

# Monika Mazurek

---

## Rola pielgrzymek w kształtowaniu tożsamości kaszubskiej

---

Colloquium nr 3, 125-142

---

2015

Artykuł został 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.

**Monika Mazurek**  
Uniwersytet Gdański

## **ROLA PIELGRZYMEK W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI KASZUBSKIEJ**

### **STRESZCZENIE**

Religia, obok języka, historii (czy też raczej pamięci historycznej), zamieszkiwanego terytorium, wspólnej nazwy traktowana jest jako jeden z wyznaczników tożsamości etnicznej. Etniczność bywa/jest kontekstowa, ponieważ określone cechy etniczne takie jak język, zwyczaje, tradycje, religia ujawniają się w określonych sytuacjach. Etniczność – co szczególnie wyraźne jest we współczesnych czasach – jest wielowymiarowa, ponieważ na różne sposoby możemy wyróżniać czy też definiować grupy społeczne. Religię z kolei można potraktować jako system kulturowy. W tym artykule zajmuję się rolą jaką pełni religia (rozumiana jako system znaczeń, jako system kulturowy) w kształtowaniu się tożsamości mniejszości etnicznej – Kaszubów.

Kaszubi to mniejszość etniczna zamieszkująca północną Polskę, posługująca się językiem regionalnym – kaszubskim. W przeważającej mierze są katolikami, a religia katolicka odgrywa ważną rolę w ich życiu (również współcześnie). Artykuł ten prezentuje rolę pielgrzymek w kreowaniu tożsamości grupowej Kaszubów.

#### Słowa kluczowe:

Kaszubi, religia, etniczność, pielgrzymki.

Religia, obok języka, historii (czy też raczej pamięci historycznej), zamieszkiwanego terytorium, wspólnej nazwy traktowana jest jako jeden z wyznaczników tożsamości etnicznej.

Nie ma jednej ogólnie przyjętej w naukach społecznych definicji pojęcia etniczności, podobnie jak i religii – można jednak założyć, że w obecnych czasach te dwa pojęcia budzą najwięcej emocji<sup>1</sup>. Wydaje się także, iż te dwa pojęcia (czy raczej to, co za nimi się kryje) jest tym,

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst pisany jest w czasie napływu fali uchodźców z Syrii do Europy.

co najbardziej dzieli obecnie ludzi (obok różnic w statusie społeczno-ekonomicznym, który często wyznaczany jest zarówno przez przynależność do określonej grupy etnicznej, czy też ze względu na wyznawaną religię). Relacje pomiędzy etnicznością a religią można analizować z trzech punktów widzenia<sup>2</sup>. Pierwszy z nich dotyczy relacji pomiędzy etnicznością a religią. Drugi dotyczy analizy typologicznej: „(...) która powinna obejmować wyróżnione typologicznie relacje między pewnymi kategoriami zbiorowości etnicznych i religijnych, umiejscowionych w podobnych czasowo i przestrzennie sytuacjach”<sup>3</sup>. Trzeci zaś sposób analizy dotyczy relacji czasowo-przestrzennych pomiędzy etnicznością a religią.

Cytowany powyżej Grzegorz Babiński podkreśla, że: „związek między etnicznością i religią jest ścisły dlatego, że nie ma społeczności etnicznych, w których nie byłoby jakiejś religii i że każda religia ma swoich wyznawców wśród członków społeczności etnicznych. (...) etniczność, jak i religia są tak powszechne i uniwersalne, że nie mogą występować rozłącznie”<sup>4</sup>. Przy czym to współwystępowanie nie jest przypadkowe.

Powiązanie pomiędzy etnicznością a religią, ma również charakter instytucjonalny. Trzeci wskazywany przez Babińskiego aspekt dotyczy substancjalnego charakteru. Autor ten powołując się na Andrzeja Zachariasza (1997) podkreśla, że religia ma charakter zachowawczy i stabilizujący każdą kulturę. Generalnie każda wspólnota etniczna (naród) stanowi wspólnotę kulturową: „a religia to przede wszystkim kultura, często podstawa i sedno kultury”<sup>5</sup>.

We wstępie jednak należałoby, aby przejść do zasadniczych rozważań, podjąć się zdefiniowania tych pojęć – tak jak są one rozumiane na użytek niniejszego tekstu.

Pojęcie etniczności, tak wszechobecne i tak <<oczywiste>> pojawiło się dopiero w II połowie ubiegłego stulecia. W 1972 roku w Oxford English Dictionary pojawiło się hasło „etniczność” opracowane przez Davida Riesmana, zaś trzy lata później – Nathan Glazer i Daniel Moynihan opublikowali *Ethnicity. Theory and Experience*. Etniczność oznaczała wówczas:

---

<sup>2</sup> Babiński G., *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, (red.) Aleksander Posern-Zieliński, Poznań 2003, Wydawnictwo Poznańskie, s. 10–11.

<sup>3</sup> Tamże, s. 10.

<sup>4</sup> Tamże, s. 10.

<sup>5</sup> Tamże, s. 11.

„(...) 1) warunek przynależności do jakiejś grupy etnicznej; 2) dumę etniczną”<sup>6</sup>.

Etniczność nierozzerwalnie kojarzy się z tożsamością – i jest jej jednym z zasadniczych wyznaczników. Ma ona charakter przede wszystkim społeczny, przede wszystkim tam, gdzie wpływa na relacje społeczne, ze szczególnym uwzględnieniem relacji społecznych<sup>7</sup>. Jest to rodzaj więzi, która łączy daną zbiorowość zajmującą określone terytorium (do którego to często rości sobie prawo). Etniczność bywa/jest kontekstowa, ponieważ określone cechy etniczne takie jak język, zwyczaje, tradycje, religia ujawniają się w określonych sytuacjach. Etniczność – co szczególnie wyraźne jest we współczesnych czasach – jest wielowymiarowa, ponieważ na różne sposoby możemy wyróżniać czy też definiować grupy społeczne.

