POMORSKA DEBATA O KULTURZE:

kultura na pograniczu – pogranicza kultury

Edycja druga

POMORSKA DEBATA O KULTURZE:

kultura na pograniczu – pogranicza kultury

Edycja druga

REDAKCJA
Katarzyna Kulikowska
Cezary Obracht-Prondzyński

Gdańsk 2015

RECENZENT: prof. AP dr hab. Daniel Kalinowski

KOREKTA: Sławina Kwidzińska

PROJEKT OKŁADKI: Hanna Obracht-Prondzyńska

SKŁAD I ŁAMANIE: Anna Maciejewska i Maciej Ostoja-Lniski

Projekt dofinansowany ze środków
Samorządu Województwa Pomorskiego

WOJEWÓDZTWO
POMORSKIE

© Copyright by Instytut Kaszubski, Gdańsk 2015
© Copyright by Katarzyna Kulikowska & Cezary Obracht-Prondzyński, Gdańsk 2015

WYDAWCA: Instytut Kaszubski

DRUK: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

ISBN 978-83-63368-70-8

Spis treści

KATARZYNA KULIKOWSKA, CEZARY OBRACHT-PRONDZYŃSKI
Wstęp 7

MIŁOSŁAWA BORZYSZKOWSKA-SZEWCZYK,
CEZARY OBRACHT-PRONDZYŃSKI
Pomorska kultura pamięci 19

KATARZYNA KULIKOWSKA
Pomorskie rzeczy: przedmioty, materialność,
„dotykalność" 33

ANNA KWAŚNIEWSKA, KATARZYNA KULIKOWSKA
Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza 43

TOMASZ FOPKE
Muzyka pomorska 67

PIOTR ZBIERANEK, CEZARY OBRACHT-PRONDZYŃSKI
Kultura na Pomorzu – w kierunku koncentracji
czy rozproszenia? 83

* * *

REFLEKSJE, IMPRESJE, ROZWAŻANIA I ANALIZY

MIŁOSŁAWA BORZYSZKOWSKA-SZEWCZYK
Kalejdoskop pomorskiej pamięci 95

MAGDALENA LEMAŃCZYK
Pamięć społeczna członków mniejszości niemieckiej
na Pomorzu Gdańskim – wybrane problemy 105

JUSTYNA LIGUZ
Kultura pamięci. Powiśle 113

WIKTORIA BLACHARSKA
Rzeczy mówią? (refleksje muzealnika) 117

KSENIA PIĄTKOWSKA
Infrastruktura dla Pomorskich Tras Rowerowych R-10 i R-9 o znaczeniu międzynarodowym. Opis założeń projektowych 121

TOMASZ SIEMIŃSKI
Z czym do „ludu"? 133

IWONA ŚWIĘTOSŁAWSKA
***Gviôzdki* kaszubskie – żywa tradycja kolędowania z maszkaronami zwierząt** 137

JAROMIR SZROEDER
Czy przetrwamy? 145

BEATA JAWOROWSKA
Instytucje kultury z perspektywy samorządów 151

BRONISŁAWA DEJNA
Hegemon czy służka? Analiza przemian w sferze instytucjonalnej wobec poszerzania pola kultury 153

Wstęp

W 2013 roku Instytut Kaszubski wraz z gronem partnerów indywidualnych oraz instytucjonalnych zainicjował projekt pod nazwą ***Pomorska debata o kulturze: kultura na pograniczu – pogranicza kultury*.**

W ramach pierwszej edycji zorganizowaliśmy pięć spotkań dyskusyjnych:

1. Pomorska wielokulturowość: niewykorzystane potencjały czy potencjalne ryzyka?
2. Regionalna i etniczna kultura popularna.
3. Jak popularyzować wiedzę o Pomorzu? Projekty, działania, instytucje, ludzie.
4. Kultura książki – książka dla kultury.
5. Kultura pomorska 2.0, czyli o tym, co jest, a czego nie ma w sieci.

Efektem debaty jest książka, zwierająca raporty poświęcone powyższym zagadnieniom oraz wybrane wypowiedzi z dyskusji[1].

Organizując kolejne spotkania w ramach PDoK, stawialiśmy sobie za cel nie tylko naukowe rozpoznanie wybranych obszarów życia kulturalnego na Pomorzu, ale także stworzenie okazji do poznania i integracji środowiska zaangażowanego w pomorską kulturę. Ważne przy tym było

[1] C. Obracht-Prondzyński, K. Kulikowska (red.), *Pomorska debata o kulturze: kultura na pograniczu – pogranicza kultury*, Gdańsk 2014.

dla nas, aby wyjść z dyskusją poza krąg metropolitarny. Chcieliśmy poznać potrzeby oraz umożliwić wymianę opinii i poglądów osobom działającym w różnych miejscach na Pomorzu. Dlatego od początku mocno podkreślaliśmy w pełni otwarty charakter debat – każdy zainteresowany mógł w nich wziąć udział.

Powodzenie pierwszego cyklu spotkań zachęciło nas do tego, aby przygotować następną rundę, czyli drugą edycję ***Pomorskiej Debaty o Kulturze***. Tym razem także odbyło się pięć spotkań. Przygotowując je, przyjęliśmy metodę, która zbliżała nas do uprawiania antropologii z perspektywy dekonstrukcji[2] – niejednokrotnie ważniejsze dla nas było postawienie pytań, niż natychmiastowe poszukiwanie odpowiedzi na nie, zależało nam na podważaniu pozornych „oczywistości", pobudzaniu do rozważań. Mamy nadzieję, że takie podejście przyniesie owoce w postaci kolejnych badań, bardziej rozwiniętych artykułów i innych publikacji, urefleksyjnionych działań edukacyjnych, animacyjnych czy artystycznych.

Pierwsze spotkanie (26 czerwca 2014 r.) zostało poświęcone *Pomorskiej kulturze pamięci*. Miało miejsce na Uniwersytecie Gdańskim, moderatorem i autorem wprowadzenia był prof. Cezary Obracht-Prondzyński. W dyskusji panelowej wzięli udział: dr Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk – germanistka, literaturoznawca, kierownik Pracowni Badań nad Narracjami Pamięci UG; dr Magdalena Lemańczyk – socjolog, zajmująca się badaniami nad mniejszością niemiecką na Pomorzu oraz tożsamością gdańszczan; dr Justyna Liguz – historyk, która kieruje Pracownią Regionalną działającą w ramach Kwidzyńskiego Centrum Kultury oraz Violetta Tkacz-Laskowska – etnograf, pracująca w Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach. Partnerzy projektu to: Pracownia Historii Pomorza i Krajów Nadbałtyckich UG, Pracownia Badań nad Narracjami Pamięci UG oraz Zakład Antropologii Społecznej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG.

Zależało nam, by dyskutanci zastanowili się nad wybranymi problemami... Jak prezentują się lokalne zróżnicowania pamięci? I to zarówno w skali ogólnopomorskiej (np. czy i jakie elementy różnicują pamięć pomiędzy subregionami pomorskimi?), jak i jeśli chodzi o rozbieżności pamięci w samych społecznościach lokalnych. Z tą kwestią związane jest

[2] Por. C. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998, s. 11-12.

pytanie o źródła tych niewspółmierności, napięć, konfliktów... Czy wynikają one (tylko?) z powojennej socjogenezy pomorskich społeczności lokalnych (ludzie przybyli z rozmaitych stron i z odmiennymi doświadczeniami, a to oznacza, że przynieśli ze sobą inną pamięć miejsc, z których się wywodzą)? Czy też ma to związek z lokalnymi wariantami najnowszej historii w tych społecznościach (np. z podziałami politycznymi, etnicznymi, ideologicznymi)? A może jest uzależnione od jakości edukacji, aktywności instytucji kultury, sposobu prezentowania przeszłości przez media? Choć kto wie – niewykluczone, że wcale różnic między i w tych społecznościach nie ma, a jeśli jakieś podziały występują, to są one tylko (?)„odpryskiem" ogólnopolskich podziałów/sporów o pamięć?

W tym kontekście niezwykle ważna jest kwestia: „pamięć a wielokulturowość". Nie tylko jednak na zasadzie: ci pamiętają tak, a tamci inaczej... Istotne wydaje się raczej pytanie o to, czy są takie wspomnienia (jakie?) różnych grup (jakich?), które są wykluczane, marginalizowane, eliminowane (np. z praktyk edukacyjnych czy kulturowych)? A może są również takie, które są „nadmiernie" waloryzowane pozytywnie (np. pokazywane jako heroiczne, bohaterskie, a więc niepodlegające krytyce)? Idzie tu nie tylko o napięcie między Polakami a innymi społecznościami zamieszkującymi Pomorze (np. Niemcami czy etnicznymi Ukraińcami), ale także o złożoną sytuację wśród samych Polaków, choćby z racji różnicy pochodzenia regionalnego i doświadczeń najnowszej historii. Znaczące dla każdego z nas na Pomorzu jest zagadnienie: Niemcy i niemieckie dziedzictwo kulturowe a pamięć współczesnych Pomorzan – wszystko to, co się dzieje z tym dziedzictwem i jak ono jest: instrumentalizowane, wykorzystywane, zapominane, reinterpretowane...

Wreszcie sprawa praktyk pamięci, a więc: upamiętnienia, obchody, rytuały pamięci, dyskursy pamięci, praktyki edukacyjne, wystawiennicze, publikacyjne...

Ostatnie zagadnienie, które warto poruszyć, to pojemność pomorskiej pamięci zbiorowej czy też pamięci poszczególnych grup tworzących społeczność Pomorza. Zasadne wydaje się postawienie pytania o granice pojemności owej pamięci zbiorowej współczesnych mieszkańców. Ile przeszłości pojedyncza współczesna lokalna wspólnota i społeczność Pomorza potrzebuje do wytworzenia tożsamościotwórczej więzi, a zarazem ile z przeszłości owa pamięć zbiorowa jest w stanie zaabsorbować?

Drugie spotkanie odbyło się także na Uniwersytecie Gdańskim (22 września 2014 r.), a jego temat brzmiał: *Pomorskie rzeczy – przedmioty, materialność, „dotykalność"*. Moderatorką i autorką wprowadzenia do dyskusji była dr Katarzyna Kulikowska, natomiast w roli partnerów wystąpiły: Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Gdańsku, Muzeum Narodowe w Gdańsku – Oddział Etnografii, Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie oraz Zakład Antropologii Społecznej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG. W dyskusji panelowej uczestniczyli: Wiktoria Blacharska, etnograf, kierownik Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku; Piotr Dziekanowski, redaktor naczelny „Kuriera Bytowskiego", współinicjator przedsięwzięcia pn. *Kaszëbsczi Króm*; dr arch. Ksenia Piątkowska i mgr inż. arch. Piotr Smolnicki, współautorzy projektu rozwiązań przestrzennych na potrzeby infrastruktury turystycznej szlaków turystycznych regionu pomorskiego w ramach projektu *Wzornictwo regionalne – laboratorium przyszłości* realizowanego na zlecenie Urzędu Marszałkowskiego Województwa Pomorskiego oraz dr Tomasz Siemiński, etnolog, dyrektor Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie.

Można w tym miejscu przypomnieć dość znany opis autorstwa Ralpha Lintona:

> *solidny amerykański obywatel budzi się w łóżku, które zbudowano według wzorów wywodzących się z Bliskiego Wschodu, zmodyfikowanych potem w północnej Europie, a następnie przeniesionych do Ameryki. Narzuca na siebie ubranie z bawełny udomowionej w Indiach albo lnu, udomowionego na Bliskim Wschodzie, bądź wełny, której przeznaczenie odkryto w Chinach. Wszystkie te materiały zostały uprzędzone i utkane w procesie wynalezionym na Bliskim Wschodzie (…) idzie do łazienki (…) zdejmuje strój wymyślony w Indiach i myje się mydłem wynalezionym przez starożytnych Galów. Następnie się goli, w masochistycznym rytuale wywodzącym się z Sumeru albo starożytnego Egiptu*[3].

Mnożą się kolejne pytania… Jak się mają „pomorskie rzeczy" do multikulturowych genealogii przedmiotów? W jaki sposób zostaje im nadana „lokalna etykieta"? Do jakich motywów, wzorów, elementów

[3] R. Linton, *The Study of Man*, New York 1936, s. 326, za: W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007, s. 28-29.

sięga się, próbując stworzyć obecnie „przedmioty kaszubskie" czy „pomorskie"? Czy tych elementów jest wiele? Dlaczego wybrano właśnie te? Czy te przedmioty wchodzą w dialog z „tradycją"? Czy rodzą poczucie identyfikacji, mogą wpływać na lokalną tożsamość? Kto jest ich producentem? Kim jest ich nabywca? A może te rzeczy to po prostu towar, który ma znaczenie wyłącznie ekonomiczne? Albo inaczej: na pewno chodzi tu o czynniki ekonomiczne, ale czy stoją one w jakiejkolwiek sprzeczności ze znaczeniami kulturowymi, społecznymi (np. tożsamościotwórczymi)? Albo jeszcze inaczej: czy są one towarem dla każdego? W jakiej sytuacji się nim stają i dla kogo? Jakie procesy, mechanizmy regulują ich wartość? Jakie „pomorskie przedmioty" nie ulegają utowarowieniu? Czy o „pomorskości" tutejszych rzeczy decyduje w jakimkolwiek stopniu specyfika morska? Czy na ich „pomorskość" wpływają stosunkowo niedawne wydarzenia historyczne? Czy „pomorska rzecz" musi być dawna, czy raczej liczy się kult nowości? Czy powstają prywatne „pomorskie kolekcje"? Co wchodzi w ich skład? Czy są jakieś przedmioty, które tworzą współcześnie „markę" Pomorza? Czy podejmuje się inicjatywy służące jej zbudowaniu? Gdybyśmy chcieli dzisiaj wykreować – mniej lub bardziej trzymając się tradycji muzeów etnograficznych – wizerunek kultury Pomorza, jakich użylibyśmy rzeczy? Czy da się za ich pomocą przedstawić współczesną kulturę, którą opisuje się jako zmienną, płynną, kontekstową, fragmentaryczną, hybrydową, synkretyczną etc.? Moglibyśmy mówić/pisać jeszcze o wielu kwestiach związanych z przedmiotami – o ich biografiach (indywidualnych i grupowych, idealnych i realnych), o procesie ich kastomizacji, pierwszej i drugiej kulturze rzeczy czy indygenizacji przedmiotów globalnych...[4]

[4] Por. bogata literatura z zakresu socjologii przedmiotów i antropologii rzeczy, np.: J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007; H. Czachowski, *Przedmioty na horyzoncie: etnologia przeszłości czy współczesności?*, „Etnografia Nowa", 2009, nr 1, s. 13-17; W. Godzic, M. Żakowski (red.), *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*, Warszawa 2007; I. Kopytoff, *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003, s. 249-274; M. Krajewski (red.), *W stronę socjologii przedmiotów*, Poznań 2005; O. Kwiatkowska, A. F. Kola, *O przywrócenie zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław 2006, s. 127-146; M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy… Szkice z socjologii przedmiotów,* Warszawa 2013.

Trzecie spotkanie, które odbyło się w Muzeum Narodowym w Gdańsku 9 października 2014 roku, miało poszerzoną formułę. Ponieważ temat przewodni to niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza, spotkanie zaczęło się od podpisania *Listu intencyjnego* dotyczącego badania, dokumentowania, ochrony i popularyzacji tegoż dziedzictwa. Sygnatariuszami dokumentu byli: Marszałek Województwa Pomorskiego – Mieczysław Struk, Rektor Uniwersytetu Gdańskiego – prof. Bernard Lammek, Dyrektor Muzeum Narodowego w Gdańsku – Wojciech Bonisławski oraz Prezes Instytutu Kaszubskiego – prof. Józef Borzyszkowski. Po podpisaniu listu zebrani obejrzeli film o zmarłym niedawno artyście Józefie Chełmowskim autorstwa Andrzeja Dudzińskiego. Następnie wygłoszono dwa referaty: Joanna Cicha-Kuczyńska (Radca Ministra, Departament Ochrony Zabytków, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego) przedstawiła *Rolę i zadania państwa w zakresie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz realizacji Konwencji UNESCO 2003*, Katarzyna Sadowska-Mazur (Narodowy Instytut Dziedzictwa) omówiła *Rolę Narodowego Instytutu Dziedzictwa w ochronie dziedzictwa niematerialnego*. Później odbyła się dyskusja panelowa, do której wprowadzenie stanowiła prezentacja przygotowana przez prof. Annę Kwaśniewską i dr Katarzynę Kulikowską. W dyskusji wzięli udział, oprócz referentek: Dawid Gonciarz, etnolog, kierownik Muzeum Wsi Pomorskiej w Swołowie (oddziału Muzeum Pomorza Środkowego), muzyk, animator kultury oraz Iwona Świętosławska, etnograf z Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku. Partnerzy w przygotowaniu tej odsłony debaty to: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Samorząd Województwa Pomorskiego w Gdańsku, Instytut Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie oraz Kaszubski Uniwersytet Ludowy we Wieżycy.

Podstawowy zestaw pytań towarzyszący tej debacie wciąż pozostaje aktualny… Jak w różnych miejscach na Pomorzu przebiegają procesy „odpominania", odtwarzania, kreowania, wymyślania i kontynuowania tradycji, niematerialnego dziedzictwa kulturowego? Jakie instytucje uczestniczą w tych procesach? Rodzina, grupa sąsiedzka, społeczność lokalna, szkoły, domy kultury, muzea, stowarzyszenia, kościół, organizacje etniczne, media? Jaka jest ich rola? Jaki wpływ na wymienione procesy mają takie zjawiska, jak: wkraczanie sfery publicznej w to, co kiedyś

było domeną prywatną, domową, a więc instytucjonalizowanie działalności kulturalnej; desakralizacja; zmiany technologiczne; zjawisko etnicyzacji, które można obserwować na Pomorzu; polityka różnicy; potrzeba kreowania regionalnych i lokalnych produktów marketingowych oraz turystycznych, lokalne rywalizacje kulturowe – zarówno te historyczne, jak i współczesne? Czy – biorąc pod uwagę również przemiany, jakie dokonały się na Pomorzu w ciągu XX wieku – jesteśmy w stanie wskazać elementy dziedzictwa kulturowego, które zgadzają się z zawartą w Konwencji UNESCO definicją? Wreszcie, o czyje dziedzictwo niematerialne chodzi? Warto o to pytać, pamiętając, że Pomorze zarówno historycznie, jak i współcześnie jest terenem wielokulturowym. Reprezentowaliśmy podczas debaty różne grupy: urzędników, badaczy, muzealników, regionalistów, animatorów kultury – czasem te różne funkcje pełnią te same osoby. Ale czy tym odmiennym funkcjom przyświecają te same cele? Albo inaczej: czy cele te są w tych grupach/zawodach tak samo rozumiane?

Mając na uwadze wcześniej zasygnalizowane problemy, możemy rozważać takie zagadnienia, jak np. (celowo dobieramy tu kwestie z różnych obszarów i poziomów ogólności): język kaszubski, haft kaszubski (oraz inne pomorskie hafty), obrzędowość na Pomorzu (w tym Dzień Jedności Kaszubów, Morską Pielgrzymkę Rybaków), pomorskie dziedzictwo muzyczne, sztuki widowiskowe i ich związki z obrzędowością, zażywanie tabaki etc.

Czwarte spotkanie w ramach *Debaty o kulturze* odbyło się na zamku bytowskim 23 października 2014 roku. Zostało poświęcone muzyce pomorskiej i towarzyszyło ważnemu wydarzeniu kulturalnemu, jakim był IV BytOffSky Festival. Wprowadzenie przygotował i dyskusję moderował Tomasz Fopke, dyrektor Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, instytucji, która była też partnerem przy organizacji spotkania. Pozostali partnerzy to: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, Bytowskie Centrum Kultury oraz Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Do dyskusji panelowej zaproszono: prof. Annę Fiebig – doświadczoną dyrygent chóralną, pedagoga, wykładowcę Akademii Muzycznej w Gdańsku; Dawida Gonciarza; Jolantę Rożyńską – dyrektor Wejherowskiego Centrum Kultury – Filharmonii Kaszubskiej, animatorkę kultury; Jaromira Szroedera – pedagoga, animatora kultury, pracownika Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie, inicjatora Festiwalu

„Cassubia Cantat" oraz BytOffSky Festival; Ola Walickiego – kontrabasistę, kompozytora, producenta muzycznego, twórcę m.in. projektu muzycznego OW Kaszëbë oraz Natalię Cyrzan – animatorkę kultury z Instytutu Kultury Miejskiej w Gdańsku.

Moderator dyskusji postawił przed uczestnikami spotkania następujące pytania: Jak zdefiniować muzykę pomorską? Które z dziedzin muzyki pomorskiej wyraźnie zaznaczyły się w historii? Czy muzyka gdańska to historia czy przyszłość? Jakiej muzyki oczekuje publiczność miast i wsi Pomorza? Jak czerpać inspiracje z tradycji kaszubskiej przy tworzeniu muzyki? Jak dojść z muzyką pod pomorskie „strzechy"? Jak się ma śpiew chóralny na Pomorzu? Jak wykorzystać muzykę w edukacji na przykładzie piosenek kaszubskich? Jak wyglądają relacje między aktywnością grup muzycznych a jakością ich prezentacji? Na czym polega fenomen gdyńskiego Teatru Muzycznego? Ile mamy muzyki w pomorskich muzeach, bibliotekach? Co się „puszcza" w pomorskich mediach? Jaki jest współczesny mecenat sztuki muzycznej Pomorza? Jakie jest kształcenie muzyczne na Pomorzu? Czy można mówić o pomorskiej szkole jazzu? Co się opłaca wydawać? I wreszcie – dokąd zmierza pomorska muzyka?

Ostatnie debatowe spotkanie odbyło się 27 listopada 2014 roku. Jego temat brzmiał: *Instytucje kultury – hegemon czy służka?* Autorami wprowadzenia i moderatorami byli Piotr Zbieranek z Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową oraz prof. Cezary Obracht-Prondzyński, a partnerami organizacyjnymi: Instytut Kultury Miejskiej, Kaszubski Uniwersytet Ludowy oraz Nadbałtyckie Centrum Kultury. W dyskusji panelowej udział wzięli: Bronisława Dejna, animatorka kultury pracująca przez wiele lat w Nadbałtyckim Centrum Kultury; Anna Czekanowicz-Drążewska, dyrektor Biura Prezydenta Gdańska ds. Kultury; Alicja Gajewska, dyrektor Fabryki Sztuk w Tczewie; Beata Jaworowska, wicedyrektor Departamentu Kultury Urzędu Marszałkowskiego oraz Andrzej Stelmasiewicz z Fundacji *Wspólnota Gdańska*. Spotkanie rozpoczęło się od prezentacji najnowszego numeru kwartalnika „Kultura Współczesna", której dokonał prof. Waldemar Kuligowski z UAM (z tego też względu kolejnym partnerem było Narodowe Centrum Kultury jako wydawca pisma).

Nasze główne pytania sytuowały się na skrzyżowaniu dwóch wymiarów – wpływu uniwersalnych procesów zmiany kulturowej oraz regionalnych uwarunkowań. Uważamy, że warto podejmować refleksję nad

tym, czy sektor kultury na Pomorzu jako całość wychodzi naprzeciw nowym funkcjom kultury, wynikającym ze zjawiska poszerzenia pola kultury. A więc czy i na ile funkcjonowanie instytucji kultury pozwala na osiąganie ważnych celów społecznych i gospodarczych? Na ile służy więc budowaniu tożsamości i integracji społecznej (włączaniu, inkluzji) albo promocji danej przestrzeni (budowaniu marki lokalnej etc.)?

To pytanie kieruje nas do następnego, a mianowicie, jak wyznaczane są priorytety całego sektora, ale i jego elementów składowych (poszczególnych instytucji, środowisk, kręgów…)? Jak przebiega proces negocjacji, określania priorytetów i czy są one jednocześnie (wprost deklarowanymi) celami polityki publicznej w sferze kultury? Czy to jest proces urefleksyjniony? Poddawany autoanalizie i ewaluacji? Negocjowany (jeśli tak, to z jakimi podmiotami, środowiskami)? Jakie są naczelne kryteria wyboru priorytetów i celów? Czy czasem nie jest tak, że są to przede wszystkim wybory finansowe? Jaką rolę odgrywają w tym procesie kwestie programowe, tożsamościowe czy szerzej społeczne? Na ile jest to myślenie projekcyjne i prospektywne, a na ile konserwatywne, zakorzenione w dotychczasowych doświadczeniach?

