

# Janusz Hochleitner

---

## Kultura religijna wsi warmińskiej na przełomie XIX/XX wieku na przykładzie twórczości ludowej oraz tradycji lokalnych pielgrzymek

---

Studia Elbląskie 7, 33-51

---

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KULTURA RELIGIJNA WSI WARMIŃSKIEJ NA PRZEŁOMIE XIX/XX WIEKU NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI LUDOWEJ ORAZ TRADYCJI LOKALNYCH PIELGRZYMEK

Warmiacy, jako potomkowie ludności pruskiej, a także kolonistów niemieckich i mazowieckich, mieszkali w sąsiedztwie licznych jezior oraz w pobliżu Bałtyku. Mieszkańców tych ziem hartowała zmienność temperatury, duża ilość opadów, opóźniona wiosna, wczesna jesień oraz skrócony czas wegetacyjny<sup>1</sup>. Kraina ta, zbudowana w dużym stopniu z gliny, jest regionem typowo rolniczym. Warmiacy czasów preindustrialnych to przede wszystkim rolnicy, podporządkowani rytmowi pór roku i prac polowych.

Do XVI wieku ukształtowała się specyficzna struktura społeczna Warmii. Charakteryzowała się ona nieliczną warstwą szlachecką, która funkcjonowała zresztą w ramach tradycyjnej kultury ludowej. Znany dzieje tylko wybranych rodów szlacheckich na Warmii<sup>2</sup>. Duże znaczenie odgrywało, zróżnicowane pod względem majątkowym, chłopstwo. Warmińscy włościanie byli zamożniejsi niż chłopci na pozostałych ziemiach Rzeczypospolitej oraz posiadali większe uprawnienia<sup>3</sup>. Według obliczeń Marzeny Pollakówny 80% dużej własności warmińskiej już w okresie krzyżackim znalazła się w rękach przybyszów<sup>4</sup>. Pochodzili oni początkowo z Niemiec i głównie osiadali w północnej części Warmii. Następne fale osadników przybywały głównie w XV–XVI wieku z Mazowsza, zagospodarowując południowe połacie Warmii.

---

<sup>1</sup> J. Kondracki, *Geografia fizyczna Polski*, Warszawa 1967, s. 112–114.

<sup>2</sup> Liczne opracowania Paula Anhutha zamieszczone w *ZGAE* (w latach 1905, 1913 i w 1926 roku) i dwa Franza Buchholza (*ZGAE*, Bd. 26, 1938). Ostatnie najważniejsze opracowania tego zagadnienia: A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chetmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 68–78; S. Achremczyk, *Szlachta na Warmii XVI–XVIII wieku*, [w:] *Szlachta i ziemiaństwo na Pomorzu w dobie nowożytnej XVI–XX wieku. Materiały sympozjum w Toruniu 9 IV 1992*, (red.) J. Dygdała, Toruń 1993, s. 63–71; J. Jasiński, *Szlachta warmińska w XVIII–XIX wieku*, [w:] tenże, *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII–XX wieku*, Olsztyn 2003, s. 59–69.

<sup>3</sup> T. Oracki, *Mazury i Warmia w okresie 1800–1914*, [w:] *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*, (red.) H. Kapełuś i J. Krzyżanowski, Warszawa 1982, s. 473.

<sup>4</sup> M. Pollakówna, *Osadnictwo na Warmii w okresie krzyżackim*, Poznań 1953, s. 82–86.

## KULTURA POLSKIEJ WARMII

W niniejszych badaniach — dotyczących tylko Warmii południowej — przyjmuję, iż omawiana społeczność była samodzielną grupą, gdyż posługiwała się własnym językiem, odczuwała emocjonalną bliskości wobec sąsiadów i charakteryzowała się własną kulturą<sup>5</sup>. Społeczność ta stosowała nawet odrębną nazwę przynależności terytorialnej — Warmia polska. Występowanie tych elementów, wedle Kazimierza Moszyńskiego, zasługuje na zdefiniowanie takiej grupy jako etnicznej<sup>6</sup>.

Poszczególne społeczności lokalne, poza przynależnością do określonego terytorium, były zbiorowościami ludzkimi powiązаныmi wspólną egzystencją oraz wewnętrznymi relacjami<sup>7</sup>. W obrębie wsi tworzyły się więzi społeczne na kilku płaszczynach. Wśród nich za najistotniejsze uznaje się więzi sąsiedzkie, które opierały się na pewnych typach usług, solidarności i pomocy<sup>8</sup>. Jej ważnym przejawem była zwyczajowa forma pomocy gromadzkiej — *tłoka*. Towarzyszyła jej pewna obrzędowość: należało na nią zaprosić sąsiada i nie wypadało wówczas odmówić. W zamian za pomoc otrzymywano suty poczęstunek. Można w tym miejscu wskazać także więzi rodzinne, rodzące się wśród przedstawicieli różnych grup, często wcześniej się nie znających oraz więzi wynikające z codziennego współżycia mieszkańców i organizowania wspólnej egzystencji<sup>9</sup>. Związki sąsiedzkie kształtowały mieszkańców wsi, tworząc typowe wzory zachowań. Kontakty te przystosowywały ludzi do życia w większych grupach, wytwarzały także formy i obrzędy ułatwiające współżycie społeczne<sup>10</sup>. Więzi te silnie integrowały jednostkę z lokalną społecznością. Na podstawie tych więzi tworzyła się szersza więź lokalna, stanowiąc o samorodnej kulturze regionalnej.

W społecznościach tradycyjnych życie codzienne przez stulecia prezentowało się niemal identycznie. Zmiany technologiczne następowały, ale powoli. W sytuacjach napływu kolejnych grup ludności przybływały nowe rozwiązania gospodarcze,

<sup>5</sup> Piszę głównie o strukturze kulturowej i językowej, gdyż opisywana społeczność Warmii południowej reprezentowała niejednorodną kulturę i nieidentyczną gwarę; por. W.H. Goodenough, *W poszukiwaniu roboczej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wybór M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 100–116.

<sup>6</sup> K. Moszyński, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław – Kraków – Warszawa 1958, s. 3n.

<sup>7</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 375–388; M. Trawińska, *Typologiczno-społeczne determinanty społeczności lokalnej*, „Roczniki Socjologii Wsi”, t. 4, 1965/1966, s. 67–79; A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Trwałe i zmienne cechy społeczności lokalnej*, [w:] *Społeczności lokalne i ich przemiany. Materiały z seminarium 10–13 czerwca 1978*, Olsztyn 1980, s. 93 n.; B. Kubiak, *Gromada wiejska i jej funkcjonowanie w Małopolsce w XVI i XVII wieku*, [w:] *Społeczeństwo staropolskie. Studia i szkice*, (red.) A. Wyczański, t. 3, Warszawa 1983, s. 141–142.

<sup>8</sup> S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, [w:] *Dziela*, opr. N. Assorodobraj i S. Ossowski, t. 2, Warszawa 1956, s. 74.

<sup>9</sup> Korzystam w tym miejscu z rozważań socjologa A. Saksona, *Mazury — społeczność pogranicza*, Poznań 1990, *passim*.

<sup>10</sup> Por. Z. Staszczak, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Warszawa 1985; t e j ż e, *Obrzęd*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, (red.) Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 257–259.

a także przyjmowano nowe formy świętowania czy ludowej obrzędowości. To długie, niemal statyczne trwanie kultury ludowej uzależnione było od procesu przystosowywania się nowych pokoleń do wzorów i zasad przekazywanych im przez starsze generacje.

O sile chłopów warmińskich, w okresie przynależności do Polski, świadczył ich znaczny udział w wojsku dziesiątym, a także udział w sejmiku warmińskim<sup>11</sup> oraz edukacja ich synów w kolegiach jezuickich<sup>12</sup>. Przodowali w tym chłopci z komornictwa olsztyńskiego<sup>13</sup>. Świadczy o tym zjawisku wypowiedź zawarta w pracy „Geschichte des Schulwesens in Ermland”. Autor w 1903 roku stwierdzał, iż w przedrozbiorowej Warmii: „[...] na wsi rzadko można było znaleźć kogoś, kto by nie umiał czytać i pisać”<sup>14</sup>. Bardzo pochlebną opinię o chłopach warmińskich w połowie XX wieku wyraził Jędrzej Giertych, zauważając dużą ich niezależność, silne poczucie wolności i wysoki poziom życia moralnego<sup>15</sup>. Niektórzy chłopci kształcili po dwu, trzech synów. Świadczyło to o ich zamożności, a także o wysokiej świadomości. Twórcami, jak i konsumentami kultury byli na Warmii nie tylko przedstawiciele wyższych warstw. Partycypowało w niej również zasobne społeczeństwo, a nawet biedota, która zdobywała tu wyższy poziom życiowy.

### TRADYCJONALIZM MIESZKAŃCÓW „ŚWIĘTEJ WARMII”

Warmiacy od dzieciństwa wychowywali się w atmosferze głęboko religijnej. W szkołach wiejskich uczono głównie czytania w takim zakresie, by dzieci mogły skutecznie korzystać z katechizmu, modlitewnika i śpiewnika. Uczono także śpiewu pieśni religijnych, przy czym wykładowca zwany kantorem był jednocześnie organistą w kościele. Ludowe pieśni nazywano na Warmii kurlantkami<sup>16</sup>. Badania E. Sukertowej-Biedrawiny potwierdziły wcześniejsze hipotezy o wspólnych tematach muzycznych Warmiaków i Mazurów z ludnością innych ziem Polski. Dużą rolę w upowszechnianiu, zwłaszcza pieśni religijnych, przypisać należy spotykanym także na Warmii „dziadom” oraz pielgrzymom, którzy wędrowali do najświętszych miejsc odpustowych na Warmii — Gietrzwałdu i Świętej Lipki.

