

Andrzej J. Zakrzewski
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Pielgrzymka na Jasną Górę w XIX w. – dwa świadectwa literackie

Fenomen jasnogórskiej pielgrzymki, trwający nieprzerwanie, według świadectw historycznych i literackich od pojawienia się obrazu NMP na Jasnej Górze, tj. od II poł. XIV stulecia¹, stanowi niewyczerpany temat wielu opracowań. W pielgrzymkach manifestuje się szczególny rodzaj pobożności, ogarniający wszystkie warstwy ludności Rzeczypospolitej, ale także przypisuje się im różnorakie funkcje społeczno-kulturowe².

W stuleciu XIX pielgrzymka na Jasną Górę nabrała obok cech dewocyjnych, także charakteru demonstracji polityczno-narodowych³. Z upływem czasu i narastania nadziei na odzyskanie niepodległości przez Polskę religijno-patriotyczny charakter pielgrzymki jasnogórskiej przybierał na sile tak, że władze państwowe, austriackie czy rosyjskie, zakazywały udziału kapłanom parafialnym w organizowaniu i przewodnictwie w ruchu pielgrzymkowym. Stąd też pojawienie się pielgrzymki na terenie parafii odczytywane było jako wyraz religijności i rosnącej świadomości patriotycznej społeczeństwa. Z takim właśnie odbiorem pielgrzymki z sierpnia 1861 r., mamy do czynienia w przypadku dziedziczki małuszyńskiego dworu, Heleny z Morstinów Ostrowskiej. W jej pamiętniku czytamy:

jak trudno oddać pierwsze wrażenie naszego gronka małuszyńskiego, gdy po pierwszy raz stojąc na ganku, ujrzeliśmy idącą z Krakowskiego kompanię do Częstochowy, poprzedzaną godłami narodowymi, i na głos śpiewającą pieśń »Boże coś Polskę«; gdy się ten widok zaczął powtarzać, a zwłaszcza po przejściu wielkiej kompanii kieleckiej, z muzyką, która nam potem wygrywała na dziedzińcu wszystkie nuty patriotyczne, od »Jeszcze Polska nie zginęła« do »Grzmia pod Stoczkiem armaty«, młodzież naszej administracji i fabryki cukru wytrzymać już dłużej nie mogła i uprosiła księdza proboszcza Adama Święcichowskiego, pastora parafii od lat 25, a dawnego wojaka z czasów rewolucji⁴, aby poprowadził

¹ Obfitą literaturę na temat najstarszych pielgrzymek do obrazu NMP na Jasną Górę przytacza m. in. A. Witkowska, *Najstarsze źródła do dziejów jasnogórskiego kultu pątniczego*, „Studia Claromontana” 1981, t. 1; J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, „Studia Warmińskie” 1966, t. 3.

² A.J. Zakrzewski, *Geneza i przemiany kulturotwórczych funkcji Częstochowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1984, nr 3. Patrz też: *W kręgu kultu maryjnego. Jasna Góra w kulturze staropolskiej*, Częstochowa 1995.

³ S.Z. Jabłoński, *Jasna Góra. Ośrodek kultu maryjnego 1864–1914*, Lublin 1984. Patrz także: A.Z. Krynicki, *Rola pielgrzymki w życiu religijnym katolików. Studium socjologiczne na przykładzie Jasnej Góry*, Lublin 1972.

⁴ Aluzja autorki pamiętnika do powstania listopadowego 1831 r., nazywanego w kręgach ziemian-skich „rewolucją narodową”.

kompanię do miejsca cudownego Gidel, w celu połączenia modlitw o pomyślność Ojczyzny, z modłami całego narodu⁵.

Owe odczytanie intencji pielgrzymek z 1861 r. wiązało się z ogólnonarodowymi nastrojami społecznymi, które zaowocowały ruchem powstańczym w 1863 r., jakże dalekim od nastrojów bogatego ziemiaństwa, którego przedstawicielami w owym czasie byli m. in. właściciele Maluszyna. Dalsze uwagi poczynione w pamiętniku to potwierdzają. Piszę dalej:

sercem łączę się z gronem pobożnie manifestujących, choć wstrzymana rozważą mego męża, który lubo rozczulony podobnymi objawami, nigdy nie chciał swoją osobą do nich należeć, ani do nich zachęty dawać, przewidując, iż przejdą wszelką miarę i sprowadzą reakcję, która pochłonie wszystkich tymczasowych ulepszeń administracyjnych, mogących być szczyblem użytecznym dalszego pomyślnego rozwoju sprawy naszej⁶.

Ten typ literatury pamiętnikarskiej, jak i inne źródła zachowane na ogół w dużej ilości, potwierdzają religijno-patriotyczną funkcję pielgrzymki do Jasnej Góry w II poł. XIX stulecia. Jednakże obok nich istnieją szczególne świadectwa literackie odzwierciedlające nie tylko poglądy pisarzy, ale też i stosunek ludu wiejskiego do pielgrzymki na Jasną Górę. Częstochowa, utożsamiana w nich z Jasną Górą, jawi się w nich nie tylko wyłącznie, jako miejsce o szczególnym znaczeniu religijnym i patriotycznym. Odczytaniu owych dodatkowych sensów i znaczeń, które na ogół były pomijane w dotychczasowych analizach wybranych tekstów, poświęcona jest dalsza praca.