Powyższe pytania bynajmniej nie mają charakteru wyłącznie teoretycznego (akademickiego). Wręcz przeciwnie – dotykają samej istoty polityki publicznej w zakresie kultury (tak na poziomie lokalnym, jak i regionalnym). Dlatego też musi się pojawić pytanie o to, czy ta polityka jest polityką publiczną wobec instytucji, czy może także poprzez instytucje, co oznaczałoby, że jest skierowana do społeczności regionalnej/lokalnej. Musiałaby też w takim przypadku stawiać sobie inne cele niż (tylko) „prawidłowe funkcjonowanie instytucji kultury".

W tym kontekście interesujące jest, jak ten proces wiąże się z wypełnianiem tradycyjnych funkcji instytucji kultury, jakim jest zapewnienie powszechnego dostępu do wysokiej jakości oferty kulturalnej (czyli jednej z usług publicznych)? Ale równie istotne jest to, jak poszukiwane, definiowane i realizowane są te „nie-tradycyjne" funkcje? Innymi słowy, w jakich nowych rolach instytucje występują poza „organizowaniem" i „popularyzowaniem" kultury? Jak radzą sobie z tożsamością (zwłaszcza w tak złożonym regionie, jakim jest Pomorze), z projektami rewitalizacji, z integracją społeczną etc. Czy w działaniach pojawiają się „nowe ścieżki", czy dominują utarte (a więc bezpieczne) pomysły? Jak zapadają decyzje? Czy ich podejmowanie jest procesem uświadamianym

i urefleksyjnionym? Zastanawiamy się także nad tym, jaka jest „tożsamość instytucji", traktując ją raczej jako poszukiwanie, proces, zmianę, stałą dyskusję…

Jeśli zaś stawiamy pytania dotyczące nowych ról, tożsamości i form działalności, to rozważamy również to, jak instytucje odczytują swoją „bazę społeczną"? To nie jest tylko problem „do kogo oferta jest adresowana" czy „kto korzysta z instytucji"? Sprawa ma bardziej fundamentalne znaczenie i dotyka kwestii podziałów społecznych, tego, jakie grupy społeczne tworzą ramy (prawne, finansowe, narracyjne itd.) dla funkcjonowania instytucji. A wreszcie, czy i na ile działalność instytucji kreuje, utrwala i/lub niweluje podziały społeczne. Innymi słowy, jest to pytanie o społeczne znaczenie instytucji, o ich relacje ze społecznością. W jakich rolach instytucja występuje? Włączamy? Służymy? Organizujemy? Animujemy? Czekamy?

Podobnie jak pierwszy tom *Pomorskiej debaty o kulturze*, niniejszy jest podzielony na dwie części. Pierwsza zawiera nieco zmodyfikowane raporty poświęcone poszczególnym zagadnieniom, wokół których ogniskowały się dyskusje. Druga – głosy dziesięciorga spośród uczestników debat. Miłosława Borzyszkowska w artykule *Kalejdoskop pomorskiej pamięci* idzie tropem wyznaczonym przez organizatorów przedsięwzięcia i stawia kolejne pytania, mnoży wątpliwości. Magdalena Lemańczyk koncentruje się na wybranych problemach związanych z pamięcią społeczną członków mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim. Justyna Liguz bierze pod lupę kulturę pamięci na Powiślu. Wiktoria Blacharska pokazuje narracyjną moc rzeczy. Ksenia Piątkowska przedstawia konkretny przykład z zakresu projektowania współczesnych pomorskich przedmiotów. Tekst Tomasza Siemińskiego sytuuje się w przestrzeni wspólnej tematów: materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza. Iwona Świętosławska zajmuje się jedną z praktyk kulturowych długiego trwania – opowiada o kolędowaniu na Kaszubach. Jaromir Szroeder z pozycji twórcy, uczestnika i odbiorcy zanurzonego w kulturze kaszubskiej wypowiada się o współczesności i przyszłości muzyki kaszubskiej. Beata Jaworowska przedstawia instytucje kultury z perspektywy samorządów; Bronisława Dejna – z perspektywy wieloletniego pracownika. Trzeba przyznać, że to ciekawe obserwacje, które pozwalają zauważyć zmieniające się mody i trendy opisu kultury.

W sumie w obydwu edycjach *Pomorskiej debaty o kulturze* wzięło udział kilkaset osób, reprezentujących różne pomorskie środowiska, instytucje, organizacje społeczne, kręgi akademickie itd. Wydaje się, że to dobry przykład zaświadczający, że można o różnych problemach kulturowych debatować spokojnie, choć momentami bardzo krytycznie. Takie spotkania są konieczne, co być może zaowocuje kontynuacją całego projektu.

Katarzyna Kulikowska
Cezary Obracht-Prondzyński

Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk
Cezary Obracht-Prondzyński

Pomorska kultura pamięci

W dyskursie publicznym ostatnich lat trudno byłoby znaleźć pojęcie, które było przywoływane częściej, a jednocześnie wywoływałoby silniejsze spory, kontrowersje i dyskusje. Innymi słowy – pojęcie, które niezwykle mocno jest uwikłane w sferę ideologii, wartości, symboli, tożsamości etc.

Samo zdefiniowanie pamięci zbiorowej jest już zabiegiem trudnym (a czasami też kontrowersyjnym). Na potrzeby niniejszego opracowania przyjmiemy jednak, że pamięcią zbiorową nazywamy to, *co pozostaje z przeszłości w przeżyciach członków grupy lub co czynią swoją przeszłością – zbiór wspomnień o zdarzeniach (rzeczywistych lub zmyślonych) przeżytych bezpośrednio lub takich, o którym wiedza przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w tradycji ustnej, pisanej oraz za pośrednictwem kanałów informacyjnych*[1].

Zwraca uwagę tu fraza: co czynią oni ze swą przeszłością, kładzie bowiem nacisk na element aktywnościowy (z pamięcią się coś czyni) oraz aktualnościowy (co dana społeczność TERAZ uznaje za swoją pamięć, za coś własnego, ważnego etc.). Trzeba bowiem mocno podkreślić, że dyskusje i spory wokół kształtu pamięci, mechanizmów i sposobów pamiętania, a także wokół selekcji treści pamięci zawsze mają charakter kontekstowy: *nie są w gruncie rzeczy sporami o przeszłość, ale o podstawowe sprawy dnia dzisiejszego – o prawomocność władzy, o charakter zbiorowości i zasady jej samookreślania, o wartości i wzory pożądanych zachowań*[2].

---

1 T. Kwiatkowski, A. Szpociński, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006, s. 12.

2 B. Szacka, *Pamięć społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 55.

Te uwikłania pamięci podkreśla mocno Barbara Szacka także w innym swoim tekście, stwierdzając, że pamięć to *wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętaniem przez nie (...) informacji pochodzących z różnych źródeł i rozmaitymi kanałami*[3]. Informacje te są *rozumiane, selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi. Standardy te są zaś wytwarzane społecznie, a zatem wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicania wyobrażeń o przeszłości i tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy*[4].

Oczywiście, pojęcie pamięci jest silnie powiązane z innymi, a najbliższym chyba jest świadomość historyczna, którą Jan Pomorski już w latach 80. XX wieku określał jako *swoistą mieszaninę, tygiel, gdzie obok wiedzy o przeszłości opartej na naukowych podstawach, funkcjonują potoczne o niej wyobrażenia kształtowane przez sztukę, literaturę, film czy telewizję, a także to, co określone bywa jako doświadczenie historyczne współczesnych, wyniesione z doświadczenia zmienności w toku swego życia oraz tradycja, czyli pamięć zbiorowa przekazywana z pokolenia na pokolenie*[5]. Dziś jednak i z pamięcią, i ze świadomością historyczną dzieją się ważne rzeczy, które każą inaczej odczytywać społeczne doświadczenia. Przede wszystkim – historia (traktowana jako poznawanie, analizowanie, przedstawianie i interpretowanie przeszłości) przestaje być domeną zarezerwowaną jedynie dla wąskiej grupy ekspertów (badaczy, nauczycieli etc.). W debatach nad przeszłością bierze udział coraz szersze grono ludzi, w tym osoby wywodzące się z „milczących" dotąd grup społecznych. Widać to zarówno w wymiarze międzynarodowym, krajowym, jak i na poziomie regionalnym oraz lokalnym. Warto więc przeanalizować to, co się dzieje w tej nowej „erze upamiętniania", czy też ww. okresie „rewolucji pamięci"[6].

---

3 Taż, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 44.

4 Tamże.

5 J. Pomorski, *Społeczna funkcja historii – analiza kontekstów znaczeniowych pojęcia*, [w:] Z. Mańkowski, J. Pomorski (red.), *Społeczna funkcja historii a współczesność*, Lublin 1985, s. 10.

6 P. Nora, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa", 2001, nr 7, s. 37-43.

* * *

Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że pamięć związana jest ściśle z budowaniem społecznej tożsamości[7]. W literaturze mówi się wręcz o „socjalizacji pamięciowej" (*mnemonic sozialization*), dzięki której zbiorowości zyskują cechy „wspólnoty pamięci" (*community of memory*). Cechą takiej wspólnoty jest podzielanie tego samego obrazu przeszłości. Pytanie „Czego nie wolno nam zapomnieć?" staje się centralnym zadaniem i fundamentem tożsamości wspólnoty. Dzieje się tak dzięki wspólnej „przestrzeni narracyjnej", w ramach której wspólnota interpretuje podobnie przeszłość, wykorzystując to do konstruowania własnej tożsamości[8]. Do niedawna głównym narzędziem budowania takiej „przestrzeni narracyjnej" była szkoła oraz tworzone i zarządzane przez państwo instytucje kultury. Do tego należy jeszcze dodać tradycyjne media, także w dużej mierze poddawane oddziaływaniu ze strony instytucji państwowych.

Ostatnie lata przynoszą tu gwałtowne zmiany. Współczesne procesy: indywidualizacji, pluralizacji, demokratyzacji, globalizacji, regionalizacji etc. powodują, że pamięć uwalnia się spod nadzoru państwa. Jeśli zaś wspomnimy, że nadzór ten nigdy nie był do końca konsekwentny i pełny, bo wymagałoby to totalitarnego państwa, a dzisiaj państwo utraciło wiele z atrybutów społecznej presji, to skala zmian stanie nam przed oczyma w pełnej „krasie".

Oto bowiem w miejsce konstytuowanej przez instytucje państwowe „wspólnoty narracji" powstają zróżnicowane, spluralizowane i konkurencyjne „narracje pamięci". Co więcej – pamięć i jej symboliczne instrumentarium stają się narzędziami i obszarami sporu, z czym trudno jest się często pogodzić, a jeszcze trudniej – zorientować (jakie są punkty sporu, linie graniczne, wartości konstytuujące podziały etc.). Można wręcz powiedzieć, że zorientowanie w istotnych sporach o pamięć wymaga coraz większych kompetencji, a jednocześnie redukowanie powszechnej edukacji historycznej powoduje, że kompetencje te systematycznie się obniżają. Do tego dodajmy spluralizowanie mediów, a będziemy mieli w miarę pełny obraz, w którym dominują zdecydowanie elementy

---

7 J. Assmann, *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, „Borussia", 2003, nr 29, s. 11-16.

8 A. Musiol, *Pomiędzy albumem a leksykonem pamięci – refleksje na temat niemieckiego dyskursu upamiętnienia*, http://wiedzaiedukacja.pl/archives/1232, 25.02.2009.

nasycone emocjonalnie, zaś komponent poznawczy (wiedza) bywa spychany na plan dalszy. Otwiera się więc ogromne pole społecznych manipulacji poprzez oddziaływanie na emocje, to zaś prostą drogą prowadzi do utraty poczucia bezpieczeństwa. I tak klasyczny dylemat: wolność *versus* bezpieczeństwo przybiera nowy wymiar, uzupełniony jeszcze napięciem pomiędzy indywidualizacją, wyróżnianiem się (czemu pamięć służy znakomicie), a jednocześnie chęcią poczucia silnej identyfikacji ze wspólnotą (do której należy się upodabniać). O tym świecie paradoksów pisał Zygmunt Bauman:

> *tęsknota za tym, by się bezpiecznie w grupie/zbiorowisku zadomowić, i pragnienie wyodrębniania z masy, zindywidualizowania się i nabrania oryginalności; marzenie o przynależności i marzenie o samostanowieniu; potrzeba społecznego oparcia i żądza autonomii; chęć upodobnienia się do innych i dążenie do niepowtarzalności. W ostatecznym rozrachunku wszystkie te sprzeczności sprowadzają się do starcia potrzeby trzymania się za ręce wynikłej z pragnienia poczucia bezpieczeństwa, oraz potrzeby oswobodzenia rąk, wynikłej z tęsknoty do wolności. Albo, jeśli spojrzymy na ten sam konflikt emocjonalny od innej strony: lęk przed wyodrębnieniem – i strach przed rozmazaniem własnej odrębności. Albo przed samotnością i brakiem odosobnienia*[9].

W świecie nieusuwalnych paradoksów i napięć pamięć staje się z jednej strony rezerwuarem, z którego czerpie się argumenty na rzecz własnego wyróżniania się, indywidualności, odrębności, ale jednocześnie jest ona jednym z najważniejszych narzędzi wzmacniania wspólnoty (i wykluczania „odmieńców"). Staje się „miejscem zamieszkania" tejże wspólnoty (wzmacniając poczucie „bycia sobą u siebie"), ale też może być wygodnym i nader sprawnym instrumentem dzielenia, różnicowania, selekcjonowania…

* * *

Istotne są skutki takiej sytuacji, szczególnie współcześnie. Oto bowiem spór o pamięć, konflikty wokół niej, kontestacja niektórych jej elementów, czyli coś, co nieco metaforycznie nazywamy „buntem pamięci" lub „rewanżem pamięci" dotyczą szczególnie grup, które dotychczas były marginalizowane, zapominane, pomijane, dyskryminowane,

[9] Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 37.

pomniejszane, zwyciężane… Które miały problem z „przebiciem się", dostępem do głównych nurtów dyskursu pamięciologicznego i – szczególnie – tożsamościowego. Tak więc w ramach „rewanżu pamięci" do głosu dochodzą „banici pamięci", czyli ci, którzy MILCZELI, bo nie potrafili wypowiedzieć samych siebie lub – co znacznie częstsze – nie mogli tego zrobić. Są to wspólnoty plemienne, „ludy niepiśmienne", różnego rodzaju mniejszości, kobiety, grupy pograniczne, kraje peryferyjne (tzw. rebelia prowincji), niższe klasy społeczne… Wszyscy oni mówią: MAMY PRAWO DO SWOJEJ INNEJ/ODMIENNEJ PAMIĘCI. A manifestując ją, podkreślają swoją odrębność, wyjątkowość oraz autonomię. Michael Foucault używał na opisanie takiej sytuacji adekwatnego terminu „przeciw-pamięć" (*countermemory*). Obejmował nim pamięć: nieuprzywilejowaną, „defaworyzowaną", krytykowaną jako fragmentaryczną, naiwną, nieadekwatną czy też „niezgodną z nauką". Taką, która do tej pory była delegitymizowana jako nieuprawniona, jako błędna, wręcz niebezpieczna.

Ta ostatnia cecha jest ważna. Taki bowiem „bunt i rewanż pamięci" musi wywoływać i wywołuje różne reakcje i „kontr-akcje", o silnym podłożu emocjonalnym, wykorzystujące działania i instytucje polityczne, narzędzia edukacyjne itd. Dzieje się tak, ponieważ w odczuciu wielu ważnych aktorów społecznych taka „przeciw-pamięć" kontestuje wspólnotową tożsamość ukształtowaną przez dane kulturowe centrum i aktualnie usankcjonowaną wytycznymi polityki pamięci. Poddając ją reinterpretacji, burzy dotychczasową hierarchię dyskursów i przekracza ustalone granice. Narusza też różnego rodzaju tabu społeczne oraz – co najgorsze – ujawnia „prawdy niewygodne/niechciane", owe „trupy w szafie pamięci zbiorowej" i wprowadza do debaty „wątki nieuprawnione". Siłą rzeczy też dokonuje oceny, w świetle której bohaterowie stają się mniej świetlani, ofiary stają się oprawcami, a milczący dotychczas świadkowie opowiadają „heretyckie historie".

Taka sytuacja niemal zawsze prowadzi do konfliktów, ponieważ podważa prawo do władzy grup dotychczas dominujących. Należy bowiem mieć świadomość, że pamięć jest ważnym, wygodnym i nader sprawnym narzędziem manipulacji społecznej, panowania, organizowania życia społecznego, mobilizowania ludzi i zasobów dla realizacji interesów i celów poszczególnych grup czy ugrupowań. W sytuacji, gdy pojawia się jakaś „kontr-pamięć", wszystkie te atrybuty i zasoby władzy zostają poddane w wątpliwość, a w skrajnej postaci są unieważniane.

* * *

Osobną kwestią, w którą nie będziemy w tym miejscu wchodzić głęboko, lecz nie wolno jej pominąć, jest kwestia relacji pomiędzy „pamięcią" a „historią". Podkreślić należy w tym kontekście znaczenie cezury 1989 roku nie tylko z perspektywy Europy Środkowo-Wschodniej. Dan Diner, niemiecko-izraelski historyk, postawił wręcz tezę, że na naszych oczach we współczesnej historiografii dokonuje się zmiana paradygmatu. Jej istotą jest skoncentrowanie się na „pamięci", w odróżnieniu od XIX-wiecznej historiografii skoncentrowanej na „państwie" i historiografii XX wieku skoncentrowanej w dużej części na „społeczeństwie". Samo pojęcie „pamięci" w jego ujęciu zakłada równoległe współistnienie wielości obrazów przeszłości[10] w przeciwieństwie do wizji jednej spójnej narracji o przeszłości.

* * *

Analizując współczesną pamięć, można powiedzieć, że jest ona przede wszystkim dynamiczna, zmienna, po baumanowsku „płynna". Jednocześnie jest dyskursywna, a więc odtwarza się przede wszystkim w procesie wymiany informacji, co powoduje, że jest dziś silnie „zmediatyzowana". Trudno sobie dziś wyobrazić dyskurs pamięci bez udziału mediów, a szczególnie Internetu (to zresztą też podstawowe narzędzie „przeciw-pamięci").

Cechy te oznaczają równocześnie, że opiera się ona na mechanizmach negocjacji konfrontowanych z mechanizmami władzy i podporządkowania. Dlatego właśnie dyskurs pamięciologiczny tak silnie przeniknięty jest konfliktami, co widać nawet gdy analizuje się tylko język tejże debaty. Jest on nasycony emocjonalnie, a im „trudniejszy temat", wymagający specjalistycznej wiedzy i kompetencji z racji choćby złożoności procesów historycznych, tym tych wątków emocjonalnych więcej, dają one bowiem możliwość upraszczania przekazu (i jego ekonomizacji, co też nie jest bez znaczenia). Wszystko to powoduje, że współczesna pamięć jest zróżnicowana, fragmentaryczna, selektywna, polifoniczna i policentryczna oraz coraz bardziej sprywatyzowana.

---

[10] D. Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003, s. 7.

Nie może się to obejść bez skutków dla praktyki życia społecznego. Tym bardziej że pamięć jest (bywa) „aktywna" i „aktywizująca". Jak pisał Marian Golka: *pamięcią społeczną jest wszystko to, co z przeszłości trwa w teraźniejszości, i wszystko to, co w teraźniejszości czyni się wyobrażeniami o przeszłości*[11]. Skoro zaś odwołujemy się do praktyki, to oznacza, że należy pamięć zawsze analizować w kontekście wartości, ocen, postaw, zachowań i symboli społecznych. Nie da się jej też oderwać od (lokalnych, środowiskowych, zawodowych, rodzinnych etc.) zasobów: wiedzy, tradycji oraz ideologii. One to konstytuują coś, co można nazwać kulturą pamięci. Tę zaś najlepiej opisywać poprzez funkcje, co każe nam stawiać pytania o rodzaje (typy) tychże funkcji, a więc… jakość praktykowania pamięci.

Funkcje mogą być bardzo różne. Zwykle zwraca się uwagę przede wszystkim na: budowanie tożsamości, wybór i interpretację symboli (jako podstawowych narzędzi grupowej komunikacji), na przekaz wiedzy i interpretacje własnej historii, ale też na potwierdzanie wartości grupy i przekazywanie wartości uznanych przez grupę za ważne (co jest istotne zwłaszcza w przypadku grup marginalizowanych i defaworyzowanych). Do tego można dodać takie funkcje, jak: tworzenie i podtrzymywanie autorytetów grupowych, przekazywanie kompetencji kulturowych, budowanie granicy międzygrupowej i określanie relacji międzygrupowych. Nie mówiąc już o tym, że w oczywisty sposób pamięć tworzy zasób ideologiczny, uprawomocniając władzę lub też… legitymizując bunt przeciwko niej.

* * *

Mówiąc o pamięci, należy stale mieć na względzie, że mamy do czynienia z różnymi jej rodzajami. Przede wszystkim można mówić o pamięci przekazywanej ustnie i poprzez różnego rodzaju nośniki, głównie pismo, ale też obrazy, krajobraz, fotografie, przedmioty…[12] Jest pamięć przekazywana z pokolenia na pokolenie, ale równie istotne jest to, jaka jest „pamięć zapominana" (jakkolwiek by to dziwnie brzmiało). Zapominanie jest bowiem jednym z najważniejszych mechanizmów, które określają społeczne zasoby pamięci. Jest ono stałym dopełnieniem, bez

[11] M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 7.

[12] J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

którego nie da się zrozumieć mechanizmów selekcji, reinterpretacji, celowych i zamierzonych „eliminacji pamięci" (a więc zabiegów usuwania niepożądanych elementów) itd.

Jest to możliwe, ponieważ mamy do czynienia z pamięcią świadków (tych, którzy doświadczyli naocznie), postpamięcią[13] – pamięcią kolejnych pokoleń, „przekazywaną" (zapośredniczoną, głównie poprzez szkołę). Jest pamięć „uśpiona" (bierna, dyskretna, rzadko przywoływana, potencjalna…) i aktywna, a więc stale obecna w praktykach społecznych (przy czym sytuacja może być i taka, że to, co teraz „bierne", zawsze zachowuje potencjał aktywności, wystarczy, że zostanie „przebudzone", np. w trakcie „buntu pamięci").

Pamięć jest archiwalna (pełna i uporządkowana) oraz selektywna, spójna i niejednorodna, uniwersalna i lokalna, środowiskowa, branżowa, niszowa, enklawowa… Jest pamięć grup dominujących i zdominowanych; „nabożna" i „ironiczna" (chyba żadna para opozycyjna nie wywołuje tak wielu napięć i sporów jak ta właśnie); pamięć spraw wyjątkowych i „banalnych", wydarzeń głośnych, spektakularnych, ale i codzienności. Jest wreszcie pamięć kreowana i „spontaniczna", inscenizowana i „autentyczna" (cudzysłów jest tu uzasadniony, bowiem w istocie rzeczy każda pamięć jest autentyczna poprzez sam fakt identyfikacji z nią jakiejś grupy społecznej czy jednostki).

* * *

Tym samym trzeba wrócić do kwestii praktyk, ponieważ są one nierozerwalnie związane z nośnikami pamięci, jakimi mogą być: język, przestrzeń, krajobraz, miejsca, obiekty, pomniki, cmentarze, pismo, archiwa, biblioteki, sztuka, media, fotografie… Jak pisał Marcin Kula: *Przeszłość odzwierciedla się praktycznie w każdym przedmiocie i zjawisku, które trwa do dziś. W konsekwencji nośnikiem pamięci o przeszłości, przynajmniej potencjalnym, jest dosłownie wszystko*[14]. To „wszystko" bywa dziś zawłaszczane (a może lepiej – wykorzystywane) przez świat konsumpcji. Zestawmy to z inną opinią Z. Baumana: *Nasze społeczeństwo jest społeczeństwem konsumentów, w jakim kultura, podobnie reszcie świata przez konsumentów doświadczanego, jawi się ludziom jako składnica*

[13] M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, Poetics today 1 (29), 2008, s. 103-128, http://www.columbia.edu/~mh2349/papers/generation.pdf, 1.10.2015.