Jedną z najbardziej uniwersalnych definicji grup etnicznych jest definicja zaproponowana przez Janusza Muchę. Według niego, pojęcie grupy etnicznej zawiera także pojęcie narodu i jest to grupa posiadająca wyróżniającą ją cechy kulturowe: język, religia a przede wszystkim poczucie pochodzenia od wspólnych przodków<sup>8</sup> (2005: 31). Jego zdaniem, grupa etniczna – i tę definicję przyjmuję – to grupa: „(...) wyróżniona na podstawie trzech odmiennych cech: religii, rasy i wspólnego pochodzenia”<sup>9</sup> (2005: 32). Jest to jednocześnie swoisty rodzaj grupy interesu, gdyż obok żądania (czy też domagania się) tolerancji dla swojej odmienności członkowie grupy chcą, aby objęła ich zasada równości dotyczącej praw ekonomicznych i obywatelskich.

Wraz z grupą etniczną pojawia się kwestia mniejszości etnicznych. Nie jest ona przeze mnie rozumiana jako mniejszość w sensie numerycznym na danym terenie. Mniejszości to te grupy etniczne, które: „Mają (...) mniejszy wpływ na to, co uważa się za (...) kulturę ogólnonarodową, na instytucje i struktury polityczne państwa”<sup>10</sup>. Przyjęcie takiej definicji, wyjaśnia: „(...) dlaczego wielu autorów określa obecnie mniejszości etniczne jako grupy inaczej i nierówno traktowane, a przez to uważające się za przedmiot zbiorowej dyskryminacji ze strony grupy dominującej”<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> N. Glazer, D. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press 1975, s. 1.

<sup>7</sup> S. Fenton, *Etniczność*, Warszawa 2007, Wydawnictwo Sic!

<sup>8</sup> J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, s. 31.

<sup>9</sup> Tamże, s. 32.

<sup>10</sup> J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, s. 33.

<sup>11</sup> Tamże, s. 33.

Religia jest często wyznacznikiem etniczności, to ona jest tym, co odróżnia jedną grupę społeczną od drugiej. I podobnie jak pojęcie etniczności rodzi szereg problemów definicyjnych.

Jedną z najstarszych definicji religii wprowadzona na gruncie antropologii to definicja Tylora, który po prostu określił ją jako wiarę w istoty nadnaturalne, co rodzi bardzo dużo kontrowersji i pytań (co jest nadnaturalne i dla kogo? chociażby). Następnym tropem definicyjnym został wyznaczony przez Emilię Durkheima, który wprowadził pojęcie *sacrum* i *profanum*, które, jego zdaniem, występuje w każdym społeczeństwie. Jego podejście zakładające, iż na najgłębszym poziomie religia to cześć jaką oddaje społeczeństwo sobie, również rodzi problemy (głównie z wyjaśnieniem funkcjonalnym): „(...) nie wyjaśnia, dlaczego członkowie jednej społeczności wierzą w duchy przodków, zaś ich sąsiedzi w duchy lasu, skoro oba wierzenia są integrujące społecznie”<sup>12</sup>.

Inne podejście do religii – które poniekąd przyjęte zostało na użytek tego artykułu – to podejście Clifforda Geertza, dla którego: „(...) religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach, mocne wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste<sup>13</sup>”. Ważną jest również uwaga cytowanego autora, że: „(...) funkcją symboli religijnych jest tworzenie syntetycznego obrazu ludzkiego etosu – tonu, charakteru oraz jakości ludzkiego życia, jego moralnego i estetycznego stylu i nastroju – a także światopoglądu człowieka – tworzonego przezeń obrazu rzeczy w ich rzeczywistej formie(...)”<sup>14</sup>. Geertz podkreśla zatem kulturowy aspekt religii, a sama kultura dla niego to: „(...) uosobiony w symbolach, przekazywany z pokolenia na pokolenie wzorzec znaczeń, system dziedziczonych koncepcji, wyobrażanych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują, utrwalają i rozwijają swą wiedzę o życiu i swe życiowe postawy”<sup>15</sup> (Geertz 2005: 111). Tym samym religia staje się częścią kultury, „Religijne wierzenia i praktyki uzasadniają w sensie intelektualnym etos da-

<sup>12</sup> E. T. Hylland, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Warszawa 2009, Oficyna Wydawnicza Volumen, s. 220.

<sup>13</sup> G. Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 112.

<sup>14</sup> G. Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 111.

<sup>15</sup> G. Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 111.

nej grupy, (...)”. Religia zatem staje się spoiwem łączącym daną społeczność, i odróżniającą ją od innej.

Religia w ujęciu Geertza jest systemem symboli, czyli obszarem, którego treścią jest symbolika. Oznacza, można ją określić mianem systemu kulturowego: „Akty kulturowe – konstruowanie, pojmowanie i użytkowanie form symbolicznych – są zdarzeniami o charakterze społecznym tak, jak każde inne; (...)”<sup>16</sup>.

Podsumowując – w tym artykule zajmuję się rolą, jaką pełni religia (rozumiana jako system znaczeń, jako system kulturowy) w kształtowaniu się tożsamości mniejszości etnicznej – Kaszubów.

Kaszubi są społecznością, która zamieszkuje teren Kaszub. Obszar ten leży w północnej Polsce i stanowi region geograficzny, na którym znajdują się liczne wzniesienia morenowe, jeziora, rzeki i lasy. Kaszuby to również teren Półwyspu Helskiego (nazywany w języku kaszubskim mianem Nordy) oraz wydmy okolic Łeby. Współcześnie Kaszuby rozciągają się od wybrzeża Morza Bałtyckiego na północy, od okolic Bytowa na zachodzie, po Skarszewy i Gdańsk na wschodzie, i Równinę Tucholską i Pojezierze Krajeńskie na południu. Historyczną stolicą Kaszub jest ponad tysiącletni Gdańsk – obecnie stolica województwa pomorskiego. Po przeprowadzonej reformie administracyjnego podziału kraju z 1999 roku teren geograficzny Kaszub znalazł się w granicach jednego województwa.