Przedmiotem analizy staną się teksty dwóch, jakże różnych w sposobie postrzegania i co za tym idzie deskrypcji rzeczywistości, pisarzy. Mamy tutaj na myśli teksty Adolfa Dygasińskiego – „Beldonek”⁷ i „Żywot Beldonka”⁸ oraz Władysława St. Reymonta – „Pielgrzymka do Jasnej Góry”⁹.

Przywołane teksty powstawały w podobnym czasie – „Beldonek” A. Dygasińskiego opublikowany został w 1888 r., zaś tekst W. St. Reymonta w siedem lat później. Drugi z wymienionych tekstów Dygasińskiego powstanie po opublikowaniu opowiadania przez Reymonta. Różni je przede wszystkim postawa twórcza pisarzy, jak i własny stosunek do opisywanej rzeczywistości. Oba teksty wywołały kilka recenzji zamieszczanych w poczytnych i poważnych czasopismach.

Tekst A. Dygasińskiego doczekał się omówienia m. in. Marii Konopnickiej w „Gazecie Polskiej”¹⁰, A. Mazanowskiego w „Przeglądzie Tygodniowym”¹¹,

⁵ [H. Ostrowska], *Dzieje Maluszyna i jego dziedziców z opowiadania i z pamięci zebrane przez Helenę [z Morstinów] Ostrowską*, z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył A.J. Zakrzewski, Warszawa 2009, s. 129–130.

⁶ Tamże, s. 130.

⁷ A. Dygasiński, *Beldonek*, Warszawa 1934.

⁸ A. Dygasiński, *Żywot Beldonka*, Warszawa 1898.

⁹ Wł.St. Reymont, *Pielgrzymka do Jasnej Góry*, Warszawa 1895. Przedmiotem analizy stanie się wydanie z 1996 r.

¹⁰ „Gazeta Polska” 1888, nr 259.

¹¹ „Przegląd Tygodniowy” 1888, nr 47.

także I. Matuszewskiego w „Ateneum”¹². Przedmiotem uwag recenzentów stały się zarówno kwestie używanego przez autora języka, szczególnie stylizacji ludowych w tekstach beletrystycznych, czy też kwestia włączeni i związanych z nią uroków. Motyw przewodnictwa pielgrzymkowego nie wzbudził zainteresowania recenzentów.

W jednym ze swoich szkiców nawiązał do tekstu Reymonta Aleksander Świętochowski, ukazując genezę powstania „Pielgrzymki do Jasnej Góry”¹³, a następnie zamieścił w redagowanej przez siebie „Prawdzie” recenzję tego opowiadania autorstwa wybitnego socjologa polskiego, Ludwika Krzywickiego¹⁴.

Tak w jednym, jak i drugim przypadku, teksty te posiadają pewne cechy wspólne. Jedną z nich jest ta, że opowiadania powstają z obserwacji uczestniczącej, metody zaczerpniętej z rodzącej się wówczas socjologii. Wł. St. Reymont skorzystał z porady A. Świętochowskiego i uczestniczy osobiście w pielgrzymce; A. Dygasiński zaś poprzez fakt kilkuletniego zamieszkiwania w okolicach Pińczowa, gdzie rozgrywa się większość akcji związanych z opisywaną praktyką pielgrzymowania, znał z autopsji ludzi, którzy zawodowo trudnili się żebractwem, a przy okazji spełniali także funkcje przewodników pielgrzymkowych. Opisy obu autorów służyć mogą jako świadectwa literackie, posiadające znaczne walory źródłowe.

Niewątpliwie na uformowanie się stosunku ludności wybranej grupy społecznej do aktu pielgrzymki miała też miejscowa tradycja. W przypadku pielgrzymki „praskiej”, która w tym opisie rozpoczynała swój marsz na Jasną Górę spod kościoła na Pradze, w słabym stopniu oddziałuje tradycja, już blisko dwustuletnia, pielgrzymki wotywniej zorganizowanej po raz pierwszy przez o. Ignacego Pokorskiego, paulina z warszawskiego kościoła św. Ducha w 1711 r. Zatem inne są zasady organizacyjne, obowiązujące w warszawskiej pielgrzymce, inne zasady naboru uczestników, różnice w motywacjach, jak i nastawieniach uczestników. Nie bez znaczenia jest także inna kultura religijna jednostek biorących udział w pielgrzymce. Różnic tych nie uda się jednakże wychwycić z opisu Reymonta.

Pielgrzymka jako akt religijny

Punktem zbornym dla różnorodnych grup pielgrzymkowych, opisanych przez Wł. St. Reymonta jako pielgrzymka „praska”, jest kościół na warszawskiej

¹² „Ateneum” 1889, t. 4, s. 542–544.

¹³ „Przed trzydziestu kilku laty zjawił się w redakcji „Prawdy” skromny młodzieniec z rękopisem nowelki. Przeczytałem ją i dostrzegłem talent oryginalnego blasku. Przybyłemu nazajutrz oświadczyłem, że nie tylko ją wydrukuję, ale usilnie zachęcam go do dalszej pracy. Z treści zaś jego powiastki zaczerpnąłem pobudkę do takiej rady: – Czy jesteś pan wierzącym, czy niewierzącym, złóż się z jakakolwiek kompanią idącą do Częstochowy i opisz nastrój jej uczuć. Usłuchał i z tego powstała jego przepiękna „Pielgrzymka”; A. Świętochowski, *Nad uczczonym grobem. Wybór pism krytyczno-literackich*, wyb. S. Handler, wstęp i przypisy M. Brykalska, Warszawa 1970, s. 608.