[14] M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002, s. 7-8.

przeznaczonych do konsumowania towarów, z których każdy rywalizuje o przyciągnięcie nieznośnie ulotnej i rozproszonej uwagi potencjalnych klientów oraz zatrzymanie jej na sobie przez dłuższą niż mgnienie oka chwilę[15]. Nie inaczej jest z pamięcią, która stała się – dosłownie i metaforycznie – skarbnicą towarów, które daje się lepiej lub gorzej sprzedać, skomercjalizować, wprowadzić do obrotu… Jednym słowem – zarobić na niej. Kto nie wierzy, niech przyjrzy się komercjalizacji wszelkich rocznic, świąt, rytuałów, inscenizacji publicznych, ujętych m.in. terminem festiwalizacji kultury, które organizują naszą zbiorową pamięć.

* * *

W kontekście wszystkich powyższych uwag należy zapytać o to, jaka jest specyfika Pomorza i konsekwencje dla kultury pamięci? O tej specyfice przesądzają takie elementy, jak: wpływ procesów transformacji i ich zróżnicowanie, historyczne podziały polityczno-administracyjne (np. podział na powiaty „dawne" i „nowe", ale także wcześniejsze podziały w okresie międzywojennym, istnienie tak specyficznego organizmu, jakim było Wolne Miasto Gdańsk etc.), które wytyczyły funkcjonujące po dzień dzisiejszy w postrzeganiu zbiorowym „granice fantomowe". Do tego należy dodać długotrwałość niemieckiej obecności państwowej, sięgającej wczesnego średniowiecza, następnie odrębność ustrojową i tożsamościową Prus Królewskich, wpływ i specyfikę pomorskiej reformacji, pomorski mit książęcy i wiele innych czynników. Podkreślić należy, że pomimo powojennej wymiany ludności przekaz kulturowy na Pomorzu nie został całkowicie przerwany, ponieważ Kaszubi jako ludność rodzima pozostali w większości w swojej małej ojczyźnie, stąd można ich postrzegać jako społeczność długiego trwania i element kulturowej kontynuacji Pomorza. Kolejnym czynnikiem jest hierarchiczny układ kultur na Pomorzu, zmienny w odniesieniu do poszczególnych okresów przynależności państwowej Pomorza jako całości lub też jego części. I tak w tym układzie niemiecka lub też polska kultura usytuowane są z(a)miennie jako kultura dominująca / kultura centrum np. wobec kaszubskiej i innych, a jednocześnie rywalizujące ze sobą. Ponadto z perspektywy kultury niemieckiej kultura polska przynależy do Wschodu, a tym samym stanowi kulturę niższą. I tu w wypracowywaniu diagnozy

[15] Z. Bauman, *op. cit.*, s. 28.

i badaniach można by włączyć perspektywę postkolonializmu i orientalizmu, biorąc pod uwagę różne pozycjonowanie w ramach hierarchii kultur, np. kultury polskiej wobec niemieckiej.

Gdyby jednak nie sięgać aż tak głęboko do przeszłości, lecz skoncentrować się wyłącznie na doświadczeniach XX-wiecznych, to można w nich wyłonić kilka dominujących paradygmatów – metafor – narracji. Zostaną tu one przywołane tylko egzemplifikacyjnie – ich analiza wymagałaby osobnych badań. Jakie to są więc paradygmaty, które można w dyskursie pamięci wyróżnić?

1. Autochtoniczny, a więc taki typ narracji, który kładzie nacisk na zakorzenienie, bycie „odwiecznym mieszkańcem tych ziem", na „prawo do tej ziemi", do „bycia gospodarzem", z czego wynikają szczególne zobowiązania. To typ dyskursu szczególnie silnie obecny w narracjach kaszubskich.
2. Innym przykładem jest narracja kładąca nacisk na wielokulturowy charakter Pomorza, przy czym w ostatnich latach wskazuje się na takie procesy, jak reaktywacja, „ujawnienie wielokulturowości", jej rewitalizację etc. Bardzo silnie jest to wątek obecny w niektórych społecznościach lokalnych, choć może on przybierać różny charakter (wystarczy porównać dyskurs np. o Gdańsku, Słupsku i Bytowie). Przy czym narracja ta w wersjach skrajnych może przyjąć formę wielokulturowej idylli bądź też zostać zdominowana obrazem konfliktu i rywalizacji kultur (metafora „pogranicza w ogniu").
3. Z tym paradygmatem związana jest też narracja podkreślająca wieloreligijny skład Pomorza. Owocuje to przypominaniem wiekowej obecności różnych nurtów reformacyjnych, nie tylko luteran, ale też kalwinów, a zwłaszcza silnie obecnych na Pomorzu menonitów. W tym też paradygmacie mamy także do czynienia z „odpominaniem" obecności Żydów, przy jednoczesnym podkreślaniu ich specyfiki (zawarta jest tu ambiwalencja „utożsamiania" ze społecznością niemiecką Pomorza, która przebiegała odmiennie w stosunku do „Ostjuden" – Żydów wschodnioeuropejskich, w tym polskich).
4. Wariantem narracji wielokulturowej jest mniejszościowa, przy czym ona się niejako dzieli na dwie podgrupy. Pierwszą jest narracja prezentowana przez „mniejszości autochtoniczne", za jakie z racji zasiedzenia uważają się przede wszystkim Niemcy (w mniejszym stopniu

Żydzi). Oraz narracja „mniejszości postmigracyjnych", a więc wszystkich tych, które na Pomorzu znalazły się w wyniku rozstrzygnięć dwóch wojen światowych (wyróżnić w tym kontekście należy pamięć etnicznych Ukraińców).

5. Skoro zaś pojawił się paradygmat autochtoniczny, to trzeba przywołać ważny dla Pomorza typ narracji, jakim były „opowieści pionierskie". Faktem jednak jest, że czy to z racji dominującego typu pionierskich narracji w okresie PRL, czy to z racji wymierania pierwszego pokolenia osadników ten typ narracji jest w wyraźnym odwrocie.
6. Jego wariantem, odwołującym się jednak do innych doświadczeń społecznych, jest paradygmat „przeniesienia", czy raczej, używając współczesnej terminologii, „ekspatriacyjny". Jego nosicielami i kreatorami, szczególnie aktywnymi w ostatnich latach, są środowiska repatriacyjne Kresowiaków.
7. W kontekście dwóch powyższych typów narracji koniecznie trzeba przywołać te wątki, które odwołują się szerzej do specyfiki Ziem Odzyskanych (to też ważna, choć tracąca obecnie na znaczeniu metafora) z tej racji, że Pomorze przecież w znacznej mierze w ich skład wchodziło. Są to więc metafory odwołujące się do „wypełniania pustki", czyli zagospodarowywania Ziem Odzyskanych (jak silnie się to kłóci na Pomorzu z paradygmatem autochtonicznym!), opowieść o „Atlantydzie Północy", o Pomorzu jako „trudnej ojczyźnie?", o tym, że „był sobie…" itd. Wszystkie te metafory pochodzą z konkretnych przedsięwzięć publikacyjnych, badawczych czy też animacyjnych, które obrosły różnorodnymi treściami i organizowały w ostatnich latach bodaj w największym stopniu pomorską debatę pamięciologiczną. Szczególnie, jeśli dodamy do tego dyskurs o „genius loci" w latach 90. XX w., a więc swoisty renesans małych ojczyzn, także w wymiarze pamięciowym.
8. Inny natomiast charakter, ale równie istotny, ma dyskurs transnarodowy, związany głównie z doświadczeniem emigracji, a szczególnie wysiedleń.
9. Jeśli spojrzeć łącznie na przywołane wyżej paradygmaty, to nasunie się wniosek, że w zasadzie wszystkie one (może poza pionierskim, ale dodając w to miejsce paradygmat pogranicza) w ostatnich latach miały silny potencjał uobywatelniający i integracyjny. W tym sensie debata o pomorskiej pamięci z pewnością przyniosła nie tylko nową

jakość w dyskursie publicznym, ale wywołała też istotne zmiany społeczne, choćby w sferze postaw, zachowań, tożsamości, poczucia zakorzenienia…

10. Trzeba jednak podkreślić, że można przywołać jeszcze kilka innych typów narracji. Jest przecież na Pomorzu bardzo ważna narracja rodzinna, będąca efektem „prywatyzacji" historii. Przejawia się to w modzie na rodzinne genealogie, a te stają się coraz modniejsze, bo – może paradoksalnie – wcale nie słabnie zainteresowanie losami swojej rodziny w miarę procesów modernizacyjnych. Gdy w 2007 r. CBOS przeprowadził badania nad tą tematyką, to odnotował, że *większość Polaków (61%) przyznaje, że interesuje się dziejami własnej rodziny, w tym prawie co czwarty (23%) deklaruje to w sposób zdecydowany. Niezainteresowani losami swoich przodków stanowią 38% ogółu, przy czym co dziesiąty respondent zdecydowanie twierdzi, że nie interesuje się przeszłością rodziny*[16].
11. Pamięć rodzinna, co potwierdzają inne badania, przesycona jest przede wszystkim doświadczeniami II wojny światowej, i jest to cecha wspólna dla pamięci Pomorzan i pozostałych Polaków. Wątek martyrologiczny ma tu jednak swoją specyfikę, związaną z doświadczeniem z jednej strony „krwawej Pomorskiej Jesieni", a z drugiej strony z „klęską wyzwolenia", a więc zachowaniami Armii Czerwonej po wkroczeniu na Pomorze w 1945 roku. Do tego dodać trzeba specyfikę niemieckiej okupacji na Pomorzu, która przyniosła ze sobą skutki oddziałujące na społeczność pomorską przez wiele lat po zakończeniu wojny (przede wszystkim związane to było z niemiecką polityką narodowościową na tym terenie, wprowadzeniem tzw. Volkslisty, weryfikacją i rehabilitacją narodowościową po 1945 r.).
12. Gdyby chcieć wskazać na jeszcze jeden typ ważnej dla Pomorza narracji pamięciowej, to należałoby się odwołać do etosu pracy organicznej (paradygmat pozytywistyczny) oraz ideałów samorządności i regionalizmu. Jest to szczególnie istotne w środowisku kaszubsko-pomorskim, a świadectwem tego są różnego rodzaju zabiegi upamiętniające, wydawnictwa, konferencje, biografie itd. poświęcone tej właśnie tradycji.

[16] *Historia rodzinna, pamięć, tradycja. Komunikat z badań,* Warszawa, kwiecień 2007, s. 3.

* * *

W kontekście powyższych paradygmatów i typów narracji na koniec można się pokusić o wymienienie kilku najistotniejszych problemów określających czy też konstytuujących w ostatnich latach pomorską debatę o pamięci. Nie będą one wymienione w porządku ważności, ale należy zakładać, że w następnych latach właśnie wokół tych tematów debata będzie się nadal koncentrować:

1. Najistotniejsza, jak to podkreślono wyżej, jest II wojna światowa i jej skutki. Z badań wynika jednoznacznie, że pozostałe epoki są dla niej tylko bladym tłem. Być może dlatego, że z tym czasem wiąże się najwięcej kontrowersji: sprawa bpa C.M. Spletta, spory wokół Gryfa Pomorskiego, kontrowersje wokół dr. Spannera, wokół Łupaszki jako reprezentanta tak żywo obecnych w ogólnopolskiej debacie pamięciologicznej ostatnich lat żołnierzy wyklętych – bohater, ale czy dla Pomorzan? (wyklęty czy przeklęty?), „dziadka z Wehrmachtu" i wielu innych.
2. Obecni – nieobecni, czyli o kim się nie pamiętało, a dzisiaj przywraca o nich pamięć lub też nie (np. Żydzi, menonici).
3. Próby „rewitalizowania" dawnych epok i przywracania ich społecznej pamięci, szczególnie w nawiązaniu do lokalnych i środowiskowych kontekstów (np. książęta gdańscy, gdańska miejska republika w okresie nowożytnym, Wolne Miasto Gdańsk – napoleońskie i międzywojenne…).
4. W kontekście powyższych uwag istotny jest ciągle brak wiedzy o Pomorzu (szczególnie poza tym regionem) i wynikające z tego niezrozumienie jego specyfiki (najlepszym, czyli… najgorszym tego przykładem była sprawa „dziadka z Wehrmachtu", przywołana w prezydenckiej kampanii wyborczej Donalda Tuska w 2005 r.).
5. W kontekście ostatniej wojny, ale też epoki PRL-u widać narastającą „rywalizację ofiar", czyli „licytowanie się, kto miał gorzej". To zabieg mający służyć umacnianiu środowiskowego prestiżu, ale też budowaniu „potencjału rewindykacji". W oczywisty sposób wypływa to z różnych doświadczeń – „pęknięć" pamięci osób, które po wojnie na Pomorzu się znalazły. A do tego dochodzą jeszcze różnice pokoleniowe.

6. Generalnie kwestie związane z pamięcią o okresie PRL-u będę zyskiwały na znaczeniu, choćby z racji zmiany pokoleniowej, ale też konieczności opowiadania o tym okresie w czasie edukacji szkolnej (czy treści tej edukacji znowu nie rozejdą się z pamięcią rodzinną?). Bo warto zapytać: czy tylko wersja heroiczna – oporu i opozycji – będzie się liczyła? A co zrobić z… odbudową? Co z socjalistyczną modernizacją, awansem szerokich grup społecznych? Nie są to pytania teoretyczne, bo one stają jako wyzwania przed np. organizatorami działań Europejskiego Centrum Solidarności. W dodatku trzeba się z tym problemem mierzyć w obliczu „medialnej fali", która kreuje taki a nie innych obraz minionego ustroju (zwykle bardzo negatywny). Jest to pytanie w gruncie rzeczy o to, czy pamięć o okresie po 1945 utknie między heroiczną wizją społecznego oporu a sentymentalną wizją „biednie, ale bezpiecznie?"…

Katarzyna Kulikowska

Pomorskie rzeczy: przedmioty, materialność, „dotykalność"

I. Znaczenia rzeczy

Otaczamy się przedmiotami, a jednak niezbyt często poddajemy je refleksji. Tim Dant uważa, że dzieje się tak dlatego, że uznajemy je za coś bardzo bliskiego i w związku z tym oczywistego. Zwracamy większą uwagę na rzeczy dopiero wtedy, gdy zostaną użyte w jakiś nietypowy sposób, zepsują się lub gdy zostaną umieszczone w muzeum[1]. Tymczasem przedmioty towarzyszą nam częściej niż ludzie. Jak podsumowywał Janusz Barański: *spędzamy z nimi więcej czasu niż z innymi ludźmi, jak również są zwykle pośrednikami w kontaktach z nimi – podczas pracy czy odpoczynku; to z ich użyciem wyrażamy nasze indywidualne i zbiorowe tożsamości – mieszkając w określony sposób, odżywiając się, pracując czy spędzając czas wolny*[2]. Dzięki nim są podtrzymywane w społeczeństwie dominujące podziały społeczne, ideowe czy estetyczne. Rolę przedmiotów można porównać do funkcji języka: za ich pomocą komunikujemy się, przekazujemy znaczenia, poprzez przedmioty postępuje proces enkulturacji, dzięki nim zostaje zachowana ciągłość kultury[3].

W kulturze niedoboru przedmioty naprawiano, poddawano przeróbkom, zmieniano ich funkcje po to, by nadawały się do ponownego wykorzystania. Pojęcie śmiecia w dzisiejszym znaczeniu nie istniało.

---

1 T. Dant, *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, Kraków 2007, s. 14; Por. także J. Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Kraków 2007, s. 10, 27.

2 Tamże, s. 10-11.

3 Tenże, *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków 2010, s. 322-323.

Zwiększenie liczby rzeczy, zmiana surowców, radykalnie zmieniły kontekst gospodarowania przedmiotami. Można byłoby spytać, czy naszą namiętnością – w kulturze nadmiaru – jest gromadzenie nowych przedmiotów czy może jednak wyrzucanie, produkcja odpadów? Zygmunt Bauman w *Życiu na przemiał* zdaje się sugerować, że może chodzić o tę drugą opcję, chociaż na co dzień nie zdajemy sobie z tego sprawy[4]. Warto byłoby się zastanowić, czy człowiek jest bardziej uzależniony od przedmiotów w kulturach niedoboru czy nadmiaru?

Etnologia ma długie tradycje związane z zainteresowaniem przedmiotami. W przeszłości etnografia zajmowała się przede wszystkim rzeczami związanymi z kulturą ludową. Na ówczesnym podejściu zaważyła koncepcja Kazimierza Moszyńskiego. Zajmowano się typologią rzeczy, ich zasięgiem kulturowym, technikami z nimi związanymi, dość szczegółowymi opisami artefaktów. To podejście utrwaliło się w Polsce dzięki systemowi politycznemu po II wojnie światowej. Następnie przez długie lata kultura materialna była ignorowana w polskiej etnologii. Przełom w etnologii, który dokonał się u zbiegu lat 70. i 80. XX w., oznaczał także odwrót od przedmiotów. Podobny los spotkał rzeczy w światowej etnologii. Jak skomentowali tę sytuację Olga Kwiatkowska i Adam F. Kola, im więcej przedmiotów pojawiało się w naszym życiu, tym mniej zajmowały uwagi badaczy[5]. Do czasu… Socjologia przedmiotów i antropologia rzeczy wyznaczają nowe perspektywy w refleksji nad materią. Badacze coraz częściej analizują, w jaki sposób kształtują się i przebiegają nasze relacje z przedmiotami. Jakie mechanizmy nimi kierują? W jakie układają się wzory? Możemy wręcz mówić o „zwrocie ku przedmiotom" czy „zwrocie materialnym" w naukach społecznych. Przedmioty postrzega się już nie tylko jako martwe obiekty naszych działań – przyznaje im się podmiotowość i siłę sprawczą.

Możliwe znaczenia przedmiotów dobrze ilustrują dwa przykłady przywołane przez Janusza Barańskiego w artykule *Antropologia techniki*[6]. Opowieść o roli siekiery u ludu Yir Yirout z Półwyspu York w Australii

---

4 Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2004, s. 8-9.

5 O. Kwiatkowska, A.F. Kola, *O przywróceniu zachwianej równowagi w refleksji antropologicznej. Głos podwójny w sprawie przedmiotów*, [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław 2006, s. 127. O historii zainteresowań przedmiotami w refleksji antropologicznej w Polsce por. także: J. Barański, *Świat rzeczy…*, s. 12-15.

6 J. Barański, *Etnologia i okolice…*, s. 293-317.

pierwszy zapisał Ian Hogbin[7]. Kamienna siekiera pełniła bardzo istotne funkcje w społeczności – była przedmiotem na tyle ważnym, że znalazła się w systemie totemicznym, pełniła role obrzędowe, używano jej na przykład w rytuałach inicjacji. W tej społeczności dostęp do kamiennych siekier mieli wyłącznie starsi. Ale przybyli misjonarze… Zaczęli zatrudniać młodych z tego ludu do wykonywania różnych prac i płacić im metalowymi siekierami. W konsekwencji zachwiała się hierarchia społeczna – młodzi zaczęli mieć dostęp do tego ważnego w ich kulturze narzędzia. Mało tego, ich siekiery były lepsze, skuteczniejsze. Kamienne siekiery utraciły swe ceremonialne znaczenie, a następnie zaczął upadać cały system totemiczny – zmieniły się lokalne wartości, wierzenia i wyobrażenia o człowieku i świecie[8].

Drugi przykład dotyczy stołka z korytarza w brytyjskim wiktoriańskim domu. Właściciele nigdy nie siadali na twardym i niewygodnym stołku. Przechodzili korytarzem do innych pomieszczeń, w których znajdowały się miękkie, komfortowe meble do siedzenia. Stołek służył usługodawcom. Co więc było jego podstawowym przeznaczeniem? Czy był po prostu meblem do siedzenia? Dlaczego w takim razie był niewygodny i twardy? Jego ukrytą funkcją, być może ważniejszą od funkcji jawnej było utrwalanie istniejącej hierarchii społecznej[9].

Podobne przykłady możemy czerpać także ze współczesnej, własnej kultury materialnej. W książce *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów* kilkunastu autorów błyskotliwie opisało ukryte znaczenia karty kredytowej, telefonu komórkowego, pilota do telewizora, pralki Frani, dowodu osobistego, gumy do życia, papierosów i kilku innych przedmiotów[10]. Przykładowo, telefon komórkowy zmienił obowiązujący podział na to, co prywatne i publiczne, umożliwił bieżące relacje z życia prywatnego, stworzył sposobność interwencji w dowolnym momencie w obszar publiczny; w naszym zasięgu pojawiła się możliwość wpływania na wydarzenia za pomocą telefonu komórkowego. Zatem obieg informacji uległ decentralizacji, zwiększyła się możliwość indywidualnej

---

7 I. Hogbin, *Łańcuchowa reakcja zmiany społecznej*, [w:] Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, Warszawa 1969, s. 290-298.

8 J. Barański, *Etnologia i okolice…*, s. 308-9.

9 Tamże, s. 314-315.

10 W. Godzic, M. Żakowski (red.), *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*, Warszawa 2007.

inicjatywy. Dzięki temu przedmiotowi idea (potrzeba?) „wszystko teraz", „wszystko natychmiast" uległa wzmocnieniu. Zwiększyła się również możliwość sprawowania kontroli nad drugą osobą i społeczeństwem („kontrolne rozmowy"; możliwość namierzenia impulsu; kontrola za pomocą bilingów). Pojawienie się telefonii komórkowej zmieniło rytuały komunikacyjne – informacje wymienia się ciągle, więc nie ma już potrzeby opowiadania wieczorem, jak minął dzień. Opowiadanie zostało zresztą zastąpione przez informowanie – poprzez sms-y zmienił się język informacji: wiadomość powinna być krótka; używa się też angielskich słów, o ile są krótsze od polskich, oraz skrótów. Kiedyś dzwoniono o określonych porach, teraz telefon może zadzwonić niemal w każdej chwili. Upowszechnił się syndrom „nikt nie jest samotny" – w poczekalni, kawiarni, pociągu demonstruje się swoją sieć połączeń, dzwoniąc i wysyłając sms-y[11]. Roch Sulima stwierdził, że bardziej liczy się owa demonstracja niż faktyczna potrzeba czy treść komunikatu – odgrywa się społeczny spektakl[12].

Marek Krajewski napisał, że *człowiek staje się funkcją obiektów materialnych*[13]. Czy to przejaw dehumanizacji? Codzienne życie dostarcza wielu przykładów sytuacji, gdy przedmioty sprawiają nam poznawcze trudności, działają poza i wbrew naszej woli i kontroli. Powstają ludzko-przedmiotowe hybrydy – w nasze ciała wprowadzane są protezy, rozruszniki itp. Mamy do czynienia z zacieraniem się *wyraźnych granic pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie; pomiędzy tym, co żywe, i tym, co martwe*[14]. Ale można byłoby odwrócić wcześniejsze pytanie: może to rzeczy nabierają coraz to bardziej ludzkiego wymiaru?

Warto zastanowić się, kim bylibyśmy bez przedmiotów, bez zdolności ich wytwarzania i używania – czym wyróżnialibyśmy się ze świata zwierząt? To przedmioty odpowiadają za nasz ewolucyjny sukces – są one podstawowym narzędziem adaptacji do środowiska. M. Krajewski podsumowywał: *istota człowieczeństwa polega na nieustannym wykraczaniu dzięki technologicznym ekstensjom poza zakres możliwości i ogra-*

---

11 R. Sulima, *Telefon komórkowy – busola codzienności*, [w:] W. Godzic, M. Żakowski (red.), *Gadżety popkultury*…, s. 197-214.

12 Tamże.

13 M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy… Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013.

14 Tamże, s. 38.

niczeń, które stwarza nasza biologiczna konstytucja[15]. Sytuacja ta prowadzi do swoistego i właściwie pozornego paradoksu, który wyraził cytowany autor: *im bardziej jesteśmy zależni od przedmiotów, im częściej w nasze ciała wbudowywane są obiekty materialne, i im bardziej nas jako ciała one rozdzielają, tym bardziej jesteśmy ludzcy*[16]. Krajewski pisał także, że każda rzecz, której używamy, zawiera część nas samych, a tym samym sprawia, że jesteśmy trwalsi niż sytuacja, w której aktualnie uczestniczymy[17].

