992a, 1992b, 1999, 2011), w których jest ona tematem głównym, lecz pojmowanym w kontekście wierzeń, zwyczajów i obrzędowości. Badania te – choć pogłębione – dotyczą więc bardziej kultury religijnej niż samej religijności w ścisłym sensie. Ponadto badacz jest teologiem i z takiej perspektywy przygląda się omawianemu zagadnieniu.

Wstępne badania antropologiczne: młodzi Kaszubi – religijność w kontekście autoobrazu, autoobraz w kontekście religijności

Czy obraz rysowany w dotychczasowej literaturze dotyczącej Kaszubów jest nadal aktualny² – zwłaszcza w kontekście obecnych przemian w Polsce, które charakteryzują się, zdaniem Brunona Synaka, „szybkimi zmianami obyczajowymi, infiltracją nowych wartości i wzorów zachowań, osłabieniem więzi, zanikaniem autorytetów moralnych i spadkiem społecznej pozycji Kościoła” (Synak 1998: 117)? Gdański socjolog w 1998 r. prognozował, że:

Kaszubi i w tych warunkach – podobnie jak i w przeszłości – będą ochraniali i rozwijali to, co decyduje o ich kulturowej tożsamości i ekonomicznym powodzeniu. System wartości chrześcijańskich stanowi na Kaszubach nadal solidny fundament życia społecznego, który tutaj został (...) naruszony w mniejszym stopniu niż w innych rejonach Polski, a niektóre elementy życia religijnego (...) pełnią ciągle znaczącą funkcję integracyjno-tożsamościową. (Synak 1998: 118)

Warto dogłębnie zweryfikować powyższy sąd, a także wytworzony stereotyp przypomniany przez Edmunda Puzdrowskiego, jakoby Kościół Kaszubów nie był Kościołem, lecz kruchą, a katolicyzm Kaszubów – katolicyzmem katechizmowym, stającym się z czasem katolicyzmem społecznym, który „nie miał i zapewne długo nie będzie miał wymiaru personalistycznego” (Puzdrowski 1984: 47–48).

Przedmiotem badań były religijne normy i wzory zachowań przyswajane w procesie socjalizacji, stanowiące deklarację wyznawanych wartości³. W myśl założenia Gordona Willarda Allporta, że „normalny, dojrzały emocjonalnie człowiek jest zdolny do *wglądu w siebie* i udzielenia prawdziwych informacji na temat motywów postępowania” (Allport 1964: 19–20, cyt. za: Mariański 1984: 131), pytałam rozmówców o motywów oraz sposób praktykowania ich własnej religijności, a także o system wartości, który zeń wynika. W pytaniu tym nie chodziło o „obiektywną ważność motywów, lecz o znaczenie, jakie mają one dla jednostki w sferze jej poglądów i wyboru działań” (Mariański 1984: 131).

Rekonesans prowadzony był od maja 2012 do stycznia 2013 r. Respondenci to osoby pochodzące z kaszubskich obszarów wiejskich, głównie z gmin Sierakowice i Linia, urodzone w latach 1986–1993. Badania objęły młodzież studiującą lub po szkole średniej/zawodowej/studiach, ale mieszkającą z rodzicami, czyli młodych ludzi w fazie przejściowej: pełnoletni, ale jeszcze niezupełnie samodzielni, wszyscy stanu wolnego, bezdzietni, większość (62%) stanowiły

² Zwłaszcza warto pytać o to, czy religijność można uznać za jedną z tradycji kaszubskich, jaka była i jest rola Kościoła w budowaniu kaszubskiej tożsamości oraz ile z tej religijności zostało dzisiaj.

³ Elementy boskie i nadprzyrodzone, czyli transcendentny wymiar religii nie był brany pod uwagę z oczywistych racji – nie podlegają one niniejszej formie badań ani namysłowi tej dyscypliny naukowej.