Akt prawny, który w sposób jednoznaczny zdefiniował (i wymienił) istniejące mniejszości w Polsce to Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym z 2005 roku (dalej: ustawa o mniejszościach). Ta ustawa prawnie określiła także status Kaszubów – jako społeczności posługującej się językiem regionalnym: kaszubskim. To spowodowało, że Kaszubi stali się dwujęzycznymi Polakami (polsko – i kaszubskojęzycznymi), zaś same Kaszuby obszarem dwujęzycznym (co nie oznacza, iż tym samym dyskusja w środowisku kaszubskim dotycząca statusu Kaszubów została zamknięta). Jednocześnie – dość trywialnie można stwierdzić – Kaszubi, kultura kaszubska została „sprowadzona do języka”, a Kaszubi stali się mniejszością językową. Kaszubi – w świetle Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z 2005 roku – są społecznością posługującą się językiem regionalnym-kaszubskim. Ich status wewnętrzny nie jest jednak ustalony, a tożsamość można określić mianem podwójnej: kaszubsko-polskiej, polsko-kaszubskiej

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 113.

przy jednoczesnym bardzo silnym ruchu narodowym w środowisku kaszubskim.

W tym miejscu należałoby wskazać, iż tradycyjnie osiowym wyznacznikiem tożsamości kaszubskiej jest język<sup>17</sup> (por. Synak 1998). Do niego też odwołują się liderzy społeczności kaszubskiej, wskazując na odmienność kultury kaszubskiej od polskiej. Według danych ze Spisu Powszechnego z 2002 roku językiem kaszubskim posługiwało się 52 665 osób, dane z 2011 podają, iż posługuje się przeszło dwa razy więcej osób (108 140 osób).

Podstawą identyfikacji Kaszubów jest wytworzona w procesie historycznym kultura, z którą to Kaszubi się utożsamiają i uznają za swoją. Kultura ta to wynik oddziaływania zarówno kultury niemieckiej, jak i polskiej – i żadna z nich nie jest uważana za kulturę obcą. W tym miejscu należy wskazać, iż zarówno kultura polska jak i niemiecka dla kultury kaszubskiej nie są kulturami obcymi. Jednocześnie, zarówno państwo niemieckie jak i polskie (czy też Polacy w okresie zaborów) rywalizowali o Kaszuby i Kaszubów. Kaszubi bowiem: „(...) byli objęci przez zewnętrzne struktury polityczne już we wczesnych etapach swego procesu historycznego”<sup>18</sup>. Rywalizacja ze strony niemieckiej i polskiej pozostawiła bardzo głębokie ślady w postawach Kaszubów wyrażającej się w postawie wobec państwa. W połowie XIX wieku pomiędzy Niemcami a Polakami rozpoczęła się swoista rywalizacja o Kaszubów, czy raczej o Kaszuby i Pomorze. Przebiegało to wszystko w bardzo skomplikowanej atmosferze politycznej i związane było z walką, po której stronie Kaszubi się opowiedzą: niemieckiej, czy też polskiej. Bardzo często stawiana jest teza, że to właśnie religia odegrała kluczową rolę w tym sporze, a mianowicie fakt, iż Kaszubi w przeważającej mierze byli katolikami i wybrali katolicką Polskę.

Obszar zamieszkiwany przez Kaszubów również podlegał zmianom w czasie, czego – co podkreśla Cezary Obracht-Prondzyński<sup>19</sup> – najwyraźniejszym dowodem jest fakt, iż obecna nazwa nie oddaje pierwotnego terenu zamieszkiwanego przez Kaszubów: „(...) etnos kaszubski, którego pierwotną ojczyzną było całe Pomorze między Szczecinem i Gdańskiem oraz Bałtykiem a południowym pasem borów nadnoteckich (z odchyleniami na północ

<sup>17</sup> Por. B. Synak, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk 1998, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

<sup>18</sup> A. Porębski, *Kaszubi a wybrane europejskie grupy etniczne*, Pomerania, 1994, nr 4, s. 20.

<sup>19</sup> C. Obracht-Prondzyński, *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk 2002, Instytut Kaszubski, Uniwersytet Gdański, s. 136.

od tej granicy) zamierał od zachodu na skutek sukcesywnej germanizacji (inaczej, neutralnie mówiąc w wyniku przejmowania niemieckiego języka, kultury i cywilizacji przez coraz szersze kręgi społeczeństwa Pomorza Zachodniego)<sup>20</sup>. Proces ten był rozciągnięty w czasie i: „Trwał właściwie od wieku XII po 1945r., a ostatnimi <<świadczeniami>> kaszubskiej przeszłości tej krainy byli Kaszubi-ewangelicy, tzw. Słowińcy, i część Kaszubów katolickich na Ziemi Bytowskiej i Lęborskiej”<sup>21</sup>.

W konsekwencji Kaszubi i Kaszuby doświadczyli wielowiekowego sąsiedztwa ze strony Niemiec, które to możemy rozpatrywać wielopłaszczyznowo (politycznie, kulturowo, ekonomicznie czy społecznie)<sup>22</sup> (por. Obracht-Prondzyński 2002). Jak pisze cytowany już Obracht-Prondzyński, wpływy kultury niemieckiej nie miały jednego źródła: „Od zachodu był to wynik celowej polityki książąt z rodzimej dynastii Gryfitów, sprowadzających na Pomorze osadników niemieckich. Dochodziły do tego wpływy miast, z których Kaszubi zostali wyparci (tzw. paragraf wendyjski) oraz działalność większości zakonów”<sup>23</sup> (2002: 136). Przykładem tej ostatniej działalności we wschodniej części Pomorza był Zakon Krzyżacki. Niemieckie elity bardzo szybko, bo już u schyłku średniowiecza, przejawiały bardzo negatywną postawę wobec ludności rodzimej.

Bardzo ważnym wydarzeniem w społeczności Kaszubów, podobnie jak i w całej Europie, były wydarzenia związane z reformacją, która to na trwałe podzieliła społeczność kaszubską.