<sup>11</sup> J. Jasiński, *Reformy agrarne na Warmii na początku XIX wieku*, Olsztyn 1967, s. 9–49; D. Bogdan, *Sejmik warmiński w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, Olsztyn 1994, passim.

<sup>12</sup> G. Lühr, *Die Schüler des Braunsberger Gymnasiums von 1694 bis 1776 nach dem Album Scholasticum Braunsbergensi*, [w:] *Monumenta Historiae Warmiensis*, 1932, Bd. 12, passim; S. Achremczyk, *Uczniowie kolegium jezuickiego w Braniewie w latach 1694–1776*, *KMW* 982, nr 4, s. 319–321. Uczniowie pochodzenia chłopskiego w braniewskim kolegium stanowili aż 20% wszystkich uczniów.

<sup>13</sup> G. Lühr, dz. cyt., passim; S. Achremczyk, *Uczniowie kolegium...*, s. 319. Z interesujących mnie komornictw w latach 1694–1776 kształciło się: 210 z olsztyńskiego, 71 z dobromiejskiego, 36 z barczewskiego, 46 z jeziorańskiego oraz 42 z reszelskiego.

<sup>14</sup> Powtarzam za: A. Wakar, *O polskości Warmii i Mazur w dawnych wiekach*, Olsztyn 1969, s. 56.

<sup>15</sup> J. Giertych, *Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim*, Rzym 1957, s. 144.

<sup>16</sup> W. Steffen, *Słownik warmiński*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 71.

Obecnie przyjrzyjmy się dziejom kultury duchowej, zwłaszcza religijnej Warmiaków. Szczególnie na wsi olbrzymią rolę odgrywała parafia, kościół i ksiądz. Koncentrowało się tu nie tylko życie religijne, także społeczne i towarzyskie. Księża zakładali bractwa i kółka różańcowe. Postawa i zachowanie społeczne chłopstwa determinowane było odosobnionym położeniem wsi. To kształtowało zaś konserwatywizm obyczajowy i religijny chłopów. Etnografia historyczna z powodu zachowywania stałych cech mentalnych ludności wiejskiej wydaje się ważnym źródłem dla badań nad zjawiskami związanymi z ich kulturą. Na tej podstawie możemy — na drodze retrospekcyjnej — śledzić uwarunkowania i charakterystykę określonych działań społecznych, widocznych dobrze w trakcie obserwacji życia religijnego.

Trudno jest w tej chwili wypowiadać się o mechanizmach, które w społecznościach chłopskich umożliwiły długie trwanie, niemal statyczne, wielu zwyczajów ludowych<sup>17</sup>. Z jednej strony możliwe to było dzięki przystosowywaniu się nowych pokoleń do wzorów i zasad przekazywanych im przez starsze generacje. Z drugiej zaś — jak konstatują etnografowie — społeczności chłopskie na całym świecie mają podobny styl życia, zaś stan ducha w istocie wszędzie jest do siebie podobny w tego rodzaju grupach<sup>18</sup>. Obserwatorzy życia warmińskiego od XIX stulecia wyraźnie dostrzegali ten konserwatywizm. Etnograf niemiecki August Ambrassat w 1912 roku o ludności Warmii napisał, jako najbardziej konserwatywnym ludzie na świecie<sup>19</sup>. Bardziej stonowaną opinię w tym czasie wyraził warmiński działacz społeczny, opisujący warmińskie zwyczaje religijne, ks. Walenty Barczewski: „Ludność warmijska jest głęboko religijna, pracowita, spokojna i nadzwyczaj konserwatywna”<sup>20</sup>. Ta cecha Warmiaków, wedle ówczesnych przekonań, miała świadczyć nie tyle o narodowości warmińskiej, co o jej charakterze<sup>21</sup>.

W kulturze duchowej i społecznej wiejskiej ludności wszelkie przeobrażenia dokonują się wolniej. Powodem tego jest tradycyjność i zachowawczość przypisywana chłopom. Pewne zmiany kulturowe były jednak nieuniknione. Zmieniał się rytm zajęć codziennych, podział pracy oraz sposób spędzania wolnego czasu. Nastąpiło też przewartościowanie niektórych postaw i autorytetów<sup>22</sup>. Możemy również zauważyć, iż sąsiednia ludność protestanckich Mazurów, podobnie jak i warmińska pozostająca we względnej izolacji kulturowej, z rozwiniętą samowystarczalnością oraz bezpośrednimi osobistymi kontaktami, sprzyjała utrwalaniu się podobnych cech<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Por. F. Braudel, *Historia i trwanie*, tł. B. Geremek, Warszawa 1971.

<sup>18</sup> W. Odyniec, *O potrzebie etnografii historycznej. Uwagi dyskusyjne*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego. Historia”, t. 9, 1979, s. 69; R. Redfield, *Co jest według chłopca dobrym życiem?*, tłum. M. Chmielewska-Szajfer, „Rocznik Socjologii Wsi”, t. 19, 1982, s. 134.

<sup>19</sup> A. Ambrassat, *Die Provinz Ostpreussen. Ein Handbuch der Heimatkunde*, Königsberg 1912, s. 243.

<sup>20</sup> W. Barczewski, *Kiermasy na Warmii (wybór)*, [w:] tegoż, *Kiermasy na Warmii i inne pisma wybrane*, wydał W. Ogrodziński, Olsztyn 1984, s. 13.

<sup>21</sup> Ważne są ustalenia J. Jasińskiego dotyczące tzw. poczucia warmińskości (J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku*, Olsztyn 1983, s. 86–94).

<sup>22</sup> B. Beba, *Tendencje zanikania kultury tradycyjnej na wsi olsztyńskiej*, [w:] *Współczesne przemiany wsi olsztyńskiej. Materiały seminariów w latach 1970–1971*, Olsztyn 1973, s. 197–198.

<sup>23</sup> Por. badania A. Saksona, *Mazury — społeczność pogranicza*, Poznań 1990, *passim*.

Treści składowe chłopskiej kultury duchowej na Warmii zostały zakodowane między innymi w wytworach sztuki ludowej, które zawsze miały służyć większym grupom mieszkańców wsi. Były tworzone dla wspólnoty rodzinnej, częściej dla całych osad. Środowisko wiejskie najwyżej oceniało wytwory religijne, określając je jako piękne, niezależnie od rzeczywistych wartości artystycznych. Istotą sztuki ludowej było myślenie postaciami, niezależnie od wiedzy zdobytej na drodze nauki. Z tych założeń wynikał tradycjonalizm tej sztuki, który zakładał m.in. ograniczenie ilościowe wzorów ikonograficznych. Tak więc do specyficznych tematów sztuki chłopskiej możemy zaliczyć kilka typowych wyobrażeń Chrystusa, Matki Bożej i najpopularniejszych świętych. Na Warmii często ludowi świątkarze podejmowali się zadań przekraczających indywidualne możliwości artystyczne, niemniej sam temat przedstawień skazywał ich na powodzenie, gdyż dotyczył tematów religijnych<sup>24</sup>. Na podstawie analizy tej sztuki możemy przyjąć, iż nosi ona piętno religijności potrydenckiej i w tej formie, z małymi zmianami, przetrwała przynajmniej do końca XIX wieku<sup>25</sup>. Tradycjonalizm chłopski wyrażał się także w stałym umieszczaniu obiektów kultu w jednym miejscu, co widoczne jest zwłaszcza w trakcie fundacji nowych krzyży przydrożnych, które co kilkadziesiąt lat należało wymieniać na nowe<sup>26</sup>. Na przykładzie warmińskich łosier zauważamy, że cechy tej religijności w zachowaniach Warmiaków aktualne były nawet w 2. połowie XX wieku<sup>27</sup>.

Wiejskie kapliczki często ustawiano na granicach wsi. Z jednej strony miały one spełniać rolę znaków granicznych, oddzielających obszar własny od obcego. Własny oznaczał obszar poznany, wolny od niebezpieczeństw, złych mocy. Świat obcy, poza granicą był zaś niepokojący, groźny, czasem przerażający<sup>28</sup>. Do takich granicznych obiektów kultu odprowadzano zwłoki zmarłych mieszkańców wsi. Na tej podstawie w badaniach etnologicznych wyjaśnia się koncepcję podziału przestrzeni, którą wprowadził do nauk humanistycznych Mircea Eliade. Rumuński badacz przeciwstawia sobie dwa obszary. Dla człowieka religijnego najważniejsza jest przestrzeń sakralna — relacja człowieka z Bogiem. Reszta stanowi coś

<sup>24</sup> T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, (red.) M. Rechowicz, cz. 3: *Kościół w ramach społeczności*, Lublin 1969, s. 132–133; *Dawna polska rzeźba ludowa*, opr. J. Grabowski, Warszawa 1970, s. 19; M.A. Kowalski, *Śladami świątków*, Warszawa 1971, s. 41–51; H. Skurpski, *O sztuce ludowej Warmii i Mazur*, Olsztyn 1971, s. 94.