kobiety. Analizowano ich deklaracyjny stosunek do religijności. W badaniach posłużyłam się głównie materiałem o charakterze ilościowym: szczegółowym kwestionariuszem (40 pytań), stworzonym i zmodyfikowanym na potrzeby badania na podstawie zawierającej 82 pytania ankiety *Wartości a młodzież* (Marianiński 1991a), który posłużył jako ankieta lub podstawa wywiadu. Oprócz tego zastosowałam metody badań jakościowych, tj. wywiad pogłębiony oraz obserwację uczestniczącą. Obserwacja uczestnicząca była jednakże niesystematyczna i przybierała różne formy: realizowana była w grupach wspólnotowych, a także dotyczyła pojedynczych osób, z którymi wcześniej przeprowadzono badanie kwestionariuszem lub wywiad pogłębiony. Ze względu więc na niewymierny dobór próby oraz niewystarczającą ilość materiału, który przez to trudno było usystematyzować, obserwacja uczestnicząca nie była brana pod uwagę w analizie szczegółowej badań, stanowiła jedynie tło do wniosków wyłaniających się z wyników badań kwestionariuszowych i wywiadu pogłębionego.

Dane zebrałam przez dostarczenie kwestionariusza bezpośrednio do domów badanych bądź przez rozesłanie go pocztą elektroniczną do konkretnych osób. Niekiedy kwestionariusz prowadzony był w formie częściowo ustrukturyzowanego wywiadu pogłębionego o charakterze biograficznym, przeprowadzanego w domach respondentów lub moim bądź w miejscach neutralnych, takich jak kawiarnia. Były to zawsze spotkania sam na sam. Istotnym faktem jest to, że wszyscy rozmówcy znali mnie wcześniej, dzięki czemu rozmowy upływały w swobodnej atmosferze, bez pośpiechu; średni czas przeprowadzania wywiadu to około 1,5 godziny.

Z danych, które uzyskałam, wynika, że jako osoby wierzące opisuje się większość badanych młodych Kaszubów (92%). Wszyscy, nawet ci deklarujący się jako obojętni bądź niezdecydowani, przywiązani tylko do tradycji, określają swoją przynależność do wyznania rzymskokatolickiego. Podobnie rzecz ma się z praktykowaniem, które w mniejszym lub większym stopniu deklarują wszyscy. Jednakże praktyki religijne najczęściej ograniczają się do (wcale nie cotygodniowej) mszy świętej niedzielnej i/lub świątecznej oraz modlitwy indywidualnej. Rzadziej praktykowane są nabożeństwa nieobowiązkowe, takie jak droga krzyżowa, gorzkie żale, różaniec czy też uczestnictwo we mszy w święta znieśione. Ponad połowa pytaných (60%) co niedzielę bierze udział w Eucharystii. Ten stosunkowo wysoki odsetek praktykowania niedzielnej mszy świętej wśród młodych ludzi nie dziwi w kontekście środowiska wiejskiego. Ważnym sakramentem wydaje się być spowiedź, odbywana regularnie, zwykle częściej niż raz w roku (76% pytaných). Większość rozmówców (84%) deklaruje również, że religia jest ważna lub bardzo ważna w ich życiu oraz że pomaga w codzienności. Prawie wszyscy (92%) przyznali jednak, że bardzo rzadko albo wcale nie czytają Pisma świętego. W jednym z wywiadów badany wytłumaczył się w ten sposób: „Przyznam się, że jeszcze nie czytałem nawet. Ale w zamian tego, jak na mszy świętej wsłuchuję się w to, to myślę, że to mi wystarcza, ponieważ jestem słaby w czytaniu książek” (mężczyzna, 25 lat). Większość osób (68%) uważa, że prakty-

kowanie jest wynikiem ich wewnętrznej decyzji. 16% badanych wskazuje dostosowanie się do wymagań rodziny bądź społeczności czy też ogólnego zwyczaju.