Przyjmowanie jednakże kultury niemieckiej (i przejście na protestantyzm) nie dotyczył tylko (co należy podkreślić) ludności ewangelickiej. Obracht-Prondzyński<sup>24</sup> wymienia tu kilka czynników będących tego przyczyną. I tak, podobnie jak w przypadku innych zaborów, praca w administracji państwowej była uważana za szansę awansu społeczno-ekonomicznego. Po drugie, kultura niemiecka nie była kulturą obcą: „Była tu znana i mocno zakorzeniona; nie tylko budziła poczucia obcości, ale wręcz jawiła się jako wyższa, znaczniejsza, poważniejsza, atrakcyjniejsza. Jej przyjęcie było często odbierane jako awans społeczny i kulturalny”<sup>25</sup> (2002: 136). Kolejnym powodem był fakt bardzo słabej więzi z kulturą polską. Pomorze Gdańskie

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 136.

<sup>21</sup> Tamże, s. 136.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 136.

<sup>24</sup> C. Obracht-Prondzyński, dz. cyt., s. 136–138.

<sup>25</sup> Tamże, s. 136.



znajdowało się poza zasięgiem polskich reform oświeceniowych, zaś Pomorze Zachodnie nie było objęte do 1945 roku granicami polskimi.

Polskość oznaczała de facto kontakt z kościołem katolickim i z nim była utożsamiana. I po czwarte, jak podkreśla Obracht-Prondzyński: „(...) na silne tendencje asymilacyjne w pierwszej połowie XIX w. wpływał fakt, że konflikt narodowy, konflikt interesów między ludnością polską a niemiecką dopiero się wówczas zaczęły ujawniać”<sup>26</sup>. Konflikt ten przybrał na sile dopiero w połowie XIX w.

Od tego okresu też elity kaszubskie wskazywały na konwersję Kaszubów na protestantyzm jako na czynnik zagrażający ich tożsamości. Germanizacja Kaszubów dokonywała się od lat 60-tych XIX zarówno przez szkołę jak i Kościół, a także przez pobór do wojska. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że narodowe uświadomienie Kaszubów to efekt uboczny polityki Kulturkampf. Wbrew założeniom polityki Bismarcka proces germanizacyjny Kaszubów (katolickich) uległ zahamowaniu.

Reasumując, na fakt mówiący o tym, czy Kaszubi są katolikami czy też ewangelikami nakłada się zatem kwestia narodowościowa. Historycznie Kaszubi bowiem są uwikłani w proces udowadniania swej polskości, której podczas zaborów głównym wyznacznikiem była wiara katolicka. Przyjmuje się wręcz, że Kaszubi wybrali polskość ze względu na to, że w XIX wieku księża katolicy na terenach zamieszkałych przez Kaszubów posługiwali się językiem kaszubskim i polskim.

Religia dla Kaszubów, zdaniem badaczy, stanowi jedną z podstawowych wartości: (...) wiara była traktowana jako coś naturalnego, istniejącego od zawsze. Była to typowa, bezrefleksyjna religijność społeczności chłopskiej, dla której wiara stanowiła istotny składnik własnej tożsamości grupowej i była podstawą systemu wartości. Dlatego też, jak wiadomo o tym z różnych źródeł, w społeczności kaszubskiej (...) z wielką niechęcią przyjmowano fakty konwersji religijnej, traktując ją jako równoznaczną z konwersją narodową<sup>27</sup>.

Religia jest jedną z kluczowych wartości dla Kaszubów, również współcześnie, co potwierdzają liczne badania socjologiczne<sup>28</sup> (por. Synak 1998 chociażby). Przekonanie o wyjątkowej religijności jest jednym z autostereotypów społeczności kaszubskiej.

<sup>26</sup> Tamże, s. 138.

<sup>27</sup> Tamże, s. 341.

<sup>28</sup> Por. B. Synak, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998.

Pisał również o tym Brunon Synak: „Można powiedzieć, że dla większości dzisiejszych Kaszubów religia i wartości z nią związane (...) – choć traktowane nieraz zwyczajowo – są nadal najważniejsze w kaszubskim systemie wartości, jako że autostereotypy wyrażają zawsze istotne treści kultury danej grupy. Uzasadnienia tych treści szukać należy przede wszystkim w losach zbiorowych Kaszubów, w roli Kościoła, parafii i księdza w podtrzymaniu ich polskości”. To co pod koniec XX wieku potwierdziły badania choćby cytowanego Brunona Synaka, już napisano w Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, określając Kaszubów: „Ludek to arcy pobożny”<sup>29</sup>. Także wybitny kaszubski działacz z początków XX wieku, Jan Karnowski pisał, iż Kaszubów cechuje głównie religijność i sprawiedliwość<sup>30</sup>.

Poczucie więzi z Kościołem Katolickim oraz religią spowodowane było kilkoma czynnikami: polityką Kulturkampf oraz niezbyt przychylną polityką państwa niemieckiego wobec Kościoła Katolickiego podczas zaborów, sąsiedztwem z ludnością protestancką, prześladowaniami duchowieństwa katolickiego podczas okupacji w czasie II wojny światowej, a ponadto – na co zwraca uwagę cytowany już Obracht-Prondzyński: „(...) powojenna polityka władz odbierana jako tendencja do narzucania ateizacji”<sup>31</sup>.

Bardzo długo uważano<sup>32</sup>, iż kultura kaszubska jest kulturą w przeważającej mierze chłopską, ludową. Nie jest to prawda, gdyż obecne są w niej pierwiastki kultury szlacheckiej czy mieszczańskiej. Interesujący jest szczególnie etos mieszczański, na który bardzo duży wpływ wywarł protestantyzm, a który jest de facto etosem kaszubskim: kult pracy, poszanowanie własności, bardzo duża powściągliwość w okazywaniu uczuć.