¹⁴ „Prawda” 1896, nr 28–30. Na marginesie dodać należy, że z porady tej skorzystał w swoim czasie socjolog kultury, Edward Ciupak, zbierając materiały do swojej rozprawy; E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.

Pradze. Nie jest to jednakże miejsce od którego rozpoczyna się właściwa trasa pielgrzymkowa. Ta, bierze swój początek na warszawskiej Ochocie, gdzie „tu już gromadzą się wszyscy pątnicy i łączą w kompanie”¹⁵.

Trasa pielgrzymki praskiej na ogół pokrywa się z tradycyjnym szlakiem pielgrzymki warszawskiej¹⁶, i wiedzie poprzez Raszyn – Łazy – Tarczyn – Grójec – Bielsk – Łęczeszyce – Mogielnicę – Nowe Miasto nad Pilicą – Różankę – Studziannę – Wielką Wolę – Przedbórz – Wielgomłyny – Silnicę – Cielętniki – Dąbrowę (Zieloną) – Świętą Annę pod Przyrowem – do Częstochowy. Odbywa się w miesiącu maju, o czym autor wspomina mimochodem w kilku miejscach, informując o warunkach pogodowych towarzyszących odbywanej drodze¹⁷. Nie każda z wymienionych miejscowości stawała się miejscem noclegu. Pielgrzymi niektóre odcinki trasy odbywali w nocy ze względu na panujące wówczas upały. Ostatni nocleg wypadł we Mstowie, w klasztornych zabudowaniach.

Autora opisu interesuje skład socjalny zbierających się pątników. Z całą pewnością nie byli to warszawiacy. Stwierdza:

Przeciskam się na cmentarzu z trudnością i widzę z zadowoleniem, że nie ma wcale welonów, surdutów ani kapeluszy. Sam szczerzy lud. Twarze są proste, czarniawe od skwarów, rysy zgrubiałe, ubiory szare – i widzę przez oczy tego tłumu, że ma duszę napiętą jakimś niezrozumiałym dla mnie uczuciem¹⁸.

Przeciwstawia ich obserwatorom wymarszu, stałym mieszkańcom miasta, „gapiom trotuarowym”, „co bandami stoją i przeprowadzają nas głupio-ironicznymi spojrzeniami, [patrząc] na tę wstrętną tłuszcę, drwiącą z idących, poczułem szaloną ochotę spoliczkowania jej – ale musiałem ścierpieć”¹⁹.

Mamy tu do czynienia ze zderzeniem dwóch sposobów spojrzenia na zjawisko pielgrzymki. W zgromadzonym tłumie na cmentarzu przykościelnym w Ochocie dostrzega Reymont głębszą formę religijności ludowej, wyrażającej się w prostych, wręcz naiwnych formach pobożności. Kontrastuje tą formę ze złaicyzowaną postawą ulicznych gapiów, dostrzegających tylko widowiskową, zewnętrzną powłokę obserwowanych wydarzeń. Ten zewnętrzny, instrumentalny czy wręcz merkantylny stosunek do przechodzących pielgrzymek zaprezentuje także miejscowy szynkarz w rozmowie z autorem opowiadania. Zagadnięty przez autora na temat ilości ludzi zaangażowanych w podróż do Częstochowy, odpowie:

¹⁵ Wł. St. Reymont, dz. cyt., s. 8.

¹⁶ Patrz: *Szczegółowa trasa 253 pieszej pielgrzymki z Warszawy do Częstochowy w r. 1969*. Materiał powielony w posiadaniu autora. Pielgrzymka, o której mowa, bierze swój początek w kościele św. Ducha w Warszawie na ul. Długiej. Pierwszy etap Warszawa – Tarczyn; II – Tarczyn – Mogielnica; III – Mogielnica – Studzianna; IV – Studzianna – Janków; V – Janków – Skórkowice; VI – Skórkowice – Wielgomłyny; VII – Wielgomłyny – Św. Anna; VIII – Św. Anna – Mstów; IX – Mstów – Jasna Góra; X – Uroczystości na Jasnej Górze w Częstochowie. Podobny przebieg posiadała pielgrzymka z Błonia k. Sochaczewa, której trasa odnotowana została w dziele ks. St. Zakrzewskiego, *Droga Częstochowska (1623)*; A.J. Zakrzewski, *W kręgu kultu maryjnego...*, s. 130–131.

¹⁷ Wł. St. Reymont, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 5.

¹⁹ Tamże, s. 6–7.

– I! Panie kochany: praska kompania, to same chamstwo. Herbatą się szprycuje hołota!
– Wolałbyś pan warszawską?
– Czybym wolał! Panie kochany, przez godzinę 50 antałów piwa, milion wódek!
– woła z uniesieniem, i tłuste policzki napływają mu krwią miłego przypomnienia²⁰.