Cytowany autor wprowadził pojęcie „stylów życia" przedmiotów. Kategorię tę można przeanalizować poprzez zbiór pytań: Jak przedmiot wchodzi w życie zbiorowości? Jak jest w niej traktowany? W jaki sposób jest *dostępny zmysłowym doświadczeniom ludzi*? Jakim zmianom podlegają sposoby jego używania i stosunek do niego? Jak przeobraża się jego status? Jakie przedmiot zajmuje *pozycje w życiu jednostki i zbiorowości (np. centralne czy peryferyjne)*? Jak przebiegają zmiany tych pozycji? Jak kreowane są zasady regulujące relacje człowiek-przedmiot (np. czy reguły te podlegają instytucjonalizacji)?[18] Możemy też stawiać przy tej okazji dodatkowe pytania: Czy bardziej liczy się w zbiorowości wygląd, estetyka przedmiotu, czy jego użyteczność, funkcjonalność? A może ponad wszystko chodzi o pochodzenie przedmiotu (marka)? Na ile istotny jest sposób wytworzenia rzeczy (*handmade*, zasady *fair trade*)? Krajewski wyjaśniał: *kategoria style życia przedmiotów ukierunkowuje naszą uwagę na fakt, że rzeczy to nie tylko fizyczne obiekty, ale przede wszystkim krystalizacje stosunków obecnych w każdej zbiorowości, stosunków, które można rekonstruować poprzez analizę tego, w jaki sposób przedmioty te żyją, jakie tryby życia są w określonych zbiorowościach oczekiwane, jak uczestniczą one w sklejaniu ludzkich i nieludzkich elementów w społeczne całości*[19]. Przedmioty są niezwykle istotnymi aktorami społecznymi.

---

15 Tamże, s. 47.

16 Tamże, s. 49.

17 Tamże, s. 12.

18 C. Obracht-Prondzyński, *Jak żyją rzeczy i jak my żyjemy dzięki nim* [recenzja książki M. Krajewskiego, *Są w życiu rzeczy…*], „Kultura Współczesna" [w druku].

19 M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy…*, s. 100.

II. Pomorskie przedmioty

Być może powinniśmy wyjść od podstawowych pytań: Co to znaczy „pomorskie rzeczy"? Czy w ogóle możemy używać takiej kategorii? Czy chodzi o przedmioty wytworzone na Pomorzu? Posiadające długi miejscowy rodowód? Czy musi się z nimi łączyć jakaś „tradycja"? Czy „przedmioty pomorskie" to rzeczy wykonane przez ludzi z Pomorza? A może wyprodukowane przez kogoś innego, ale tu przyjęte i uznane za własne? Czy przymiotnik „pomorskie" ma w tym przypadku znaczenie „włączające" czy „wykluczające" ze zbiorowości regionalnej? Która tendencja jest silniejsza? A może te pytania i cała ewentualna dyskusja o przedmiotach pomorskich jest niepotrzebna? A jednak w zasadzie przez cały XX i początek XXI wieku rodzą się na Pomorzu (i nie tylko!) kolejne inicjatywy, których mniej lub bardziej bezpośrednim celem jest stworzenie regionalnych przedmiotów (oraz regionalnego wzornictwa), nadanie przedmiotom regionalnej bądź etnicznej etykiety! (najbardziej znany przykład to wzór haftu kaszubskiego).

Za pomocą przedmiotów na Pomorzu uprawiano swoiste „gry etniczne". Wprowadza w tę tematykę poniższy wyjątek z literatury:

> *– Stół, stół – krzyczała mama – nie mogę już tego wytrzymać! Ludzie mają meble, a tylko my coś takiego – i pokazywała ręką na nasz okrągły stół, przy którym codziennie jedliśmy obiad.*
>
> *– Czy to w ogóle można nazwać stołem? – pytała, załamując głos i ramiona. Ojciec nie odpowiadał na jej zaczepki i zamykał się w sobie, wypełniając pokój ciężkim milczeniem. W końcu stół nie był taki zły. (…) Ten stół kupił w roku czterdziestym szóstym od pana Polaske z Zaspy, kiedy pan Polaske pakował tobołki i ostatnim pociągiem udawał się na Zachód, do Niemiec.* (…)
>
> – ***To niemiecki stół*** [wyróżnienie – K.K.] – *podnosiła głos mama – już dawno powinieneś go porąbać na kawałki. Gdy pomyślę – ciągnęła już nieco spokojniej – że siedział przy nim jakiś gestapowiec i jadł po pracy węgorze, robi mi się niedobrze.*
>
> *Ojciec wzruszał ramionami i wyciągał fotografię pana Polaske.*
>
> *– Spójrz – mówił do mamy – czy to jest gestapowiec?* (…)

Wiedziałem, że zaraz zacznie się kłótnia. Mama bała się Niemców panicznie i nic nie było w stanie uleczyć jej z tego lęku, podczas gdy ojciec największy uraz czuł do rodaków Fiodora Dostojewskiego. Niewidoczna granica przebiegała ***przez stół pana Polaske z Zaspy*** [wyróżnienie – K.K.] *i oboje byli nią rozdzieleni, jak wtedy, w roku trzydziestym dziewiątym, gdy kraj ich dzieciństwa, pachnący jabłkami, chałwą i drewnianym piórnikiem, w którym grzechotały kredki, rozdarto niczym sztukę płótna na dwie części, między którymi błyskała srebrna nitka Bugu*[20].

Rzeczom nadawano znaczenia narodowe, etniczne nie tylko w literaturze czy nawet życiu codziennym, ale i w praktykach muzealnych. W muzeach (szczególnie etnograficznych) od początku ich istnienia tworzone są za pomocą przedmiotów reprezentacje kultury regionalnej i etnicznej. Istotną rolę w narodzinach i funkcjonowaniu placówek muzealnych na Pomorzu odegrały: polsko-niemiecka rywalizacja rozgrywająca się m.in. w dziedzinie kultury oraz obecność własnego, bliskiego „Innego", który wyróżniając się z otoczenia, mógł stać się niejako „naturalnym" przedmiotem etnograficznych badań – Kaszubów, o których sąsiadujące etnosy konkurowały. Zarówno badania kulturowe, jak i praca muzealna na Pomorzu, nierzadko były prowadzone z odmiennych etnicznych perspektyw. W inicjatywach muzealnych, po obu stronach przebiegającej przez Pomorze granicy, nieraz chodziło o dokumentowanie polskiego bądź niemieckiego charakteru tego terenu, walkę o narodową identyfikację jego mieszkańców. Bywało, że używano do tego przedmiotów.

Już Aleksander Majkowski pisał w 1914 r.: *Właśnie powstanie muzeum kaszubskiego, jako instytucji w promieniu polskiej kultury stojącej, spowodowało zakładanie przez władze niemieckie muzeów niemieckich powiatowych, gdzie ze znaczną zachłannością to, co ta kultura ludowa kaszubska posiada pięknego, przedstawiać będą jako wytwór wpływów niemieckich*[21]. Gdy po II wojnie światowej w tzw. nowych powiatach pomorskich polskie władze przejmowały w posiadanie muzea niemieckie, dalej prowadzono swoiste etniczno-narodowe „gry" za pomocą przedmiotów – „obiektów muzealnych". Może warto podkreślić, że

---

[20] P. Huelle, *Stół,* [w:] tegoż, *Opowiadania na czas przeprowadzki*, Kraków 2007, s. 5-7.

[21] A. Majkowski, *Muzeum Kaszubsko-Pomorskie*, „Świat", 1914, nr 11, s. 8-9, za: C. Obracht-Prondzyński, *Kaszubskich pamiątek*…, s. 102.

w owych „grach" chodziło o te same rzeczy lub ten sam ich typ. Różniło je tylko usytuowanie na etnicznej mapie Pomorza, aktualne przypisanie do danego etnosu. Niektóre artefakty (szczególnie te o charakterze etnograficznym i archeologicznym) dość łatwo poddawały się narodowej reinterpretacji – wystarczyło zmienić język ich opisu.

Wśród pomorskich przedmiotów, często „posiadających etniczność" – zresztą wielokrotnie etniczność chwiejną, zmienną, zależną od aktualnej polityki, ideologii, wydarzeń z „wielkiej historii", podatną na językowe manipulacje, raz „pożądaną", innym razem zupełnie „zbędną" – znajdują się rzeczy banalne, zwyczajne, codzienne, które w muzeach najczęściej wprowadza się do zbiorów etnograficznych. Mogą się do nich zaliczać na przykład: krosna, szelbiąg, talerze, kółko hafciarskie, żarna, przyrządy do wyrobu lnu, skrzynia, szafa, wyroby z lnu i wełny, tzw. kluki, przyrządy związane z tabaką, strój, czepek, chusta[22]. Lub – przykład z innego muzeum pomorskiego: radła, pługi, walec pierścieniowy, brona beleczkowa, kultywatory, jarzma, kleki (uprząż do zaprzęgów pojedynczych), buty końskie, beczka, korzec i mace wyplecione z korzeni sosny, *łopaty do wyjmowania chleba z pieca,* maselnice, foremki do masła, wałeczki do zdobienia masła[23]. Za pomocą tego typu przedmiotów opisywano i nadal opisuje się w placówkach muzealnych kulturę (np. kaszubską).

Pierwotni właściciele tych rzeczy, które wychodziły z użycia, zazwyczaj nie byli zainteresowani ich zachowaniem, przekazaniem dla potomnych, nie postrzegali ich jako reprezentacji swojej kultury (etnicznej). Dla nich te przedmioty stawały się po prostu zbędne. Wędrowały na strychy, do komórek, stodół, obór, a wreszcie do jak najbardziej realnych śmietników. Inaczej postrzegała je część inteligencji – zainteresowana zamrożeniem pewnego odchodzącego w przeszłość obrazu kultury, tworząca materialne wizerunki kultury etnicznej, budująca na ich podstawie kolekcje muzealne. To ona określała tego typu przedmioty jako np. kaszubskie, kociewskie czy pomorskie. Można zastanowić się, jakie wyobrażenie Kaszubów, czy szerzej Pomorza, kształtowano w muzeach

---

[22] Przedmioty te zostały umieszczone na pierwszej wystawie ludoznawczej, która odbyła się w Kościerzynie. Otwarto ją 25 czerwca 1911 roku. Na czele przygotowującej ją komisji ludoznawczej stali A. Majkowski i ks. prob. Kazimierz Chmielecki. Wybór przedmiotów za: *Przewodnik po wystawie ludoznawczej kaszubsko-pomorskiej w Kościerzynie,* „Gryf", 1911, nr 4-5, s. 153-154.

[23] Por., http://www.muzeum-kaszubskie.gda.pl/ekspozycja/, 16.11.2013.

(etnograficznych, historycznych etc.), używając do tego głównie przedmiotów? Czy wpływa ono na to, jak postrzegają siebie mieszkańcy Pomorza? Czy rzutuje na opinię, którą z wizyty na Kaszubach czy Pomorzu wynoszą turyści? Ta muzealna historia to ciekawy przykład tego, jak rzeczy zmieniają swoje znaczenia, wartości wraz z upływem czasu, przekształceniami politycznymi, etnicznymi. Do tej historii życie ciągle dopisuje dalszy ciąg. Na przykład przedmioty poniemieckie, kiedyś rugowane z przestrzeni społecznej, celowo niszczone, dziś zyskują „drugie życie" – może jeszcze nie w muzeach, ale na pewno w prywatnych kolekcjach (patrz np. popularność przedmiotów poniemieckich na Jarmarku Dominikańskim w Gdańsku).

Obserwując teraźniejszą rzeczywistość Kaszub, można odnieść wrażenie, że kultura etniczna „muzealizuje się" sama, czerpiąc natchnienie i siłę z kultury popularnej i z tego, co w wyobraźni współczesnych uchodzi za „kulturę tradycyjną". Powstają kolejne materialne emblematy Kaszub, także takie, którym przypisuje się dawny rodowód. Wzór haftu kaszubskiego, wymyślonego i skonstruowanego przez Teodorę Gulgowską, stał się obecnie znakiem sygnującym obszar kaszubszczyzny. Jest powielany na breloczkach, kolczykach, kubkach, talerzach, bombkach, tablicach reklamowych, znakach wjazdowych do miast, przystankach autobusowych, w wystroju lokalnych restauracji i w wielu innych miejscach; jest wykorzystywany także jako produkt marketingowy przez osoby niezwiązane z kulturą kaszubską, ale chcące wpisać swoje produkty w lokalny pejzaż kulturowy. W tej samej linii można byłoby postawić znak gryfa. Sygnowanym w ten sposób przedmiotom nadaje się znaczenia etniczne, regionalne – rzeczy te mogą symbolizować grupową różnicę, inność, wyzwalać i reprodukować poczucie identyfikacji i przynależności. Jaki wizerunek Kaszub i Pomorza kreują te przedmioty? Czy jesteśmy w stanie wskazać inne rzeczy, które definiuje się jako pomorskie lub kaszubskie? Katalog możliwości pozostaje otwarty.

Anna Kwaśniewska
Katarzyna Kulikowska

Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza

Niematerialne dziedzictwo kulturowe[1] nie jest ustalonym i zaakceptowanym zespołem artefaktów i symbolicznych znaczeń, przeciwnie – jest zmiennym w czasie konstruktem społecznym, który na przestrzeni czasu ewoluuje, jest przedmiotem dyskursu, rekonstrukcji, a także kreacji[2]. Uczestniczą w nim zarówno liderzy etniczni, jak i inni aktorzy społeczni. W procesie konstrukcji dziedzictwa przyjmowane jest to, co

---

1 Ratyfikowanie przez Polskę w 2011 r. Konwencji UNESCO z 2003 r. o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego wywołało szeroki dyskurs zarówno w środowisku naukowców, jak i praktyków zajmujących się dziedzictwem. Tekst konwencji wraz z definicją niematerialnego dziedzictwa kulturowego został opublikowany w Dzienniku Ustaw nr 172 z 2011 r., poz. 1018.
Z bogatej literatury dotyczącej niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymienię niektóre pozycje: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona: Intangible Cultural Heritage: Origins – Values – Protection,* Lublin – Warszawa 2013; K. Braun (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja – dokumentacja – ochrona – interpretacja – pojęcia – poglądy*, Warszawa – Węgorzewo 2013; A. Brzezińska, *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku,* „Nauka", 2013, nr 1, s. 109-128; *Bogactwo kulturowe Polski – identyfikacja dziedzictwa niematerialnego,* „Biuletyn Forum Debaty Publicznej", styczeń 2012, nr 11, wyd. Kancelaria Prezydenta RP; M. Mokrzan, M. Songin-Mokrzan, *Artykulacje lokalności. Konwencja UNESCO dotycząca niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako praktyka dyskursywna,* „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej", 2012, nr 2, s. 55-67; H. Schreiber, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – idea, prawo, praktyka,* [w:] W. Szafrański, K. Zalesińska (red.), *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego. Wokół problematyki prawnej zabytków i dzieł sztuki,* t. III, Poznań 2009, s. 115-130.

2 M. Lubaś, *Wprowadzenie. Tradycja a zmiana społeczna*, [w:]: G. Kubica, M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury,* Kraków 2008, s. 15 i n.

zostało uznane za ważne i znaczące dla tożsamości grupy, odrzucane zaś wszystko, co nie przystaje do jej autoportretu w danym czasie. Dziedzictwo podobnie jak tradycja, jest przede wszystkim (re)konstruowanym obrazem przeszłości odpowiadającym współczesnym zapotrzebowaniom i aspiracjom grup etnicznych, regionalnych[3]. Widoczny od pewnego czasu wzrost zainteresowania dziedzictwem wynika z faktu, iż jest ono ważnym składnikiem lokalnej i regionalnej tradycji oraz podstawą tożsamości.

Niematerialne dziedzictwo to sfera kultury duchowej i symbolicznej, która zachowała podstawowe kody i wartości istotne dla danej grupy. Na Pomorzu w wyniku procesów cywilizacyjno-kulturowych nastąpiła niwelacja kultury materialnej, zachowało się natomiast sporo elementów niematerialnego dziedzictwa. W ostatnim czasie ulega ono szybkim zmianom zarówno wskutek ekspansji kultury masowej, jak też globalizacji i modernizacji. Stąd potrzeba badań i dokumentacji niematerialnego dziedzictwa z uwzględnianiem bieżących procesów i zmian, jakie zachodzą w poszczególnych dziedzinach.

Dziedzictwo kulturowe jest odbiciem skomplikowanych dziejów Pomorza. Obecny profil etniczno-kulturowy tego regionu jest wynikiem zmian, jakie nastąpiły po zakończeniu II wojny światowej. Podczas konferencji w Jałcie w lutym 1945 roku zwycięska koalicja podjęła decyzję o przyznaniu Polsce Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodniego, Prus Wschodnich i Śląska oraz Wolnego Miasta Gdańska jako rekompensaty za Kresy Wschodnie przyznane Związkowi Radzieckiemu. Podjęto także decyzję o transferze ludności pomiędzy państwami. W rezultacie wschodnie i zachodnie części Pomorza opuściła ludność niemiecka, a na jej miejsce przybyli osadnicy z różnych regionów Polski, Polacy z ziem przyznanych Związkowi Radzieckiemu oraz ludność łemkowska i ukraińska przesiedlona latem 1947 roku w ramach akcji „Wisła". Procesy te zmieniły strukturę ludnościową a wraz z nią kulturę Pomorza Wschodniego. Jego środkową część, czyli ziemie „stare" obejmujące powiaty: pucki, wschodnią część wejherowskiego, kościerski, kartuski, chojnicki, część powiatu bytowskiego, starogardzki i tczewski, tucholski i część świeckiego zamieszkuje ludność rodzima: Kaszubi, Kociewiacy i Borowiacy. Obszar ten charakteryzuje ciągłość osadnicza i kulturowa. Pewne

[3] A. Tarczyński, *Tradycja. Społeczne doświadczanie przeszłości,* Toruń 2008, s. 5.

zmiany ludnościowe nastąpiły tu po odzyskaniu przez Polskę niepodległości po I wojnie światowej. Wówczas wymienione powiaty opuściła część ludności niemieckiej, a po 1945 roku wyjechała pozostała.

Największą grupę etniczno-regionalną na ziemiach „starych" stanowią Kaszubi, którzy mimo często niesprzyjających warunków zachowali tożsamość i odrębność kulturową. Jako jedna z niewielu grup Kaszubi nie tylko utrzymali, ale wzmocnili swój status grupowy, zaś od końca lat 80. XX wieku widoczny jest proces ożywienia etnicznego. Przejawia się on między innymi w uzyskaniu przez język kaszubski statusu jedynego w Polsce języka regionalnego, wprowadzeniu go do szkół, liturgii, mediów. Podejmowane są działania polegające na zaznaczaniu trwania i obecności Kaszubów poprzez stawianie pomników, wmurowywanie kamieni i tablic upamiętniających. Widoczny jest też renesans zainteresowania muzyką o korzeniach etnicznych i folklorem muzycznym.

Z kolei na ziemiach „nowych" obejmujących powiaty: człuchowski, słupski, nowodworski, malborski, sztumski, kwidzyński, lęborski, gdański, w wyniku powojennych migracji została przerwana ciągłość osadnicza, a co za tym idzie ciągłość międzypokoleniowego przekazu kulturowego. Lata 1945–1950 były okresem „wędrówki ludów" związanej z wyjazdem ludności niemieckiej oraz przybyciem polskich osadników. W województwie gdańskim byli to przede wszystkim mieszkańcy bydgoskiego. Duża grupę stanowili też przesiedleńcy z Kresów Wschodnich II RP – w województwie gdańskim 20 proc., w słupskim 12-15 proc.[4] Ponadto w województwie gdańskim przymusowo osiedlono 6838 Ukraińców i Łemków[5]. Tuż po zakończeniu wojny miała też miejsce spontaniczna migracja ludności kaszubskiej z przedwojennych przygranicznych terenów polskich na sąsiednie ziemie, zwłaszcza do powiatu lęborskiego i bytowskiego. Lata 50. i 60. na ziemiach „nowych" Pomorza, podobnie jak całych Ziemiach Zachodnich i Północnych, były okresem szukania swojego miejsca, adaptacji oraz często odgórnej integracji.

Procesy zachodzące w latach 60. i 70. na Ziemiach Zachodnich i Północnych badali przede wszystkim socjologowie[6], ale także etnolo-

---

4 M. Latoszek, *Wielokulturowość mieszkańców Pomorza na tle procesów przemian społecznych (1945-1995)*, [w:] A. Sakson (red.), *Pomorze – trudna Ojczyzna?,* Poznań 1996, s. 169.

5 R. Drozd, *Ukraińcy (do 1989 r.),* [w:] S. Dudra, B. Nitschke (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej,* Kraków 2010, s. 94.

6 A. Kwilecki, *Ziemie Zachodnie w opracowaniach socjologicznych,* [w:] W. Markiewicz,

gowie[7]. Od końca lat 70. uznano, że proces przemian społeczno-kulturowych na ZZ i P uległy zakończeniu, a problematyka ta przestała być interesująca dla badaczy społecznych. Na potrzebę ponownych badań socjologicznych i etnologicznych na ziemiach Ziemiach Zachodnich i Północnych zwrócił uwagę już w roku 1991 Władysław Kwaśniewicz[8] i później Andrzej Brencz[9]. Związane jest to z procesem poszukiwania i (re)konstruowania tożsamości grupowej zarówno w oparciu o kulturę regionu pochodzenia, jak i osiedlenia.

Autorki wraz z zespołem prowadzą od lipca 2013 roku empiryczne badania terenowe niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego w ramach grantu MNiSW – Narodowy Program Rozwoju Humanistyki[10]. Są to pierwsze, po 1945 roku badania prowadzone na tak dużym i zróżnicowanym obszarze obejmującym szesnaście powiatów województwa pomorskiego oraz częściowo powiaty tucholski i świecki w województwie kujawsko-pomorskim.

Celem badań jest rejestracja, opis oraz refleksja teoretyczna nad procesem zmian, zapominania, ale też (re)konstruowania i odkrywania poszczególnych elementów dziedzictwa kulturowego mieszkańców wsi i małych miast. Na ziemiach „starych" zwraca się uwagę na kontynuację, przemiany, jak też zapominanie i wymyślanie dziedzictwa przez Kaszubów, Kociewiaków i Borowiaków. Z kolei na ziemiach „nowych" zagadnienia szczególnej uwagi to: porzucanie, poszukiwanie, wymyślanie dziedzictwa związane z procesem rekonstrukcji tożsamości kulturowej.

Z uwagi na brak gotowych rozwiązań zmuszeni byliśmy wypracować własny zestaw zagadnień badawczych, przełożyć je na pytania kwestionariusza, poddać badaniom pilotażowym. Mamy świadomość, że jest

---

P. Rybicki (red.), *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich,* Poznań 1967, s. 385--432.

7 Z. Jasiewicz, *Rodzina wiejska na Ziemiach Zachodnich i Północnych jako przedmiot badań etnograficznych,* „Lud", t. 56, s. 197; J. Burszta (red.), *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej,* Poznań 1964.

8 W. Kwaśniewicz, *Nowe impulsy w socjologicznych badaniach społeczności Ziem Zachodnich i Północnych,* „Przegląd Zachodni", 1991, nr 2, s. 86-95.

9 A. Brencz, *Niemieckie wiejskie cmentarze jako element krajobrazu kulturowego środkowego Nadodrza,* [w:] Z. Mazur (red.), *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych,* Poznań 2000, s. 287--305.

10 Tytuł projektu *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza wschodniego. Katalog i monografia*, nr grantu 0071/NPRH2/H11/81/2013.

to subiektywne spojrzenie, gdyż szeroki zakres zjawisk kulturowych zaliczanych do dziedzictwa niematerialnego nie jest możliwy do przebadania w jednym projekcie.