Kultura odgrywa bardzo ważną rolę w kształtowaniu tożsamości każdej grupy, ważne są również wydarzenia, szczególnie te o charakterze cyklicznym, wskazujące na ciągłość trwania danej społeczności. Wydarzenia te, tradycje wynalezione, by użyć sformułowania Erica Hobsbawna, to te, które zostały wymyślone od podstaw (całkiem niedawno z perspektywy czasu) jak i te, których początki giną w mrokach dziejów. Tradycja wynaleziona zaś to:

---

<sup>29</sup> Cyt. za: C. Obracht-Prondzyński, *Rytuały nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej*, [w:] *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 83.

<sup>30</sup> Cyt. za: tamże 83.

<sup>31</sup> C. Obracht-Prondzyński, *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Instytut Kaszubski, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 2002, s. 345.

<sup>32</sup> Por. tamże: s. 317.

„(...) zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawnie lub milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągle repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości”<sup>33</sup>.

Wynalezione zostały również tradycje związane z religijnością. Jeśli mowa bowiem o kaszubskiej etniczności, nie sposób jest zauważyć faktu, iż można zaobserwować bardzo silną etniczycję rytuałów religijnych, wśród których na szczególną uwagę zasługują kaszubskie pielgrzymki.

Kaszubskie pielgrzymki odgrywają bardzo ważną rolę: nie tylko służą umacnianiu religijności, ale przede wszystkim podkreślają, utrzymują i kształtują poczucie wspólnotowości Kaszubów w oparciu o religię (katoliczką). W tym miejscu należy wskazać, iż miejsca kultu religijnego są dla Kaszubów szczególnie, są często bowiem symbolami grupowymi, co oczywiście nie jest czymś szczególnym.

Pielgrzymem jest podróżujący do świętego miejsca w akcie religijnego oddania, a podróż ta nosi miano pielgrzymki<sup>34</sup>. Pielgrzymowanie do miejsc świętych jest typowe dla wielu religii, występuje w chrześcijaństwie, hinduizmie, buddyzmie czy islamie. Jak podaje ks. Jan Perszon: „Chrześcijańska doktryna o pielgrzymce jako akcie religijnym wychodzi od patriarchy Abrahama, który – posłuszny Bożemu wezwaniu – stał się archetypicznym wzorcem pielgrzymowania”<sup>35</sup>. Przy czym w początkowym okresie chrześcijaństwa pielgrzymki były dobrowolne: „(...) święta podróż do Palestyny lub Rzymu traktowano jako poświęcenie ponad potrzebę, coś jakby lukier na cieście pobożności. Ale silny element obligatoryjności przyszedł wraz z organizacją systemów pokutnych w Kościele”<sup>36</sup>. Zdaniem cytowanego Turnera dobrowolność rodzi obowiązkowość, i ta wieloznaczność jest efektem liminalności samego pielgrzymowania.

Dla Kaszubów symboliczne miejsca pielgrzymek to Sanktuaria, wśród których wymienić należy dwa: w Sianowie obok Kartuz (MB Królowej Kaszub) oraz w Swarzewie (MB Królowej Morza). Ważnymi miejscami są również dwie Kalwarie kaszubskie: wejherowska (określana mianem Kaszubskiej Jerozolimy) oraz we Wielu.

<sup>33</sup> E. Hobsbawn, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, (red.) E. Hobsbawn i T. Ranger, WUJ, Kraków 2008, s. 9–24.

<sup>34</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, WUJ, Kraków 2005, s. 145.

<sup>35</sup> J. Perszon, *Kaszubi. Tożsamość rodzina*, ZKP, Gdańsk 2015, s. 96.

<sup>36</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, WUJ, Kraków 2005, s. 147.

Historia kaszubskich pielgrzymek sięga XVII wieku: „To wtedy właśnie zaczęły się kaszubskie pielgrzymki z Gdańska (później Oliwy) i Kościelnej do Kaszubskiej Jerozolimy w Wejherowie. Pobożność ludowa na Pomorzu wyrażała się w odwiedzaniu licznych obrazów i figur Matki Zbawiciela, tudzież dedykowanych Jej świątyń m.in. Matki Boskiej Swarzewskiej, Łąkowskiej, Matki Boskiej Bolesnej w Chełmnie, w Świeciu nad Wisłą (...), Piaseckiej, w Topolnie, Góreckiej k. Łobżenicy”<sup>37</sup>. Jak podaje cytowany ks. Perszon jednym z najstarszych miejsc, do których pielgrzymowali Kaszubi były Łąki Bratjańskie: „Początki kultu datuje się tam na rok 1400; w XIX w. ludność kaszubska wędrowała do Łąk z Lęborka, przez Pelplin do Gniewa (tu przeprawa przez Wisłę), dalej przez Prabuty, gdzie łączyła się z kompanią warmińską, do Łąk Bratjańskich, którymi – aż do kasaty przez Prusy w 1875 r. – opiekowali się o. reformaci”<sup>38</sup>.

Dla społeczności kaszubskiej charakterystyczne są dwie pielgrzymki odbywane łodziami. Jest to Pielgrzymka Łodziowa Rybaków do Pucka na odpust św. Piotra i Pawła, oraz Łodziowa Pielgrzymka z Nadola do Żarnowca, która połączona jest z festynem parafialnym (koniec lipca)<sup>39</sup> (por. Kuklik, Kos-Dąbrowska 2008). Co ciekawe, obydwie odwołują się do dawnej tradycji, mimo, iż ich historia jest stosunkowo krótka. Podobnie jak zwyczaje, tradycje, również i pielgrzymki są wymyślane. I tak korzenie pierwszej pielgrzymki sięgać mają jakoby średniowiecza, zaś ponowna reaktywacja roku 1981. Tymczasem – by znów powołać się na Obracht-Prondzyńskiego – powody pielgrzymki sięgają 1978 roku: „Otóż wówczas, 22 lipca odbyły się po raz pierwszy zainicjowane przez Aleksandra Celarka, Józefa Mużę i Albina Krellę regaty pn. Kaszëbsczë Bôtë pod Żaglami. Z czasem stały się jedną z najważniejszych przedsięwzięć na północnych Kaszubach. Regaty te początkowo doprowadziły jednak do niesnasek między szyprami i dlatego właśnie, jak wyjaśnia A. Celarek, pojawił się pomysł na pielgrzymkę, aby tych niesnasek nie było i aby każdy szyper mógł ze swoją łodzią uczestniczyć w ogólnorybackim przedsięwzięciu”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Perszon, *Kaszubi. Tożsamość rodzina*, ZKP, Gdańsk 2015, s. 124.

