

ALEKSANDRA WITKOWSKA OSU

PEREGRINATIO AD LOCA SACRA
REFLEKSJA ANTROPOLOGICZNO-SOCJOLOGICZNA

Kult pątniczy, będący jednym ze zjawisk niezwykle trwałych, od dawna inspirował historyków i etnografów, a niekiedy i socjologów do podejmowania wielu badań¹. Bliski bowiem związek tej formy kultu ze świadomością religijną szerokich i bardzo zróżnicowanych kręgów społecznych sprawia, iż zwłaszcza od późnego średniowiecza pątnictwo dostarcza ważnych świadectw przemian zachodzących w kulturze ludowej w zakresie religijnych praktyk masowych². Coraz częściej także podkreśla się konieczność pewnej refleksji metodologicznej, pozwalającej zrozumieć istotę samego zjawiska. Niezależnie bowiem od tego wszystkiego, co podlega zmianom w praktykach pątniczych interesujących historyka i badanych w konkretnych ramach przestrzenno-czasowych, pątnictwo jako ryt religijny uniwersalny, ponadkonfesyjny i ponadczasowy stanowi rzeczywistość antropologiczną bogatą w swej strukturze. Jasne określenie niezmiennych jego cech wydaje się konieczne ze względu na podobieństwo z innymi formami praktyk religijnych, takich jak: procesje błagalne, liturgiczne i paraliturgiczne, obchody związane z dniami krzyżowymi i odpustowymi w Kościele, podróże jubileuszowe, nawiedzanie kościołów stacyjnych itp.

Wielokrotnie podejmowane próby znalezienia właściwej definicji praktyki pątniczej nie przyniosły zadowalających rezultatów. Nieadekwatność wszelkiego rodzaju określeń wynika niewątpliwie z samej natury pątnictwa, nie dającego wyrazić się

¹ Bogata literatura przedmiotu ukazuje skoncentrowanie zainteresowań badawczych przede wszystkim na problematyce dotyczącej tradycji lokalnych i dziejów rozwoju poszczególnych ośrodków pątniczych. Dobrą orientację w międzynarodowym stanie badań daje bibliografia zamieszczana na bieżąco w „Revue d'histoire ecclésiastique”. Prace podstawowe: W. Brückner. *Wallfahrtsforschung in deutschen Sprachgebiet seit 1949*. „Zeitschrift für Volkskunde” 55:1959 s. 115-129; R. Oursel. *Les pèlerins du moyen âge. Des hommes, les chemins, les sanctuaires*. Paris 1963 s. 207-210; E. Delaruelle, E. R. Labande, P. Ourilac. *L'Église au temps du Grande schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* T. 2. Paris 1964 s. 796-810; P. A. Sigal. *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au moyen âge*. Paris 1974 s. 149-159.

² Zwłaszcza prace E. Delaruelle'a pokazały wiele możliwości badawczych w tym zakresie. Zob. najważniejsze z nich przedrukowane w tomie jego prac: *La piété populaire au moyen âge*. Torino 1975 s. 477-561.

w kategoriach zbyt zawężających rzeczywistość. Definiowano na przykład pielgrzymkę jako „wędrowkę do miejsca kultu, w którym znajduje się szczególnie czczony przedmiot kultu”, wysuwając ów obiekt sakralny jako pierwszorzędny jej element strukturalny³. Takie określenie wydawało się zbyt wąskie i niepełne tym, którzy w akcie pątniczym chcieli widzieć coś więcej aniżeli „wędrowkę” ku celowi. Zwrócono uwagę, iż samo uczestniczenie w pąci zarówno w marszu *ad loca sacra*, jak i w drodze powrotnej stanowi pełnowartościowe doświadczenie religijne przeżywane kolektywnie⁴. To skądinąd cenne uzupełnienie wzbudziło z kolei nowe zastrzeżenie z racji zawężenia praktyki pątniczej wyłącznie do jej form zespołowych, takich jak: pielgrzymki parafialne, brackie, gminne, stanowe itp. Wykazano, jak temu wyraźnie przeczy wielowiekowa tradycja⁵. Wskazano również na małą przydatność analiz semantycznych dotyczących terminologii pątniczej dla znalezienia właściwej, pełnej definicji *peregrinatio ad loca sacra*⁶.