Badania niematerialnego koncentrują się na następujących zagadnieniach:

1. Tradycje i przekazy ustne; legendy; pamięć zbiorowa – obejmują olbrzymią ilość różnorodnych ustnych środków wyrazu zbudowanych na języku (dialektach, gwarach) jako podstawowym nośniku niematerialnego dziedzictwa kulturowego; do grupy tej należą ustalone kategorie, jak legendy, przysłowia, zagadki, opowieści, ale także zwroty grzecznościowe, formy powitań i pożegnań (w tym odwołujące się do religii) oraz formuły zaklęć; tradycje i przekazy ustne przenoszą wiedzę, wartości kulturowe i społeczne oraz tworzą pamięć zbiorową.
2. Żarty, dowcipy, żartobliwe opowieści o mieszkańcach niektórych wsi – zakorzenione w kulturze Pomorza są ważnym elementem dziedzictwa, stąd zdecydowano się je wyróżnić.
3. Folklor muzyczny i taneczny – obejmuje utwory muzyczne instrumentalne, utwory wokalne, taniec, teatr, widowiska, wiele innych zjawisk; łączy formy ekspresji kulturowej będące wyrazem ludzkiej kreatywności, które można znaleźć również w innych dziedzinach niematerialnego dziedzictwa kulturowego.
4. Domy kultury, KGW, OSP – zainteresowanie tymi zagadnieniami wynika z faktu, iż obecnie dziedzictwo niematerialne jest kultywowane, tworzone i przekazywane przez wyspecjalizowane instytucje, które często zastępują dawny przekaz międzypokoleniowy.
5. Zwyczaje i obrzędy doroczne – obejmują praktyki, zachowania, które organizują życie społeczeństw i grup; są wspólne i istotne dla wielu spośród ich członków; mają ogromne znaczenie, gdyż potwierdzają tożsamość grupową i indywidualną osób, które je praktykują.
6. Zwyczaje rodzinne, grupowe, zawodowe – przedmiotem badań są przede wszystkim zwyczaje związane z narodzinami, weselami czy wreszcie pogrzebami; w tej ostatniej kwestii szczególna uwaga zwrócona jest na „puste noce", praktykowane coraz rzadziej na Kaszubach i części Kociewia.
7. Zwyczaje religijne i miejsca kultu – niezwykle ważnym zagadnieniem badawczym jest sięganie po przeżycia duchowe związane z religią,

w tym współczesną *peregrinatio religiosa* do ponadlokalnych miejsc pielgrzymkowych oraz miejsc kultu lokalnego; religia i związane z nią praktyki mają wymiar indywidualny i grupowy; pełnią funkcję integracyjną oraz utrzymują ład aksjologiczny.

8. Wiedza i umiejętności związane z rękodziełem, rzemiosłem, sztuką ludową – obejmują wiedzę techniczną i umiejętności dotyczące wykonywania przedmiotów przekazywane w sposób niezinstytucjonalizowany; do kategorii tej należą zarówno umiejętności dotyczące wykonania konkretnych tradycyjnych przedmiotów (kosz z korzenia, dzbanek gliniany, tabakierka czy rogowa łyżka do butów) przekazywane drogą rodzinnego przekazu międzypokoleniowego, jak też poprzez naukę w warsztatach rzemieślniczych i pracowniach rękodzielniczych; w efekcie powstają wytwory niepowtarzalne, sygnowane nazwiskiem wytwórcy.
9. Przestrzeń i krajobraz kulturowy – to ukształtowany fragment przestrzeni geograficznej powstały w wyniku oddziaływań środowiskowych i kulturowych, objawiający się regionalną odrębnością i swoistą fizjonomią; krajobraz kulturowy budzi uczucie przywiązania; w społecznościach postmigracyjnych ważnym zagadnieniem była kwestia „oswojenia" nowego krajobrazu, nieraz bardzo różnego od porzuconego, dawnego, „ojczystego".
10. Wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata – postrzeganie i stosunek do wszechświata może się przejawiać w języku, tradycjach ustnych, poczuciu przywiązania do konkretnego miejsca, wspomnieniach czy światopoglądzie; wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata wpływają na wyznawane wartości i przekonania oraz leżą u podstaw wielu zwyczajów i tradycji kulturowych.

Istota zarysowanego projektu badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego zasadza się zarówno na tradycji, jak i współczesności, bowiem obejmuje nie tylko dawne składniki, lecz i aktualne. Niematerialne dziedzictwo kulturowe ulega bowiem nieustannej przemianie i rozwojowi wskutek zmieniających się ogólnych warunków bytowych, stanowiąc łącznik między teraźniejszością i przyszłością. Stąd też w prowadzonych badaniach kładzie się nacisk na ten niezwykle istotny obszar.

Dotychczasowe badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza, jeszcze niepełne, pokazały, że mamy współcześnie do czynienia zarówno z kontynuacją dziedzictwa, jak i jego porzucaniem, a także reaktywowaniem i tworzeniem.

Jednym z elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego są tradycje i przekazy ustne. Prowadzone badania pokazały, że na ziemiach „starych" przetrwały niektóre z wymienionych wyżej form. Na przykład na Kociewiu w miejscowości Osiek i okolicy wielu respondentów zna opowieści związane z miejscowym zamkiem krzyżackim (do dzisiaj zachował się tylko mały fragment jego murów). Także w pobliskiej miejscowości Wycinki znana jest opowieść o podziemnym przejściu z zamku krzyżackiego w Osieku do miejscowego kościoła oraz legenda o zatopionym skarbie w Jeziorze Kałębie. W Osiu i okolicach znana jest legenda o skarbie z czasów napoleońskich:

> *Przez Osie prowadził szlak napoleoński, ludzie opowiadali, że żołnierze Napoleona zakopali skarb. Niektórzy szukali go na okolicznych polach przy szlaku i dalej, jednak nic nie znaleźli*[11].

Z kolei w południowej części Kaszub, w gminie Brusy, w przeszłości były rozpowszechnione i nadal funkcjonują ustne opowieści komiczne. Są one dowodem poczucia humoru mieszkańców tego subregionu nazywanych Krëbanami, ich dystansu do siebie i otaczającej rzeczywistości. Najbardziej znany jest cykl opowieści o Józefku z Brus, drugim bardzo popularnym bohaterem jest Wicek, poza tym występują pojedyncze opowieści o różnych postaciach[12]. Część opowieści komicznych z Kaszub południowych została już wcześniej zebrana i opublikowana, z tej to przyczyny trudno jest niekiedy ustalić, czy opowieść znana jest z przekazu ustnego czy też z publikacji. Przykładem jest opowieść o sowizdrzale z Brus. Respondent z tej miejscowości podał, że zna ją z przekazu ustnego od swoich rodziców i dziadków:

> *W świat poszedł sowizdrzał (ktoś, kto figluje) i do Krebanowa wrócił. Zobaczył, że wieża kościoła w Brusach była zawalona i chciał odbudować kościół. Zapytał Krebanów: – Co mi dacie, jak zbuduję kościół?*

---

11 Wywiad AK/ST/03.

12 J. Piekarska, *Opowieści humorystyczne Krëbanów,* Brusy 2012.

– 100 talarów, tak mu odpowiedziano. Zawołano księdza, żeby przy nim przysięgał. Sowizdrzał przysięgał na dwa palce i tak też wygląda wieża kościoła[13].

Opowieści o Sowizdrzale i budowie kościoła w Brusach podali też inni respondenci. Występują one w zbiorze Jana Karnowskiego pt. *Sowizdrzał u Krebanów* (1983). Być może opowieść ta weszła ponownie do obiegu ustnego.

Na Kaszubach są miejscowości znane z żartobliwych opowieści o ich mieszkańcach. Jedną z nich jest Gnieżdżewo w powiecie puckim. Opowieści ośmieszają zachowania mieszkańców wsi, gdyż mówią o tym, jak gnieżdżewianie hodowali solone śledzie w stawie, topili węgorza w tymże stawie, siali sól, chwytali księżyc i chmury w wodzie, wciągali byka na dach po to, aby zjadł rosnąca na nim trawę itp. Prowadzone badania pokazały, że mieszkańcy Gnieżdżewa, jak i okolicznych wsi znają te opowieści zarówno z przekazu ustnego, jak i pisemnego.

Żartobliwe opowieści o mieszkańcach Gnieżdżewa zostały zebrane przez Jana Patocka, nauczyciela z pobliskiego Strzelna i wydane w 1920 roku[14], a następnie wznowione w 2006 roku[15]. Jedna z opowieści stała się inspiracją do organizowania od 2008 roku w Gnieżdżewie corocznego okolicznościowego festynu, którego najważniejszą częścią jest przedstawienie w języku kaszubskim, pt. *Topienie węgorza.* Pokazuje to, że niematerialne dziedzictwo jest przywracane, stając się lokalną atrakcją oraz formą promocji wsi. To „odpominanie" i przywracanie jest zasługą samych mieszkańców, których nadal śmieszą opowieści o ich przodkach.

Zarówno na Kaszubach, jak i na Kociewiu funkcjonowały i funkcjonują przezwiska nadawane mieszkańcom wsi. Ich trwanie wynika z tego, że w niektórych miejscowościach mieszka dużo osób o tym samym nazwisku i często imieniu, stąd przezwiska pełniły i pełnią rolę identy-

---

13 Wywiad MK/CH/04.

14 J. Patock, *Fjigle gnjeżdżewskjich gburów,* Gdańsk 1920.

15 Patock zamieszczał *Figle* w odcinkach w 1929 r. w wychodzącym w Kartuzach dwutygodniku „Przyjaciel Ludu Kaszubskiego". Większość z opowieści została przetłumaczona na język polski przez Stanisława Jankego i wydana w zbiorze *Ptak za uszami. Humor i satyra Kaszubów,* Gdańsk 1992. W 2006 r. Muzeum Ziemi Puckiej i Muzeum Piśmiennictwa Kaszubsko-Pomorskiego w Wejherowie wydały ponownie *Figle* wraz z płytą z nagranymi opowieściami.

fikacyjną. Respondenci potrafią wyjaśnić w większości pochodzenie danego przezwiska. Przykłady przezwisk ze Strzelna (pow. pucki) to: „Mlecznik" (mieszkał obok zlewnia mleka),„Oborowy" (pracował w oborze), „Wygonowy", „Gburkowie" (drobni gospodarze), „Kulawy", „Stróżkowi".

Także na Kociewiu używanie przezwiska były powszechną praktyką. Obecnie zna je tylko starsze pokolenie. Respondent z Osieka (82 lata) wspomina:

> *Tutaj każdy miał przezwisko. Starsze pokolenie tylko ich używało. Np. B. miał przezwisko „Sernik", inny „Prysiuda". Jeśli przezwisko było obelżywe, używano go zaocznie. Jeśli nie, to używało się go zamiast nazwiska*[16].

Podstawą tożsamości jednostkowej i grupowej jest pamięć. Tożsamość jest podtrzymywana przez pamiętanie i zapominanie. Każda grupa etniczna ma swoją pamięć o przeszłości. Za Jackiem Nowakiem przyjmujemy, iż:

> *Pamięć zbiorowa jest zestawem wyobrażeń członków wspólnoty o jej przeszłości, uzgadnianym w aktach komunikacji wewnętrznej, przekazywanym w drodze międzypokoleniowej transmisji w celu utrzymania spójnej narracji tożsamościowej*[17].

W pamięci zbiorowej mieszkańców Kaszub i Kociewia (głównie starszego pokolenia) najwięcej miejsca zajmują wydarzenia z czasów II wojny światowej – zwłaszcza pamięć o „Marszu Śmierci" więźniów obozu koncentracyjnego Stuthoff czy pamięć o przeszłości wojennej niektórych mieszkańców**.** W południowej części Kociewia w pamięci zbiorowej zapisała się działalność miejscowych partyzantów, a także postać majora Łupaszki – Zygmunta Szyndzielorza, który po demobilizacji jego brygady przez Komendę Białostockiej AK we wrześniu 1945 roku wraz z częścią oddziału przeniósł się na Kociewie i tu prowadził działalność. Ich sprzymierzeńcem był las stanowiący w niektórych okolicach trzy czwarte obszaru oraz mieszkańcy. Kultywowana jest też pamięć i opieka nad pojedynczymi grobami znajdującymi się we wsiach i okolicznych lasach

---

16 Wywiad AK/OS/08.

17 J. Nowak, *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej,* Kraków 2011.

– niezależnie od narodowości osoby, która w nim spoczywa. Jedna z rozmówczyń stwierdziła: „przecież po śmierci wszyscy są równi".

Elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego są toponimy, zwłaszcza te niewystępujące na mapach. W wielu miejscowościach na Kaszubach i Kociewiu zanotowano aktualnie stosowane mikrotoponimy ułatwiające orientację i szczegółową lokalizację pól, łąk, przysiółków oraz zabudowań. Przykładowo w obrębie Brus (pow. chojnicki) występują: Karpaty, Białe Błota, Kozie Błota, Szrutok, Pekin, Kanada. Natomiast w Wycinkach (pow. starogardzki): Opólko, Cygonka, Kleszczeniec. Pokazują one, że obok nazw tradycyjnych funkcjonują też nowsze, odwołujące się do stereotypowych wyobrażeń oraz skojarzeń.

Ważną częścią niematerialnego dziedzictwa kulturowego są zwyczaje i obrzędy doroczne. Przeprowadzone badania pokazały, że na Kaszubach nadal funkcjonują grupy kolędnicze. Tradycja ta jest przekazywana z pokolenia na pokolenie, chociaż w niektórych miejscowościach zdarzały się przerwy w działalności zespołów. „Zagłębiem" kolędniczym są środkowe Kaszuby, grupy kolędnicze chodzą nadal w niektórych miejscowościach w powiecie puckim (Żelistrzewie, Połchowie, Strzelnie, Gnieżdżewie) oraz wyspowo w powiatach chojnickim i kościerskim. Przedstawienia grup kolędniczych były i są rodzajem teatru obrzędowego, gdzie oprócz kolędy i tekstu – obecnie dość krótkiego, ogromną rolę odgrywają improwizowane tańce z udziałem gospodarzy domów, psoty oraz popisy poszczególnych postaci, np. niedźwiedzia, diabła.

Grupy kolędnicze na Kaszubach mają różne nazwy lokalne, np. w Żelistrzewie, Połchowie, Połczynie, Smolnie – *paneszki,* zaś w Gnieżdżewie – *barany*, Pomieczyńskiej Hucie – *maszki,* a w Przodkowie i Kosowie – *gwiazdki*. Nieco inny jest też zestaw postaci w poszczególnych grupach – zależnie od miejscowości i terminu, w jakim odbywa się występ. I tak w skład grup kolędniczych odwiedzających mieszkańców północnych Kaszub w Wigilię najczęściej wchodzi *gwiżdż* lub *gwiazdor*, pełniący rolę przewodnika i przebierańcy: koza, baran, bocian, niedźwiedź, jeździec na koniu, dziad i baba, policjant, Cygan, diabeł, śmierć, anioł, kominiarz. Zespoły dawały i dają improwizowane przedstawienie polegające na naśladowaniu głosów zwierząt oraz prezentowaniu zachowań typowych dla tego, za kogo kto się przebrał. Przede wszystkim jednak kolędnicy odśpiewują kolędę i składają gospodarzom życzenia. W widowisku tym tkwią echa dawnych wierzeń i wpływów kulturowych przypisujących zwierzętom siłę witalną i moc wegetacyjną (kozioł), odpędzania zła (niedźwiedź) i przynoszenia pomyślności (bocian).

Prowadzone badania pokazują, że tradycja chodzenia *paneszek, gwiżdży, gwiazdek* na Kaszubach zanika, gdyż mieszkańcy nie chcą ich wpuszczać nie tylko do domów, ale też na podwórza. Jeszcze w latach 90. XX wieku *paneszki* w Strzelnie wpuszczano do 70-80 domów lub na podwórze, dzisiaj (2014 rok) jest to około 30 wejść (łącznie domy i podwórza)[18]. Zdaniem respondentki z Gnieżdżewa:

> *Zespoły przestają chodzić, bo ludzie nie wpuszczają do domów. Wpuszczają jedynie na podwórze. Dawniej rozsypywali popiół w domach i smarowali sadzą spod garnków. Trzeba było po nich sprzątać, ale nikt się nie obrażał*[19].

Pochody zespołów kolędniczych w ostatni dzień roku kalendarzowego związane były z obrzędowym wypędzaniem starego roku. W przeszłości towarzyszyło temu strzelanie z batów, walenie w patelnie i blachy. Do niedawna jeszcze na Kaszubach i Kociewiu w noc sylwestrową płatano sobie różne psoty i figle, np. rozbierano wozy na części i umieszczano je w trudno dostępnych miejscach, np. na dachu stodoły lub dużym drzewie. Ponadto malowano szyby sadzą, drutowano drzwi, aby gospodarze nie mogli wyjść z domu. Zwyczaj ten, dawniej powszechny, obecnie praktykowany jest coraz rzadziej. Żyje natomiast w pamięci średniego i starszego pokolenia. Respondentka z Pomieczyńskiej Huty wspomina zarówno dawne, jak współczesne zwyczaje związane z zakończeniem roku kalendarzowego:

> *Ha! W Sylwestra psikusy się robiło! Normalnie młodzież przychodziła i w nocy na podwórku ci robiła porządek! A kiedyś to jednej znajomej, co miała taki stary komin, szybę położyli od góry na wylot, a ona z dołu patrzy; Jezus! No, ona niebo widzi, a się nie paliło! Dymi się, a ognia ni ma, dym wali na chałupę! A oni położyli szybę tak na komin i tego dymu tyle, aż w końcu ktoś wpadł na pomysł, nie wiem może z tych co to zrobili chłopców, że za pół litra pomoże i po drabinie wszedł na ten komin i mówi: toż wy macie szybę położoną! To się nie paliło nie? Ano i na wsi to jest jeszcze taki zwyczaj, że godzina dwunasta zaczyna się Nowy Rok, to w kapliczce dzwonią, wtedy się cała wieś schodzi, ludzie idą z szampanem, z wódką, petardami*[20].

---

18 Wywiad AK/STRZ/03.

19 Wywiad AK/GNŻ/04.

20 Wywiad EG/PMH/16.

Respondent ze Smolna pamięta, że:

Za mojego dzieciństwa wystawiało się powszechnie furtki, bramy. Dawniej było to normalne [lata 60. i 70.]. Dzisiaj byłaby zaraz policja[21].

Zwyczaj psot sylwestrowych na Kaszubach i Kociewiu od lat 90. XX wieku szybko zanika. Powodem jest obawa przed sankcjami za chuligaństwo, a także stawianie solidnych metalowych bram oraz nowe formy spędzania ostatniego dnia w roku. W Przodkowie jeszcze w latach 90. „bramy, wrota, wóz wywlekali na pola". Obecnie jednak „młodzież nie ma czasu, musi w komputerach siedzieć". Zwyczaj psot sylwestrowych miał cechy ludowego karnawału, dla którego charakterystyczne było odrzucenie zwyczajów i reguł stosunków międzyludzkich z dnia powszedniego[22]. Był to „czas na opak" z odrzuceniem oficjalnych hierarchii, akcentowanie względności porządku (zarówno społecznego, jak też fizycznego).

Częścią dziedzictwa niematerialnego są zwyczaje i obrzędy rodzinne. Na ziemiach „starych" dość często praktykowane jest zawieszanie czerwonej wstążki na wózku lub rączce dziecka. Większość respondentów nie potrafi wyjaśnić, dlaczego kultywuje ten zwyczaj.

Mimo prywatyzacji życia, wesele na ziemiach „starych" pozostaje nadal ważnym wydarzeniem w życiu społeczności lokalnej. Chociaż obecnie są urządzane w restauracjach lub wynajętych salach i uczestniczą w nich tylko zaproszeni goście, pozostali mieszkańcy mogą przyjść w przeddzień wesela. Badania pokazują, że na Kaszubach i Kociewiu powszechnie znany i praktykowany jest zwyczaj tłuczenia szkła przed domem panny młodej w wieczór lub tydzień przed weselem, noszący nazwę *polterabend* lub *polter*. Zdaniem respondentów dawniej na *polter* była *zagryzka, wódka albo coś słodkiego, dziś to małe wesele*. W Smolnie (pow. pucki) na *polter* wystawia się na podwórze stół, na którym ustawia poczęstunek i wódkę. Goście siedzą często do rana, więc domownicy i młoda para następnego dnia są zmęczeni. W związku z czym *polterabend* urządza się coraz częściej tydzień przed weselem[23].

---

21 Wywiad AK/SMN/06.

22 M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa Średniowiecza i Renesansu*, przeł. A. i A. Goreniowie, Kraków 1975.

23 Wywiad AK/SML/06.

Zwyczaj przychodzenia przebierańców na wesela jest nadal dość powszechny w powiatach kartuskim, puckim, starogardzkim. Respondenta z Osieka opowiada, że:

> *Na wesele przychodzą maszki około 24.00. Nie można ich przepędzić, czasem jest to 4-6 osób. Przynoszą śmieszny prezent. Powiedzą śmieszną gadkę*[24].

W Borkowie (pow. kartuski) zazwyczaj przychodzi jedna para, ale czasem i trzy: *Jedni nie zdążą wyjść, drudzy już czekają*. Coraz częściej *dziad i baba* są celowo zapraszani przez rodziców młodych, *aby gości rozweselić*, a swoje przemówienia wygłaszają w języku kaszubskim, co jest dodatkową atrakcją[25].

Innym zwyczajem związanym z weselem jest „stawianie bram". Często jest to sznurek przeciągnięty przez drogę, którą jedzie orszak ślubny. Niektóre „bramy" są bardziej pomysłowe, dekorowane kwiatami i innymi ozdobami. Czasem na lince wiesza się ubranka dla dziecka, a panna młoda musi je zdjąć. Jest to jej pierwsza praca jako żony[26]. Niekiedy z boku drogi stawia się stolik i wręcza nowożeńcom bukiet kwiatów wraz z życzeniami. Zwyczajowym wynagrodzeniem i wykupieniem „za bramę" jest butelka wódka, a jeśli bramę stawiają dzieci to daje im się słodycze. „Stawianie bram" jest powszechnie praktykowane na północnych i środkowych Kaszubach oraz Kociewiu. Liczba bram niekiedy dochodzi do kilkunastu. Niekiedy, jak np. w Gnieżdżewie, młoda para wybiera dłuższa drogę przejazdu, aby „wykupić" postawione bramy. „Bramy" są nieodłącznym elementem wesela na ziemiach „starych".

Bardzo bogata jest na ziemiach „starych" sfera praktyk związanych z religią. Oprócz święcenia kredy, świec, wianków i ziół, część badanych deklaruje, że robi znak krzyża przed rozkrojeniem bochenka chleba. Kaszuby charakteryzują się też dużą ilością kapliczek i krzyży przydrożnych (jednak brak wiedzy o czasie ich powstania i fundatorach), odprawianiem przy nich nabożeństw majowych, intensywnym ruchem pielgrzymkowym do lokalnych i ponadlokalnych miejsc kultu religijnego. Kościół katolicki jest animatorem kultury w wielu wsiach poprzez współorganizowanie z gminami dożynek, organizację festynów rodzinnych,

---

24 Wywiad AK/OS/08.

25 Wywiad EG/BOR/23.

26 Wywiad EG/HO/25.

koncertów oraz pielgrzymek religijnych. Na ziemiach „starych" księża cieszą się nadal dużym szacunkiem i autorytetem.

Jednocześnie badania pokazują, że na ziemiach „starych", a zwłaszcza na Kaszubach, powszechne jest przekonanie o istnieniu osób rzucających uroki bądź posiadających „złe oczy" (respondenci podawali dużo przykładów zauroczonych dzieci, zwierząt, roślin) oraz sposoby odczyniania uroku. Do dziś w niektórych miejscowościach znane są osoby odczyniające uroki i zamawiające różę. Podawano badaczom nazwiska takich osób.

Z kolei na ziemiach „nowych", czyli terenach postmigracyjnych Pomorza, mamy do czynienia z wyspowym i mozaikowym charakterem dziedzictwa. Jego specyfika i intensywność zależą od takich czynników, jak:

– pochodzenie etniczno-regionalne grupy,
– liczebność grupy,
– charakteru społeczności („mocne"/„słabe").

Grupami wyróżniającymi się w powiecie słupskim, bytowskim i człuchowskim są Ukraińcy i Kaszubi. Należą oni do społeczności „mocnych"[27]. Mieszkając w większej grupie, kultywują wybrane elementy kultury etnicznej, zachowując język, wyznanie i związaną z nim obrzędowość doroczną, a także dowcipy oraz żarty. Ukraińcy jeżdżą do odległych często cerkwi greckokatolickich w Słupsku i Bytowie. W Międzyborzu (pow. człuchowski) od 1947 roku do dzisiaj jedna świątynia służyła Polakom i Ukraińcom, obecnie ci drudzy budują własną cerkiew.