<sup>38</sup> Tamże, s. 124.

<sup>39</sup> M. Kuklik, B. Kos-Dąbrowska, *Działalność edukacyjna i popularyzatorska prowadzona w Zagrodzie Gburskiej w Nodolu, filii Muzeum Ziemi Puckiej*, Zapiski Puckie, 2008, nr 7.

<sup>40</sup> C. Obracht-Prondzyński, *Rytuały nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej*, [w:] *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, (red.) D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka i C. Obracht-Prondzyński, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 85.

Bardzo ważna, z punktu integracji społeczności kaszubskiej, która po zmianie granic administracyjnych diecezji dopiero po 1992 roku znalazła się w obrębie jednego obszaru, była – co podkreśla cytowany już Obracht-Prondzyński<sup>41</sup> – pierwsza pielgrzymka z Bytowa do Sianowa zorganizowana przez oddział bytowski Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskie 19 lipca 1992 roku. Pielgrzymkom kaszubskim, podobnie jak i innym świeckim wydarzeniom, towarzyszy bardzo silna folkloryzacja. Poniękad <<obowiązuje>> ubieranie (przebieranie się w:) stroju z elementami kaszubskimi: mężczyźni ubierają krawaty z elementami haftu kaszubskiego, bardzo często jest to gryf kaszubski, koszule z elementami haftowanymi, czapki, kobiety zaś, jeśli nie mają na sobie <<całego>> stroju kaszubskiego, mają choćby torebkę z inkrustowaną elementami haftu. Czasem można też zauważyć małą czarno-żółtą flagę kaszubską, na przykład na wózku dziecięcym.

Wśród ważnych wydarzeń związanych z pielgrzymowaniem Kaszubów wymienić należy również pielgrzymki do Ziemi Świętej (2000, 2001, 2003), do Rzymu (15–24.10.2004 w intencji rychłej beatyfikacji Sługi Bożego Konstantyna Dominika) oraz pielgrzymki do Częstochowy czy na Giewont (2006). Szczególnie istotna była pierwsza pielgrzymka do Ziemi Świętej w 2000 roku. Zorganizowało ją Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie i wówczas to wmurowano tablicę z tekstem Ojciec nasz w języku kaszubskim w kościele Pater Noster wśród innych tablic w różnych językach, co – zdaniem Obracht-Prondzyńskiego (2009) – jest jednym z najważniejszych wydarzeń w przestrzeni publicznej podnoszących prestiż Kaszubów przede wszystkim wśród nich samych.

Interesującym jest, że wspomnianym pielgrzymkom towarzyszy bardzo bogata oprawa medialna. Są to wydarzenia, w których przeplatają się elementy etniczne [kaszubskie] z elementami religijnymi, przyczyniając się w dużej mierze do integracji społeczności, gdyż uczestniczą w nich osoby z różnych środowisk.

Z pielgrzymowaniem powiązane są bardzo mocno dwa pojęcia: liminalności oraz podział na sferę sacrum i profanum – wprowadzony, jak już wspomniałam, przez Emily Durkheima. Liminalność w sytuacji pielgrzymowania jest dosyć szczególna, związana jest bowiem z przejściem od profanum – codzienności do sfery sacrum – świętości.

Jak podkreśla Victor Turner, pielgrzymka może być analizowana jako proces społeczny. Jego zdaniem (podzielanym przez autorkę niniejszego tekstu): „(...) pielgrzymki są zjawiskami liminalnymi (...) w tworzonych przez

---

<sup>41</sup> Por. tamże.

nie stosunkach społecznych ujawnia się taka jakość jak *communitas*, a *communitas* w odbywających się od dawna pielgrzymkach zaczyna do pewnego stopnia się łączyć przez społeczną organizację pielgrzymek z otaczającą je strukturą społeczną<sup>42</sup>. Turner dokonał rozróżnienia pomiędzy trzema typami *communitas*. Pierwsze z nich to egzystencjalne, czy też spontaniczne *communitas*, polegające na bezpośredniej, natychmiastowej tudzież totalnej konfrontacji z innymi jednostkami, która powoduje, że doświadczają: „(...) postrzegają rodzaj ludzki jako homogeniczną, pozbawioną struktury i wolną wspólnotę”<sup>43</sup>. Drugim rodzajem jest normatywne *communitas*. W tym przypadku, wraz z upływem czasu, pojawia się struktura społeczna, której zadaniem jest mobilizacja zasobów grupowych w celu utrzymania istnienia grupy we względnym dobrobycie, a także aby dokonywać kontrolować społecznej członków grupy. Turner podkreśla jednak, że ten trwały system społeczny nie jest tożsamy ze strukturą grupową: „ (...) której pierwotne *raison d'être* było utylitarne, ponieważ normatywne *communitas* zaczyna się od nieutilitarnego doświadczenia braterstwa i wspólnoty, którego formę odnośna grupa usiłowała zachować w treści i za pośrednictwem religijnych i etycznych kodeksów oraz prawnych i politycznych statutów i regulacji”<sup>44</sup>. Trzecim, ostatnim rodzajem *communitas* stanowi *communitas* ideologiczne. Jest to swoistego rodzaju etykieta przyklejana różnym modelom utopijnym czy też wizjom społeczeństwa, w którym możliwe jest aby zaistniało egzystencjalne *communitas*.

Victor Turner nie bez przyczyny dokonuje rozróżnienia pomiędzy wspólnotą, a *communitas*, by odróżnić relacje społeczne od wspólnego życia: „Rozróżnienie pomiędzy strukturą a *communitas* jest nie tylko prostą, znaną różnicą między tym, co świeckie a tym, co święte, albo między polityką a religią”<sup>45</sup>.