A zatem nie takie czy inne próby określeń, a raczej proponowana przez prof. Alfonsa Dupronta „analiza morfologiczna” zjawiska jako takiego prowadzi do poznania jego struktury złożonej z 3 stałych komponentów, jakimi będą zawsze: *homo religiosus*, przestrzeń i *sacrum*⁷. Wstępne wyniki badań prowadzonych zarówno przez Dupronta, jak i przez kierowany przez niego zespół przynoszą już dziś wiele ważnych ustaleń z zakresu antropologii pątnictwa⁸. Na uwagę szczególną zasługuje ukazanie społecznej natury praktyk pątniczych.

³ R. Kriss. *Wallfahrtsorte Europas*. München 1950 s. 283.

⁴ Przyjmując w zasadzie jako istotne znaczenie obiektu kultu, H. Dünninger (*Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*. „Würzburger Diözesangesichtsblätter” 23:1961 s. 55 nn.) sądzi, że miejsce pątnicze powstaje dopiero po uzyskaniu aprobaty władzy kościelnej oraz w momencie rozwinięcia się wokół niego pielgrzymek zbiorowych.

⁵ Zob. recenzje M. Zendera („Zeitschrift für Volkskunde” 56:1960 s. 157-161) i R. Beitla („Hessische Blätter für Volkskunde” 54:1963 s. 632) przynoszące ostrą krytykę pracy W. Brücknera: *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldüren. Volkskundlichsoziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens* (Aschaffenburg 1958) oraz polemikę z artykułem H. Dünningera *Was ist Wallfahrt. Erneute Aufforderung zur Diskussion um eine Begriffsbestimmung* („Zeitschrift für Volkskunde” 59:1963 s. 221-232) przeprowadzoną przez R. Krissa (*Zur Begriffsbestimmung des Ausdrucks „Wallfahrt”*. „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde” 66:1963 s. 101-107).

⁶ Żywą dyskusję, jaka toczyła się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wśród historyków niemieckich wokół terminologii pątnictwa i znaczenia dwóch różnych określeń „wallen” i „pilgern” przypomniał ostatnio W. Brückner w artykule *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung. Wörter und Sachen in systematisch-semantischen Zusammenhang*. W: *Volkskultur und Geschichte. Festgabe J. Dünninger*. Berlin 1970 s. 384-424.

⁷ *Pèlerinages et lieux sacrés*. W: *Encyclopaedia universalis*. T. 12. Paris 1972 s. 729.

⁸ Metodę i etapy pracy zespołu przedstawił Dupront w referacie: *Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en France Occidentale* (W: *Miscellanea Historiae Ecclesisticae*. T. 5, Louvain 1974 s. 235-258) wygłoszonym na Międzynarodowym Kolokwium w Warszawie w dniach 27-29 X 1971, poświęconym *La cartographie et l'histoire socio-religieuse de l'Europe jusqu'à la fin du XVII siècle*.

Niezależnie od form zewnętrznych *peregrinatio religiosa* stanowi zawsze społeczny akt religijny, przeżywany bądź to indywidualnie, bądź też kolektywnie⁹. Jest wyrazem intensywnego przeżycia i witalności mas pragnących spotkać się z *sacrum* ponadczasowym i zbawiającym. Kult pątniczy powstaje zawsze z impulsu i potrzeby grupy społecznej proklamującej sakralność miejsca pielgrzymkowego, wyznaczającej szlak pątniczy, ustalającej ryty pielgrzymkowe i modele zachowań. A zatem zbiorowość ludzka stanowi właściwy podmiot rytu pątniczego, który jest zawsze pójściem za innymi lub z innymi. Jeśli nawet pątnik odbywa swą drogę samotnie, towarzyszy mu, może nie zawsze w pełni uświadomione, przeświadczenie przemierzania wydeptanego przez innych szlaku, zapisanego w pamięci zbiorowej. Tak więc indywidualna jego pielgrzymka wtapia się niejako w społeczną rzeczywistość pątnictwa, a on sam partycypuje w owej tworzącej ją społeczności, dostępnej mu bardziej intencjonalnie aniżeli realnie.