<sup>25</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dziela*, opr. N. Assorodobraj i S. Ossowski, t. I, Warszawa 1956, s. 107; K. Górski, *Życie wewnętrzne i religijność ogółu społeczeństwa*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. 1, cz. 2, (red.) B. Kumor i Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, s. 358; J. Hochleitner, *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000, passim.

<sup>26</sup> E. Fryś, A. Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa w Polsce*, Warszawa 1988, s. 181; J. Hochleitner, *Kapliczki Warmii południowej. Przydrożne obiekty kultu jako element ludowego systemu komunikacji*, Olsztyn 2004.

<sup>27</sup> Potwierdzają to badania socjologiczne W. Piwowarskiego i M. Falka oraz materiał historyczno-archiwalny zebrany przez J. Jasińskiego. Oto charakterystyczna wypowiedź jednego z respondentów o pielgrzymkach „[...] jest to ślub złożony przez naszych praojców, który my od niepamiętnych czasów wypełniamy”; M. Falk, *Warmińskie łosier jako przejaw religijności na przykładzie parafii Sętał koto Olsztyna*, SW, t. X, 1973, s. 95.

<sup>28</sup> R. Kantor, *Krakowiacy*, Kraków 1988, s. 28–29.

w rodzaju „zaświata”, obszar obcy, bezwładny, zamieszkały przez demony i obcych<sup>29</sup>. Kościoły, a także krzyże i kapliczki przydrożne miały określać wiernym przestrzeń sakralną, gdyż to przy nich rozgrywały się czynności odmienne od świeckich, mające wydźwięk sakralny, nakierowane na przestrzeń mityczną<sup>30</sup>.

W dużym stopniu determinowało kulturę warmińską bogactwo krajobrazowe. Znaczna ilość bajek, legend i podań wiąże się z elementami krajobrazu. W zachowanych tekstach folkloru ludność wiejska utrwałała własne oblicze duchowe. Z nich można poznawać poglądy mieszkańców wsi na moralność i etykę. W nich również zostały zapisane określone wyobrażenia społeczne, marzenia grupowe i pragnienia, a także w jakiś sposób utrwalono konkretne wydarzenia historyczne<sup>31</sup>. Tematyka wielu opowieści osnuta jest wokół zajęć związanych z wodą. W warmińskich domostwach często opowiadano o demonach zamieszkujących głębiny wodne. O regionalnych topichach pisali w XIX wieku Max Toeppen („Aberglauben aus Masuren” z 1867 r.) i Oskar Kolberg („Mazury Pruskie”). Istoty te znane były na obszarze całej Słowiańszczyzny. Zwano je także topcami lub diabłami wodnymi. Demony te miały się rodzić w człowieku, który przypadkiem lub dobrowolnie utopił się i był następnie ożywiony przez diabła. Wieloznaczna nazwa topielca wskazuje, że w dawnych czasach rozróżniano dwie kategorie istot zamieszkujących odmęty wodne. Były to, tzw. diabły wodne, istoty wyjątkowo złe i złośliwe, które starały się łączyć kąpiących, a nawet wciągać osoby zbliżające się do brzegów rzek, jezior lub bagien oraz ich ofiary, które stawały się topielcami niższego rzędu. Tym istotom nadzmysłowym przypisywano takie działanie, jak wciąganie bydła w czeluście wodne, rwanie sieci rybackich i zatapianie łodzi, wywoływanie wirów wodnych, powodowanie występowania wód z brzegów i zatapianie pól uprawnych, a niekiedy całych osad ludzkich. Budziły one powszechny lęk i grozę wśród ludzi<sup>32</sup>.

Nad jeziorami i rzekami często były położone warmińskie osady. Lokalizacja ta niejako wymuszała na miejscowej ludności podejmowania się działalności rybackiej. Przekazy folklorystyczne potwierdzają popularność tej profesji na Warmii, stanowiącej dla mieszkańców wielu wsi dogodną możliwość pozyskania dodatkowych środków do życia.

<sup>29</sup> M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1974, s. 56–58.

<sup>30</sup> W. Krasuski, *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki podziału przestrzeni*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1986, nr 3–4, s. 225–226.

<sup>31</sup> Jeszcze na początku XX wieku znano na Warmii podanie o trzech krzyżach pod Olsztynem, które miały symbolizować zwycięstwo króla Władysławy Jagiełły nad krzyżakami; K.M., *Warmińskie biskupstwo*, [w:] *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznymi jej dopehneniami...*, przez x. M. Nowodworskiego, t. 30, Płock 1910, s. 239.

<sup>32</sup> Kult demonów wodnych w kulturze ludowej sięga czasów przedchrześcijańskich. W naszej rodzimej literaturze odnaleźć można drobne wzmianki o tych istotach oraz o ich kulcie (np. P. Gilowski). J.H. Haur wywodzi je z płodów utopionych kobiet. Na ten temat szerzej pisze m.in. B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski środkowej*, Łódź 1971, passim; R. Kaczorowski, *Przesady i wierzenia w ludowej kulturze polskich mieszkańców Warmii na przełomie XIX i XX wieku*, SE, t. 5, 2003.

W świadomości Warmiaków, podobnie jak jeziora, również lasy spełniały ważne znaczenie kulturowe<sup>33</sup>. W życiu codziennym stanowiły rezerwar opał, podstawowy produkt budowlany, a także miejsce wypasu świń i bydła<sup>34</sup>. Władza krajowa już pod koniec XVI stulecia zaczęła wprowadzać stopniowo kolejne ograniczenia w prawie polowań, odłupywania kory z młodych drzew dla uzyskania soków czy zabraniając wypasu bydła w lasach<sup>35</sup>. Biskup Grabowski w 1755 roku wydał edykt o ograniczeniu wycięcia lasów<sup>36</sup>, a następnie szerzej zajął się warmińską polityką leśną w „Ordynacji” z 1766 roku<sup>37</sup>. W tym czasie na Warmii zaczęło brakować drewna, tak że problemem dla wielu mieszkańców stało się zebranie odpowiedniej jego ilości na zimę.

Trudno jednoznacznie wskazać na funkcjonujące na przełomie XIX i XX wieku kanały przepływu wiadomości, kulturowo łączących Warmię z innymi społecznościami etnicznymi. Mazowsze i ziemia chełmińska były najbliższym polskim regionem dla południowej Warmii. Zaś z północnej części tej krainy blisko było do katolickiego Powiśla i społeczności kociewskiej oraz kaszubskiej. Ludność z tych regionów masowo pielgrzymowała do Świętej Lipki na uroczystości św. Piotra i Pawła oraz Nawiedzenia Najświętszej Panny. Po objawieniach gietrzwałdzkich wielotysięczne rzesze rozmodlonych po polsku pątników zaczęły wędrować do tej podolsztyńskiej wioski. Warmiacy, jakby w odwecie, chętniej uczęszczali do Żuromina, Łąk, Warszawy i Częstochowy. Trudno ocenić jak wielką rolę odegrała ówczesna emigracja zarobkowa do Warszawy. Z takich wędrowek przywędrowała zapewne niejedna pieśń czy piosenka<sup>38</sup> oraz modlitwa. Przeszczepić się mogły także obrzędy, święta lub bractwa.

## LUDOWI ŚWIĘCI

Katolicyzm na poziomie mas często wytwarzał zapotrzebowanie wykraczające poza cały system obrzędów religijnych. Święci dla ówczesnych wiernych stawali się atrakcyjni przez ich podobne doświadczenia w życiu na ziemi. Za ich pośrednictwem łatwiej i skuteczniej można było prosić Boga o łaski i błogosławień-

<sup>33</sup> J. Hochleitner, *Gospodarka leśna Warmii południowej w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Las w kulturze polskiej IV*. IV Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej”. *Materiały z konferencji. Mierki koło Olsztynka 19–21 maja 2005*, (red.) W. Łysiak, Poznań 2006, s. 161–166.

<sup>34</sup> Szczególne znaczenie miało zarządzenie biskupa Andrzeja Batorego o gospodarce drzewem — Holzordnung, które od 1593 roku objęło całą Warmię — Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), Archiwum Biskupie (dalej: AB), H 183, s. 354; A. Szorc, *Wilkierze warmińskie*, SW, t. 21, 1984, s. 32.

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat: D. Bogdan, dz. cyt., s. 146–147.

<sup>36</sup> J. Dygdała, *Adam Stanisław Grabowski (1698–1766). Biskup, polityk, mecenas*, Olsztyn 1994, s. 114.

<sup>37</sup> „O zarządzaniu lasami” traktuje — *Ordynacja Krajowa biskupa Grabowskiego*, [w:] AAWO, AB, *Różne rękopisy i rzadkie druki Miscellanea Varmiensa (Katenbrigk J.A.)*, t. 2, H 19 — Caput IV.

<sup>38</sup> K.E. Sieniawski, *Biskupstwo warmińskie, jego założenie i rozwój jeograficznych ziem dawniej krzyżackich*, t. I, Poznań 1878, s. 248.



stwo, co stawało się popularnym wątkiem nowożytnego kaznodziejstwa<sup>39</sup>. Głównym patronem ludności wiejskiej, od momentu kanonizacji, stał się w Europie wieśniak kastylijski — św. Izydor Oracz<sup>40</sup>, którego postać na Warmii nie upowszechniła się szerzej. W naukach etnograficznych już od dawna trwają intensywne badania nad zewnętrznymi przejawami kultu ludowego, w których wyraźnie jest dostrzeżone uzależnienie wyobrażeń i przeżyć religijnych ludności wiejskiej od jej warunków przyrodniczo-produkcyjnych i środowiska kulturowego. W tym wymiarze najsilniej wyrażał się kult świętych, z którym były powiązane zwyczaje odpustowe, nazewnictwo, wezwania świętyń i ołtarzy oraz cała literatura związana z pieśniami i modlitwami czy określonymi postawami chrześcijańskimi<sup>41</sup>.