Pielgrzymka z kolei – na co zwraca uwagę Turner – jest wysoce ustrukturalizowana, nie ma w niej miejsca na przypadek czy też anarchię: wszystko jest zorganizowane; jest to zarówno demograficzny jak i geograficzny akt przemieszczania się ludzi w określonym czasie: „Na jednym biegunie znajduje się codzienne, raczej stacjonarne życie na wsi, w miasteczku,

---

<sup>42</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, WUJ, Kraków 2005, s. 139.

<sup>43</sup> Tamże, s. 141.

<sup>44</sup> Tamże, s. 142.

<sup>45</sup> V. Turner, *Proces rytualny*, PIW, Warszawa 2010, s. 117.

mieście, natomiast drugi biegun tworzy nieczęsty okres nomadyzmu, czyli pielgrzymka pokonująca wiele dróg i wzgórz<sup>46</sup>.

W przypadku Kaszubów nakłada się na to jeszcze kwestia tożsamości etnicznej.

Kaszubska tożsamość jest w dużej mierze tożsamością podwójną (kaszubsko-polską lub polsko-kaszubską). To powoduje, że Kaszubi w zależności od sytuacji, kontekstu czy też potrzeb mogą afirmować jedną albo drugą tożsamość. W jednej sytuacji mogą być bardziej kaszubszy, w drugiej zaś bardziej polscy.

I tak na pielgrzymkach stają się zatem bardziej Kaszubami, niż Polakami. Można zatem zaobserwować swoisty obrzęd przejścia określony przez Arnolda van Gennepa jako: „(...) obrzędy, które towarzyszą każdej zmianie miejsca, statusu, pozycji społecznej i wieku<sup>47</sup>”.

W nawiązaniu do niego Victor Turner opisał fazy przemian pojawiające się w obrzędach przejścia. Jego zdaniem można wyróżnić trzy fazy: separacji, marginalizacji i włączenia. Faza separacji, czy też wyłączenia<sup>48</sup>, to faza obejmująca te wszystkie zachowania symboliczne, które oznaczają: „(...) odłączenie jednostki czy grupy od albo wcześniej określonego punktu w strukturze społecznej, albo od zespołu warunków kulturowych („stanu”), albo od obu jednocześnie<sup>49</sup>”. Faza kolejna, to faza liminalna, z którą związane są również wszelkie rytuały oraz symbole. Rytuały wprowadzają bowiem tych, którzy biorą w nich udział, w stan przejściowy. Liminalność to swoista podróż, stan przejściowy między jednym punktem w przestrzeni fizycznej czy też społecznej a drugim. Faza trzecia, to faza włączenia, ponownego wcielenia w społeczność: „Podmiot rytualny, jednostka czy grupa, ponownie znajduje się w stanie stabilnym, dzięki czemu jego prawa i obowiązki wobec innych mają jasno zdefiniowaną <<strukturę>>”<sup>50</sup>.

W przypadku Kaszubów i ich etniczacji liminalność można prześledzić w sytuacji, kiedy uczestniczą oni w pielgrzymkach. Proces ten zachodzi wówczas, gdy ktoś „przebiera się” czy też ubiera strój kaszubski, co jest swoistym wejściem w kulturę kaszubską, a tym samym w sferę sacrum.

<sup>46</sup> V. Turner, dz. cyt., s. 143.

<sup>47</sup> V. Turner, *Liminalność i communitas*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, (red.) E. Nowicka i M. Kempy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 240; por. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 61.

<sup>48</sup> V. Turner, dz. cyt., s. 196.

<sup>49</sup> V. Turner, dz. cyt., s. 240.

<sup>50</sup> V. Turner, dz. cyt., s. 115.

Strój, niczym uniform, wskazuje na przynależność do grupy, wyznacza ją. Liminalność polega bowiem na przejściu z jednego obszaru kulturowego do drugiego. Jest to swoista dwurzęczywistość, stan przejściowy, kiedy ktoś przebrany/ubrany w strój kaszubski podąża na uroczystość. Osoba jest już uczestnikiem, ale jeszcze nie jest nim do końca, jeszcze nie uczestniczy w wydarzeniach, które na użytek tej pracy zostały zdefiniowane jako wydarzenia etniczne czy raczej wydarzenia etnicyzujące. W tym kontekście ciekawe są owe wszelkie sytuacje pograniczne, kiedy ktoś, będąc uczestnikiem wydarzenia etnicznego czy etnicyzującego, wychodzi z przestrzeni wydarzenia, a ubranie staje się przebraniem.

Faza druga – marginalizacji – ma miejsce wówczas, gdy dana osoba już ubrana/przebrana w strój kaszubski uczestniczy w wydarzeniu etnicyzującym. Zachowania liminalne wskazują na użycie maski, na przebranie się<sup>51</sup>. Aby stać się widocznym członkiem mniejszości niewyróżniającej się na podstawie cech filogenetycznych, trzeba odróżniać się czymś innym, stać się w jakiś sposób wyrazistym. Stroje rodem ze skansenu we Wdzydzach czy Nadolu właśnie temu służą – manifestacji swej inności w przestrzeni społecznej, wskazują również na czasowe zawłaszczenie przestrzeni publicznej. Kaszubi przebierają się zatem w stroje kaszubskie wyznaczające bycie w sferze sacrum, codzienność – profanum – to czas bycia takim samym (jak Polacy), a nie innym (prebranym w strój kaszubski).

Kaszubka ubrana w strój kaszubski, podlega etnicyzacji, gdyż jej etniczność wystawiana na widok publiczny nie podlega kwestionowaniu.