Spółeczność to różna od każdej innej zorganizowanej i trwałej grupy ludzkiej. Powstając bardziej z przypadku, a nie w wyniku przyjętych zasad doboru społecznego, na ogół nie uwzględnia ani kategorii wieku, płci, ani stanu czy zawodu. Stanowi zatem społeczność o niezmiernie zróżnicowanym profilu, zjednoczoną wspólnym działaniem i wspólnie przeżywanym doświadczeniem religijnym. Będąc wspólnotą efemeryczną, bo istniejącą na czas trwania pąci, przedłuża swą obecność dzięki wspomnieniu utrwalonemu w tradycji¹⁰. Ważne jest i to, że organizując się wokół praktyk religijnych ludowych, społeczność pątnicza pozostaje często poza właściwą organizacją kościelną, nierzadko składając się z ludzi luźno z Kościołem związanych. Rządzą i tu inne prawa przynależności. Rola samego kleru w procesach kształtowania się kultów pątnicznych pozostaje na ogół drugorzędna. Inicjatywa, z małymi wyjątkami, należy do laików¹¹. Nie znaczy to, by nie próbowano w ciągu wieków podporządkowywać dyscyplinie kościelnej spontanicznych, ludowych praktyk pątnicznych, pozostających często w kolizji z porządkiem liturgicznym, a niekiedy i z treścią nauczania wiary. Rytuał liturgiczny usiłował narzucić swój porządek rytom pątniczym, kalendarz kościelny próbował wchłonąć w swe ramy kalendarz

⁹ Zob. A. Dupront, *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*. „Communications” 10:1967 s. 106 n.; tenże, *Pèlerinages* s. 732; tenże, *Anthropologie du sacré* s. 247 nn.

¹⁰ W języku francuskim np. zachował się ślad owej tradycji w etymologii terminów przyjętych na określenie trzech kategorii pątników: paumier — pielgrzym jerozolimski noszący niegdyś palmy zrywane w Jericho, romieu — pielgrzym rzymski, saint-jacquire — pielgrzym z Compostelli. Por. E. R. Labande, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1:1958 nr 2 s. 160. Specjalne imię nadaje się także pielgrzymowi udającemu się do Mekki — hadji, czy pielgrzymującemu do wielkiego sanktuarium irańskiego w Mecchad — mecchedi. Por. Dupront, *Pèlerinages* s. 732.

¹¹ Widać to przede wszystkim w genezie licznie powstających miejsc cudownych w okresie reformy katolickiej. Bohaterami opowiadań i legend o znalezieniu cudownego obrazu, posążka, odkryciu cudownego źródła, studzienki itp. są najczęściej prości ludzie, wieśniacy, często dzieci. Stereotyp tych relacji ukazuje zwykle proboszcza lub innego przedstawiciela kleru w roli nieufnego oponenta wobec tworzącego się ludowego kultu pątniczego.

patniczy, patron kościoła parafialnego rywalizował ze świętym terapeutą miejsca pielgrzymkowego¹². A co najważniejsze, społeczność patnicza poza instytucją parafialną usiłowała wyzwolić sakralizujące ją siły, zapewniające zbawienie.

Antropologia kultu patniczego zwraca również uwagę na rolę przestrzeni pielgrzymkowej, stwarzającej warunki owej sakralizacji¹³. W świadomości zbiorowej ryt patniczy wiąże się zarówno z faktem wyjścia, separacją od stałego miejsca pobytu, jak i z próbą pokonania przestrzeni czy dojściem do celu¹⁴. Pielgrzymować — znaczy po prostu „wyjść skądś”, aby „dokądś dojść”. Te dwa stałe punkty (wyjścia i dojścia) tworzą ramy przestrzeni pielgrzymkowej, z którą łączy się cały zespół psychiczny ludzkich nadziei, napięcia i wysiłku. Jest to przestrzeń sakralna, uświęcona określonym celem, ku któremu prowadzi, oraz rytmem drogi przygotowującym do spotkania z *sacrum*. Sama droga zapisuje się w świadomości kolektywnej jako element sakralizujący akt patniczy. Trud pokonania przestrzeni, która w pewnym sensie ogranicza fizycznie człowieka, wiąże się z przeświadczeniem o terapeutycznych właściwościach drogi. Pielgrzymka wymagająca fizycznego uczestnictwa, często pokutnego, odbywana najczęściej pieszo w poczuciu pewnego ogołocenia i obcości, regeneruje psychiczną vitalność¹⁵. Doświadczenie mówi o szczególnej dyspozycji człowieka do przyjmowania nowych wałtości wówczas, gdy zmęczony fizycznie odpręża się wewnątrz i otwiera na inną rzeczywistość. Niewątpliwie, przestrzeń pielgrzymkowa pokonywana indywidualnie lub zespołowo stwarza okazję ucieczki od codzienności, od stałych ram życia społecznego i religijnego, wyzwala więc człowieka z wielorakich uwarunkowań i konformizmów.