Trudno jest jednoznacznie przyporządkować pielgrzymów praskich do jednolitej warstwy społecznej – ni to mieszczenie, raczej małomiasteczkowy plebs, ni to chłopci, którzy od niedawna zamieszkali w mieście i w praskiej pielgrzymce odnaleźli kultywowaną na wsi tradycję pielgrzymowania. Jak z dalszego opisu wynika, znaleźli się wśród nich także przedstawiciele innych stanów – także drobna szlachta z Mazowsza i Podlasia:

niezłe już odróżniam szlachtę zagonową od chłopów i od tej garstki z Pragi. Chłopi idą zawsze kupą, rozkładając się na największym słońcu i beładnie, mają rysy grubsze, ale mniej zmęczone. Szlachta skupia się koło wozów, zajmuje ławki przy stolikach, szuka cieniów, wybiera drogi lepsze, ciszej mówi; są dyskretniejsi w różnych funkcjach i mają w twarzach przeważnie regularnych, jakąś cichość i godność, zamkniętą w sobie. Noszą głowę wyżej i mają wygórowaną świadomość kastową²¹.

Szczególną antypatię obserwatora wywołują „łyczkowie”:

Poznaję te twarze zmięte, rysy niespokojne, spojżenia buńczuczne. Krzyczą głośno i starają się wszędzie trzymać prym... Chłopi, a szczególnie łyczkowie miasteczku, pokpiwają sobie z braci szlachty²².

Zaznaczając zróżnicowanie społeczne składu pielgrzymki, Reymont jeszcze daleki jest od uznania warstwy chłopskiej za nosicieli najczystszych tradycji narodowych. To nie są jeszcze chłopci tak postrzegani, jak to ma miejsce w późniejszej powieści. W „Pielgrzymce” warstwa chłopska przedstawiana jest obiektywnie, z wszelkimi wadami i zaletami tej grupy społecznej, bez stygmatyzowania jej późniejszymi powinnościami i cechami kulturowo-narodowymi.

Specyficzna dla pielgrzymki społeczna struktura grupy pątniczej tworzy się w trakcie jej trwania. Pierwsze dni ukazują obraz zatowarzyszonej społeczności ludzkiej, którą wiąże ze sobą jedynie wspólnota celu. Obrazuje to w taki sposób:

Teraz widać, że to olbrzymie ciało nie ma głównego i jedyne go ośrodka; ma ich kilkanaście; widać setki gromad, idą swojacy przy swojakach, parafiami, wsiami, ba! nawet powiatami i zawsze się ktoś wysuwa na czoło, rozkłada książkę i intonuje pieśń nową. Powstaje z tego taka kakofonia, taki galimatias srogi, że słuchać niepodobna²³.

Jednakże w tym pozornie niezorganizowanym tłumie za chwilę wyłoni się naturalny przywódca, który poprowadzi grupę, a jej członkowie podporządkują się jego poleceniom bez wahania. Za jego wiodącą rolę przemawiają jakże ważne

²⁰ Tamże, s. 8.

²¹ Tamże, s. 20.

²² Tamże, s. 20.

²³ Tamże, s. 10.

argumenty: przede wszystkim zna trasę, którą poprowadzi resztę pątników. Obdarzony jest donośnym głosem i darem wymowy, potrafiącym wyrazić to, co czuje wielka rzesza pątników i czego oczekuje od przedsięwziętej pąci²⁴. Umiejętnie poprowadzi rytualne zachowania o paraliturgicznym charakterze w zastępstwie kapłanów²⁵, którym władze cywilne zabraniały udziału w pielgrzymkach. W miarę potrzeby, potrafi przywołać do porządku tych uczestników pielgrzymki, których zachowania uznane zostaną za nieobyczajne²⁶.

Proces formowania się poczucia wspólnoty w grupie trwał przez całą pielgrzymkę i wyrażał się, poza wspólnymi modlitwami i śpiewaniu nabożnych pieśni, rytualnym, powszechnie obowiązującym zachowaniem przy mijaniu przydrożnych krzyży czy kapliczek, także we wzajemnych drobnych przysługach w pokonywaniu trudu pielgrzymowania, obdarowywaniu jedzeniem tych, którym wyczerpały się zapasy, poradach w okaleczeniach stóp czy zwykłym ustąpieniu miejsca do wypoczynku. Jedną z pierwszych form tworzenia więzi grupowej jest wzajemne nazewnictwo – obowiązująca w trakcie trwania pielgrzymki formuła zwracania się do siebie przez określenie „brat” lub „siostra”. Te zewnętrzne objawy powstającej więzi grupowej nie wystarczały Reymontowi do zdefiniowania fenomenu pielgrzymki. Poszukuje głębszych powodów dla których tylu ludzi decyduje się na wspólne pokonywanie uciążliwości podróży. Pisz:

patrzę na nich i pytam siebie: co im każe rzucić dom, dzieci, gospodarstwo, zarobek, zawsze pewną miskę kartofli, łóżko i pierzynę i iść mil kilkadziesiąt o suchym chlebie, sypiać po drogach, znosić trudy niewypowiedziane życia koczowniczego?...Cóż to jest za siła, która ich porywa z gniazda i rzuca w różnorodny, taki sam tłum i wlecze i odprowadza?²⁷

Odnajduje motywacje kierujące jednostki ku pielgrzymce w podstawowych potrzebach ludzkich, takich jak ulżenie w cierpieniu, uleczenie w trapiących schorzeniach:

wciąż widzę to ślepych, to chromych, to sparaliżowanych, to dotkniętych niemocą, na którą już u ludzi nie ma lekarstwa. Przesuwa się ta karawana ciał i dusz okaleczanych, tak okropny teatr życia – jak sen pełen widziadeł dręczących²⁸.