Wyniki pokazują, że mimo iż większość pytanych (84%) ma pozytywny stosunek do religii w rycie rzymskokatolickim (także do nauczania religii w szkołach), nie idzie to w parze z ich poglądami na poszczególne zagadnienia dotyczące katolickiej ortodoksji. Praktyki religijne oraz wyznawane wartości nie zawsze też wpływają na realizację moralnego nauczania Kościoła, dotyczy to głównie kwestii związanych z etyką seksualną, np. akceptacji seksu przedmałżeńskiego, dopuszczalności rozwodów i stosowania środków antykoncepcyjnych. Z bezwzględnym brakiem akceptacji u wszystkich respondentów spotkała się tylko zdrada małżeńska, większość (92%) nie popiera także aborcji. Jedynym przykazaniem Dekalogu, oznaczanym przez wszystkich pytanych jako bezwzględnie stosowane w życiu, było przykazanie V: Nie zabijaj. Co ciekawe, nawet ci z badanych deklarujący się jako wierzący, praktykujący systematycznie, dla których religia odgrywa ważną rolę w życiu, nie zawsze stosują się do wskazań Kościoła, Dekalogu czy nawet ogólnie przyjętych norm moralnych. Widać wyraźnie, że zmienia się religijność młodych ludzi. Pomimo przynależności do Kościoła rzymskokatolickiego i wiary w Boga praktyki religijne są nieregularne i mniej częste. Co warte odnotowania, osoby opisujące się jako obojętne, niepraktykujące, niebiorące udziału w życiu kościelnym uznają się za wierzące, o wyznaniu rzymskokatolickim i deklarują praktykowanie modlitwy. Rozmówcy, którzy biorą udział w życiu Kościoła regularnie, przeżywają w swoim odczuciu religijność dogłębnie, starając się rozumieć rytuały, ich sens i celowość, często stwierdzają jednocześnie, że wiarę przeżywają na swój własny sposób, niekoniecznie pokrywający się z ogólnymi tendencjami czy też z formułą/wzorem religijności kościelnej. Rozszerza się tym samym religijność zindywidualizowana.

Wskazane przez respondentów wartości łącznie z religijnością stanowią fundament więzi rodzinnej i społecznej, innymi słowy – pełnią funkcję wychowawczą i etyczną. Pokrywa się to z wnioskami Brunona Synaka, który twierdzi, że podstawowym składnikiem kaszubskiego systemu społecznego jest rodzina, stanowiąca ostoję wartości i obyczajowości kaszubskiej. Wartości w wychowaniu dzieci i te, którymi się kierują badani, są prorodzinne i prospołeczne, respondenci wskazują głównie na te, które sprzyjają trwaniu wspólnoty. Kanon wartości wspólnotowych, jakimi badani kierują się w życiu, to uczciwość, miłość, rodzina, pracowitość. Ponadto wśród najważniejszych zalet pożądanych w wychowaniu dzieci pojawiły się: uczciwość, wiara religijna, tolerancja, odpowiedzialność, prawdomówność, pracowitość i sumienność.

Niewiele osób widzi w religii (np. w roli księży czy też „ojców duchowych”) pomoc w przewyciężaniu konfliktów moralnych, więcej ludzi skłania się do korzystania z ogólnych sposobów postępowania lub polega na sobie w doświadczanych konfliktach moralnych – sami wybierają sposób radzenia sobie z problemem, opierając się na własnej moralności, przemyśleniach, sumieniu i przekonaniach.

Podobna sytuacja dotyczy szczegółowych kwestii związanych z postawami i zachowaniami moralnymi. Pomimo akceptacji ogólnych funkcji etycznych religii (świadczy o tym chociażby stwierdzenie ponad połowy respondentów, że obowiązkiem katolika jest zachowywanie przykazań), wcale nie idzie to w parze ze szczegółowymi deklaracjami dotyczącymi konkretnych przykazań. Powyższy typ religijności, który charakteryzuje się wybiórczymi postawami, a także osłabieniem „ortodoksyjności w dziedzinie dotychczasowej moralności reprezentowanej przez Kościół” oraz skłanianiem się „ku modelom i wzorom moralnym (...) nie w pełni odpowiadającym kościelnym kanonom i orzeczeniom”, Mariański określa jako „katolicyzm selektywny”, który jest wynikiem „przeobrażenia sposobów ludzkiego myślenia, odczuwania i działania w kierunku selektywnej percepcji i interpretacji religijnego dziedzictwa” (Mariański 1984: 448). Łącząca się z tym indywidualizacja jest zjawiskiem społecznym dotyczącym nie tylko religijności, wiąże się także z destrukuralizacją społeczeństwa objawiającą się przez odchodzenie od historycznie ustalonych ról oraz tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw, tradycyjnych więzi, z których jednostka się uwalnia, przez co też jednak traci pewność w kwestii wzorów czy też norm działania. Tworzą się nowe więzi społeczne bez jasno przypisanych ról społecznych, z wysoką autonomią jednostek. W kontekście niniejszej pracy zjawisko to może oznaczać również zmiany w pojmowaniu swojej etniczności i bycia w społeczeństwie. Jednakże wcale nie oznacza to znaczącego wzrostu liczby ludzi obojętnych religijnie lub niewierzących, choć niewątpliwie selektywne, nieortodoksyjne podejście do nauki Kościoła stwarza ku temu przestrzeń i możliwość, zwłaszcza przez rozluźnienie struktur w ogóle – społecznych, rodzinnych, etnicznych, także w coraz mniej homogenicznym środowisku wiejskim czy też w społeczności długiego trwania, jaką są Kaszubi.