Także miejscowości, gdzie większość mieszkańców pochodzi z jednego regionu kultywują kulturę swojego regionu pochodzenia. Przykładem jest Klęcino w gminie Główczyce (pow. słupski), gdzie większość mieszkańców jest z pochodzenia Kurpiami. Kultywują oni gwarę i zwyczaje kurpiowskie, organizując zapusty, czyli *kusaki,* wykonują palmy do wysokości 3 m, które wiozą do kościoła w Główczycach. Do lat 90. urządzano też śródpoście. Tradycja pisanek kurpiowskich jest podtrzymywana dzięki konkursom organizowanym przez GOK w Główczycach. W Klęcinie od 1973 roku działa zespół „Klęcinianki", który wystawia między innymi wesele kurpiowskie.

---

[27] J. Kurczewska, M. Kempny, H. Bojar, *Społeczności lokalne jako wspólnota tradycji – w poszukiwaniu korzeni demokracji,* „Studia Socjologiczne", 1998, nr 2, s. 89-118.

Z kolei w gminie Cewice (pow. lęborski), w której duża grupa mieszkańców wywodzi się z sąsiednich Kaszub, kultywowane są niektóre zwyczaje przyniesione z rodzinnych stron, np. chodzenie *gwiazdek* w Wigilię oraz kolędników w Trzech Króli (Bukowina, Łebunia), psoty sylwestrowe czy „puste noce". Te ostanie prawie już zanikły na rdzennym terytorium kaszubskim. Co pokazuje, że Kaszubi na terenach postmigracyjnych są bardziej przywiązani do swojego dziedzictwa niż na ziemiach „starych".

W zachodniej części powiatu wejherowskiego, powiecie lęborskim, wschodniej części powiatu słupskiego mamy do czynienia ze zjawiskiem „autochtonizacji kaszubskiej". Pojęciem tym określamy działania na rzecz wprowadzenia języka i kultury kaszubskiej oraz zmiany tożsamości dzisiejszych mieszkańców. Działania te są prowadzone przez takie instytucje, jak: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, domy kultury, szkoły, Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach, Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Regionu Słowińskiego w Smołdzinie i inne. Polegają one na wprowadzaniu języka kaszubskiego do szkół, urządzaniu wystaw haftu kaszubskiego, sprowadzaniu kaszubskich zespołów folklorystycznych i upowszechnianiu kultury kaszubskiej.

Na ziemiach „nowych" przerwana została ciągłość kulturowa. Nowi mieszkańcy musieli oswoić się z krajobrazem przyrodniczym i kulturowym. Prowadzone badania pokazały, że na terenach postmigracyjnych znajomość ustnych przekazów, jak legendy i opowieści dotyczące miejscowości itp. jest dość słaba z wyjątkiem Smołdzina i Gardny Wielkiej (pow. słupski) oraz okolic. W tej ostatniej znana jest legenda o diabelskim kamieniu znajdującym się na brzegu jeziora Gardno oraz opowieści o Górze Rowokół. Znajomość legend w tej okolicy jest związana z pozostaniem nielicznej grupy ludności rodzimej nazywanej Słowińcami[28] (Rybicki, 1995; Filip, 2012; Stelmachowska 2013), a także publikacji (Knoop, 2009).

Jedna z autochtonek słowińskich opowiedziała w czasie badań legendę o diabelskiej stopie na kamieniu nad jeziorem Gardno:

> *Był raz rybak, pewnego dnia spotkał diabła, który powiedział mu, że da mu ryby, ale zabierze duszę. Rybak zgodził się, ale idąc na spotkanie*

[28] H. Rybicki, *Nazywano ich Słowińcami,* Słupsk 1995; B. Stelmachowska, *Słowińcy – ich dzieje i kultura (do 1956 r.)*, oprac. A. Kwaśniewska, Gdańsk – Kluki 2013; M. Filip, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii,* Poznań 2012.

w nocy z diabłem, wziął w worek koguta. Gdy dostał ryby, zaświecił kogutowi w oczy, a ten zapiał. Diabeł wystraszył się i uciekł, odciskając ślad stopy na kamieniu na jeziorem Gardzieńskim[29].

Dużą rolę w rekonstrukcji czy wręcz budowaniu dziedzictwa odgrywają w gminach Smołdzino i Główczyce szkoły i instytucje kultury. Wykorzystują one tłumaczone na język polski legendy niemieckiego zbieracza folkloru Pomorza, Wielkopolski i Kujaw Otto Knoopa[30]. Stąd też młodzież wykazuje się często lepszą znajomością legend i podań niż rodzice i dziadkowie.

Pierwszy okres po osiedleniu się na Pomorzu był dla ludności napływowej okresem adaptacji, poznawania się, ale też tworzenia stereotypów grupowych. Odbiciem tych procesów były przezwiska tworzone od regionu pochodzenia. Zdaniem respondentki w Gardnie Wielkiej w latach 40. i 50. funkcjonowały przezwiska „Kielecczoki", „Poznaniaki", „Zabugowcy", „Ukraińcy"[31]. Szczególnie negatywnie postrzegano tych ostatnich. Wyrazem antagonizmów było zawieranie małżeństw w pierwszej dekadzie po osiedleniu wyłącznie z osobami z własnej grupy pochodzeniowej.

Na ziemiach „nowych" w powiecie słupskim mamy do czynienia z procesem wymyślania tradycji i dziedzictwa niematerialnego. W Smołdzinie od 15 lat miejscowy ksiądz wraz z domem kultury organizuje konkurs na największą palmę wielkanocną. Palmy zgłaszane na konkurs dochodzą do 5 metrów. Następnie są święcone oraz biorą udział w procesji. Także w Wiejskim Domu Kultury w Główczycach organizowane są konkursy na palmy, pisanki wielkanocne oraz szopki bożonarodzeniowe.

Wschodnią część ziem „nowych" stanowią Żuławy (powiaty malborski i nowodworski) oraz Powiśle (powiaty sztumski, kwidzyński, częściowo elbląski oraz malborski). W pamięci zbiorowej mieszkańców najważniejszym wydarzeniem wydaje się być okres pionierski, czyli pierwsze lata po osiedleniu. Na Żuławach związane było to z odwadnianiem

---

29 Wywiad AK/GW/08.

30 O. Knoop, *Legendy pomorskie,* tłum. D. Kaczor, I. Kowalska, wyd. II, Gdynia 2009; A. Kwaśniewska, *Badania etnologiczne na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku. Ludzie, instytucje, osiągnięcia badawcze,* Gdańsk 2009, s. 111-114.

31 Wywiad AK/GW/09.

do 1949 roku pól i pastwisk zalanych przez wycofujące się wojska niemieckie. Był to czas adaptacji do nowego środowiska przyrodniczego oraz społecznego.

W pamięci najstarszego pokolenia zachowały się wspomnienia o regionie (miejscu) urodzenia i pochodzenia: *Dziadek zawsze o Ukrainie mówił, niż tutaj, co się działo*[32]. O czasach PRL-u mówi się raczej pozytywnie, bo istniejące wtedy PGR-y dawały ludziom pracę. Z kolei lata II wojny światowej są coraz mniej obecne w pamięci zbiorowej, za to aktualne są dziś opowieści o powojennej działalności na Powiślu Żołnierzy Wyklętych, np. majora Łupaszki (Mikołajki Pomorskie).

W przekazie ustnym na Żuławach i Powiślu rzadko funkcjonują legendy czy opowiadania o miejscowościach. Są one odtwarzane z publikacji, a także wymyślane. Respondenci podają, że w pierwszym okresie po osiedleniu nowych mieszkańców spotykało się często epitety kierowane pod adresem Ukraińców („ty Ukraińcu",„banderowcu") oraz Niemców („Niemaszki",„Niemczury"). W Ryjewie do dziś funkcjonuje podział na górną i dolną część miejscowości. Mieszkańców pierwszej nazywa się„Niemcami", drugiej„Rosjanami".

Na Powiślu mieszka grupa ludności autochtonicznej, z której część zachowała swoją gwarę oraz niektóre zwyczaje doroczne. Szczególnie dużo ludności autochtonicznej pozostało w gminie Ryjewo. Celem przekazania ważnego elementu dziedzictwa, jakim jest gwara w gminie wydano ilustrowany słownik dla dzieci[33]. Respondentka ze Sztumu zapytana o to, co odróżniało i odróżnia ludność rodzimą od napływowej powiedziała:

> *No na pewno to, co odróżniało ludność tę, która tutaj przyszła (głównie ze Wschodu), to był Adwent i zwyczaje adwentowe. Tutaj ewidentnie do tej pory widać, kto z jakiego regionu pochodzi* [34].

Z innych grup, podobnie jak w innych częściach Pomorza, najwięcej przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego zachowali Ukraińcy. W miejscowościach, w których tworzą większe skupiska, kultywują swoje zwyczaje doroczne, np. w Stegnie:

---

32 Wywiad AS/KONC/08.

33 Wydany został: A. Kogucik (red.), *Knafle, sznek, topki... czyli mały słownik ziemi ryjewskiej,* Gminna Biblioteka Publiczna w Ryjewie, b.r.w.

34 Wywiad WANŚ/1.

Palmy święcimy też, ale nie takie jak tu. To ma być łoza, te bazie. Ksiądz nacinał tego naręcze i to leżało, te patyki z tymi baziami. O to każdy sobie brał jak wychodził z cerkwi, jednem drugiego bił na pamiątkę „Palma bije, ja nie biję, a Wielkanoc za tydzień", „kwitka" to nazywali [...] Potem święcenia święconki w koszyku. „Paska" się u nas piecze. „Paska" trzeba święcić: jajka, chrzan, twaróg, masło, no kawałek mięsa pieczonego, słoniny, pokrzywę – symbol zdrowia [...] Na Uspenie święci się zioła, na Matki Boskiej 28 sierpnia, to się święci kwiaty, zboże to jest Matki Boskiej Zielnej. I się święci u nas 19 sierpnia na Przemienienia Pańskiego, na przeobrażenie Hospodina, na Spas, owoce się święci, śliwki, jabłka, gruszki, takie owoce się święci[35].

Natomiast zwyczaje weselne na terenach postmigracyjnych zaczynają upodabniać się do ziem „starych". Coraz powszechniejsze staje się tłuczenie szkła w przeddzień wesela – chociaż nie używa się nazwy *polterabend*. W niektórych miejscowościach przychodzą przebierańcy. Wszędzie praktykowane jest stawianie „bram weselnych".

Zarówno na ziemiach „starych", jak i „nowych" daje się zauważyć widoczny zanik wiedzy i umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym. Wiele wiejskich zawodów zaginęło bezpowrotnie. Jedyną dziedziną jeszcze rozwijającą się jest haft: kaszubski, kociewski, ukraiński, krzyżykowy, a także szydełkowanie. Sporadycznie działają jeszcze tacy rzemieślnicy, jak plecionkarze oraz dekarze kryjący dachy trzciną lub słomą, częściej spotykani są zdunowie.

Na ziemiach „nowych", gdzie ciągłość kulturowa została przerwana, mamy częściej do czynienia z procesem wymyślania dziedzictwa poprzez konkursy (na palmy, strój, legendy). Wynika to z poszukiwania i (re) konstrukcji tożsamości zbiorowej tych regionów. Dużą rolę w tworzeniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego na terenach postmigracyjnych odgrywają domy i ośrodki kultury, stowarzyszenia, szkoły, a także kościół.

* * *

Działaniom podejmowanym w związku z badaniem i ochroną niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz upowszechnianiem wiedzy o nim towarzyszy szereg wątpliwości, dylematów i wyzwań, które

[35] Wywiad AS/STG/07.

niejednokrotnie są artykułowane w czasie konferencji, w publikacjach, a także podczas kuluarowych rozmów. Chciałybyśmy, by przynajmniej częściowo zebrane w jednym miejscu stały się one punktem wyjścia do kolejnej dyskusji w ramach Pomorskiej Debaty o Kulturze. Aby przygotować grunt do polemiki, najpierw jeszcze raz zasygnalizujemy przeobrażenia, jakie dokonały się w optyce nauk humanistycznych w związku z pojęciami dziedzictwa i tradycji, przypomnimy koncepcję tradycji wymyślonej Erica Hobsbawma oraz zapytamy, jaka jest rola etnologii w odniesieniu do niematerialnego dziedzictwa kulturowego i jak się ma ochrona NDK do uśmiercania dynamiki życia społecznego. Następnie skrótowo rozważymy (lub podważymy?) stereotypowe relacje NDK z dziedzictwem wsi, procesami globalizacji i unifikacji oraz grupowego i indywidualnego zapominania. Na zakończenie podejmiemy próbę przełożenia zarysowanych znaków zapytania na kontekst pomorski.

Zmiany, jakie zaszły w podejściu nauk humanistycznych do tematu dziedzictwa i tradycji, bardzo dobrze ilustruje wypowiedź Jerzego Szackiego zawarta we wstępie do II wydania jego książki *Tradycja* (pierwsze wydanie – 1971, drugie – 2011):

> *Nadal uważam swoje odróżnienia za nadzwyczaj ważne, chociaż do sformułowanych przeze mnie definicji dziedzictwa i tradycji wprowadziłbym dziś najpewniej korekty, mające na celu mocniejsze niż kiedyś podkreślenie, że tradycja jest nie tyle, jak pisałem, wartościowaną pod określonym kątem c z ę ś c i ą „obiektywnego", jak chciałoby mi się przed laty dość niezręcznie powiedzieć, dziedzictwa grupy, ile tym, co w oczach jej członków za dziedzictwo uchodzi niezależnie od stopnia swej „autentyczności", bezspornie dającego się ustalić co najwyżej przez niezbyt licznych i bez ochoty słuchanych ekspertów z zakresu takich czy innych nauk historycznych. Jak mówi Pascal Boyer, przypuszczenie, że coś stało się tradycją dlatego, że „zachowało się" w swej dawnej postaci, może być co najwyżej hipotezą*[36].

W innym miejscu Szacki pisał: *każdy fakt kulturowy trwa o tyle, o ile się zmienia. Transmisja jest metamorfozą*[37]. W tym kontekście dość mocno wybrzmiewają pytania o to, jak chronić, badać, dokumentować, wysta-

[36] J. Szacki, *Tradycja*, Kraków 2011, s. 19.

[37] Tamże, s. 118.

wiać na muzealnych ekspozycjach coś, co jest zmienne i dynamiczne a na dodatek zależy od uznania grupy (a właściwie szeregu różnych grup i podgrup, których przekonania, wiedza, działania czy „kulturowe interesy" mogą być bardzo różne). Czy należy przyjąć za wzór pierwotną wersję np. jakiegoś obrzędu? Gdyby tak było – jak określić, co jest pierwotne? Czy chodzi o to, co opisano na przełomie XIX i XX wieku? Ale dlaczego jakiś moment miałby być dla nas ważniejszy od innych?

Eric Hobsbawm zwrócił uwagę na to, że niektóre tradycje uważane są za prastare, mają bardzo niedawny rodowód, mało tego – że czasem rodowód ten jest zmyślony. Termin „tradycje wymyślone" obejmuje zarówno te tradycje, które zostały zbudowane od podstaw i wprowadzone w życie w sposób oficjalny, jak i te, których genealogia nie jest tak łatwa do prześledzenia.

> *„Tradycja wymyślona" oznacza zatem* – wyjaśniał Hobsbawm – *zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości. W istocie tam, gdzie to możliwe, działania dążą zwykle do ustanowienia więzi z odpowiadającym im czasem minionym. (…) osobliwość „wymyślonych" tradycji – o ile odwołują się one do historii – polega na tym, że ich związek z przeszłością jest w dużej mierze sztucznie wytwarzany. Tradycje te, najkrócej mówiąc, odpowiadają na nowe sytuacje w taki sposób, że przybierają formę nawiązania do sytuacji dawnych albo ustanawiają swą własną przeszłość przez jak gdyby „obowiązkowe" powtarzanie*[38].

Cytowany autor rozważał także kwestię społecznych warunków, w których najczęściej mamy do czynienia z wymyślaniem tradycji. Twierdził, że proces ten ulega intensyfikacji, gdy dochodzi do istotnych przemian społeczeństwa, które podważają wzory społeczne, jakim odpowiadały wcześniejsze tradycje oraz gdy dawne tradycje przestają być wystarczająco elastyczne. „Wymyślanie tradycji" jest tak samo możliwe w społeczeństwach tradycyjnych, jak i nowoczesnych[39]. Za Hobs-

---

38 E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Kraków 2008, s. 10.

39 Tamże, s. 13.

bawmem można wyróżnić 3 typy omawianych tradycji: po pierwsze, takie, które wzmacniają poczucie identyfikacji z grupą, symbolizują jedność wewnętrzną grupy (ten typ dominuje); po drugie, pomagające umocnić i legitymizować instytucje i władzę; po trzecie, wpajające wierzenia, wartości i sposoby zachowania[40]. Można byłoby spytać, jakie pożytki płyną z badania tradycji wymyślonych, dlaczego powinniśmy zajmować się tym zagadnieniem. Wymyślone tradycje to symptomy, wskaźniki problemów i przemian, które łatwiej dzięki temu zidentyfikować. Pokazują, jaki mamy stosunek do przeszłości, historii (bowiem wszystkie wymyślone tradycje wykorzystują historię jako środek własnej legitymizacji). Mają ogromne znaczenie przy analizie narodów, nacjonalizmów, symboli narodowych[41]. Hobsbawm twierdził, iż nawet to, że pojawia się dążenie do zachowania tradycji, jest wskaźnikiem, że nastąpiło zerwanie ciągłości przekazu[42].

Szacki, odwołując się do koncepcji tradycji wynalezionej, uważał, że z idei tej wynika, iż o tym, czy coś uznaje się za tradycję, decyduje społeczna wiara, że tak było, a nie „prawda historyczna", którą najczęściej trudno określić, a czasem również – jeśli jednak zostanie określona – trudno zaakceptować i która staje się zarzewiem kolejnych dyskusji, które rodzić mogą następne nadinterpretacje[43].

> *Przeszłość jako taka nie dostarcza żadnych wzorów jednoznacznych i tak samo godnych naśladowania dla każdego, ktokolwiek wzorów szuka* – konkludował. *Jako t r a d y c j a (lub raczej t r a d y c j e, gdyż liczba pojedyncza rzadko ma zastosowanie) zostaje dopiero „wynaleziona" w rezultacie skomplikowanych procesów zapamiętywania i zapominania, wybierania i odrzucania, afirmowania i negowania, a nawet po prostu zmyślania i ponawianych raz po raz prób ustanawiania – procesów, o których najwięcej do powiedzenia mają nie tyle znawcy tego, co i jak rzeczywiście było, ile badacze współczesnego społeczeństwa, jego ulegającej nieustannym zmianom kultury i polityki*[44].

---

40 Tamże, s. 17.
41 Tamże, s. 20-21.
42 Tamże, s. 16.
43 J. Szacki, *Tradycja*…, s. 20.
44 Tamże, s. 25.

Podkreślmy jeszcze raz: tradycja jest zatem pewną społeczną konstrukcją, która stale podlega zmianom oraz nie jest „przeźroczysta" i niewinna ideologiczna (w tym politycznie); nie jest „bezpośrednim", a więc niezakłóconym przez inne czynniki przekazem minionych pokoleń, który został obiektywnie opisany lub przyjęty przez określone grupy będące „spadkobiercami" tradycji.

Co jest zatem rolą etnologów w działaniach związanych z niematerialnym dziedzictwem kulturowym? Czy mają dbać o zachowanie dziedzictwa niematerialnego w niemal mitycznej „pierwotnej" postaci, określać, „jak było naprawdę", pozytywnie wartościować „wierne" odtwarzanie tradycji? A może powinni „tylko" badać procesy kreowania, wymyślania, odpominania i przekazywania „tradycji"? Między innymi Joanna Tokarska-Bakir, Małgorzata Szpakowska, Tomasz Rakowski czy Maria Janion przypominali, że etnolog ma się wypowiadać nie o faktach, a o ich głębokim, kulturowym sensie i znaczeniu[45]. Ludwik Stomma pisał, że etnologa *nie interesuje, jak to tam naprawdę było, ale co było na tyle uwypuklające sens rzeczy, że zostało zapamiętane; co i w jakiej formie trafiło do świadomości i bagażu kulturowego następnych pokoleń*[46].

Aktualna w środowisku etnologicznym pozostaje obawa, że ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego to jednocześnie jego „uśmiercanie", hamowanie żywotności procesów społecznych. Warto przywołać w tym miejscu wypowiedź Lecha Mroza:

> *Rozumiem, że skoro chroni się kulturę narodową, to tworzy się odpowiedni rejestr, zapisuje się, że – na przykład – w kulturze polskiej trzeba chronić obrazy Matejki, kościoły romańskie, że na Huculszczyźnie trzeba chronić drewniane cerkwie (…). Jednak z ochroną kultury niematerialnej sprawa jest trudniejsza. Słowo jest płynne, słowo jest nienamacalne, łatwo je zmienić. A zatem tworzenie listy – spisu obrzędów, zwyczajów, dokładne ich skatalogowanie i opisanie – jest właściwie w jakimś sensie uśmierceniem czegoś, co jest dynamiczne, a co nagle chcemy*

[45] J. Tokarska-Bakir, *Ku antropologii*, http://opcit.pl/teksty/ku-antropogii/, 2 marca 2010, 27.02.2014; M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 9-14; T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009, s. 23-24; M. Janion, *Trudna klasa w ciężkiej szkole*, „Res Publica Nowa", 2002, nr 2, s. 102.

[46] L. Stomma, *Wzloty i upadki królów Francji sposobem antropologicznym wyłożone*, Łódź 1991, s. 106-107.

zatrzymać, jakbyśmy zatrzymywali czas. Zatrzymujemy czas, decydując, co należy chronić i co nie powinno ewaluować, gdyż jak się będzie zmieniało, to nasza lista nie ma większego sensu, bo my mamy zachować to w takiej wzorcowej, zatrzymanej w czasie postaci [47].

Czy cytowany autor ma rację? A może to niepotrzebna komplikacja tego, co jednak jasne, proste i słusznie określone w Konwencji UNESCO z 2003 roku?

Ciągle pokutuje przekonanie, że dziedzictwo niematerialne ma pochodzenie wyłącznie lub przede wszystkim ludowe. A co za tym idzie – trzeba je dokumentować na wsi. Jednak różnice kulturowe między miastem a wsią zatarły się wiele dziesięcioleci temu... Czy lokując główny trzon działań związanych z niematerialnym dziedzictwem kulturowym na wsi, nie realizujemy wciąż przeświadczeń zaczerpniętych z niemal mitycznego przełomu XIX i XX wieku? Często tak jak wtedy uznajemy, że to „lud wiejski" zachował pamięć tego, co dawne, lokalne, wartościowe. Z tym że od dawna nie ma już „ludu wiejskiego"… A jak powinna wyglądać ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego miast? I czy w ogóle rozgraniczenie miasto – wieś ma jakikolwiek sens w przypadku omawianej kategorii?

Często przeciwstawia się dziedzictwo, tradycję – globalizacji i unifikacji. Jednak w naukach społecznych pojęcie globalizacji jest zastępowane przez termin glokalizacja, oddający w swym znaczeniu idee dwustronnych wpływów tego, co globalne i lokalne. Nie można traktować użytkowników kultury jako biernych, bezwolnych i nietwórczych. Ci użytkownicy kultury – czyli my – przejmują/przejmujemy z innych kultur to, co uważamy za ważne, co ułatwia nam funkcjonowanie, co uznajemy za „odpowiednie", „dobre", „ładne" etc. Warto pamiętać, że chyba nikt obecnie nie pozbawia poprzez jakieś szczególne naciski kulturowe społeczności żyjących w Polsce elementów dziedzictwa – co najwyżej wyrzekają się one ich same, bo uznają, że nie są im potrzebne…

Warto też stawiać pytania o te elementy kultury, które zostały zapomniane. Czy należy je „odpominać", przywracać społeczności? A może fakt, że zostały zapomniane, świadczy po prostu o tym, że nie są już

---

[47] L. Mróz, S. Pawluk, *Pytania, refleksje, wątpliwości. Rozmowa o ochronie niematerialnego dziedzictwa kultury*, [w:] K. Braun (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Warszawa – Węgorzewo 2013, s. 188.

użyteczne, straciły swe funkcje i znaczenie dla społeczności? Czy w tej sytuacji powinniśmy tylko dopilnować, aby takie odchodzące w przeszłość składniki kultury zostały zdokumentowane? Czy starania o to, by trwały jako żywe elementy wbrew woli społeczności, to nadużycie? Czy gdy zapewnimy celowe wsparcie dla określonego działania kulturalnego i dzięki temu doprowadzimy do jego wzmocnienia, odrodzenia – wciąż będziemy mogli to działanie uznać za dziedzictwo grupy? A co jeśli dziedzictwo niematerialne nie łączy, a dzieli społeczności?