Niekiedy to oczyszczające, sakralizujące przemierzanie drogi może zredukować się do procesjonalnego marszu z kościoła do cudownego źródła, grotty albo do kilkakrotnego obejścia świątyni czy okążenia na klęczkach samego obiektu kultu: grobu, obrazu, ołtarza z relikwiami itp. Zawsze będzie to przejście pewnej

¹² Śladem tego jest także zwyczaj obchodzenia większych uroczystości patniczych nazajutrz po święcie liturgicznym, np. w Poniedziałek Wielkanocny lub poniedziałek po Zesłaniu Ducha Świętego. To rozdzielenie obu kalendarzy może mieć także znaczenie psychologiczne: pielgrzymka staje się odprężeniem po święcie przeżywanym przez całą wspólnotę parafialną, odprężeniem dokonującym się poprzez inne rytmy religijne i w kręgu innej społeczności. Por. Dupront. *Tourisme* s. 111 nn; tenże. *Pèlerinages* s. 732.

¹³ Zagadnienie omawia Dupront. *Tourisme* s. 102 nn.; tenże. *Pèlerinages* s. 729; tenże. *Anthropologie du sacré* s. 252 nn.

¹⁴ Niekiedy „wyjście” może nie zakładać powrotu. Przykład chrześcijańskich pielgrzymek eschatologicznych, zdążających do Jerozolimy w pragnieniu śmierci w miejscu paruzji i sądu ostatecznego, w miejscu, jak sądzono, zapewniającym nieśmiertelność nie jest w religiach soteriologicznych faktem odosobnionym. Dla islamu takim uprzywilejowanym miejscem grzebalnym była Kербela, gdzie pochowany został Hussein, wnuk Mahometa. (Dupront, *Pèlerinages* s. 730). Na ogół jednak powrót z pąci jest przewidziany, a co więcej pożądanym także ze względu na społeczność, do której powracał pątnik wzbogacony w owoce swej pielgrzymki.

¹⁵ O właściwościach terapeutycznych przestrzeni zob. Dupront. *Tourisme* s. 103 nn; tenże. *Pèlerinages* s. 729.

przestrzeni sakralnej, podświadome szukanie obecności *sacrum*, źródła nowych duchowych sił¹⁶.

Decyzja uczestniczenia w praktykach pątnicznych pozostaje zawsze mniej lub bardziej świadomie umotywowana. Sakralizacja (uświęcenie) i kompensacja (spełnienie bardzo różnych nadziei), dokonujące się w kulcie pątnicznym, stanowią niewątpliwie owe racje tkwiące głęboko w ludzkiej podświadomości, uzasadniające trwałość i powszechność tej formy kultu we wszystkich kręgach kulturowych. Motywacje bardziej dostępne obserwacji ukazują oczywiście cały szereg przyczyn bliższych, uwarunkowanych konkretnymi sytuacjami ludzkiej egzystencji. Ich zróżnicowanie obrazujące zmieniający się kontekst historyczno-kulturowy pątnictwa chrześcijańskiego, jak mieliśmy okazję przypomnieć na innym miejscu, stanowi podstawę typizacji pątnictwa w ogólnym zarysie do dziś aktualnej¹⁷.

W refleksji antropologicznej nad kultem pątnicznym nie sposób pominąć zagadnienia samego *locus sacer*, elementu organizującego całą rzeczywistość pątniczą. Przebycie wspomnianej wyżej przestrzeni sakralnej dokonuje się przecież w nadziei kontaktu z *au-delà* w miejscu konkretnie określonym, stanowiącym kres drogi. Jakkolwiek z punktu widzenia terapii przestrzeni ważne jest już samo jej przebycie, niemniej momentem istotnym pąci będzie zawsze wejście w krąg sakralny, dojście do „miejsca świętego”¹⁸.

Locus sacer zakłada istnienie ustalonych granic oddzielających go od reszty świata. Samo jednak wydzielenie pewnej przestrzeni kultowej nie klasyfikuje jej w kategoriach *sacrum* i *profanum*. Miejsce staje się „święte” dzięki sakralizacji będącej z punktu widzenia antropologii religijnej dziełem człowieka. Sakralność miejsca wyrasta bowiem z pragnienia spotkania się z *sacrum* i przeświadczenia o jego szczególnej obecności w poświęconych mu lub przez niego wybranych *loca sacra*. Człowiek wierzy w realne urzeczywistnienie swych pragnień, w możliwość przeżycia kontaktu zbawiającego go i uświęcającego, koncentrując swe nadzieje wokół wybranych ośrodków kultu¹⁹. Z drugiej strony owa poszukiwana Obecność niejako akceptuje ów wybór i w *loca sacra* objawia mu swą moc. Ostatecznie więc człowiek niejako decyduje o powstaniu miejsca świętego, ponieważ ze względu na niego następuje objawienie się *sacrum*.