W większych grupach społecznych istnieje zapotrzebowanie na określone wzory moralne. Wspólny system wartości prowadzi do integracji poszczególnych członków społeczeństwa wokół wspólnych celów. Wartości te z jednej strony pozwalają się jednostce realizować, z drugiej zaś są wyrazem przynależności do danej grupy. Kult świętych można analizować od strony kreacyjnej, tworzącej rozmaite typy bohaterów, na których obserwujemy w dziejach duże zapotrzebowania. W etnografii określa się ich przymiotnikiem — *kulturowy*. Bohater kulturowy ze względu na swe cechy pełni rolę mediatora pomiędzy światem ludzkim i boskim, pomiędzy *profanum* i *sacrum*<sup>42</sup>. W odmiennych warunkach społecznych istniały rozmaite typy bohaterów. Uosabiały one ideały danej cywilizacji i danej epoki. Od czasów starożytnych spotykamy typ bohatera heroicznego, reprezentującego takie wartości jak męstwo, odwaga, a jednocześnie dobroć i uczciwość. Wszystkie te przymioty służyły integracji grupy wokół określonych systemów wartości. O tym socjologicznym aspekcie bohatera pisał Stefan Czarnowski, twierdząc, iż sama grupa społeczna powoływała do życia jego wyobrażenie<sup>43</sup>.

Świadomość ludową cechuje pragmatyzm, który sprawia, że bohater — zwłaszcza popularny — wyposażony był w cechy „użyteczne”<sup>44</sup>. Ludowi święci mieli głównie spełniać charakter utylitarny. Katolicycy bohaterzy — święci posiadali swoje specjalności. Chrześcijaństwo na poziomie mas często było tylko systemem

<sup>39</sup> Ten wątek zachował się w wyobrażeniach ludności wiejskiej; por. B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, passim; B. Baranowski, *Ze źródeł pierwiastków hagiograficznych w życiu religijnym w drugiej połowie XIX i w początkach XX wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I, nr 76, 1971, s. 105–127; R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Problemy kultury ludowej*, t. 2, (red.) M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 44–46.

<sup>40</sup> Główne polskie prace: J. Tazbir, *Spółeczna funkcja kultu św. Izydora „Oracza” w Polsce XVII wieku*, „Przegląd Historyczny”, t. 46, 1955, z. 3; Cz. Deptuła, *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problematyka polskiej wsi pod zaborami*, *ZN KUL*, t. 39, 1996.

<sup>41</sup> Ten temat częściowo porusza E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, passim. O wpływie duchownych na szerzenie się wyobrażeń o świętych patrz; J.S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 179.

<sup>42</sup> D. Pankala-Gawęcka, *Bohater kulturowy*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, (red.) Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 53.

<sup>43</sup> S. Czarnowski, *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk – bohater narodowy Irlandii*, [w:] tegoż, *Dziela...*, t. 4.

<sup>44</sup> R. Tomicki, dz. cyt., s. 45; A. Woźniak, *Święty Mikołaj w folklorze rosyjskim i polskim (legenda – pieśń – obrzęd)*, [w:] *Dzielo chrystianizacji Rusi Kijowskiej*, opr. redakcyjne W. Samoliński, Lublin 1988, s. 151.

obrzędów, służących do wyblągania obfitych zbiorów i odsunięcia nieszczęść. Ludność wiejska dużym kultem obdarzała św. Floriana — chroniącego przed ogniem, św. Jana Nepomucena — obrońcy przed powodzią<sup>45</sup> i św. Rocha — broniącego przed zarazą. Natomiast św. Mikołaj chronił trzody od wilków, Antoni od zguby i kradzieży; Pankracy opiekował się ogrodami. W tym sensie ich kult spełniał ważne funkcje magiczno-gospodarcze. W spotecznościach wiejskich wszyscy ich członkowie byli przypisani do podobnych warunków naturalnych i osadniczych, wszyscy byli narażeni na podobne nieszczęścia. W tych postaciach lud widział swych niezawodnych opiekunów. Wyobrażenia świętych umieszczano w obrębie zabudowań gospodarskich, na szczytowych ścianach domów oraz tam, gdzie zginął w tragicznych okolicznościach człowiek. Święci dla chłopów byli opiekunami wszystkich spraw życia codziennego i gospodarskiego. Niemal z każdą potrzebą czy kłopotem uciekano się do odpowiedniego patrona. W modlitwach do nich wyrażała się głęboka wiara w ich realne istnienie oraz przekonanie o skuteczności ich interwencji. Świętym ludność wiejska potrafiła także przypisywać złośliwość względem ludzi, a także określone działania, oparte często na zasadzie montażu elementów hagiograficznych i wierzeniowych specyficzną ich waloryzacją. Andrzej Woźniak stwierdza, że nie są to wpływy wyłącznie mitologiczne. Badacz proponuje rozpatrywać kompleksowość różnorakich oddziaływań zwłaszcza, że proces kompilowania i konfrontacji religii pogańskiej i chrześcijaństwa był złożony i pełen nawarstwień historycznych.

Wykaz świąt warmińskich stanowi dla nas źródło, pozwalające wskazać szczególnie czczonych w diecezji świętych<sup>46</sup>. W grupie źródeł pisanych należy oprzeć się ponadto o inskrypcje, kalendarze, teksty liturgiczne i homiletyczne, oficjalne akta Kościoła. Pomocne bywają źródła narracyjne i wezwania kościołów, bractw, ołtarzy czy imion osobowych i nazw miejscowości, dzięki którym możemy poznać dokładniej charakter regionalny kultu świętych<sup>47</sup>. Uzupełnieniem tego arsenału czczonych na Warmii świętych jest sztuka o charakterze kościelnym. Z jednej strony możemy ją poznać, ale tylko wycinkowo, ze źródeł archiwalnych, z drugiej strony badania terenowe dawniejszych inwentaryzatorów, jak i współczesnych, uzupełniają te dane<sup>48</sup>. Wyobrażenia plastyczne już od czasów średniowiecznych w mocny sposób oddziaływały na kulturę duchową Warmiaków.

<sup>45</sup> J. Hochleitner, *Powiemnik tajemnic królowej. Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii*, Elbląg 1996.

<sup>46</sup> Np. AAWO, AB, A 88, fol. 4–5: *Detranslatione quorundam dierum festivorum*.

<sup>47</sup> Szerzej na ten temat: W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny, RTK*, t. 13, 1966, z. 4, s. 78–79; tegoż, *Z dziejów liturgii w Polsce*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, (red.) M. Rechowicz, cz. 1: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 178.

<sup>48</sup> Podstawowe opracowania pióra A. Boettichera (*Die Bau- und Kunstdenkmaler in Ermland*, Bd. IV, Königsberg 1894), A. Ulbrichta (*Geschichte der Bildhauerkunst in Ostpreussen von Ausgang des 16. bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Königsberg 1926–1929); G. Dehio i E. Galla (*Handbuch der deutschen Kunstdenkmaler. Deutschordensland Preussen*, München – Berlin 1952), J. Piśkorskiej (*Zabytki ruchome w kościołach i niektórych kaplicach Olsztyna według stanu z 1973 roku*), *SW*, t. 10, 1973; tejże, *Zabytki ruchome w kościołach i kaplicach dekanatów Olsztyn Południe i Północ według stanu z roku 1975*, *SW*, t. 14, 1977 i inne artykuły), T. Chrzanońskiego (*Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii, Olsztyn 1978*) oraz *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, (red.) J.Z. Łoziński, B. Wolf-Łozińska, Seria Nowa, t. 2: *Województwo elbląskie*, (red.) M. Arsyński, M. Kutzner, z. 1: *Braniewo, Frombork, Orneta i okolice*, opr. autorskie M. Arsyński i M. Kutzner, wstępną inwentaryzację przeprowadzili P. Skubiszewski i E. Struszyński. Tekst, Warszawa 1980.

Do popularniejszych na Warmii świętych należy zaliczyć św. Annę, św. Franciszka i św. Antoniego Padewskiego. Św. Walenty uzdrawiał z epilepsji, a św. Kajetan leczył z cuchnących wrzodów i nie gojących się ran, na które kładziono kwiaty zebrane z ołtarza mu poświęconego. Grono tych świętych było zalecane przez bernardynów. Z parafii Bartąg w ciężkich potrzebach udawano się do św. Antoniego w Barczewie, zaś w ciężkich chorobach ofiarowywano się św. Walentemu w Klewkach i Jesionowie lub św. Rochowi pieszo wędrując do Jonkowa bądź Klewek<sup>49</sup>. Można wspomnieć tu również popularny kult św. Rocha (np. odpust w Tłokowie), św. Izydora (odpust w Barczewku) i św. Bartłomieja, który miał bronić bydło przed pomorem. Zaś do Biskupca pielgrzymowano aby uczcić św. Laurentyna<sup>50</sup>.