Spostrzeżenie to nie zadowala autora. Motywacje i sens pielgrzymki odnajduje także w potrzebach duchowych, nie zawsze uświadamianych, najczęściej nawet niewerbalizowanych.

Transformacja luźno powiązanych ze sobą jednostek w grupę zjednoczoną wspólnotą celu i sposobów przeżywania, powstanie więzi duchowej łączącej wszystkich ujawnia się najdobitniej w trakcie trwania ostatniego etapu pielgrzymki. Oto właśnie na „Przeprosnej Górze” następuje ów proces zjednoczenia, gdy

²⁴ Tamże, s. 8–9, 44–46.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 45.

²⁷ Tamże, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 34.

pątnicy dostrzegą zarysy wieży klasztoru na Jasnej Górze Częstochowskiej²⁹. Ponownie podobne poczucie wspólnoty przeżycia duchowej więzi ujawni się w trakcie trwania nabożeństwa przed cudownym obrazem³⁰.

Coroczne pielgrzymki do Jasnej Góry, odbywające się wówczas w rytmie wyznaczanym przez kalendarz kościelny i czynności rolnicze i przebiegające po ustalonych od stuleci trasach spowodowały uformowanie się specyficznych zachowań towarzyszących pielgrzymowaniu, jak i powstanie infrastruktury do obsługi pielgrzymów. Na powstanie tej ostatniej większy wpływ wywarły pielgrzymki chłopskie aniżeli szlacheckie. Szlachta bowiem do końca XVIII w., pielgrzymowała na ogół konno bądź powozami, w mniejszych grupach – rodzinnych czy sąsiedzkich, zawsze zaopatrzona w niezbędne sprzęty i wyżywienie, uniezależniona od stanu i wyposażenia napotykanym karczem czy gospód. W XIX w., przy rozwoju nowoczesnych wówczas środków komunikacji, jakimi były połączenia dylizansowe, czy w II poł. XIX w. kolejowe, pielgrzymki do Częstochowy odbywały w różnych terminach, przy czym liczne jeszcze w kalendarzach święta maryjne stawały się czynnikami wywołującymi chęć odwiedzenia świętego miejsca. Natomiast pielgrzymka chłopska czy małomiasteczkowa, odbywana była zawsze pieszo. I to wokół niej formowała się owa infrastruktura pielgrzymkowa. Celowali w pragmatycznym wykorzystaniu pielgrzymki mieszkańcy mijanych miasteczek i wsi. Od początku nie budzili u Reymonta sympatii:

Ach, ci łyczkowie, wszędzie są, wszystko wiedzą, wszystkim dają rady i wszędzie węszą zarobek. Wszystkie wozy do nich należą. Pochodzą ze Stanisławowa, Radzimina i Nowo-Mińska. Przeważnie jadą dla zarobku. Są tacy, którzy po cztery razy przez lato jadą do Częstochowy i zarabiają na czysto po 30–50 rubli³¹.

Pomijając już ową antypatię wynikającą z moralnej oceny funkcji spełnianych w pielgrzymce, dostarcza nam autor informacji o tym, że pielgrzymka stawała się nie tylko aktem dewocyjnym, ale także dla części ludności przedsięwzięciem o charakterze zarobkowym. Opis pielgrzymki kończy się u Reymonta nabożeństwem na Jasnej Górze. Niestety, nie pozostawia nam opisu wrażeń wyniesionych z oglądu miasta, które przez długie stulecia utożsamiane było z jasnogórskim klasztorem.

Pielgrzymka jako wędrówka

W nowelach Adolfa Dygasińskiego, „Beldonek” i „Żywot Beldonka”, pielgrzymka do Częstochowy i jej aspekt dewocyjny nie są głównym tematem zainteresowań autora. To jest pierwsza i zasadnicza różnica pomiędzy tekstem Wł. St. Reymonta, dla którego studium pielgrzymki na Jasną Górę stało się okazją do głębszej refleksji nad tym fenomenem ludowej pobożności. Natomiast A. Dygasiński nawiązuje w swoich opowiadaniach do tradycji folkloru dziadowskiego,

²⁹ Tamże, s. 75–77.

³⁰ Tamże, s. 78–79.

³¹ Tamże, s. 20.

który przewija się przez polską historię kultury przynajmniej od XVI w.³². Posiada też liczne związki z jasnogórskim ośrodkiem pątniczym.