¹⁶ W pątnictwie terapeutycznym wspomniane rytzy sakralizujące błagalne są często rewitalizujące, a w skrajnych wypadkach mogą wręcz wywołać przeżycie cudotwórczej interwencji.

¹⁷ A. Witkowska. *Przemiany w ruchu pielgrzymkowym i praktyce odpustów w Kościele zachodnim w XIV-XV wieku*. „Znak” 23:1971 nr 205-206 s. 895 nn.

¹⁸ Stanowi ono element statyczny w dynamicznym ze swej natury akcie pątnicznym. Jak każdy społeczny ośrodek kultu jest zarówno faktem socjologicznym o określonej strukturze, jak i rzeczywistością religijną o określonej treści ideologicznej. Por. J. Majka. *Społeczne ośrodki kultu religijnego. Próba teorii*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16:1969 z 3. s. 65 nn. W literaturze zwraca się uwagę na niedopuszczalne zamienne używanie takich określeń miejsc pątnicznych, jak: miejsce święte, cudowne, łaskami słynące. Zob. Dünninger. *Processio peregrinationis*. s. 72 nn. Nazwy te określają właściwy charakter ośrodka kultu i nie są synonimami.

¹⁹ Wiele ciekawych uwag o sakralności miejsca kultu w artykułach Dupronta: *Pèlerinages* s. 729 nn.; *Tourisme* s. 101 nn.; *Anthropologie du sacré* s. 253 nn.

Nie inaczej przedstawia się także geneza wielu chrześcijańskich miejsc pątniczych. Jakkolwiek uniwersalistyczny charakter Kościoła oraz specyficzna jego struktura związane są z dezlokalizacją kultu, niemniej i w kręgu chrześcijaństwa, obok ośrodków kultu liturgicznego związanego ze sprawowaniem Eucharystii i szafarstwem sakramentów, wykształciły się z czasem ośrodki o szczególnej *sanctitas loci*, miejsca kultu pątniczego²⁰. Określanie ich w źródłach jako *locus sacer*, niekiedy z uzupełniającym dodatkiem *ubi requiescit sanctus*, nie tyle nawiązuje do antycznej terminologii, co raczej wskazuje na ciągłość tradycji starotestamentowych²¹. W Księdze Rodzaju w opisie snu Jakuba miejsce objawienia się Boga nazwane zostało „Domem Bożym” — Betel (28, 17), w opowieści o krzaku gorejącym jeszcze wyraźniej mówi się o świętości miejsca naznaczonego obecnością Bożą *locus enim in quo stas terra sancta est* (Wj 3, 5)²². Wczesne średniowiecze wiąże pojęcie *locus sacer* z każdym kościołem posiadającym grób lub relikwie świętego, będące szczególnym przedmiotem kultu wiernych²³.

W historycznym rozwoju ośrodków pątniczych można uchwycić kolejne etapy tworzenia się pewnych kategorii miejsc kultu, powstałych na podstawie określonego typu *sanctitas loci* (miejsca historycznej obecności Chrystusa w Ziemi Świętej, groby i relikwie świętych, cudowne obrazy, rzeźby, źródła, miejsca objawienia itp.)²⁴. Sakralizacja owych miejsc dokonywała się najczęściej poprzez afirmację przez grupę wiernych określonego przedmiotu sakralnego lub poprzez fakt konsekracji poświęcony cudem, objawieniem lub prastarą tradycją²⁵. Preferencja określonego typu *sanctitas loci*, związanej z treściami dogmatyczno-historycznymi lub legendarnymi, wskazuje na pewien historycznie uwarunkowany profil kultury religijnej danej grupy społecznej. W badaniach kompleksowych pozwala natomiast uchwycić pewną ewolucję zachodzącą w pobożności pątniczej mas obserwowaną na określonym terenie i w określonym czasie.