Inną sprawą komplikującą ściśle łączenie kaszubskości z katolicyzmem i religijnością jest ogólna tendencja oddalania się młodych ludzi od Kościoła, przy jednoczesnym rozkwicie tzw. religii w sieci (wzrasta liczba stron internetowych i aplikacji o charakterze religijnym⁴). Potwierdzenie istnienia takiego zjawiska także wśród młodych Kaszubów stanowi wypowiedź jednego z respondentów, z którym w maju 2012 r. przeprowadzałam wywiad pogłębiony. Osiem miesięcy później rozmówca napisał do mnie wiadomość e-mail, w której wyjaśnia istotne zmiany, jakie nastąpiły w jego postrzeganiu i praktykowaniu religii od czasu udzielenia wywiadu (pisownia oryginalna):

⁴ Zob.: popularne na portalu społecznościowym Facebook aplikacje: *faceBóg*, *inteligentne życie*, *Bardzo lubię seks po ślubie*, *Banita*, *Piękna*, *róże różańcowe*, *Nie Wstydzę Się Jezusa*, *Langusta na palmie* oraz strony WWW, takie jak *deon.pl* (dostęp: 25.07.2014). Coraz częściej spotykane są (popularne wśród młodzieży i studentów) rekolekcje internetowe, publikowanie w serwisach YouTube oraz Facebook, np. prowadzone przez udzielającego się w Internecie o. Adama Szustaka OP rekolekcje bożonarodzeniowe „Nocny Złodziej” i wielkanocne „Zakochany Skazaniec”. Warta uwagi jest również międzynarodowa akcja katechizacyjna, ewangelizacyjna „YouCat” skierowana do młodzieży, propagowana z racji ogłoszonego przez papieża Benedykta XVI Roku Wiary (2012), rozprzestrzeniana właśnie za pomocą Internetu (<https://www.facebook.com/YOUCAT.org>; dostęp: 24.04.2014).

Wszystko zaczęło się od poznania M., kobiety bardzo wierzącej, udzielającej się w Kościele, mającej kiedyś w planach przystąpienie do zakonu. Przed Jej poznaniem, uznawałem się za wierzącego i praktykującego. Jednak jedno z drugim nie szło w parze i mijało się z prawdą... Konkretnie mam tu na myśli podejście do rozwodów i sakramentu pojednania. Jak dotąd uważałem, że rozejście obojga ludzi w wierze katolickiej może być dopuszczalne, bo tak ludzie robią i tak jest. Teraz wiem że tak być nie może gdyż jest to sakrament święty, para młoda przyrzeka sobie na dobre i złe, więc nie ma takiej siły która może ich rozłączyć. Do spowiedzi nie chodziłem systematycznie gdyż myślałem że nie muszę... Teraz wiem że związek obojga ludzi może być szczęśliwy wtedy i tylko wtedy kiedy para żyje z czystym sercem i niczego nie ukrywa przed Bogiem a jednocześnie sobą, jest to też swego rodzaju zabezpieczenie przed niebezpieczeństwami, które może napotkać małżonków. Również takie sprawy jak mieszkanie czy seks przed ślubem były dla mnie dopuszczalne kiedyś, o tyle dzisiaj wiem że tak być nie może. M. wyjaśniła mi to wszystko i teraz wiem że to jest zagrożenie dla przyszłego małżeństwa. Jak widać potrzebowałem osoby która mnie olśni, wytłumaczy wiele spraw. Odwiedzam też stronę www.deon.pl, którą polecam Tobie :). Ona też miała wpływ na zmianę do podejścia naszej wiary. Jest tam taka świetna kategoria „inteligentne życie”, uważam że jest to najlepsza recepta na życie). Z czystym sumieniem mogę powiedzieć że po takich zmianach i praktykowaniu świadomego chrześcijaństwa żyje mi się lepiej :) Bo jeśli Bóg jest na pierwszym miejscu, to wszystko inne będzie na właściwym. (mężczyzna, 25 lat)