Badając kulturę duchową Warmiaków nie można przejść obojętnie także obok licznych bractw, jak św. Józefa, św. Wincentego, św. Walentego, św. Rocha i wielu innych. Dla katolika życie religijne to przede wszystkim wiara w dogmaty, wypełnianie przykazań, praktyka sakramentalna i kultowa. Francuski socjolog Gabriel Le Bras konstatuje: „Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne: bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu”<sup>51</sup>. Niemalą rolę w ożywieniu życia religijnego odegrały dni odpustowe, często połączone z jarmarkami, ściągające do świątyń także mieszkańców sąsiednich parafii, a nawet przybyszów z innych miast. Stanowiły one okazję do spotkań towarzyskich, wymiany poglądów i informacji, często plotek. Kościół dysponował zresztą szerokim wachlarzem środków oddziaływania na wiernych. Wymieńmy tylko kazania, misje oraz wizytacje i listy pasterskie. Spuścizną po trzywiekowej łączności z Rzeczypospolitą był patronał polski w oficjum brewiarzowym i mszalnym. Został on wprowadzony z końcem XVII wieku i przetrwał do 1869 roku, kiedy zastąpiono go patronałem niemieckim. Kultura duchowa uwidaczniała się także w wystroju warmińskich izb. Ks. Barczewski tak opisał jedną z nich: „Ściany przepelnione obrazami religijnymi, między nimi jedno lustro, przy oknie szczytowym stoi na całym stoliku figura Najświętszej Panny lub świętego patrona”<sup>52</sup>.

## RELIGIJNA TWÓRCZOŚĆ LUDOWA

Ilość wznoszonych przydrożnych figur świadczyła o wierze ludu w skuteczną pomoc modlitw do świętych. Dla odbiorców tej sztuki nie były ważne formalne i estetyczne jej walory, lecz sama postać świętego. Jak już wcześniej zauważyłem, lud interpretował je bardzo użytkowo — miały strzec od nieszczęść i niepowodzeń życiowych. Rzeźby świętych miały chronić poniekąd dom i dobytek, spełniały więc funkcje magiczne. Świętych rozpoznawano głównie po atrybutach. Niemniej we wzajemnych kontaktach rzeźbiarzy ze środowiskiem wiejskim rodził się umowny język, posługujący się znakami i symbolami, często opacznie rozumianymi.

<sup>49</sup> P. Turowski, *Historia parafii Bartąg, dekanat Olsztyn, diecezja warmińska* – AAWO, mikrofilm nr 382, s. 124.

<sup>50</sup> P. Sowa, *Po obu stronach kordonu*, Olsztyn 1974, s. 15.

<sup>51</sup> G. Le Bras, *Étude de sociologie religieuse*, t. 2, Paris 1956, s. 615, powtarzam za: W. Piwowarski, *Gabriel Le Bras – życie i twórczość*, SW, t. 11, 1974, s. 602.

<sup>52</sup> W. Barczewski, *Kiernasy...*, s. 32.

Trudno jest obecnie rozróżnić eksponaty wytworzone przez rzemiosło cechowe od dzieł samorodnych twórców, choć dość szybko zaczęły się te ostatnie dystansować pod względem formalnym i częściowo treściowym od eksponatów wytworzonych przez zawodowo aktywnych rzeźbiarzy<sup>53</sup>. Wpływ sztuki profesjonalnej na twórczość ludową był olbrzymi. Przede wszystkim już samo pojęcie rzeźby w umyśle wiernych musiało kojarzyć się jedynie z tematami religijnymi. Utalentowany rzeźbiarz mógł wymyślić własną figurkę, nie stać go jednak było na to by wyrwać się z kręgu znanych sobie tematów ikonograficznych. Tak więc w twórczości ludowej spotykamy trawestacje gotyckie, świadczące o pierwowzorach, z których korzystali miejscowi „świętkarze”<sup>54</sup>.

Na Warmii często fundowano przydrożne obiekty kultu religijnego, które nadawały „piętno szczerze katolickie”<sup>55</sup>. Owe obiekty stanowią swoiste przedłużenie tradycji przedchrześcijańskiej<sup>56</sup>. W dawniejszej literaturze (m.in. Aleksander Brückner) przypuszczano, że takich kultowych obiektów w ogóle nie stawiano w czasach pogańskich. Obecnie można stwierdzić, na podstawie średniowiecznych wzmianek o idolach oraz późniejszych relacjach Grunaua, Hartknocha i Praetoriusza, że posągi z drzewa były również znane Prusom<sup>57</sup>. Pewnym asumptem do liczniejszego tworzenia kultowych posągów mogła stać się kolonizacja z czasów krzyżackich. Zaczęła wówczas przybywać na te tereny ludność, która wychowała się w tradycji rzeźbionych bożków i świętków.

Badacze niemieccy do 1945 roku pomijali niemal zupełnie warmińską rzeźbę ludową<sup>58</sup>. Wyjątkiem są kapliczki i przydrożne figury, które w XIX wieku wspominali zarówno niemieccy, jak i polscy podróżnicy czy badacze<sup>59</sup>. Po II wojnie światowej kilku badaczy penetrowało ziemię warmińską pod względem kultury materialnej i duchowej. Na podstawie zebranego przez nich materiału, a także dzięki ekspozycjom muzealnym, ukazało się kilka interesujących prac naukowych. Rzeźba ludowa na Warmii była najczęściej skomponowana na zasadzie frontalności, czyli skierowana zdecydowanie w stronę widza — odbiorcy. Z tego powodu eksponaty tej sztuki sprawiają wrażenie monumentalności i statycz-

<sup>53</sup> J.S. Bystroń, dz. cyt., s. 190; J. Olędzki, *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 73.

<sup>54</sup> T. Przała, *Kultura ludowa Pomorza Gdańskiego. Przewodnik po wystawie etnograficznej*, Gdańsk 1988, s. 51–52.

<sup>55</sup> W. Barczewski, *Geografia polskiej Warmii*, Olsztyn 1918, s. 29.

<sup>56</sup> J. Hochleitner, *Przedchrześcijański kult drzew a nowożytna religijność Warmiaków*, [w:] *Las w kulturze polskiej II*, II Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej”. Materiały z konferencji. Gołuchów 14–16 września 2001, (red.) W. Łysiak, Poznań 2002, s. 563–574.

<sup>57</sup> A. Fischer, *Etografia dawnych Prusów*, Gdynia 1937, s. 36; G. Białyński, *Rola lasu w wierzeniach Prusów*, [w:] *Las w kulturze polskiej II*, II Ogólnopolska Konferencja pt. „Las w kulturze polskiej. Materiały z konferencji”, Gołuchów 14–16 września 2001, Poznań 2002.

<sup>58</sup> Np. K.H. Clasen, *Ostpreussen*, Weimar 1937 (wyd. 1) oraz 1947 (wyd. 2).

<sup>59</sup> M.in.: M. Rosenheyn, *Reise-Skizzen aus Ost- und Westpreussen*, Königsberg 1858, s. 66; E. Tyszkiewicz, *Wycieczka do Warmii w 1864*, „Jana Jaworskiego Kalendarz Ilustrowany na rok 1873”, Warszawa 1872, s. 99; W. Kętrzyński, *Szkie Prus Wschodnich*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” R. 4: 1876; R. Frydrychowicz, *Warmia*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, wydany pod red. B. Chlebowskiego, według planu F. Sulimierskiego, t. 13, Warszawa 1893, s. 12.

ności. Rzeźby te najczęściej były wykonane z drewna szpilkowego i lipowego<sup>60</sup>. Na Warmii południowej upowszechniła się tradycja umieszczania tych figurek we wnękach domostw. Z reguły ludowa rzeźba warmińska była polichromowana i często odnawiana, przez co trudniej jest obecnie datować te przedmioty kultu<sup>61</sup>. Rzeźbione na Warmii figury umieszczano w skrzynkach wykonanych z desek i przybijano na drewnianych słupach, na przydrożnych krzyżach, na starych drzewach oraz w niszach murowanych kapliczek. W okolicach dawnego powiatu biskupieckiego spotykamy rzeźby umieszczane we wnękach domostw. Lokalizowano je we wsiach na rozstajach i skrzyżowaniach dróg, częstokroć w obrębie obejść domowych, w ogródkach, przed chałupami<sup>62</sup>. Według Władysława Piwowarskiego, jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w każdej parafii przydrożnych obiektów kultu było po kilkadziesiąt, a nawet ponad 100, w tym prawie w każdej wiosce po kilka<sup>63</sup>.

Warmińska rzeźba ludowa była tworzona przez przypadkowe i samorodne talenty. Jak się przypuszcza twórcą rzeźby świętego Jana Nepomucena z Dywit w XIX wieku<sup>64</sup> musiał być artysta, który wykonał figurki św. Walentego z Żardenik i św. Stanisława z Kukławek. Dotąd jest to jednak anonimowy twórca, którego poznajemy po charakterystycznej rytmizacji szat i dążności do maksymalnej poprawności w opracowaniu swoich przedstawień, widocznej zwłaszcza w interpretacji twarzy świętych<sup>65</sup>. Według Danuty Góralowej figura z Dywit wykazuje duże podobieństwa z rzeźbami tego samego świętego z Ramsowa i Bredynek<sup>66</sup>. Tylko poprzez tego rodzaju analogie jesteśmy w stanie określić kilka warsztatów lokalnych „świętkarzy”.