Folklor żebraczy, związany z pielgrzymką częstochowską, odnoszący się do okresu staropolskiego stał się przedmiotem zainteresowania w cytowanej już przez mnie pracy³³. Ponowne zainteresowanie tą problematyką odnotowujemy w II poł. XIX w. wśród pisarzy i malarzy³⁴. W znanej mi ikonografii Częstochowy brakuje jednak obrazów przedstawiających te charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznego ośrodka pielgrzymkowego typy żebraków („częstochowskich dziadów”), obsiadających podnóże klasztoru. Nieco więcej informacji na ten temat znajdujemy w ustnej tradycji i literaturze pięknej. Z przekazów ustnych niektórych starszych mieszkańców Częstochowy, niestety, niepotwierdzonych źródłowo wiadomo, że w okresie międzywojennym kilkanaście osób mieszkających w mieście trudniło się zawodowo żebractwem, uzyskując ponoć niezłe dochody. Obok stałych bywalców zbiegało się do miasta w okresie nasilonego ruchu pielgrzymkowego wielu żebraków, nawet z odległych miejscowości. Najście owo niejednokrotnie owocowało licznymi konfliktami m. in. o miejsce przy drodze prowadzącej do sanktuarium. Z takim właśnie opisem mamy do czynienia w utworze A. Dygasińskiego:

Dziadów tam była ćma ogromna, a wszyscy cudaczne pokraki. Mieli powykręcane ręce, połamane palce; innemu nóg brakowało, – miał tylko drewniane kulasy, a drugi sznurkami przywiązywał sobie do kolan sanice i dopiero na nich suwał; niektórzy był bez nosa, albo mu srogie rany na głowie i kole uszu nie pozarastały; byli tam niewidomi z otwartymi oczami i bez oczu, byli niemowcy i głusi – wszystko straszne łazarze³⁵.

Wyprawa tytułowego bohatera, Beldonka, do Częstochowy nie była podyktowana żadnym powodem, jak tylko propozycją napotkanego przypadkiem żebraka, Florka:

Na, no, kiedy ci tak źle na świecie – powiada dziad – to się zabierz i pójdz ze mną. Idę do Częstochowy na odpust, nie wiem, czy tam za cztery tygodnie zajdę, ale co ci tam – mówi – zażyjesz świata i obaczysz kaj co jest³⁶.

Florek, zawodowy żebrak, przemierzał w swoich wędrówkach Kielecczynę, i jak się okazało znakomicie znał nie tylko typowe dla ówczesnego repertuaru żebraczego zachowania, ale także drogi wiodące do różnych miejsc słynących z odpustów. Stąd też od pierwszej chwili zabrał się do stosownej edukacji Beldonka, wprowadzającego w tajniki żebraczego fachu. Jedną z pierwszych umiejętności,

³² Patrz: hasło „Albertusy”: *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 14–15, a także hasło „Dziad”: tamże, s. 91–93. Kwestię żebraków podnosi także: A. Karpiński, *Pauperes. O mieszkańcach Warszawy w XVI i XVII wieku*, Warszawa 1983, s. 220–230.

³³ A.J. Zakrzewski, *W kręgu kultu maryjnego...*, s. 156–160.

³⁴ S. Żelski, *Uwagi pesymisty o handlu dewocjami i pielgrzymkach na Jasną Górę* [w:] *Ilustracja przemysłu, rolnictwa i handlu polskiego w guberni piotrkowskiej*, Łódź 1910.

³⁵ A. Dygasiński, dz. cyt., s. 124.

³⁶ A. Dygasiński, *Beldonek...*, s. 39.

jaką przekazywał adeptowi żebraniiny, była nauka stosownych modlitw i pieśni, w zależności od sytuacji w jakiej się znajdowali. I tak:

przyszli do chałupy jakiegoś gospodarza, stanęli na progu i zaczęli jeden z drugim śpiewać pieśń o św. Mikołaju, co by on patron pamiętał o gadzinie w tem gospodarskiem obejściu³⁷.

Obok tej pieśni w repertuarze Florka znajdowały się pieśni: „Strasznego majestatu”, „Gwiazdo morza”, „Kto się w opiekę” czy też „Pieśń o św. Łazarzu, co się rodzony brat nad nim nie zlitował, a anieli pańscy wzięli go do nieba; tamten zły brat dotąd jeszcze w piekle gore”³⁸. Wchodząc do przydrożnej karczmy, niejednokrotnie przedstawiał się zgromadzonym tam ludziom, „jako [że] on jest niekoniecznie taki zwyczajny dziad proszalny, jeno chodzi po samych cudownych miejscach. Jeszcze większe z tego było dziwowisko, bo ci ludzie nigdy nie widzieli człowieka, co był niby pielgrzym”³⁹.

Posiadał też, co okaza się później znakomity dar wymowy, jak i zdolność do opowiadania pobożnych a mrozących krew w żyłach naiwnych słuchaczy, historii. Jednakże, z punktu widzenia naszego tematu najważniejszą była umiejętność poprowadzenia grupy pielgrzymkowej z Kielecczyny do Częstochowy. Możliwość wykazania się tymi talentami nastąpiła w okolicy Jędrzejowa, gdy napotkali w swej wędrownicy kompanię z Morawicy k. Kielc, idącą bez kapłana do Częstochowy. „To wam nijako będzie wchodzić na Jasną Górę bez człowieka...choćby nawet do takich Zielnic, a już nie uchodzi, żeby kompania szła bez przewodnika, nie dopiero do Częstochowy – mówi Florek”⁴⁰. Wędrujący uznali argumentację Florka za właściwą, i „prowadził teraz Florek tę kompanię. Żeby było więcej parady, tak sobie na wierzch wyłożył szkaplerzne i duży mental z mosiądzu, co pono był świecony i pocierany na Jasnej Górze o obraz. Jak tylko dochodzili do jakiej figurki albo kapliczki, dziad pieśń jaką zaczyna, no, a jeśli figura była duża, piękna, to wszyscy klękali i mówili za Fluorkiem litanie; bo dziad wszystko rozumiał należycie. Kiedy znowu podchodzili do wsi kościelnej, dziad kazał mocno walić w bęben, a potem z hukiem owym i śpiewaniem do wsi wchodzili. W tej to wsi się zatrzymywali, a dziad kazał sobie ławę wynieść z chałupy, stawał na niej i mówił porządne kazanie. A jakże, wrzeszczał tak okrutnie, że niejednen spłakał od tego krzyku; osobliwie, że Florek w ów-tych kazaniach precz nastawał na taki naród, co w tej wsi się zasiedzi, napija tyła, a do cudownego miejsca się nie ruszy i biednego ani w domu, ani nigdzie nie opatrzy”⁴¹.