Mężczyzna charakteryzuje i komentuje zmiany, wskazując stronę internetową o charakterze religijnym jako jeden z bodźców zwrotu w myśleniu o swojej religii, wierze. W powyższej notatce respondent poleca jeden z serwisów katolickich [deon.pl](http://www.deon.pl). Nie jest to odosobniony przypadek. Młodzi ludzie kontaktują się ze sobą za pomocą serwisu społecznościowego Facebook, e-maili i innych środków komunikacji wirtualnej, przesyłając sobie nawzajem informacje związane z religią: artykuły, zapisy lub nagrania rekolekcji, konferencji na tematy religijne. Strony tego typu, jak widać, oddziałują na nich, utwierdzając w podjętym wyborze, pomagając w rozwijaniu religijności, co w jakimś stopniu wzmacnia poczucie tożsamości i przynależności społecznej, ale wcale już nie w kontekście etnicznym czy narodowym. Sprzyja to raczej katolicyzmowi w sensie źródłowym tego słowa⁵, coraz bardziej transnarodowym, transkulturowym, wytwarzając wspólnotę realizującą się w świecie wirtualnym. Nowe, masowe i jeszcze niezdiagnozowane zjawisko religii w sieci (*religion-online*) oraz religii sieciowej (*online-religion*) (Grabowska 2011) przywodzi na myśl dwie prognozy dotyczące funkcjonowania ludzi wobec siebie w Internecie. Pierwsza prognoza, optymistyczna: sformułowane przez Marshalla McLuhana pojęcie globalnej wioski, „w której cała ludzkość bierze udział we wspólnie prowadzonej rozmowie o wartościach, pięknie i wspólnym przeznaczeniu”, druga, mniej pozytywna: pojęcie ukute przez Paula Virilio, który pisał o „globalnym mega-mieście”, w którym króluje anonimowość i dezintegracja, „gdzie każdy komunikuje się z każdym i gdzie

⁵ Katolicki, z łac. *catholicus*, gr. *katholikós* – powszechny.

nikt – z tego właśnie powodu – nic do nikogo naprawdę nie mówi”. W takim stanie informacje za pomocą technologii są przekazywane w czasie rzeczywistym; to czas panuje nad przestrzenią, przez co zanikają odległości, „a kiedy to, co dalekie przybliża się tak, jak to, co bliskie, wtedy (...) bliskość tak naprawdę przestaje istnieć” (Eriksen 2003: 80). Także badania Mariańskiego nad religijnością wiejską potwierdzają obawy klasycznej socjologii drugiej połowy XIX w., wyrażone przez Ferdynanda Tönniesa oraz Georga Simmla, wskazujące na rozprzestrzeniającą się anonimowość życia miejskiego, indywidualizm, utratę autorytetu przez tradycję i religię, czyli styl bycia charakterystyczny dla społeczeństwa przemysłowego (zob. Mariański 1984).