Tym samym pielgrzymka, obok wydarzenia mistycznego, staje się wydarzeniem etnicznym. I spełnia dwie funkcje: po pierwsze – oddziałuje na widzów, wskazując na zawłaszczenie przestrzeni przez daną grupę, a po drugie – utwierdza osoby biorące w niej udział w ich etnicznej tożsamości. Trzecia faza, którą wyróżnia van Gennep, to faza włączenia (lub przyłączenia), ponownego wcielenia: „Podmiot obrzędowy, jednostka czy grupa, ponownie znajduje się w stabilnym stanie, dzięki czemu jego prawa i obowiązki wobec innych są jasno zdefiniowane i nabierają cech typu „strukturalnego”; oczekuje się, że podmiot będzie zachowywał się zgodnie ze zwyczajowymi normami i standardami etycznymi wiążącymi tych, którzy obejmują pozycje w danym systemie”<sup>52</sup>.

Liminalność w przypadku Kaszubów jest ważna, gdyż podkreśla wagę *communitas*. W tej fazie Kaszubi stają się członkami wspólnoty, czy ra-

---

<sup>51</sup> R. Sulima, *Antropologia codzienności*, WUJ, Kraków 2000, s. 61.

<sup>52</sup> Cyt. za: V. Turner, dz. cyt., s. 240.



czej – aby użyć sformułowania Victora Turnera – ludźmi pogranicza: „(...) – poprzez przypisanie, wybór, samookreślenie bądź nabycie – są jednocześnie członkami dwóch lub więcej grup społecznych, których społeczne zdefiniowanie i normy kulturowe są różne, a często nawet sprzeczne”<sup>53</sup>. Wspólnota – *communitas* – w przypadku sytuacji liminarnej Kaszubów nabiera cech etnicznych. Istotna jest uwaga Turnera, która doskonale odzwierciedla sytuację opisywanej społeczności: „Ciekawe w ludziach pogranicza jest to, że często w grupie, z której się wywodzą, niższej strukturalnie, szukają *communitas*, natomiast bardziej prestiżową grupę, z którą wiążą swoje życie i w której aspirują do wyższego statusu, traktują jako strukturalną grupę odniesienia”<sup>54</sup>. Liminalni członkowie etnicznej *communitas* są ludźmi pogranicza, są: „(...) zawieszeni „pomiędzy” (...), ale w odróżnieniu od pasażerów biorących udział w obrzędach nie mają kulturowej gwarancji ostatecznego ustabilizowania swojej wieloznacznej sytuacji”<sup>55</sup>. Jest to również związane z odgrywaniem tradycji, albowiem mniejszości przebijają się we wskazujące na przynależność etniczną ubrania, które „były od zawsze”. Proces wejścia do *communitas* stanowi wyzwalczyz roli niezwiązanej z czasem tu i teraz<sup>56</sup>. Owo bycie członkiem pogranicza jest zasadnicze dla bycia Kaszubem. Kultura kaszubska jest bowiem pomiędzy: pomiędzy niemiecką a polską i żadna z nich nie jest dla Kaszubów kulturą obcą, co należy podkreślić. Jednocześnie można zaryzykować stwierdzenie, religia katolicka odgrywa fundamentalną rolę w procesie kształtowania się tożsamości grupowej Kaszubów czy szerzej, opcji narodowej Kaszubów. W okresie bowiem Wiosny Ludów i później, to właśnie katolicyzm stał się głównym kryterium odróżniającym MY od ONI. My, czyli Kaszubi – katolicy, oni: protestanci – Niemcy. To spowodowało, że do kategorii MY włączeni zostali również Polacy, jako osoby przynależne do tego samego kościoła. Wydaje się, że właśnie religia, a dokładnie katolicyzm odegrał zasadniczą rolę w opowiedzeniu się po stronie polskiej w toczącej się na przestrzeni dziejów rywalizacji pomiędzy Niemcami a Polską o Pomorze.

---

<sup>53</sup> V. Turner, dz. cyt., s. 196–197.

<sup>54</sup> Tamże, s. 197.

<sup>55</sup> Tamże, s. 197.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 201.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Babiński G., *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, (red.) A. Posern-Zieliński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003.
- [2] Glazer N., Moynihan D., *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, 1975.
- [3] Eriksen T. H., *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2009.
- [4] Fenton S., *Etniczność*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- [5] Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- [6] Hobsbawn E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, (red.) E. Hobsbawn i T. Ranger, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- [7] Kuklik M., Kos-Dąbrowska B., *Działalność edukacyjna i popularyzatorska prowadzona w Zagrodzie Gburskiej w Nodolu, filii Muzeum Ziemi Puckiej*, Zapiski Puckie, nr 7, 2008.
- [8] Mucha J., *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2005.
- [9] Perszon J., *Kaszubi. Tożsamość rodzina*, ZKP, Gdańsk 2015.
- [10] Porębski A., *Kaszubi a wybrane europejskie grupy etniczne*, Pomorania, nr 4, 1994.
- [11] Obracht-Prondzyński C., *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Instytut Kaszubski, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 2002.
- [12] Obracht-Prondzyński C., *Rytuały nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej*, [w:] *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009.
- [13] Sulima, R., *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- [14] Synak B., *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*, Studium socjologiczne, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1998.
- [15] Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, WUJ, Kraków 2005.
- [16] Turner V., *Proces rytualny*, PIW, Warszawa 2010.

## **THE ROLE OF PILGRIMAGE TO SHAPING THE IDENTITY OF KASHUBIANS**

### **ABSTRACT**

Next to the language, history (or rather historical memory) or inhabited a territory of the common name, religion is considered as one of the determinants of ethnic identity.

Ethnicity happens to be context-sensitive, because of certain ethnic characteristics such as language, customs, traditions, while religion manifests themselves in particular situations. Ethnicity – which is particularly evident in modern times – is multidimensional, because of many ways we can distinguish or define social groups. Religion, in turn, can be treated as a cultural system.

This article deals with the role it plays religion (understood as a system of meanings, as a cultural system) in shaping the identity of an ethnic minority – Kashubs. Kashubians, an ethnic minority living in northern Poland, speak a regional – Kashubian. They are predominantly Catholic, and the Catholic religion plays a significant part in their lives (even today). This article presents the meaning of pilgrimage in the creation of Kashubian group identity.

Keywords:

Kashubian, religion, ethnicity, pilgrimage.