Specyficzną cechą regionu warmińskiego jest zjawisko szybkiego zanikania twórczości ludowej, które przypada na połowę XIX wieku. Wszystkie prezentowane powyżej obiekty zawdzięczają swój los opiece dawnych mieszkańców Warmii, którzy byli zobowiązani do strzeżenia tych kultowych obiektów przez miejscowych duchownych<sup>67</sup>.

Stosunkowo dobrze wykształcona ludność wiejska na Warmii miała częstszy kontakt ze słowem drukowanym. Dużą popularnością cieszyły się śpiewniki. Za ich pośrednictwem pieśni różnych ziem dawnej Rzeczypospolitej trafiały na Warmię.

<sup>60</sup> *Sztuka ludowa Warmii i Mazur*, opr. A. Klonowski, Olsztyn 1953, s. 19.

<sup>61</sup> H. Skurpski, dz. cyt., s. 102; A. Jackowski, *Sztuka ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, (red.) M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 204. Na temat warmińskiej sztuki ludowej wiele wartościowych uwag dostarczają prace dra A. Soduły, zwłaszcza — *Eseje o sztuce i kulturze*, Elbląg 1999.

<sup>62</sup> J. Hochleitner, *Kapliczki...*, s. 48–54.

<sup>63</sup> W. Piwowarski, *Typologia religijna katolików południowej Warmii*, SW, t. 1, 1964, s. 157.

<sup>64</sup> D. Góralowa, *Katalog nie publikowanych rzeźb ludowych z Warmii*, KMW, 1970, nr 4, s. 513, ryc. 11; *Warmińska rzeźba ludowa*, opr. D. Góralowa, Olsztyn 1979, s. 179, il. 70.

<sup>65</sup> D. Góralowa, op. cit., s. 520.

<sup>66</sup> *Warmińska rzeźba ludowa...*, s. 159.

<sup>67</sup> Ustawodawstwo z sąsiedniej diecezji chełmińskiej nakazywało reparację i konserwację przydrożnych figur: *Wilkierz dla wsi szlacheckich biskupstwa chełmińskiego w powiecie lubawskim w r. 1756. Z dodatkiem fragmentu wilkierza dla wszystkich włości klucza lubawskiego w r. 1729*, wyd. A. Mańkowski, Lubawa 1913, s. 8 i 44.

Jak pisał ks. Barczewski: „Książki lub czasopisma lud warmiński chętnie czyta, ale najwięcej tylko żywoty świętych, legendy i tym podobne treści religijne”<sup>68</sup>. Ze źródeł tego dowiadujemy się, iż wielu na własność posiadało „Żywoty Świętych” Piotra Skargi. Świadczy to o dużym zapotrzebowaniu społecznym na tę formę religijności.

### SZLAKI PĄTNICZE

Badając warmińskie pielgrzymowanie można śledzić dawne szlaki komunikacyjne<sup>69</sup>. Ze zrozumiałych powodów lepiej zostały opracowane do tej pory drogi o charakterze międzynarodowym oraz drogi łączące między sobą miasta. Szlaki pielgrzymie najczęściej zaś przebiegały drogami o charakterze lokalnym. Takie drogi często nie były naniesione w atlasie Leopolda Schroettera z lat 1796–1802, który stał się jednym z podstawowych źródeł dla badaczy<sup>70</sup>. Do Świętej Lipki pielgrzymi z dalszych miejscowości mogli wykorzystywać główne trakty. Tak więc z Dobrego Miasta do Reszla trasę wyznaczały następujące miejscowości: Orzechowo, Radostowo, Studnica, Kalis, Jeziorany, Olszewnik, Piszewo, Pierwagi, Wągsty, Lutry, Wojtowo, Kominki, Mnichowo<sup>71</sup>. Wiemy, że pielgrzymi z Bisztyńska przybywali do Świętej Lipki od strony wsi Robawy, w których mieli zwyczajowo nocleg z niedzieli Zesłania Ducha Świętego na poniedziałek<sup>72</sup>. W okolicy Świętej Lipki, dokładnie na granicy Warmii z Prusami, stoją do dziś dwa kamienne słupy z informacją o pięciomilowej odległości do Bartoszyc: „5 Meilen nach Bartenstein”.

Warmińskie pielgrzymowanie ma przede wszystkim charakter maryjny. Pątnicy wędrują bowiem do wizerunku Matki Pana, śpiewając do Niej pieśni i przez Jej wstawiennictwo prosząc o błogosławieństwo. Możemy, oprócz maryjnych, wskazać i inne oblicza warmińskiego pielgrzymowania:

a) kult Najświętszego Sakramentu — najczęściej pielgrzymowano wtedy do Bisztyńska i Głotowa,

b) kult Krzyża św. — miejscami tego kultu na Warmii były sanktuaria w Chwałęcinie, Braniewie i Zalesiu<sup>73</sup>,

c) kult świętych — świadczą o nim m.in. liczne zabytki kultury materialnej.

Najpierw pielgrzymi winni byli otrzymać list polecający od swojego proboszcza, odbyć spowiedź i wysłuchać Mszy św. w swojej parafii. Często już na kilka dni

<sup>68</sup> W. Barczewski, *Kiermasz na Warmii...*, s. 14

<sup>69</sup> R. Grabo, *Die Ostpreussischen Strassen im 18. und 19. Jahrhundert*, Königsberg 1910; W. Szulist, *Ważniejsze lądowe szlaki handlowo-komunikacyjne Warmii i Mazur XVI–XVIII wieku*, KMW, 1972, nr 3.

<sup>70</sup> *Carte von Ostpreussen nebst Preussich Litthauen und Westpreussen nebst dem Netzdistrict angenommen unter Leitung des Kgl. Preussisch Staats Ministers Frey Herrn von Schroetter in den Jahren 1796 bis 1802* — Archiwum Państwowe w Toruniu, Archiwum Szczanieckich z Narwy, 410.

<sup>71</sup> W. Szulist, dz. cyt., s. 314.

<sup>72</sup> T. Clagius, *Linda Mariana, sive de B. Virgine Lindensi libri. V*, Coloniae 1702, s. 126.

<sup>73</sup> Por. A. Kopiczko, *Sanktuaria pasyjne na Warmii. Zarys problematyki*, [w:] *Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość*, (red.) D. Wojtyńska, Olsztyn 2001.

przed wyruszeniem zbierano ofiarę pieniężną na świece i Mszę św. Pierwotnie organizacja pielgrzymek parafialnych należała do zadań proboszcza, który stopniowo zaczął nim obciążać pobożnych mężczyzn. Ich zadaniem było organizowanie łośiery i przewodniczenie jej, zwłaszcza śpiewem<sup>74</sup>. Wyruszano spod miejscowego kościoła, kaplicy bądź kapliczki, zwanej Bożą Męką. Momentem startu był najczęściej dźwięk dzwonu. Dźwiękiem dzwonów także pielgrzymi byli witani na drodze swojej wędrówki. W szeregach pielgrzymów spotykamy zwyczajnych ludzi, kapłanów, nauczycieli i dzieci. Niesiono chorągwie, dary do świątyni i zapalone świece<sup>75</sup>. Gdy mijano świątynie — pozdrawiano Najświętszy Sakrament, przy kapliczkach i krzyżach przydrożnych krótko się modlono. W okresie największego napływu pielgrzymek okoliczna ludność przystrajała miejscowe kapliczki kwiatami i razem z nadchodzącymi pielgrzymami modliła się. W grupach pątników niesiono chorągwie i zapalone świece. Często pielgrzymi w odpowiedni sposób się ubierali. Kapłan był najczęściej ubrany w komżę i kapę, zaś wybrani młodzi ludzie, którzy nieśli obraz lub płaskorzeźbę Matki Bożej, mieli na sobie strój odświętny. Wędrującym pątnikom towarzyszył często organista i kapela.

Gdy pielgrzymi ujrzeli miejsce docelowe — wieżę sanktuarium czy kościoła — uroczyście śpiewano pieśni, często przy akompaniamencie orkiestry. W odpowiedzi odzywały się dzwony. Procesjonalnie wędrującą grupę witali gospodarze sanktuarium, aby uroczyście wprowadzić pątników do miejsca modlitwy. Najpierw odprowadzano nabożeństwo. Już w trakcie nabożeństwa, gdy była większa ilość spowiedników, przystępowano do sakramentu pojednania. Często powtarzano na Warmii, że już sama natura oddawała hołd sanktuarium w Świętej Lipce: „[...] bo drzewa w okolicznych lasach chyłą, jak lud twierdzi, wierzchołki swe ku Świętej Lipce; miejscami ma to rzeczywiste miejsce, ale inni inaczej to tłumacza”, jak zauważył to w XIX wieku Wojciech Kętrzyński<sup>76</sup>. Atmosfera dużego zbiorowiska ludzkiego dla wiernych pochodzenia wiejskiego dawała silne poczucie wspólnoty, tak ważnej dla tej ludności, a tak trudnej do wystowienia dla prostych ludzi, możliwej jedynie do przeżycia w takich miejscach jak odpust.

Warmiacy na przełomie XIX i XX wieku często wielokrotnie w roku wyruszali drogą pielgrzymą. W bogactwie miejsc pielgrzymkowych na Warmii można dopatrywać się tendencji regionalizacji kultu religijnego. Już na początku XVI wieku w niektórych regionach Europy nie było ani jednej miejscowości, której mieszkańcy musieliby iść dłużej niż jeden dzień, by dojść do celu maryjnej pielgrzymki<sup>77</sup>. Licznemu udziałowi wiernych sprzyjały najczęściej okresy wytchnienia w pracy na roli, jak czas od 24 czerwca do 2 lipca, tj. czas od sianokosów

<sup>74</sup> W. Piwowarski, *Łosiery do Gietrzwałdu*, SW, t. 14, 1977, s. 166.