Kaszubi stanowili społeczeństwo tradycyjne, więc i traktowanie ich religijności w ramach religijności kościelnej było niewątpliwie słuszne. Trzeba jednak przytomnie zauważyć, że nie jest to społeczność wyizolowana z ogólnych tendencji dotyczących społeczeństwa polskie – także w kwestii wspomnianych wcześniej zjawisk, jak pluralizm, sekularyzacja (zob. Gadacz, Milerski 2003: sekularyzacja), indywidualizm, co prowadzi w konsekwencji do dezinstytucjonalizacji procesów socjalizacyjnych w wielu dziedzinach życia, także religii. Społeczne aspekty religii, opierające się na kryterium przywiązania do społecznie ukształtowanych jej form (praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo w niedzielnej mszy) nie mają takiej wagi czy wartości, jak samo dekladowanie pozytywnego stosunku do religii (globalny stosunek do religii ma wymiar autoidentyfikacji badanych osób). Nietrudno zauważyć, że model rodziny uległ zmianie na przestrzeni ostatnich stu lat i opisy etnograficzne z tamtego okresu nie przystają do dzisiejszego stanu. Nie ma sztywno ustalonych norm czy wzorów postępowania, coraz mniej rodzin wiejskich zajmuje się ziemią, żyjąc z rolnictwa. Z przeprowadzonych badań wynika, że u większości respondentów oboje rodziców pracuje zawodowo. Zbliżona jest też liczba studiujących młodych kobiet i mężczyzn. Jedynym punktem stycznym między opisami z przeszłości a dzisiejszym autoobrazem Kaszubów jest to, że religijność – także w wyobrażeniu respondentów – przynależy do tożsamości kaszubskiej jako część tradycji. Dlatego, w przeciwieństwie do ogólnych tendencji niechęci młodych ludzi do Kościoła i religijności, na Kaszubach autowyoobrażenie etniczne związane ściśle z religijnością determinuje pozytywny stosunek do Kościoła. Stąd tak spora nieścisłość między pozytywnym stosunkiem do religii większości pytanym a praktyką, która nie różni się szczególnie od polskiego standardu.

Znakomita większość pytanym jest dumna ze swojego kaszubskiego pochodzenia. Wśród osób, którym trudno określić swój do tego stosunek, dwudziestodwuletnia kobieta szerzej skomentowała swoją odpowiedź: „Nie wiem, czy jestem dumna, na pewno się tego nie wstydzę. I otwarcie o tym mówię”. Inna, równolatka poprzedniej, deklarująca poczucie dumy z pochodzenia, dodała: „Jestem Kaszubką, urodziłam się tutaj. Czuję przynależność i nie wstydzę się tego”. Godna uwagi jest również wypowiedź dwudziestopięcioletniego mężczyzny, który w bardziej szczegółowy sposób scharakteryzował swoje poczucie bycia Kaszubą:

Jestem dumny z tego względu, że jesteśmy mniejszością, która ma swoją tradycję, ma swój styl życia, ma swój język i myślę, że dużo ludzi nam to zazdrości. Nawet są tacy, którzy nam to wytykają, że jesteś Kaszubą, Kaszub. No ale raczej, raczej to jestem, nie ukrywałbym się z tym. Myślę, że Kaszubi bardziej byli religijni, że tak powiem, od takiego przeciętnego Polaka, że bardziej do tego uwagę przywiązywali w codziennym życiu, w codziennym dniu. No i tak zostało chyba do dzisiaj raczej, na przykład majowe różańce, czy takie różne, jakby to powiedzieć, no jak ktoś umrze, puste noce, czy coś takiego. Czy jak jest, no nie wiem, na przykład burza, to pali się gromnice, to chyba też się tak na Kaszubach zachowało. No najbardziej u Kaszubów się ceni, że jest ta tradycja, tradycja wspólna, która przechodzi z pokolenia na pokolenie, no na pewno nie przechodzi w stu procentach, ale na pewno w większości. To też powinno przechodzić i na nasze pokolenie, i że my też tak będziemy, jak będziemy starsi. I samo to, że Kaszubi są chyba tylko katolikami? Nie ma chyba innej opcji nawet. Samo to już dużo mówi.

Jasno widzimy nacisk kładziony na przeszłość, w której zawarte są kaszubskie wartości (tradycja, religia), oraz nadzieję pokładaną w przyszłości, przekonanie o transmisji kultury, której wzory przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Pozytywny stosunek do religii łączonej z kaszubskim etosem, tradycją jest więc w istocie pozytywnym stosunkiem do swojej grupy etnicznej. Deklaracja o przynależności do katolicyzmu jest skorelowana z obrazem religijności jako mocnej części tradycji kaszubskiej, toteż afirmacja religii jest jednocześnie afirmowaniem swojej grupy. Tym samym autoobraz Kaszubów jawi się jako tożsamość opisana substancjalnie, jest stałym autowwyobrażeniem zbudowanym na wcześniejszych opisach etnograficznych, a przez to wiąże się z raz nadanymi, stałymi własnościami, z „charakterem” przypisanym z „zewnątrz”. Nie wydaje się być tożsamością relacyjną (otwartą, dopiero co osiąganą, budowaną przez żywe relacje z innymi, a przez to zmienną, płynną). Innymi słowy, młodzi Kaszubi nie mają nowoczesnej definicji samych siebie, lecz opierają ją na zastanych już wcześniej, uwewnętrznionych w autostereotypie opisach płynące z zewnątrz. Stąd też wysoki wskaźnik pozytywnej deklaracji co do religii i utożsamienia się z katolicyzmem pojmowanym jako część tradycji, etosu własnej grupy etnicznej. A trzeba przecież wskazać, że wybiórcza praktyka religijna młodych Kaszubów, ich nieściśła religijność podlegająca coraz większej indywidualizacji nie różni się diametralnie od stosunku do tej kwestii innych młodych Polaków. Transformacje religijności w Polsce bynajmniej nie omijają młodzieży kaszubskiej z tą drobną różnicą, że religia, choć niepraktykowana lub praktykowana wybiórczo, nadal funkcjonuje w ich świadomości jako wartość.