Jednym z głównych czynników rozwoju *locus sacer* będzie zawsze siła jego oddziaływania, określana jako dynamika kultu, dynamika patronatu. Przy innej okazji sprecyzowaliśmy bliżej i wyraźnie rozgraniczyliśmy zakres tegoż pojęcia od

²⁰ Majka, jw. s. 67 nn.

²¹ U Rzymian „*locus sacer*” oznaczało miejsce poświęcone bóstwom. Por. Z. Kübler. *Locus*. W: *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Bd. 13. Tl. 1. Stuttgart 1926 kol. 958-959, 963-964. O tradycji biblijnej zob. I. Müller. *Die churrätische Wallfahrt im Mittelalter*. Basel 1964 s. 3 nn.

²² Ten ostatni fragment dzięki umieszczeniu w *Dziejach Apostolskich* (7, 33) stał się powszechnie znanym i upowszechnił zawartą w nim ideę miejsca świętego. Por. Müller, jw. s. 3.

²³ Od VII w. znany jest w liturgii introit mszy św. na uroczystość dedykacji kościoła „*Terribilis est locus iste*”.

²⁴ Por. A. Witkowska. *Z zagadnień „peregrinationis religiosae” w średniowiecznej Europie*. „*Roczniki Humanistyczne*” 22:1974 z 2 s. 41 nn.

²⁵ Dupront zwraca uwagę, że najczęstszą współcześnie formą sakralizacji miejsca kultowego jest fakt dokonanego na danym miejscu objawienia (Lourdes, Fatima i szereg innych). Por. *Anthropologie du sacré* s. 254.

pojęcia tzw. geografii kultu²⁶. Przypomnijmy, że tworzy ją przede wszystkim autorytet świętego w środowisku, które przyjmuje jako rzeczywistość realną fakt jego możnego patronatu. Osobisty stosunek zachodzący między patronem a kręgiem jego czcicieli-pątników, spontaniczna i silna wiara w jego moc cudotwórczą, w sposób szczególny charakteryzują dynamikę kultów pątnicznych. Składa się na nią także atmosfera panująca w miejscu kultu, wywołana bliskością *sanctitas loci*, oraz sama działalność twórców i propagatorów ośrodka pątniczego. Rola tych ostatnich, przybierająca niekiedy charakter szczególnego mecenatu, pozostaje decydująca dla dalszych jego losów. Sam mecenat wyrastać może zarówno z pobudek natury religijnej, jak i z uwagi na konkretne korzyści materialne. Wiadomo, iż ożywiony ruch pątniczny wzbogacał niejednokrotnie związany z nim kościół lub klasztor licznymi ofiarami — wotami, a także w znacznej mierze wpływał na ekonomiczny rozwój regionu czy miasta, w którym dany ośrodek kultu był lokowany²⁷. Zainteresowanie rozwojem kultu pątniczego musi się zatem skupić na tych właśnie siłach społecznych zaangażowanych bezpośrednio w procesy rozwojowe *loca sacra*.

Oczywiście, nie wolno zapominać, że krąg propagatorów odgrywających aktywną rolę w dziejach danego ośrodka pątniczego wychodzi często poza środowisko ludzi będących bezpośrednimi jego stróżami. Uwzględnić trzeba także szczególne odniesienie *locus sacer* do terytorium zamieszkanego przez grupę związaną z propagowanym przezeń kultem oraz relacje zachodzące między nim a członkami tejże społeczności. Ze względu na typy obu tych relacji można mówić o ośrodkach pątnicznych posiadających różny zasięg terytorialny (międzynarodowy, krajowy, regionalny, lokalny) i społeczny²⁸.

W pierwszym wypadku zasięg centrum pątniczego może ulegać zmianie nie tylko w zależności od aktywności religijnej ośrodka, lecz także w wyniku oddziaływania nań wielorakich czynników pozareligijnych, takich jak: rozwój lub zanik kultury religijnej, kształtowanie się stosunków gospodarczych, kontaktów międzyludzkich, rozbudowy sieci dróg itp. Znacznie trudniej ustalić zasięg społeczny danego *locus*. Nie wyznacza go bowiem tylko grupa — społeczność pątnicza. Faktyczne jego oddziaływanie może obejmować znacznie szerszy krąg związanych z nim mas, nie mających nigdy okazji odbycia pąci. Równocześnie owo oddziaływanie społeczne może posiadać niekiedy charakter wyspecjalizowany. *Concursus populi* skupiony wokół danego ośrodka obejmować będzie wówczas określone grupy społeczne, zawodowe, narodowościowe. W rozwoju kultów pątnicznych zwraca się także uwagę na pewne elementy konkurencyjności i współzawodnictwa, powiązane z problemem tzw. swoistości patronatu oraz z teologiczną specyfikacją ośrodków pielgrzymkowych. Funkcje wyznaczone przez religijność ludową poszczególnym świętym uza-

²⁶ A. Witkowska. *Miracula malopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*. „Roczniki Humanistyczne” 19:1971 z. 2 s. 133 n.