Interesującą kwestią wydaje się być także rola muzeów, w tym muzeów etnograficznych, w dokumentowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Anna Nadolska-Styczyńska dziwiła się, że problem niematerialnego dziedzictwa kulturowego traktuje się tak, jakby był nowością – a nie tematem, którym od dziesięcioleci muzea etnograficzne się zajmowały[48]. Można jednak spytać: w jakim stopniu muzea zajmowały się tym tematem? Z jakimi efektami? Czy tego rodzaju dziedzictwo jest przedstawiane na ekspozycjach muzealnych? Czy jest „czytelne" dla zwiedzających muzea?

Te wszystkie pytania, wątpliwości bez trudu dadzą się przełożyć na kontekst pomorski.

48 A. Nadolska-Styczyńska, *Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie*, Toruń 2011, s. 46.

Tomasz Fopke

Muzyka pomorska

Jak zdefiniować muzykę pomorską? Wydaje się, że jej „pomorskość" związana jest przede wszystkim z pochodzeniem, miejscem tworzenia jej autorów. O ile zatem północny kres mapy muzyki pomorskiej wyraźnie wyznacza Bałtyk – to zachód i południe należałoby dookreślić. Rodzi się też kolejne pytanie, czy granica muzyki pomorskiej od wschodu opiera się tylko na Wiśle? Kiedy chciałem jako przykład wytyczenia jej zachodniej rubieży przywołać koncert Vitae Pomeranorum Zaginiony Świat Muzyki Pomorskiej, który wybrzmiał w wykonaniu orkiestry Famd.pl pod batutą Pawła Osuchowskiego w ostatnią sobotę sierpnia 2014 roku w gotyckim wnętrzu odbudowywanego kościoła Mariackiego w Chojnie – na portalu www.igryfino.pl znalazłem komentarz:

~bober | 01.09.2014, 14:11 x
Pomorska to jest w Gdańsku, a tutaj jest zachodniopomorska.

Podobnie dyskusyjna pozostaje kwestia południowej granicy „pomorskości" muzyki. Czyliż można założyć, że na straży muzyki pomorskiej stoi Filharmonia POMORSKA w Bydgoszczy?

Czy istnieje odrębny, tylko Pomorzu właściwy styl, skala muzyczna? Źródła nie podają *skali pomorskiej*. Nie posiadamy więc wyróżniającego nas materiału muzycznego, jak choćby społeczność góralska, żydowska czy cygańska. Nie funkcjonuje też określenie *alla pomerania*, które dawałoby poczucie dumy z własnego stylu, który odcisnął wyraźne piętno na muzyce światowej, europejskiej.

Po wpisaniu do internetowej wyszukiwarki „muzyka Pomorza", jako pierwsze pojawiło się słowo „folklor". „Folklor" i „Pomorze" łączą się w wiekopomnym dziele Oskara Kolberga, a dokładnie w jego 39. tomie. Materiał zgromadzony przez Kolberga do monografii pomorskiej dotyczy

następujących terenów: Kaszub, Borów Tucholskich, Kociewia, Powiśla-Żuław oraz Ziemi Chełmińskiej. Tom składa się z dwóch części: z materiałów Kolbergowskich oraz z pracy A. Hilferdinga *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, przetłumaczonej przez Kolberga z języka rosyjskiego. W pierwszej części rozdziały *Kraj* (w nim opis niektórych okolic i miejscowości, historia zakonu krzyżackiego, wskazanie związków Polaków z Morzem Bałtyckim), *Lud* (z charakterystyką ludności, opisem warunków życia i pracy) oparte są na wypisach z publikacji, natomiast rozdziały *Zwyczaje, Obrzędy, Pieśni, Tańce* powstały niemal wyłącznie z zapisów terenowych Kolberga, będących plonem jedynej podróży na Pomorze, odbytej w 1875 roku. Kolberg był pierwszym badaczem, który zajął się dokumentowaniem folkloru muzycznego tych terenów. Na 217 zapisów nutowych, znajdujących się w tomie, 211 melodii wokalnych i instrumentalnych wyszło spod pióra Kolberga[1].

Ciekawa jest proweniencja utworów podawanych jako ludowe. Nazwiska autorów pokrył kurz niepamięci, co często odczytuje się jako zaszczyt, wyraz uznania dla nich… Współczesny, pomorski, promocyjny hit muzyczny, osławione obrazkowe „Kaszëbsczé nótë", które jeszcze w okresie międzywojennym i po wojnie wykorzystywane były przez polskie czynniki państwowe w celach propagandowych jako rdzenna, miejscowa, kaszubska produkcja okazały się być… niemieckie. Ale czy niemieckie, to też nie pomorskie? W czasie wesela w Helu, któryś ze starszych uczestników zabawy rysował kredą na stole dwie kreski, następnie wskazując na nie, intonował:

Ist das nicht ein kurz und lang?
(Czy to krótkie i długie?)

Weselnicy otaczający śpiewaka szczelnym kołem odpowiadali chórem:

Ja das ist ein kurz und lang.
(Tak, to jest krótkie i długie)

Następnie prowadzący zabawę rysował stół stolarski i pytał:

Ist das nicht 'ne hobelbank?
(Czy to stół stolarski?)

[1] http://www.oskarkolberg.pl/page.php/1/show/84/, wejście 1.12.2014

Goście potwierdzali:

Ja das ist 'ne hobelbank.
(Tak, to stół stolarski)

Śpiewak wskazywał na malunki, które już widniały na stole, a chór śpiewał:

Kurz und lang, hobelbank,
O du schöne, schöne hobelbank.
(Krótkie i długie, stół stolarski,
O jaki piękny, piękny stół stolarski).

Zabawa musiała trwać dobrych kilkanaście minut – na blacie stołu kreślone były coraz to nowe symbole, m.in. bocianiego dziobu, wideł, ojca i syna, rycerza i jego konia, obrączki ślubnej. Na zakończenie rysownik kreślił „coś" na kształt męskiego przyrodzenia i szybko zakrywał to rękoma. Kobiety, a szczególnie panna młoda, ciekawe, czym to „coś" może być, próbowały z całej siły oderwać ręce śpiewaka od stołu. Gdy w końcu im się to udawało, ten śpiewał:

Ein hin und her, eine Lichtputzscheer.
(Do przodu, do tyłu, nożyce do obcinania knotów świec)

Rozbawione kobiety wołały:

Eine schöne, schöne Lichtputzscheer.
(Takie ładne, ładne nożyce do obcinania knotów świec)

Tę oryginalną zabawę weselną niemieckich rybaków, mieszkających w poł. XIX wieku w Helu, zanotował dr W. Mannhardt[2], który twierdził, że jest to echo starogermańskiego obrzędu płodności[3].

Próba definicji jest też okazją do zmierzenia się ze stereotypem. Jednym z bardziej znanych haseł-antyreklam związanych z muzyką pomorską jest łacińskie *Pomerania non cantat*. *Pomorze nie śpiewa* – slogan o rzekomej nieśpiewności Pomorza ma jedno ze swych źródeł

---

2 W. Manhardt, *Zeitschrift fuer deutsche Mythologie und Sittekunden*, Goettingen 1855, t. III, s. 259.

3 R. Drzeżdżon, *To je krótczé, to je dłudżé… Wędrówki szlakiem obrazkowych nut*, Gdańsk – Wejherowo 2014.

w rozprawie *Zur Charakterisierung der Kaschuben am Leba-Strome. Mit einer Abbildung kaschubischer Volkstrachten*[4] autorstwa pastora Lorka z Cecenowa[5]. Duchowny napisał m.in.: *Kaszubi nie mają własnych przysłów i pieśni narodowych. Nigdy nie usłyszysz, aby Kaszuba śpiewał cośkolwiek*. Wywodom Lorka przeciwstawił się rosyjski badacz Aleksander Hilferding, który wykazał ich tendencyjny charakter. Jak dalece się mylił pastor, pisząc o braku pomorskich przysłów, udowodniła dr Justyna Pomierska w *Przysłowiach kaszubskich. Studium z paremiografii i paremiologii*[6].

Zakres tematyczny pomorskiej muzyki można byłoby najprościej sprowadzić, podając liczne przykłady twórców i dzieł – do klasycznego modelu sacrum – profanum, kościelna – świecka, czy w wersji regionalnej-kaszubskiej: bòżé – kòzé. Na szczególne wyróżnienie, z uwagi na położenie naszego regionu, po – morze właśnie, zasługuje muzyka marynistyczna, związana z Bałtykiem. Począwszy od historycznych Zaślubin Polski z morzem w roku 1920 (chociaż historia muzyki marynistycznej na Pomorzu sięga wiele wcześniej), powstało wiele kompozycji, w tym pięknych piosenek. Ich popularyzacji sprzyjają sesje naukowe, przeglądy, konkursy i festiwale, w tym organizowany od 1966 roku Ogólnopolski Festiwal Pieśni o Morzu w Wejherowie.

* * *

„Nicht Bach, Meer sollte er heißen", czyli tłumacząc z niemieckiego: „Nie potokiem, lecz morzem winien być zwany"[7]. Tak powiedział Ludwik van Beethoven o Johannie Sebastianie Bachu po zapoznaniu się z jego „Das Wohltemperierte Klavier". Bach związany jest z Pomorzem choćby poprzez fakt ubiegania się o posadę kantora w kościele Mariackim w Gdańsku. Jego kandydatura została jednak przez starszych parafii odrzucona[8]. Jeden z najsłynniejszych utworów wielkiego Johanna Sebastiana, *Aria z wariacjami* sygnowana w katalogu dzieł kompozytora jako BWV 988 – swą nazwę *Wariacje Goldbergowskie* – zawdzięcza

---

4 *Pommersche Povinzial-Blätter für Stadt und Land*, t. 2 (s. 3-4), Treptow an der Rega 1821.

5 W. Frankowska (red.), *Muzyka Kaszub. Materiały encyklopedyczne*, Gdańsk 2005, s. 189--190.

6 http://fil.ug.edu.pl/media/aktualnosci/33756/przyslowia_kaszubskie_ksiazka_dr_justyny_pomierskiej, wejście 4.12.2014

7 N. v. Festenberg, *Er sollte Meer heißen*, „DER SPIEGEL", nr 30/2000.

8 http://www.gdansk.pl/turystyka,1387,18095.html, wejście 3.12.2014

pochodzącemu z Gdańska ich pierwszemu wykonawcy, Johannowi Gottliebowi Goldbergowi.

Wątek historii muzyki pomorskiej w naturalny sposób wysnuwany jest z głównego pomorskiego miasta – Gdańska. Od lat jej przybliżaniem zajmuje się niestrudzenie grono uczonych gdańskiej Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki. Na szczególne wyróżnienie zasługuje stworzenie serii wydawniczej *Kultura Muzyczna Północnych Ziem Polski*[9], w tym *Music Collection from Gdańsk. Thematic Catalogue of Music in Manuscript* – źródłowego opisu rękopisów muzycznych znajdujących się w PAN Bibliotece Gdańskiej, w Archiwum Państwowym w Gdańsku oraz zbioru, który przed wojną należał do ówczesnej Biblioteki Miejskiej w Gdańsku, a obecnie znajduje się w Staatsbibliothek zu Berlin. Rękopiśmienne muzykalia – zarówno samych bibliotek, jak i kolekcje ofiarowane bibliotekom przez kościoły oraz prywatnych donatorów – obejmują spuściznę muzyczną ponad czterech stuleci, począwszy od XVI wieku[10]. Komplet trzech katalogów (obejmujący łącznie opisy niemal 9 tysięcy utworów), powstał dzięki projektom, których realizację grupa badaczek z Akademii Muzycznej w Gdańsku rozpoczęła w roku 1997, a prowadziła przy wsparciu polskiego Komitetu Badań Naukowych, Centralnej Redakcji organizacji międzynarodowej Répertoire International des Sources Musicales (z siedzibą we Frankfurcie nad Menem) oraz Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Książki wydano nakładem krakowskiej oficyny Musica Iagellonica oraz Wydawnictwa Akademii Muzycznej im. St. Moniuszki w Gdańsku[11].

Obok Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk, interesujące zbiory muzyki posiada Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie[12]. Nie można zapominać również o jedynej na Pomorzu placówce poświęconej jednej, ale jakże ważnej pieśni – Muzeum Hymnu Narodowego w Będominie[13].

---

9 http://www.worldcat.org/search?qt=hotseries&q=se%3A%22Kultura+Muzyczna+Po%CC%81%C5%82nocnych+Ziem+Polski%22, wejście 3.12.2014

10 http://wydawnictwo.amuz.gda.pl/search.php?orderby=position&orderway=desc & search_query=muzyka+pomorza&submit_search=Szukaj, wejście 3.12.2014

11 http://wydawnictwo.amuz.gda.pl/product.php?id_product=76, wejście 3.12.2014

12 http://www.muzeum.wejherowo.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=23&Itemid=16 , wejście 3.12.2014

13 http://mng.gda.pl/oddzialy/muzeum-hymnu-narodowego/, wejście 3.12.2014

Zacny fragment historii muzyki sakralnej uprawianej w stolicy Pomorza zawiera publikacja Jana Jancy: *Zarys historii muzyki w Klasztorze Oliwskim w latach 1224–1831*[14].

O tym, jak ciekawa, zróżnicowana i z pewnością wciąż mało znana jest historia muzyki Pomorza, świadczyć może treść afisza reklamowego koncertu adwentowego muzyki dawnej, który odbył się 9.12.2012, o godz. 19:00, w Deutschordenskirche, w Wiedniu.

Koncert z cyklu: Muzyka w kościele Zakonu Krzyżackiego

Koncert z muzyką wybitnych kompozytorów XVII i XVIII wieku z Księstwa Pomorskiego, regionu rozdartego pomiędzy Polską a Prusami, o szczególnie burzliwej i bogatej historii. W programie dzieła Philippa Dulichiusa (zwanego „pomorskim Orlando di Lasso"), Paula Lutkemanna, Caspara Moviusa, Helda Wolffa, Johanna Vierdancka, Johanna G. Ebelinga, Friedricha G. Klingenberga oraz Michaela Rohde.

Zespół Pandolfis Consort Wien, który specjalizuje się w interpretacji muzyki dawnej na instrumentach z epoki, przedstawi tym razem zapomniane utwory z okresu renesansu i baroku, które z okazji tego koncertu zostały przetranskrybowane ze starych rękopisów na współczesny zapis nutowy. Muzykolog Damian Kamil Garecki (Szczecin), opowie o dokonanej przez siebie rekonstrukcji owych utworów oraz o muzycznym pejzażu Pomorza w XVII wieku[15].

Współczesne przedsięwzięcia, dające możliwość emanacji twórczości muzycznej młodych pomorskich artystów z powodzeniem znaleźć można w Internecie, choćby pod hasłem „Swoje pokochajcie". Jest to inicjatywa Nadbałtyckiego Centrum Kultury[16].

* * *

Starania uczonych w zakresie upowszechniania muzyki dawnej wynoszą na światło dzienne nowy-stary repertuar. Promocja utworów gdańskich kompozytorów jest jednym z głównych celów organizatorów niektórych projektów muzycznych odbywających się w Gdańsku.

---

14 http://www.worldcat.org/title/zarys-historii-muzyki-w-klasztorze-oliwskim-w-latach-1224-1831/oclc/246836971&referer=brief_results , wejście 3.12.2014

15 http://www.polnisches-institut.at/4,4,673,pl,Koncert_adwentowy_muzyki_dawnej_z_Pomorza?y=2012&c=1, wejście 3.12.2014

16 http://www.gdansk.pl/kultura?id=13247, wejście 3.12.2014

Taką imprezą jest Festiwal Goldbergowski. Pomysłodawczynią i obecnym dyrektorem Festiwalu jest Alina Ratkowska, adiunkt Uniwersytetu Muzycznego im. Fryderyka Chopina w Warszawie, zwyciężczyni Międzynarodowego Konkursu Klawesynowego w Bolonii w 2005 roku. Ideą nadrzędną Festiwalu Goldbergowskiego jest prezentacja najciekawszych interpretacji muzyki dawnej z wykorzystaniem oryginalnego instrumentarium, a także ukazywanie zjawisk artystycznych inspirowanych muzyką dawną. Impreza zrodziła się również z chęci przybliżenia szerszej publiczności muzycznego dziedzictwa dawnego Gdańska. Współpraca z Biblioteką Gdańską PAN owocuje wykonaniami najcenniejszych zachowanych dzieł z twórczości gdańskich mistrzów epoki baroku. Ponadto Festiwal, przywołując nazwisko swojego patrona, przypomina o jego związku z Gdańskiem[17].

Powstały w 1963 roku Oddział Gdański Związku Kompozytorów Polskich jest organizatorem koncertów z cyklu prezentujących najnowszą twórczość kompozytorów związanych z Gdańskiem i Pomorzem[18].

Z gdańskich zespołów wykonujących rodzimą muzykę poważną wymienić trzeba trzy: Polski Chór Kameralny Schola Cantorum Gedanensis, Zespół Muzyki Dawnej Cappella Gedanensis oraz Orkiestra barokowa i chór kameralny „Goldberg Baroque Ensemble".

Polski Chór Kameralny Schola Cantorum Gedanensis jest zespołem z 35-letnią historią. Należy do wąskiego grona światowej elity w pełni profesjonalnych chórów kameralnych. Założony w 1978 roku przez Ireneusza Łukaszewskiego, a od 1983 prowadzony przez jego brata Jana, zespół (składający się z 24 zawodowych muzyków) daje rocznie około 80-100 koncertów, przygotowując ponad 50 różnych programów. Zespół cieszy się opinią niezrównanego wykonawcy muzyki współczesnej. Dokonał ponad 500 prawykonań, w tym dzieł takich kompozytorów jak m.in. Henryk Mikołaj Górecki czy Krzysztof Penderecki. Swoje utwory dedykowali chórowi m.in. Wojciech Kilar, Augustyn Bloch, Krzysztof Meyer, Andrzej Koszewski czy Paweł Łukaszewski. We wrześniu 2013 roku Polski Chór Kameralny wraz z zespołem Musica Fiorita nagrał – oczekujące obecnie na wydanie – 55 motetów XVII-wiecznego gdańskiego kompozytora Andrzeja Hakenbergera, w transkrypcji Jana Węcowskiego.

---

17 http://goldbergfestival.pl/idea/, wejście 3.12.2014

18 http://www.zkp.org.pl/index.php/pl/oddzialy-terenowe, wejście 3.12.2014

Nagranie miało miejsce w zabytkowym Sanktuarium pw. Nawiedzenia NMP w Krośnie na Warmii[19].

Początki zespołu Cappella Gedanensis sięgają 1981 roku. Zespół, nawiązując do bogatej twórczości muzycznej dawnego Gdańska, kontynuuje tradycje Kapeli Rady Miejskiej założonej w XVI wieku. Wykonuje opracowane i wydane drukiem arcydzieła muzyki gdańskiej. W dorobku repertuarowym zespołu znajdują się dzieła gdańskich kompozytorów – F. de Rivulo, P. Sieferta, C. Fórstera, C. Büthnera, Ch. Wernera, N. Zangiusa, J.V. Medera, T.A. Volckmara, M.D. Freislicha, J.B.Ch. Freislicha oraz utwory J.Th. Roemhildta. W 2004 roku Cappella Gedanensis wspólnie z Radą Miasta Gdańska zapoczątkowała cykl koncertów „Muzyka w Nowym Ratuszu. Promocje młodych talentów", gdzie występują młodzi artyści, m.in. stypendyści i laureaci Nagród Prezydenta Miasta Gdańska. Dokonania młodych artystów i ich mistrzów wydawane są na płytach w ramach projektu „Złota Kolekcja Talentów Gdańskich". Twórcą i założycielem Cappelli Gedanensis jest prof. dr hab. Alina Kowalska-Pińczak, pedagog, wokalista i była dziekan Wydziału Teorii i Kompozycji Akademii Muzycznej w Gdańsku[20].

Orkiestra barokowa i chór kameralny „Goldberg Baroque Ensemble" to zespół, który powstał w 2008 roku w Gdańsku. Zespół we współpracy z Biblioteką Gdańską Polskiej Akademii Nauk realizuje projekt „Muzyczne Dziedzictwo Miasta Gdańska", mający na celu dokumentację fonograficzną muzykaliów zachowanych w zbiorach bibliotecznych. Do tej pory ukazały się dwie płyty z serii: oraz . Zespół specjalizuje się w prezentacji repertuaru siedemnasto- i osiemnastowiecznego z centralnej Europy, głównie z regionu bałtyckiego. Założycielem i dyrygentem GBE jest Andrzej Mikołaj Szadejko[21].

* * *

Instytucje kultury Pomorza zapewniające ofertę muzyczną to głównie ciała prawne utrzymywane ze środków publicznych przekazywanych przez samorządy: województwa, powiatów i gmin. W dostarczaniu muzyki, w tym klasycznej, poważnej, specjalizują się: Polska Filharmo-

[19] http://www.polskichorkameralny.pl/doc_81.html?menuId=44, wejście 3.12.2014

[20] http://gedanensis.pl/o-nas/historia, wejście 3.12.2014

[21] http://www.goldbergensemble.eu/index.html, wejście 3.12.2014

nia Bałtycka w Gdańsku[22], Polska Filharmonia Sinfonia Baltica w Słupsku[23], Mała Filharmonia Gdyńska (Centrum Kultury w Gdyni)[24], Filharmonia Pomorska w Bydgoszczy[25], Teatr Muzyczny w Gdyni[26], Opera Bałtycka w Gdańsku[27] oraz Filharmonia Kaszubska w Wejherowie (Wejherowskie Centrum Kultury)[28].

Obok nich funkcjonują formalne i nieformalne grupy artystów, oferujące publiczności różne rodzaje muzyki. Działają agencje artystyczne, które służą wsparciem w doborze zespołu, zależnie od wymagań repertuarowych klienta, np. Centrum Zespołów w Trójmieście[29] (zespoły weselne) czy Agencja „Czarne Kapelusze" z Mechowa[30] (muzyka ludowa i biesiadna). Muzycy często prowadzą także własną działalność gospodarczą. Pomimo powszechności internetowych źródeł muzyki, jej stałej dostępności w radio, na tematycznych kanałach telewizyjnych, dużą frekwencją cieszą się imprezy muzyczne, w tym z większych np. Festiwal Legend Rocka w Dolinie Charlotty pod Słupskiem[31] czy Open'er Festival na Lotnisku w Gdyni-Kosakowie[32]. Wśród wydarzeń dedykowanych muzyce popularnej, wymienić należy ponad półwiecznego weterana – festiwal w Operze Leśnej w Sopocie, obecnie Polsat Sopot Festiwal[33].

Muzyka sakralna obecna jest w pomorskich świątyniach podczas oprawy nabożeństw i uroczystości. W kościołach, najliczniejszych na Pomorzu salach koncertowych, są organizowane przeglądy, konkursy i festiwale. Wśród nich wspomnieć należy choćby o organowo-chóralnym Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi[34], Otwartym Metropolitarnym Festiwalu Piosenki

22 http://www.filharmonia.gda.pl/index.php/pl/, wejście 3.12.2014
23 http://www.filharmonia.sinfoniabaltica.pl/, wejście 3.12.2014
24 http://www.ckgdynia.pl/mala-gdynska-filharmonia-zaprasza-dzieci-i-rodzicow/, wejście 3.12.2014
25 http://www.filharmonia.bydgoszcz.pl/, wejście 3.12.2014
26 http://www.muzyczny.org/, wejście 3.12.2014
27 http://www.operabaltycka.pl/, wejście 3.12.2014
28 http://www.wck.org.pl/, wejście 3.12.2014
29 http://www.centrumzespolow.pl/, wejście 3.12.2014
30 http://www.czarnekapelusze.pl/, wejście 3.12.2014
31 http://www.legendyrocka.com/, wejście 3.12.2014
32 http://opener.pl/, wejście 3.12.2014
33 http://operalesna.sopot.pl/sopot-festival, wejście 3.12.2014
34 http://festiwalrumia.pl/, wejście 3.12.2014

Religijnej w Jastarni[35] czy Pomorskim Festiwalu Pieśni Wielkopostnej w Kielnie[36]. Na zauważenie zasługuje fakt organizacji Pomorskiego Konkursu Kaszubskiej Pieśni Bożonarodzeniowej przez Gimnazjum w Szemudzie – w budynku szkoły[37].