Podsumowanie

Przeprowadzone przeze mnie badania są zaledwie bazą, która otwiera dyskusję nad problemem religijności młodych Kaszubów, zwłaszcza w kontekście kaszubskiej tożsamości. Nie ma tu prób generalizowania, badania nie objęły

przecież wszystkich Kaszubów, lecz skoncentrowane zostały na bardzo wąskiej grupie ludzi, młodych mieszkańców wsi, w przejściowym stanie ich życia, na pograniczu dorosłości, w swoich wyborach jeszcze zależnych od rodziców, choć już indywidualnie formujących własne wartości. Fragment badanej rzeczywistości, czyli stosunek młodych ludzi do religii, zawężony został do strony deklaratywnej. Obrona metodyka nie pozostaje bez znaczenia dla ujęcia problemu oraz wniosków płynących z wyników badań, zaś narzędzie nie pozwala na wyjście poza deklaracyjny charakter badań.

Wnioski, jakie się nasuwają w wyniku wstępnego rekonesansu dotyczącego religijności młodych Kaszubów, to potrzeba przeprowadzenia pogłębionych badań etnologicznych, by przyjrzeć się temu, co i w jaki sposób jest praktykowane. Sami badani ulegają wypracowanej generalizacji; nie mając nowoczesnej definicji samych siebie jako Kaszubów, opierają ją na uwewnętrznionych w autostereotypie ogólnikowych opisach płynących z literatury. Pogłębione badania antropologiczne pomogłyby uniknąć pułapki generalizacji, a nade wszystko przemieszania dyskursu naukowego i politycznego, dostrzeganego w kontekście spraw kaszubskich, skupiając uwagę i namysł na wielość i „różnorodności” głosów w dyskursie społecznym” (Komosa 2007: 196).

Literatura

- Allport, G.W. (1964). Właściwości motywacji człowieka. Przeł. L. Damm. W: J. Reykowski (wyb.), *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej* (s. 11–28). Warszawa: PWN.
- Bartnik, Cz. (1996). Kultura. W: Cz. Bartnik (red.), *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona księdzu arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi, metropolicie lubelskiemu* (s. 21–35). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Borzyszkowski, J. (1988). Świat kaszubskich wartości. *Pomerania*, 12, 8–10.
- Borzyszkowski, J. (1999). Pamiętnikarstwo i sagi rodzinne jako świadectwo pomorskiej tożsamości. W: J. Borzyszkowski (red.), *Rodzina pomorska* (s. 73–92). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski, J. (2000). Kaszubi i Pomorze w XIX i XX wieku. W: J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność* (s. 286–461). Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski, J. (2010). *Antropologia Kaszub i Pomorza. Badania. Kultura. Życie codzienne*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Eriksen, T.H. (2003). *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*. Przeł. G. Sokół. Warszawa: PIW.
- Grabowska, M. (2011). Przeobrażenia polskiej religijności, *Znak*, 673, 45–52.
- Karnowski, J. (1911). *Ludność kaszubska w ubiegłym stuleciu. Szkic społeczno-kulturalny*. Kościerzyna: Spółka Wydawnicza.
- Kawecki, W. (2008). *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XII do Jana Pawła II)*. Kraków: Homo Dei.
- Komosa, M. (2007). Badania etnologiczne działaczy ruchu kaszubskiego – próba podsumowania. W: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