Przedstawiony powyżej obrazek przywołuje na myśl sytuacje znane ze średniowiecznych karnawałów głupców. Oto pozbawiony właściwego przewodnictwa tłum ludzi poddaje się przywództwu osobie naśladowującej kapłana, górującej nad pozostałymi rzekomą znajomością zachowań liturgicznych i pozorowaną

³⁷ Tamże, s. 42.

³⁸ Tamże, s. 58.

³⁹ Tamże, s. 56.

⁴⁰ Tamże, s. 107.

⁴¹ Tamże, s. 109.

pobożnością. Sądzić należy, że Dygasiński podejmując ten wątek podkreślił powierzchowność kultury religijnej kieleckiego ludu, przywiązanie do zachowań paraliturgicznych, zastępujących rzetelną znajomość prawd wyznawanej wiary. Dalsza lektura opowiadania w części dotyczącej pielgrzymki nie pozwala wątpić w szczerą intencję pielgrzymujących, ale unaocznia dążenie do cudowności, ogromną, wręcz dziecięcą naiwność, wiarę w siłę przeżegnań, przyklęknąć, które to cechy ludowej pobożności dostrzegał i wszechstronnie scharakteryzował Stefan Czarnowski⁴².

Pielgrzymka do Jasnej Góry Częstochowskiej dla wielu mieszkańców wsi Królestwa Polskiego była pierwszym i niejednokrotnie jedynym wyjściem poza teren rodzimej parafii. Stąd autorytet wędrownego dziada, człeka bywałego w świecie, widującego nieznaną im bliżej rzeczy i zjawiska, był znaczny. Słuchano więc jego opowieści i konfrontowano z własną wiedzą i wyobrażeniami. Chwile przeznaczone na odpoczynek, stwarzały takie okazje, aby podzielić się własnymi obserwacjami. Przede wszystkim uzmysłwić sobie cel pielgrzymowania. W odniesieniu do tekstu A. Dygasińskiego, na plan pierwszy wysuwają się kwestie związane z codziennym bytowaniem:

Musi w każdej wsi z innej przyczyny wędruje naród do cudownego obrazu, bo skoro komu co dokucza, to się chce pomodlić – jeden za grzechy – mówi – drugiemu chleba braknie, trzeci na chorobę szuka lekarstwa, a niektórym trza jeno pociechy w strapieniu, jak go różni odumarli⁴³.

Potrzeba interwencji boskiej w utrapieniach, chorobach, pomocy w nieszczęśliwych wypadkach przejawia się w kolejnych opowieściach snutych przez pątników w trakcie przerw na odpoczynek⁴⁴. Jednakże te opowieści nie przybliżały słuchaczy do wyjaśnienia genezy pielgrzymowania. Dopiero zagadnięty przez kobiety Florek, przytoczył ludową wersję⁴⁵ „Pamiętnika oblężenia Jasnej Góry”, w obronie klasztoru jasnogórskiego przed Szwedami upatrując cudownej interwencji Matki Bożej. I na tą właśnie pamiętkę „ludzie do Częstochowy chodzą, bo Jasnogórska na cały kraj od wojny wszystkich sobą zasłoniła”⁴⁶. Pojawia się tutaj, bardzo słabo zaakcentowany, problem pamięci historycznej ludu. W opowiadaniu dziada Florka, wydarzenie militarne związane z obroną klasztoru jasnogórskiego przed Szwedami w 1655 r., nabrało takiego znaczenia, jakie nadała mu rozpowszechniona narracja ks. Augustyna Koreckiego. I jest to jedyne odniesienie do pamięci historycznej w obu omawianych utworach.

Pierwsze, religijne uniesienie przeżywają pielgrzymi na widok kopuły z krzyżem (!) jasnogórskiego sanktuarium wylaniającej się zza wzgórza nazywa-

⁴² S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* [w:] *Dziela*, t. 1: *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 88–107.

⁴³ A. Dygasiński, dz. cyt., s. 112.

⁴⁴ Tamże, s. 113–115.

⁴⁵ Tamże, s. 115–118.

⁴⁶ Tamże, s. 118.

nego w naszych czasach przez pątników – „Przeprósną Górką”. Trzeba jednak zauważyć, że w obu omawianych tutaj tekstach nazwa ta nie występuje.