<sup>75</sup> O celu składania świec w sanktuariach patrz: J. Chelini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, przeł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 147, 159 i 164. O warmińskich świecach pielgrzymich, tzw. łośierkach, piszą m.in.: M. Falk, dz. cyt., s. 97–98; J. Jasiński, *Pielgrzymki do Świętej Lipki od schyłku XVIII do początku XX wieku*, ZH, t. 56, 1991, z. 4, s. 74.

<sup>76</sup> W. Kętrzyński, *Szkice Prus Wschodnich*, [w:] tegoż, *Szkice*, opr. A. Wakar, Olsztyn 1984, s. 114. Podobne spostrzeżenie znajdujemy w pamiętniku z połowy XIX wieku; F. Lieder, *Warmia moich młodych lat*, opr. J. Jasiński, Olsztyn 1986, s. 111.

<sup>77</sup> J. Chelini, H. Branthomme, dz. cyt., s. 164.

do rozpoczęcia żniw<sup>78</sup>. Wydaje się, iż na Warmii częściej podejmowano trud pielgrzymowania niż praktykowano to w innych regionach. Badania Ludwika Stommy mówią o 15–20% katolickich mieszkańców polskiej wsi, którzy przynajmniej raz wyruszyli do jakiegoś sanktuarium<sup>79</sup>. Charakter tych aktów religijnych wykazywał się stałą żywotnością, o czym przekonują nas współczesne konstatacje socjologiczne. Ponadto można mówić, iż warmińskie łosierzy są również przejawem tzw. ludowej pobożności o silnie zarysowanych rysach indywidualistycznych i uczuciowych.

W naukach socjologicznych dostrzega się silny charakter kultowy, który w łosierach ma do spełnienia ważniejsze czynności, aniżeli samo przepowiadanie. Bardziej bowiem pątnikom chodziło o doświadczenie i przeżycie religijne niż o poszerzenie czy pogłębienie wiadomości religijnych<sup>80</sup>. Kontynuowanie postanowień z tego czasu w formie łosier stanowiło dla mieszkańców dominium warmińskiego swoistą lekcję z przeszłości regionu. Co roku bowiem realizowano, niemal do II wojny światowej, ślub przodków, którym udało się przetrwać czas epidemii czy innego nieszczęścia.

Wśród pruskich ewangelików znany był zwyczaj składania ślubów i ofiar, które przypominają praktyki warmińskie. Tak więc w czasie choroby lub w innych trudnych chwilach ludność ta zobowiązywała się np. do odwiedzin katolickiego kościoła, a dziewczęta miały unikać określonych kolorów w strojach. Często regularnie co roku powtarzano ofiary w określone niedziele. Śluby składały, indywidualnie bądź gromadnie, całe wsie, jak uczyniono to w Bartoszkach koło Nidzicy, ślubując powstrzymanie się od pracy w soboty<sup>81</sup>.

Łosierzy warmińskie były ofiarami składanymi Panu Bogu z określoną intencją. Takimi ofiarami były również posty. Na Warmii od czasów synodu diecezjalnego biskupa Łukasza Watzenrode, odbytego pod koniec XV wieku, do obowiązkowych dni postnych zaliczano: dni kwartalne — środy, piątki i soboty rozpoczynające kolejną z czterech pór roku. W tych dniach modlono się szczególnie o urodzaj i błogostawieństwo w pracy. Poszczono ponadto podczas wielkiego postu, w wigilie świąt apostołów (oprócz św. Filipa i Jakuba — 1 maja i 27 grudnia), w wigilie Bożego Narodzenia, Zesłania Ducha Świętego, św. Jana Chrzciciela, św. Wawrzyńca, Wniebowzięcia NMP i Wszystkich Świętych. Tak więc w sumie przypadało 67 dni postu ścisłego w roku. Dodatkowo można było zachowywać post w wigilie pozostałych świąt Matki Boskiej. Post w piątki był zalecany ze względu na dawny zwyczaj, lecz nieobowiązkowo.

Często łosierzy dążyły do najbliższych kościołów parafialnych — były to wówczas kiermasy<sup>82</sup> — bądź do świątyń obchodzących święta patronalne. Ze wsi

<sup>78</sup> J. Jasiński, *Pielgrzymki...*, s. 83.

<sup>79</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 68.

<sup>80</sup> W. Piwowarski, *Z badań nad percepcją ideologii religijnej na południu Warmii*, SW, t. 4, 1965, s. 162. Przeżyciem było już doświadczenie trudów wędrówki, które przyjmowano jako odkupienie grzechów. Pielgrzymki bywały także nakazaną pokutą; patrz.: A. Mączak, *Peregrynacje, wojaże, turystyka*, Warszawa 1984, s. 112–113.

<sup>81</sup> J. Giertych, dz. cyt., s. 32–33.

<sup>82</sup> Kiermasy był to warmiński zwyczaj bezpośrednio związany z łosierami i odpustami. Tą nazwą obejmowano przyjęcia rodzinne, na które zjeżdżali się krewni i znajomi z okolicznych



Dąbrówki, należącej do parafii Sętań, udawano się z łosierą do Międzyzylasu w pierwszą niedzielę maja, do Barczewka na św. Antoniego, do Głotowa w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, do Dywit w święto Wniebowzięcia Matki Boskiej, do Jonkowa 16 sierpnia, a do Gietrzwałdu 8 września. Z Brąswałdu łosierzy wychodziły do Sętala na uroczystość Przemienienia Pańskiego, do Jonkowa na św. Rocha, do Gutkowa na św. Wawrzyńca, do Dywit zaś na uroczystość Wniebowzięcia Matki Boskiej.

### SIŁA WIEJSKIEJ RELIGIJNOŚCI

Autodefinicja chłopca polskiego w ubiegłym wieku sprowadzała się — według konstatacji Ludwika Stommy — do następującej hierarchii:

- 1) jestem tutejszy,
- 2) jestem chłopem — rolnikiem,
- 3) jestem katolikiem<sup>83</sup>.

Przypuszczam, że wyjątkowo dla Warmiaków powinno się przesunąć punkt 3 wyżej o jeden stopień. Postawa ta zapewne była ukształtowana przez specyficzne sąsiedztwo luterańskich Mazurów oraz wysoką dyscyplinę kleru katolickiego.

Na Warmii współegzystujące grupy społeczne łączyła nie tylko religia, ale całe bogactwo obrzędowości, przywiązanie do tradycji, wspólnych miejsc pielgrzymkowych, a w sferze życia świeckiego ponadto dużą rolę spełniały obrzędy, jarmarki, targi czy więzy rodzinne. Jeszcze za czasów przynależności do Rzeczypospolitej był zwyczaj, że zamożniejsze rodziny na niemieckiej Warmii, tj. Warmii północnej, oddawały swych synów na rok lub dłużej do gospodarzy z Warmii południowej, by tam nauczyli się języka polskiego. Warmiacy z południa czynili zaś odwrotnie. Dzieci niemieckich przybyszów, osiedlających się na stałe na polskiej Warmii, zwykle w drugim pokoleniu zapominały o języku ojców.

Bolesław Limanowski w pierwszej połowie XX wieku zauważył: „Mocno przywiązana do katolicyzmu ludność warmińska wiejska jest bardziej katolicka niż polska”<sup>84</sup>. Śmiało możemy stwierdzić, że Warmiacy nie utożsamiali katolicyzmu z polskością. Tym bardziej te pojęcia nie stanowiły synonimów dla miejscowych księży. Wacław Odyniec o kardynale Stanisławie Hozjuszu napisał, że: „Na pewno czuł się Polakiem, ale przede wszystkim członkiem Kościoła”<sup>85</sup>. O partykularyzmie warmińskim świadczą także nieskuteczne próby rządowych kół polskich podporządkowania diecezji metropolii gnieźnieńskiej, która długo pozostawała w bezpośredniej zależności od Stolicy Apostolskiej. Pomimo to jeszcze w XIX wieku słyszymy, iż niemieccy kapłani korzystali z polskiej literatury kaznodziejskiej<sup>86</sup>.

miejscowości. Zwyczaj ten barwnie opisał ks. W. B a r c z e w s k i, *Kiermasze na Warmii*, Olsztyn 1923.

<sup>83</sup> L. S t o m m a, dz. cyt., s. 63.

<sup>84</sup> B. L i m a n o w s k i, *Mazowsze Pruskie*, Kraków 1925, s. 48.

<sup>85</sup> W. O d y n i e c, *Wstęp*, [w:] S. H o z j u s z, *Poezje*, przekład A. Kamieńskiej, Olsztyn 1988, s. LVI.

<sup>86</sup> J. O b ł ą k, *Życie religijne ludności katolickiej w Olsztynie na przełomie wieków XIX i XX*, SW, t. 18, 1981, s. 271.