²⁷ Por. trafne uwagi m.in.: M. Schwarz. *Heiligsprechungen in 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*. „Archiv für Kulturgeschichte” 39:1957 s. 47 nn.

²⁸ Majka, jw. s. 69 nn.

sadniać miały większą skuteczność ich pośrednictwa i orędownictwa w określonym miejscu kultu. Zwłaszcza w pątnictwie terapeutycznym owa „specjalizacja” świętych odegra zasadniczą rolę. Z kolei specyfikacja teologiczna ośrodków kultu, wynikająca z powiązania ich z kultem chrystocentrycznym, maryjnym czy kultem świętych określa profil ideologiczny miejsc pielgrzymkowych. Właściwy im zespół treści religijnych i kultowych, utrwalający się w świadomości pątników, stanowił ważny czynnik upowszechniania się danego kultu²⁹.

Obok wyżej wspomnianych elementów kształtujących *locus sacer* dochodzi niekiedy jeszcze czynnik jurydyczny — aprobata władzy kościelnej na utworzenie lub dalszy rozwój danego ośrodka. Przynosi ona ze sobą zwykle wyraźne korzyści w postaci nadania odpustów, pozwoleń na bardziej uroczystą oprawę nabożeństw, a więc tego wszystkiego, co dodatkowo przyciągać może pątników i pomnażać atrakcyjność samego miejsca kultu. Zaangażowanie Kościoła w promulgację *loca sacra*, początkowo raczej wyjątkowe, od końca średniowiecza staje się coraz częstsze i ważne. Było ono podyktowane w dużej mierze chęcią zażegnania częstych konfliktów wynikających z łamania przez spontanicznie rozwijający się ruch pątniczy ustalonego ładu i dyscypliny. Ingerencja władz kościelnych miała zatem na celu, właśnie poprzez aprobatę lub zakaz rozwoju miejsca pątniczego, ujęcie w jakieś ramy siły żywiołowej tkwiącej w kultach pątnicznych mas.

W problematyce społecznej praktyk pątnicznych nie można pominąć zagadnienia funkcji społecznych samego ośrodka kultu. *Locus sacer*, tak jak każdy ośrodek kultu, miał i ma do spełnienia pewne zadania przede wszystkim wobec ludzi bezpośrednio z nim związanych³⁰. Podkreślono już zasadniczą jego rolę w obiektywizacji *sacrum* i stworzeniu tym samym warunków sakralizacji społeczności pątniczej, przekroczenia ludzkiej skończoności i zakotwiczenia w czymś, „co znamionuje jakąś tajemniczą i przerażającą moc, odmienną od człowieka, z którą jednak może on nawiązać stosunki, a która mieści się w takich lub innych przedmiotach doświadczenia”³¹.

Ale ośrodek pątniczy, będąc rzeczywistością społeczną, spełnia wobec pątników inne także podstawowe funkcje, określane w socjologii religii jako funkcje inte-

²⁹ Problem ideologii ośrodka kultu wiąże Majka (jw. s. 73 n) z pewnym jego określonym nachyleniem kultowym i zespołem pierwszoplanowych treści, jakie oferuje wiernym, a także ze spełnianą przezeń funkcją w określonej grupie religijnej.

³⁰ Oczywiście, rozpatrując funkcje ośrodka pątniczego nie wolno zapominać także o jego odniesieniu do całej rzeczywistości Kościoła powszechnego, której przecież dany ośrodek kultu stanowi część integralną.