Po wygaszeniu pierwszych emocji związanych ukazaniem się w jakimś oddaleniu celu pielgrzymki, grupa, której przewodził Florek, ruszyła w drogę do Jasnej Góry. Wkrótce też napotkała inną kompanię, idącą „od Proszowic”:

Ci mieli na sobie inne stroje, obleczenia precz powyszywane na czerwono, a także inny obyczaj w śpiewaniu, jako i w mowie. Krew z wodą taki biały naród, choć się toto piekło na słońcu, a tamci spod Kielc patrzyli przy nich na Cyganów⁴⁷.

Grupa ta także wiedziona była przez świeckiego przewodnika.

W II poł. XIX stulecia upowszechnił się zwyczaj tzw. ceremonialnego wprowadzania do jasnogórskiego klasztoru. Nie jest wykluczone, że narodził się on w związku z tzw. rabacją chłopską w Galicji, jaka miała miejsce w latach 1846–1848. Wówczas to chłopci galicyjscy pod wodzą Jakuba Szeli dopuszczali się licznych przestępstw na ludności szlacheckiego pochodzenia. Po stłumieniu rabacji, duchowni Kościoła katolickiego, w ramach ekspiacji narzucili chłopskim pielgrzymkom udającym się na Jasną Górę, obyczaj „leżenia krzyżem” na jasnogórskich błoniach, aż do chwili przyścia do nich zakonnika i wprowadzenia w obręb murów klasztornych. W opowiadaniu A. Dygasińskiego wejście na Jasną Górę odbyło się bez „leżenia krzyżem”, ale po zwyczajowym zebraniu datków na wprowadzenie:

Musicie ludzie zrobić składkę na księdza i muzykę, żeby nas uczciwie wprowadzili na Jasną Górę...
Od razu się złożyli ludzie, co mogli, poodawali dziadowi na rękę; on zachował...
Dopiero poszedł robić układy z księdzem i muzykantami o wprowadzenie na Jasną Górę...
Wyszedł ksiądz, przemówił do nich dobrze, potem już z ogromną kapelą wchodzili na górę; niektórzy to nie szli zwyczajnie, jeno posuwali się na kolanach, a czołem bili i ziemię całowali⁴⁸.

W charakteryzowanym powyżej opowiadaniu A. Dygasińskiego, skupiającego uwagę czytelnika na motywie wędrowki XIX-wiecznego żebraka i towarzyszącego mu nieletniego chłopca, wątek pielgrzymki został wykorzystany w dwóch celach. Pierwszym, ukazanie roli wędrownych żebraków w funkcji przewodnika grupy pielgrzymkowej. Drugi – ukazanie grupy społecznej, jaką niewątpliwie jeszcze do poł. XX w. stanowili żebracy wraz z rządzącymi nią prawami, zwyczajami i obyczajami. Niewątpliwie w postaci Florka, jak i jego kompana z klasztoru w Jędrzejowie, mamy do czynienia z ludźmi, którzy świadomie wybrali żebraczy wzór życia. Niestety, autor nie informuje o przyczynach, które wpłynęły na ich wybór. W przypadku Beldonka, kandydata na włóczęgę i żebraka, powody są jasne: wykluczenie ze społeczności wiejskiej, poczucie krzywdy i niesprawiedliwości. Przypadek zrzucił, że na swojej drodze ucieczki ze wsi, napotkał Florka.

⁴⁷ Tamże, s. 121.

⁴⁸ Tamże, s. 122.

Ten, ulitowawszy się nad niedorostkiem wziął go pod swoją opiekę i postanowił przygotować do zawodu żebraka.

Przygody Beldonka, w tym konflikt z prawem – podejrzenie o przywłaszczenie sobie zgubionej rzeczy⁴⁹ – spowodowały, że nasz bohater zebrał doświadczenia, które na ogół były niedostępne dla wielu mieszkańców podkieleckich wiosek. Powrót z pielgrzymki do rodzinnej wsi wraz z efektami żebraniny, wyraźnie zmieniły status sieroty. Stał się człowiekiem „bywałym” w świecie.

Zakończenie

Omówione na tym miejscu dwa literackie świadectwa z pielgrzymki ludowej z końca XIX w., autorstwa wybitnych pisarzy, różnią się od opisów sporządzanych na społeczne zamówienie przez XIX-wiecznych inteligentów. Są to, jak w przypadku Wł. St. Reymonta, socjologiczne obserwacje formowania się grupy społecznej połączonej wspólnotą celu, czy, jak w przypadku A. Dygasińskiego, przedstawienie pielgrzymki jako swoistego rodzaju przygody, która w konsekwencji przeradza się w zaangażowanie o religijny charakter. Oba opowiadania dalekie są od idealizacji pielgrzymkowego aktu, ukazują zarówno nieskomplikowane motywy podejmowanej wyprawy, jak i prostotę form religijnych manifestacji. Obaj pisarze nie zaobserwowali w przedstawianych grupach zachowań *stricto* „patriotycznych”. Świadomość ludowa końca XIX w. nie zwierzała jeszcze tego czynnika formującego w XX stuleciu poczucie świadomości narodowej, a której nosicielami była klasa ziemiańska i inteligencja.



W kramie częstochowskim

⁴⁹ Tamże, s. 129–132.



PIELGRZYMKA DO JASNEJ-GÓRY.
(WRAŻENIA I OBRAZY).

Czucie i wiara więcej mówi
Niż mędrca szkielko i oko ...
Mickiewicz



Kościół św. Anny pod Przyrowem.