Do końca XVIII w. ukształtował się typ Warmiaka, dumnego z dawnego partykularyzmu wobec Rzeczypospolitej i nieufnie odnoszącego się do pruskiej rzeczywistości. To socjologiczne zjawisko określa się czasem mianem narodowości warmińskiej. Oznaczała ona przede wszystkim przynależność terytorialną i związek z biskupem warmińskim. Narodowość ta zespoliła w sobie i Polaków, i Niemców, tworząc nową jakość obywatela — Warmiaka. Tak wytworzył się swoisty patriotyzm terytorialny. Istotnym elementem tego patriotyzmu była powszechna znajomość obydwu języków, polskiego i niemieckiego. Wśród mieszczaństwa, a zwłaszcza ludności chłopskiej, więzi lokalne i kościelne przesłaniały wszelkie elementy świadomości etnicznej.

Zabór Warmii przez Prusy w 1772 roku nie tylko pozbawił biskupa i członków kapituły samodzielności politycznej, zamieniając ich w poddanych króla, ale również zasobności i niezależności gospodarczej. Przede wszystkim protestancki rząd starał się ograniczyć do minimum znaczenie duchowieństwa przez odebranie im majątków i przejmowanie uprawnień w dziedzinie obsadzania placówek kościelnych. Dekret królewski z 1803 r. w sprawie małżeństw mieszanych nakazywał wychowanie potomstwa w religii ojca<sup>87</sup>. Postanowienie to niosło groźne niebezpieczeństwo dla katolików warmińskich, gdyż od połowy XIX w. zaznaczył się duży napływ urzędników niemieckich. Często więc dochodziło do małżeństw protestantów z katoliczkami. Rząd pruski skasował wiele świąt np. święto Jana Chrzciciela, św. Wojciecha, Wniebowzięcia NMP, na co Stolica Apostolska musiała wyrazić zgodę. Społeczeństwo w państwie Hohenzollernów starano się wychować w posłuszeństwie wobec tronu i państwa. Według doktryny Hegla państwo stanowiło boską ideę istniejącą na ziemi, najwyższy szczebel ustroju społecznego.

W połowie XIX stulecia granica językowa Warmii przebiegała w poprzek dominium, wzdłuż szerokiego pasma leśnego, które stało się niegdyś tamą dla polskiego osadnictwa na południe od Dobrego Miasta. Na obszarze tzw. polskiej Warmii znajdowało się około 300 wsi i przysiółków, kilkanaście majątków ziemskich oraz 3 miasta: Olsztyn, Barczewo i Biskupiec. Na tej ziemi pod koniec XIX wieku mieszkało, według ks. Barczewskiego, 90 tys. katolików, w tym przeszło 60 tys. polskojęzycznej ludności<sup>88</sup>. Do wojny francusko-pruskiej ludność tej ziemi pędziła życie zaściankowe, niemal w całkowitej izolacji od wielkich przemian gospodarczych i społecznych.

Począwszy od 1870 r. zaczęto pokrywać Warmię gęstą siecią dróg kołowych i żelaznych. Obserwujemy równocześnie wielkie spustoszenie drzewostanu. O ile w 1830 roku lasy zajmowały w Prusach Wschodnich 25% powierzchni, to w 1878 — 18,2%, a w roku 1900 zaledwie 17,4%<sup>89</sup>. Na ten czas datuje się dynamiczny

---

<sup>87</sup> J. Skarbek, *Kościół katolicki na ziemiach polskich pod zaborami 1773–1848*, [w:] L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, przeł. T. Szafrąński, Warszawa 1987, s. 427.

<sup>88</sup> W. Barczewski, *Kiermasy...*, s. 3. Dane te należy dokładnie zweryfikować. Według J. Obłąka na początku stulecia Polacy liczyli nie mniej niż 50% całej populacji Warmii (J. Obłąk, *Stosunek niemieckich władz kościelnych do ludności polskiej w diecezji warmińskiej w latach 1800–1870*, Lublin 1960, s. 20).

<sup>89</sup> K. Buczek, *Nowa praca o historii lasów w Prusach*, ZH, t. 28, 1963, z. 3, s. 448–449.

rozwój Olsztyna. Tak stopniowo wciągnięto tę ziemię do ogólnoniemieckich rynków handlu i pracy. Dużym strumieniem sprowadzano wytwory przemysłowe, w zamian wysyłając rzesze bezrobotnych do Westfalii, Nadrenii i Saksonii.

Równoległe do przeobrażeń gospodarczych obserwujemy ożywienie życia społecznego polskich Warmiaków. Działacze warmińscy wywodzili się przeważnie z ludności chłopskiej lub robotników rolnych. W miastach, zwłaszcza w Olsztynie, w większości skupiali się Niemcy. Pod koniec XIX wieku postępująca akcja germanizacyjna spowodowała, iż szczególnie młode pokolenie zaczęło zatracać dawne poczucie przynależności do polskiej kultury, zwyczajów i języka. Reakcją na to zjawisko była działalność niezadowolonych z tego stanu Warmiaków. O ile w 1864 r. w powiecie olsztyńskim istniało 71 szkół wiejskich, to 1901 roku było ich już 96. Pierwszą publiczną bibliotekę z polskimi książkami powołano w 1863 roku w Sząbruku<sup>90</sup>. Na Warmii południowej w 1890 r. działało 57 czytelni podległych Towarzystwu Czytelni Ludowych. Dzięki dobremu schematowi organizacyjnemu, nie było na Warmii wioski nie objętej działalnością przez to towarzystwo<sup>91</sup>. Były to czasy *kulturkampfu*, kiedy świadomie ograniczano naukę języka polskiego<sup>92</sup>.

Represje rządu, prowadzące do oskarżenia kilku proboszczów i nie obsadzenia przez wiele lat 8 parafii, tylko podniecały zapal religijny Warmiaków. W 1877 roku w Gietrzwałdzie miały miejsca objawienia Matki Bożej, która nakazała dzieciom modlić się po polsku. Od tego momentu wieś tę nawiedzać zaczęły pielgrzymki głównie z ziem dawnej Rzeczypospolitej, a także Mazur. Drogi prowadzące do miejsca objawień zapewniły się jeszcze obficie przydrożnymi kapliczkami i krzyżami. Zaczęły coraz głośniej rozbrzmiewać polskie pieśni wędrujących „z ofiarą” Warmiaków.

## UWAGI KOŃCOWE

Dla wielu filozofów rzeczywistość religijna jest realna, gdyż wytwarza konkretne skutki w życiu człowieka<sup>93</sup>. Według Mircea Eliade natura człowieka jest religijna i w ten sposób odróżnia go od całego świata żyjącego<sup>94</sup>. W literaturze specjalistycznej spotkać można twierdzenie, że religijność jest symbiozą wiary i kultury, gdyż w zależności od podłoża danego środowiska etnicznego przyjmuje specyficzne zabarwienie kulturowe. Przez różne grupy lokalne jest przyjmowana jako własność, stąd religijność należy do swoistych elementów kultury regionalnej. Nawet obrzędy i pieśni powtarzane bez pełnego zrozumienia ich sensu, mogły

<sup>90</sup> J. Jasiński, *Z problematyki narodowościowej ludności polskiej na Mazurach i Warmii w XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*, red. naukowy J. Burszta, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 46.

<sup>91</sup> A. Wakar, *Przebudzenie narodowe Warmii 1886–1893*, Olsztyn 1982, s. 73–74.

<sup>92</sup> J. Obłak, *Kościół na Warmii w okresie „Kulturkampfu”*, *AK*, 1957, z. 2, s. 203–217.

<sup>93</sup> Z. Zdybicka, *Współczesna filozofia religii – koncepcje i tendencje*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, (red.) B. Bejze, Warszawa 1978, s. 108.

<sup>94</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. X.

autentycznie „wkorzeniać” się w treści, które one wyrażały<sup>95</sup>. W pewnym sensie zachowania człowieka jako istoty społecznej ściśle uzależnione są od świadomości zbiorowej<sup>96</sup>. Świadomość ta była kreowana przez dogmaty Kościoła oraz system organizacji, który wdrażał społecznościami parafialnym chrześcijański system wartości i postępowania. Ta religijna świadomość określała sposoby świętowania oraz pracy. Przejawem tej świadomości były również określone postawy i zachowania religijne, z których wiele upowszechniło się w okresie wprowadzania chrześcijaństwa na te ziemie.

Powyższe rozważania miały na celu ukazać typowe postawy Warmiaków. Każdy Warmiak był silnie przywiązany do ziemi i krajobrazu, a także do tradycji przechowywanej przez starsze generacje. Kultura ta kształtowała się w trakcie wielowiekowej ewangelizacji, która w czasach nowożytnych odniosła znaczny sukces. W życiu codziennym i świątecznym spotykamy Warmiaków oddających się praktykom religijnym, które spełniały równocześnie konkretne zadania społeczne, a także narodowe. Badania nasze, które są kontynuacją wcześniejszych prac warmińskich historyków, potwierdzają silne przywiązanie miejscowej ludności do Kościoła katolickiego i jego przedstawicieli. Analiza wybranych form dewocji świadczy o głębokiej religijności, przywiązaniu do tradycyjnych form jej manifestacji oraz wrażliwości na poprawność teologiczną, która była istotna ze względu na innowiercze sąsiedztwo.

---

<sup>95</sup> J. S a l i j, *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, „Znak”, z. 4, 1972, s. 1526; por. S. L i t a k, *Ze studiów nad religijnością niższych warstw społecznych w XVIII wieku*, *RH*, 1996, nr 1, s. 163 n.

<sup>96</sup> S. C z a r n o w s k i, *Definicja i klasyfikacja faktów społecznych*, [w:] t e n ż e, *Dziela*, opr. N. Assorodobraj i S. Ossowski, t. 2, Warszawa 1956, s. 230.