³¹ Jest to jedna z wielu definicji „*sacrum*” z podstawowej pracy R. Otto: *Świętość. Elementy, irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Warszawa 1968 s. 107. Por. także: A. Dumas. *Sacrè*. W: *Encyclopaedia Universalis*. T. 14. Paris 1968 s. 579-581. O antropologicznej funkcji „*sacrum*” mówi ciekawy artykuł C. Geffrè *Chrześcijaństwo i przemiany sacrum* („*Znak*” 27:1975 nr 248 s. 138-156), a także książka Z. J. Zdybickiej *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii* (Lublin 1977 s. 233 nn.).

gracyjne, zachowawcze i kulturotwórcze³². Oddziaływanie integracyjne wybija się na plan pierwszy w odniesieniu do społeczności pątniczej. Z jednej strony integracja dokonuje się poprzez sam fakt istnienia danego miejsca kultu jako celu pielgrzymki. Miejsce jako takie skupia na sobie uwagę pątników, organizuje wszelkie formy kultu, określa ich udział w pewnych rytach praktyk religijnych. *Locus i sacer* integruje więc jednostki wtapiając je w zbiorowe manifestacje i wspólnotowe przeżycia religijne. Z drugiej strony ośrodek pątniczy integruje głębiej grupę ludzką poprzez właściwe mu oddziaływanie ideologiczne. Obejmuje ono zarówno przekazywane przezeń treści, jak i inspirację pewnych wzorców zachowań.

Wytworzenie własnej ideologii centrum pątniczego wiąże się z kolei z jego funkcją zachowawczą, funkcjonowaniem trwałych tradycji. Stałość miejsca, niezmiennosc właściwej mu *sanctitas loci* organizującej kult pątniczy, konserwatywizm praktyk, rytów, formuł propagowanych przez dany ośrodek wyrabia w świadomości społecznej ogromnie ważne dla autorytetu miejsca świętego przeświadczenie o starodawności czczzonego obiektu i form jego kultu.

Z tych dwóch funkcji, integracyjnej i zachowawczej, wyrasta trzecie zadanie centrum pątniczego: jego rola kulturotwórcza, wytworzenie własnej subkultury w ramach funkcjonującego, ogólnego systemu wartości religijnych i społecznych.

Zasygnalizowane kwestie ukazują złożoność problematyki pątniczej, jakże szerokiej, a równocześnie nierozłącznej w swych wielorakich aspektach. Na pewno w wielu konkretnych przypadkach nie wyczerpują one wszystkich możliwości badawczych warsztatu historycznego. Nie bez znaczenia może na przykład okazać się zastosowanie w typologii miejsc pątniczych kryterium uwzględniającego ich usytuowanie przestrzenne, a także wykrycie mechanizmów powstawania ośrodków typu wiejskiego i miejskiego. Ważną rzeczą może być także przebadanie dynamiki pątnictwa na terenach bogatych lub ubogich w lokalne ośrodki kultu lub przeanalizowanie faktu ich obecności albo nieobecności na danym terenie administracji kościelnej. Zróżnicowany może się okazać w poszczególnych wypadkach kwestionariusz badawczy, dotyczący środków propagandy kultów pątniczych i ich stratyfikacji społecznej. Wreszcie sfera wyobraźniowa i religijna psychologia kolektywna powiązane z praktykami pątniczymi mogą prowadzić do ukazania współistnienia bardzo trwałego, w formie synkretyzmu, światopoglądu magicznego i autentycznie chrześcijańskiego, określających model religijności ludowej, co oznacza zawsze religijność umasowioną, szerzej zaakceptowaną.

Nasza refleksja zatem niech spełni jedynie rolę pomocniczą, nie wykraczającą poza wysunięcie niektórych z propozycji badawczych.

³² Omawiając wymienione funkcje powinno się zawsze wyodrębnić mechanizmy ich działania. Por. Majka, jw. s. 77 nn.

PEREGRINATIO AD LOCA SACRA
AN ANTHROPOLOGICAL-SOCIOLOGICAL REFLECTION

Summary

Research on pilgrimaging in Poland does not take up much place in the hitherto existing historical literature, and hence it requires a certain introductory anthropological-sociological reflection which would make it easier to understand this phenomenon as such. This is because independently of everything which is subject to changes in the pilgrimage practices interesting for a historian and investigated in certain spatio-temporal limits, pilgrimaging as an expression of mass religiousness, a universal practice, supraconfessional and timeless, is an anthropological reality with a rich structure. The way to cognize it is a morphological analysis of the pilgrimage reaching the three constant elements which cooperate in creating it: *homo religiosus*, space and *sacrum*.

The analysis allows us to discover the social nature of pilgrimaging, to show the role of the pilgrimage space and the motives of participating in the pilgrimage practices. It does not omit also the problem of the very *locus sacer*, the element which organizes the whole pilgrimage reality. Besides drawing the attention to the important factors of its development, the problem of manifold social functions of the cult center has been mentioned.