- Kwaśniewska, A. (2010). Grupa etniczna w dobie globalizacji – na przykładzie Kaszubów, *Lud*, 94, 173–190.
- Maciuszko, J.T. (2001). Duchowość. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (t. 3, s. 295–297). Warszawa: PWN.
- Malicki, L. (1986). *Rok obrzędowy na Kaszubach*. Gdańsk: Wojewódzki Ośrodek Kultury.
- Mariański, J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji, 1967–1976*. Warszawa: Pallottinum.
- Mariański, J. (1991a). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: NOMOS.
- Mariański, J. (1991b). *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański, J. (2003). Sekularyzacja. W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (t. 8, s. 63–66). Warszawa: PWN.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański, J. (2012). Religijność. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (t. 16, s. 1416–1418). Lublin: KUL.
- Mazurek, M. (2010). *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński, C. (2002). *Kaszubi: między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński, C. (2007). *Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Ołęcki, B. (1998). *Z dziejów wsi i parafii Linia*. Gdańsk: Wydawnictwo Rost.
- Perszon, J. (1992a). *Na imię Boszczi. Zwyczaje i obrzędy agrarne na Ziemi Wejherowskiej: studium etnograficzne*. Luzino: s.n.
- Perszon, J. (1992b). *Na Jastrą. Wielki Post i okres wielkanocny w Wejherowskim*. Luzino: b.d.
- Perszon, J. (1999). *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin: TN KUL.
- Perszon, J. (2011). Kultura religijna jako element tożsamości Kaszubów. W: A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski (red.), *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość* (s. 43–78). Gdańsk–Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku.
- Poniatowski, Z. (1969). Religijność. W: Z. Poniatowski (red.), *Mały słownik religioznawczy* (s. 378). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Puzdrowski, E. (1984). Specyfika regionalna chrześcijańskiej kultury Pomorza. *Studia Pelplińskie*, 15, 41–51.
- Sadkowski, T. (2002). Życie religijne na Kaszubach na przełomie XIX i XX wieku. W: J. Borzyszkowski (red.), *Życie codzienne na Kaszubach i Pomorzu na przełomie XIX i XX wieku* (s. 161–177). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Sikora, A.R. (2006). *Ewangelia według św. Jana na kaszubski tłumaczona. Przekład z języków niebiblijnych a przekład z języka greckiego. Studia i materiały*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Stelmachowska B. (1933). *Rok obrzędowy na Pomorzu*. Toruń: Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego.
- Sulimierski, F., Chlebowski, B., Walewski, W. (red.). (1882). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (t. III, hasło „Kaszuby”). Warszawa: b.d.
- Synak, B. (1998). *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- 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* (s. 23–70). Poznań: Instytut Zachodni.
- Szultka, Z. (2000). Kaszubi w społeczności Pomorza. Główne linie rozwoju. W: J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność* (46–115). Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski.

SUMMARY

Religiosity and Identity among Young Kashubians. Overview of Literature and Preliminary Anthropological Research Findings

The article discusses Kashubian religiosity in the context of their ethnic identity. In the existing literature, religiosity and Kashubian identity are often connected, which in the face of rapid social change affecting spirituality and religiosity may be both outdated and inadequate for the modern sense of ethnic identity, especially among the young people of Pomerania. I begin with an overview of the existing literature on Kashubian religiosity. In the historical literature religiosity appears as a factor of identity of the Kashubians. The sociological perspective reveals religiosity as the group's ethos while the anthropological point of view focuses on the Kashubian religious culture (religion connected with folk culture). Therefore, the main motivation behind this study was to indicate the need for deeper ethnographical research on Kashubians' religiosity (with its manifestations and diversity), and to attempt to create a foundation for this research. In my fieldwork I investigated declarative attitudes of the Kashubian youth (born between 1986–1993) to religion (their own idea of their religion). I understand religiosity as a practice of ritual life, a relationship with the Church, the values and piety. I did not take into account the transcendent dimension of religion, and also tried to avoid understanding religion as the only aspect of identity. In conjunction with the existing literature, this preliminary research opens the discussion of young Kashubian religiosity, especially in the context of their self-image. The field research was conducted from May 2012 to January 2013, mainly in rural districts of Sierakowice and Linia.

Key words: Kashubians, religiosity, ethnic identity, secularization, values