* * *

Muzyka kaszubska, najogólniej rzecz ujmując, występuje w kulturze muzycznej Pomorza w dwóch postaciach: jako inspiracja muzyczna – ludowe nuty stanowią budulec dla innych form, aranżacji; oraz w autorskiej odsłonie, gdzie podstawowym wyznacznikiem ich „kaszubskości" jest tekst (formy muzyczno-literackie, głównie piosenki), połączony z muzyką dowolnego rodzaju. O dynamice rozwoju drugiej grupy muzyki regionalnej świadczyć może liczba publikowanych nowych kompozycji wokalnych w języku kaszubskim, zarówno drukiem jak i w Internecie oraz wydania płytowe. Najliczniej, z powstałych w tym wieku, są reprezentowane piosenki: świeckie – dla dzieci oraz sakralne – kolędy. Ocenia się, że średnio miesięcznie powstaje 5 utworów do tekstów w języku regionalnym – kaszubskim.

Najszerzej temat muzyki poważnej inspirowanej folklorem kaszubskim ujęła dr Witosława Frankowska w *Muzyce Kaszub*[38]. Skupię się na jazzie. Historię pomorskiego jazzu najpełniej przedstawił Grzegorz Piotrowski, w artykule *Jazz na Pomorzu*, w portalu Meakultura[39].

Jako pierwszy do skarbnicy folkloru kaszubskiego sięgnął Jarosław Śmietana, który do swego projektu pn. „Jazz z folklorem kaszubskim" zaprosił zespół „Koleczkowianie". Od 1995 roku kwartet Śmietany wraz z „Koleczkowianami" dał kilkanaście wspólnych koncertów.

„Leszek Kułakowski i Kaszubi" – to płyta dokumentująca współpracę jazzmana Leszka Kułakowskiego i zespołu ludowego „Modraki" z Parchowa. Projekt ten był nominowany przez „Jazzi Magazine" do nagrody Płyta Roku 1997 za „niezwykłe połączenie kaszubskich melodii ludowych z wielką kulturą jazzową Leszka Kułakowskiego"[40].

---

35 http://www.festiwal.jastarnia.org/, wejście 3.12.2014

36 http://www.szemud.pl/aktualnosci/23/924.html, wejście 3.12.2014

37 http://gimnazjumszemud.cba.pl/?page_id=105, wejście 3.12.2014

38 W. Frankowska (red.), *Muzyka Kaszub. Materiały encyklopedyczne*, Gdańsk 2005, s. 136--143.

39 http://www.meakultura.pl/publikacje/jazz-na-pomorzu-225, wejście 3.12.2014

40 http://pl.wikipedia.org/wiki/Leszek_Ku%C5%82akowski, wejście 3.12.2014

Płyta „Kaszëbë" – to projekt kompozytora, aranżera i producenta Ola Walickiego, który ukazał się w lutym 2007, a powstał jesienią roku 2006, obchodzonego w województwie pomorskim jako Rok Kaszubski. Wydanie płyty odbiło się echem w prasie ogólnopolskiej. Daniel Wyszogrodzki pisał w „Zwierciadle": *Znany basista jazzowy – wsławiony współpracą z naszymi muzycznymi gigantami, od Namysłowskiego po Możdżera – realizuje pod własnym szyldem interesujące projekty z okolic jazzu. (...) Olo Walicki udowodnił, że w folklorze regionu nie musi być nic archaicznego. (...) Na naszym upadającym i przytłoczonym zalewem „oratoriów" rynku płytowym, projekt „Kaszebe" uderza świeżością. I wpisuje się w światowy trend do korzystania z korzeni kultury bez patosu i popadania w etnografię*. Druga część tego projektu (KASZËBË II) miała swą premierę w 2014 roku[41].

W 2009 roku wydano płytę zespołu wokalnego Sensus Musicus działającego pod dyrekcją Tadeusza Formeli. Nosi ona tytuł „Kaszëbsczi Piestrzéń". Zawiera współczesne opracowania zarówno ludowych, jak też autorskich pieśni kaszubskich wykonane z towarzyszeniem m.in. muzyka, jazmanna Cezarego Paciorka, który ma na swoim koncie także nowatorskie aranżacje pieśni kaszubskich[42].

W sposób szczególny należy podkreślić inicjatywę Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie, które w 2009 r. wdrożyło projekt „Cassubia Cantat". Jego założeniem była m.in. digitalizacja kaszubskiej części Zbiorów Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN, powstałych podczas (realizowanej w latach 40. i 50. XX w.) Akcji Zbierania Folkloru i wydanie płyty „Cassubia Incognita" z 98 najcenniejszymi zabytkami muzycznymi tam odnalezionymi. Kontynuację tego przedsięwzięcia stanowi Festiwal o tej samej nazwie, podczas którego na nowo interpretowane są utwory z płyty[43].

W 2014 roku do kaszubskich korzeni sięgnęła Krystyna Stańko, wydając album pt. „Snik" (Sen).

Rok 2014, ogłoszony przez Sejm RP Rokiem Oskara Kolberga zaowocował m.in. dwoma projektami muzycznymi, w których wykorzystano pomorską, w tym kaszubską muzykę ludową. Warszawska grupa folkowa

---

41 http://www.bck-bytow.pl/aktualnosci1.php?nr=687, wejście 3.12.2014

42 CD *Morze*, MPiMK-P w Wejherowie, 2004.

43 http://www.muzeumbytow.pl/wp-content/uploads/2014/09/Regulamin-Cassubia-Cantat-2014.pdf, wejście 3.12.2014

„Żywiołak" podjęła pracę nad płytą pt: „Obyczaje śmiertelne", poprzedzoną CD „Muzyka Psychoaktywnego Stolema". Materiał z obu krążków będzie oparty w dziewięćdziesięciu procentach na materiale etnograficznym z Pomorza[44] .

Ostatnim projektem roku „kolbergowskiego" na Pomorzu, którego zwieńczenie nastąpiło 13 grudnia 2014 roku, jest opera Michała Dobrzyńskiego – REBEKA. Jest to pierwsza skończona i wystawiona opera w języku kaszubskim[45]. Producentem dzieła jest Wejherowskie Centrum Kultury – Filharmonia Kaszubska w Wejherowie[46].

* * *

Upowszechnianie śpiewu pozostaje sprawą ważną. Reforma szkolnictwa, zastąpienie przedmiotu „muzyka" – przedmiotem „sztuka" oraz wprowadzenie do systemu powszechnej edukacji gimnazjów, co rozbiło wcześniej działające chóry szkół podstawowych – przyczyniło się do wyraźnego osłabienia kultury wokalnej wśród najmłodszego pokolenia. Nieumiejętność śpiewu daje o sobie znać choćby podczas uroczystości państwowych, gdy młodzież nie jest w stanie czysto wykonać Hymnu (są oczywiście chlubne wyjątki), czy najdobitniej może w telewizyjnych cyrkach muzycznych typu *Bitwa na głosy* czy *Must be the music*. Wzorce śpiewu są pobierane od gwiazd muzyki popularnej, co owocuje często trwałym zeszpeceniem głosu, zmanierowaniem czy niechlujnym traktowaniem warstwy słownej. Temu ostatniemu pomaga prawdziwy wysyp wad wymowy i różnych dysfunkcji, na poprawę czego nieznaczny wpływ zdają się mieć licznie obsadzeni na szkolnych etatach logopedzi.

Obok wylizujących się powoli z poreformatorskich ran chórów szkolnych, żagiew czystego śpiewu niosą placówki edukacji artystycznej, które walnie przyczyniają się do zapewnienia niezbędnego minimum przygotowania do poprawnego śpiewu społeczności. Począwszy od ognisk muzycznych, przez sekcje domów i ośrodków kultury, przez szkoły muzyczne I i II stopnia aż do uczelni wyższych. Szczególne miejsce zaj-

---

44 http://mjazzga.pl/news/285/15/zYWIOlAK/ , wejście 3.12.2014

45 Szerzej o tym piszą m.in. Witosława Frankowska w „Pomeranii", styczeń 2015, nr 1, s. 5-8; oraz Małgorzata Bierejszyk w „Gazecie Świętojańskiej" - http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/194465.html, wejście 21.12.2014

46 http://www.dziennikbaltycki.pl/artykul/3665728,powstaje-opera-w-jezyku-kaszubskim-rebeka-bedzie-grana-w-filharmonii-w-wejherowie,id,t.html?cookie=1, wejście 3.12.2014

muje tutaj Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku[47]. Muzyka pomorska jest również przedmiotem działań Instytutu Muzyki Akademii Pomorskiej w Słupsku[48] oraz Instytutu Edukacji Muzycznej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy[49].

Prawdziwym szczęściem dla spragnionych harmonii mieszkańców Pomorza jest amatorski ruch chóralny. Dzięki setkom chórów parafialnych i świeckich pomorska ludność jest wciąż rozśpiewana. Chóry zabiegają o osobowość prawną, co pozwala im na realizację ciekawych projektów koncertowych i płytowych. Wspierają je samorządy i podmioty gospodarcze. Grupy śpiewacze są społecznością zorganizowaną, w której model wiecowego współdecydowania członków bractwa łączy się z twardym liderowaniem artystycznym dyrygenta. To dobra szkoła demokracji i współdziałania. Zespół wokalny uczy dyscypliny i porządku, planowania. To wreszcie forum przyjaźni i wymiany zdań. Na Pomorzu działają dwie organizacje zrzeszające chóry: współorganizator m.in. żukowskiego Festiwalu Muzyki Chóralnej i Regionalnej – Oddział Gdański Polskiego Związku Chórów i Orkiestr[50], którego historia sięga XIX-wiecznego Związku Kół Śpiewaczych oraz licząca 10 lat Rada Chórów Kaszubskich, która organizuje m.in. Zjazdy Śpiewaków Kaszubskich[51]. Obie organizacje skupiają po kilkanaście zespołów śpiewaczych. Kilka z nich należy do obu formacji.

Ważną rolę w „trafianiu pod strzechy" spełniają także zespoły grające muzykę rozrywkową, ludowe i kościelne, orkiestry dęte i grupy weselne, organizatorzy imprez oraz wydawcy nut, płyt, a także media. Spośród najgorliwszych propagatorek muzyki na Pomorzu wymienię nagrodzoną Pomorską Nagrodą Artystyczną Barbarę Żurowską-Sutt, znaną przede wszystkim z muzycznych, objazdowych audycji oraz Witosławę Frankowską – piewczynię muzyki regionalnej – kaszubskiej. Ta ostatnia, uhonorowana m.in. „kaszubskim Noblem" – Medalem Stolema, od kilku-

47 http://www.amuz.gda.pl/, wejście 3.12.2014

48 http://pl.wikipedia.org/wiki/Instytut_Muzyki_Akademii_Pomorskiej_w_S%C5%82upsku, wejście 3.12.2014

49 http://www.ukw.edu.pl/jednostka/edukacja_muzyczna_instytut, wejście 3.12.2014

50 http://www.pzchio-gdansk.pl/?page_id=11, wejście 3.12.2014

51 Obszerniejszą opracowanie na temat RKCH zawiera m.in. książka pt. *Jan Trepczyk a współczesny ruch śpiewaczy*. Publikację przygotował Eugeniusz Pryczkowski. Wydana została przez Oddział Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Baninie na pamiątkę X Zjazdu Śpiewaków Kaszubskich w Baninie, 15 września 2012 roku.

nastu lat organizuje w wejherowskim Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej „Spotkania z muzyką Kaszub". Jest też autorką miniencyklopedii *Muzyka Kaszub* oraz redaktorką najnowszego *Kaszubskiego Śpiewnika Domowego*, który propagować ma, na wzór *Śpiewników Domowych* Stanisława Moniuszki – domowe, rodzinne śpiewanie[52].

Media stanowią „państwo w państwie". Prezentując muzykę według określonej, sobie tylko wiadomej linii programowej, najczęściej „puszczają muzę" tzw. środkowego nurtu. Przeważnie angielskojęzyczną, co nijak nie wpływa na promocję pomorskiej muzyki, wręcz przyczynia się do stopniowego wypierania z przestrzeni publicznej Pomorza polszczyzny i języka pomorskiego, czyli kaszubskiego[53]. Są jednak stacje, które dbają o pomorski, muzyczny pierwiastek. To z pewnością państwowe Radio Gdańsk i prywatne – Radio Kaszëbë. Największy progres w promocji muzyki Pomorza zauważalny jest w telewizji prywatnej, np. Telewizji Wybrzeże[54] czy Twojej Telewizji Morskiej z Wejherowa[55]. Płyty z muzyką pomorskich autorów, nuty – można znaleźć zarówno w salonach muzycznych, księgarniach jak też w postaci insertów-wkładek w gazetach, np. „Dzienniku Bałtyckim" czy „Pomeranii". Najwięcej jednak muzyki z Pomorza znaleźć możemy w Internecie, pod warunkiem, że wiemy czego szukamy.

* * *

Pomorska pieśń, piosenka pozostaje wciąż w odwodzie dla szerokiej grupy nauczycieli. Specjalną, bardzo wyrazistą grupę stanowią w niej nauczyciele języka kaszubskiego, którzy chętnie korzystają z nowych propozycji muzycznych, traktując je jako materiał dydaktyczny w nauczaniu języka. Polskie prawo daje możliwość kształcenia w języku regionalnym, z czego korzysta obecnie ponad 17 tys. uczniów. Powstało kilkanaście płyt z kaszubskimi piosenkami dla dzieci i młodzieży szkolnej oraz kilka śpiewników. Dwa z nich wydano dzięki Stypendium Twórczemu Marszałka Województwa Pomorskiego.

---

52 W. Frankowska (red.), *Kaszubski Śpiewnik Domowy*, Gdynia – Wejherowo 2014.

53 Do świata nauki znak równości między językiem pomorskim a kaszubskim wprowadził Stefan Ramułt. Jego dzieło *Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego* otrzymał w roku nagrodę Akademii Umiejętności w konkursie imienia Lindego.

54 http://www.tvwybrzeze.pl/, wejście 3.12.2014

55 http://www.telewizjattm.pl/nasze-programy/80-na-kaszebska-nota.html?play=on, wejście 3.12.2014

* * *

Pomorska muzyka miała i ma się dobrze. Zdolni twórcy i chłonni odbiorcy. Świadoma elita artystyczna. Rozważni, acz życzliwi mecenasi. Wyjątkowy kulturowy mikroklimat wokół siejącego twórczy ferment Gdańska, ambitnej Gdyni, nieco szpanerskiego Sopotu czy wcale niezachowawczego Słupska. To kaszubskie podglebie z osobnym językiem i wybijającą się na autonomię kulturą. To ludzie, którym pomimo wszystko – w duszy gra.

Piotr Zbieranek
Cezary Obracht-Prondzyński

Kultura na Pomorzu – w kierunku koncentracji czy rozproszenia?[1]

Kultura to dobry temat do dyskusji – każdy się na niej zna, każdy rozumie przez nią coś innego i każdy ma zdanie na temat tego, czy jest ważna, czy może jednak nie. Z tego ostatniego wynikają też odmienne stanowiska dotyczące tego, co jest istotniejsze niż kultura (rynek? konsumpcja? zdrowie? polityka? wiara?...) oraz tego, „co kultura nam daje" (skądinąd to powiedzenie/pytanie ukazuje dominację instrumentalnego i pragmatycznego podejścia do kultury).

Z tych samych jednak powodów o kulturze trudno jest dyskutować. Rozbieżność opinii może dyskusję napędzać, ale niekiedy prowadzi ją na manowce. W przypadku kultury to bardzo częste ryzyko. Dlatego też chcąc w pewien sposób nadać również pisemnej debacie o kulturze na Pomorzu zogniskowanej wokół instytucji pewne ramy, postanowiliśmy we *Wstępie* sformułować katalog pytań, a w tym miejscu wybrać z nich trzy kluczowe i wokół nich zbudować narrację. Co nie oznacza, że pozostałe uznajemy za mniej istotne. Wręcz przeciwnie, tyle tylko, że wymagają one osobnego namysłu.

Pytania dotyczące kultury na Pomorzu w pewnej mierze dotyczą samej istoty przemian sfery kultury zachodzących pod wpływem czynników o znacznie szerszym wymiarze (globalizacja, powszechne urynkowienie, biurokratyzacja, rewolucja technologiczna, konsumpcjonizm

[1] Tekst powstał w oparciu i wykorzystuje fragmenty raportów: S. Czarnecki (et al.), „Poszerzenie pola kultury", Gdańsk 2012 oraz A. Bachórz (et al.), „Punkty styczne", Gdańsk 2013.

etc.). Kulturę charakteryzuje dziś zmienność form, amorficzność, niejednoznaczność, niedookreśloność. Niekiedy można spotkać się z opinią, że jest ona „bezramna", co możne oznaczać zarówno to, że obejmuje różne sfery życia, jak i to, że te różne sfery wkraczają na obszar kultury. Granice się zacierają, a najlepiej oddaje to pojęcie poszerzenia pola kultury.

Ramę dla tego procesu tworzy zjawisko „kulturalizacji", co widać najlepiej w języku, czyli w tym, jak mówimy o kulturze i do opisu jakich zjawisk „kulturę" przywołujemy (już nie tylko kultura jako działalność artystyczna, czy kultura osobista, ale i kultura organizacji, kultura biznesu, kultura obywatelska, kultura polityczna, kultura czasu wolnego, kultura konfliktu, konsumowanie kultury etc.). Zacieranie granic definicyjnych jest nie tylko kłopotem dla badaczy (ale też źródłem fascynujących pytań badawczych), lecz ma swoje konsekwencje w praktycznym działaniu. A ono z kolei odsyła na do regionalnego i lokalnego kontekstu.

Wspomniane we *Wstępie* dylematy są szczególnie istotne w obliczu procesów dezinstytucjonalizacji sektora kultury. Kryje się za tym stwierdzenie faktu, że to już nie tylko duże instytucje, o utrwalonej marce i znaczącym potencjale wpływają na kreowanie polityki kulturalnej i jej realizację. Aktorów jest znacznie więcej, a wiele spośród nich nie ma w ogóle instytucjonalnego charakteru. Mogą to być grupy nieformalne, środowiska „skrzykujące się" *ad hoc* do realizacji jakiegoś projektu i po jego zakończeniu rozchodzące się, wspólnoty wirtualne, podmioty wywodzące się spoza obszaru kultury (często bardzo odległe od stereotypowo postrzeganej „aktywności kulturalnej"). Ważna w tym kontekście jest również zmiana pokoleniowa, bo to szczególnie w najmłodszych grupach, wyposażonych w dobrze sobie znane techniki i narzędzia komunikacyjne, toczy się najbardziej gwałtowny proces odchodzenia od instytucji. Nieufność wobec nich zderza się z oczekiwaniem szybkości zmian oferty, metod działania, celów etc. (czego tradycyjne instytucje nie są w stanie spełnić).

Z drugiej strony czynnikiem wpływającym na deinstytucjonalizację jest spragmatyzowane podejście do kultury – przestaje być ona dobrem autotelicznym, a staje się zasobem i instrumentarium osiągania celów dalekich od „aktywności kulturalnej". Tradycyjne instytucje kultury nie mogą albo też nie chcą się temu procesowi podporządkować, co powoduje odwracanie się od nich uczestników kultury. Jest to jedno z najbar-

dziej trwałych i istotnych napięć: dostosować się za cenę utraty własnej tożsamości czy może trwać „przy swoim", ale ryzykując coraz głębsze rozchodzenie się oczekiwań potencjalnych uczestników i instytucji? Jak sobie radzą z tym dylematem instytucje pomorskie? Czy i na ile proces tego „rozchodzenia się światów" w naszym regionie jest zaawansowany i trwały? I czy stanowi on zagrożenie dla podmiotowości instytucji, tudzież (szerzej) aktorów realizujących politykę kulturalną?

Istnieją trzy kluczowe wyzwania stojące przed kulturą na Pomorzu: na poziomie polityki kulturalnej, w wymiarze działania samych instytucji oraz w wymiarze podmiotowym, które stanowią do pewnego stopnia odpowiedź na zmiany zachodzące w ostatnich latach w polu kultury.

Poziom polityki kulturalnej

Podstawowy dylemat dotyczy ukierunkowania, nastawienia czy też zorientowania w polityce publicznej na koncentracji bądź na rozproszeniu istniejących potencjałów. Zachodzi on zarówno na płaszczyźnie regionalnej, jak i lokalnej. Dylemat ten można rozbić na trzy płaszczyzny, które wzajemnie się na siebie nakładają.

Po pierwsze, ważny jest wymiar przestrzenny. W skali regionu mamy do czynienia z dychotomią pomiędzy Trójmiastem a pozostałą częścią województwa. Natomiast w wymiarze lokalnym (gdańskim) jest głębokie zróżnicowanie pomiędzy centrum a dzielnicami (szczególnie tymi częściami miasta, które powstały niedawno, na fali rozbudowy suburbiów: Gdańsk-Południe czy też Pruszcz Gdański jako gdańska „sypialnia").

Potencjał kulturalny, co dość oczywiste i w dużej mierze uwarunkowane historycznie, jest skupiony na obszarze Trójmiasta, przy czym na terenie większej części województwa dostęp do kultury (szczególnie tradycyjnych instytucji kultury wysokiej) pozostaje ograniczony, co jest związane także z ograniczoną dostępnością transportową Trójmiasta z perspektywy obszarów znajdujących się na peryferiach województwa. Trudno sobie wyobrazić relokalizację wiodących instytucji kultury, co nie oznacza jednak, że nie należałoby podejmować działań mających na celu przełamanie bariery przestrzennej. Może to być np. wsparcie finansowe dla określonych grup odbiorców, mające na celu możliwość skorzystania z oferty metropolitarnej. Albo odwrotnie – realizowanie

niektórych przedsięwzięć kulturalnych poza Trójmiastem. Przykładem może tu być działalność Sceny Letniej Teatru Wybrzeże w Pruszczu Gdańskim.

Drugi wymiar dotyczy kwestii instytucjonalno-organizacyjnych. Mamy tu do czynienia z rozróżnieniem na tworzenie oferty kulturalnej za pośrednictwem publicznych instytucji kultury, a wsparciem dla działań podejmowanych przez instytucje kultury innego typu (takie jak organizacje pozarządowe i inicjatywy prywatne – zarówno niesformalizowane grupy mieszkańców, jak i przedsięwzięcia prywatne).

Obecnie to publiczne instytucje kultury zdecydowanie dominują w krajobrazie instytucjonalnym zarówno pod względem potencjału organizacyjnego (finansowego, infrastrukturalnego i kadrowego), jak i wytwarzanej oferty (w tym organizacji dużych eventów, przyciągających masową publiczność).

Po trzecie liczy się także – związany dość silnie z powyższym – wymiar oferty. Tu mamy do czynienia niejako z podwójną dychotomią.

Pierwsza dotyczy tego, że po jednej stronie stoją duże wydarzenia kulturalne (ewenty), np. festiwale, a po drugiej różnego rodzaju lokalne festyny, przeglądy, pokazy etc. Różnią się one zdecydowanie liczbą uczestników, budżetem, oprawą estetyczną, nagłośnieniem medialnym etc. Ale mechanizm „iwentyzacji" jest zasadniczo bardzo podobny.

Drugą dychotomię widać w napięciu między tym, co można określić mianem „rutyny" (całoroczne, „standardowe", typowe, wypracowane, tradycyjne etc. działania instytucji) a różnego rodzaju działaniami (niekiedy bardzo niszowymi, lokalnymi, środowiskowymi), które wychodzą naprzeciw zmianom zachodzącym w kulturze, mają charakter innowacyjny, poszukiwawczy, odkrywczy, performatywny, animacyjny etc.

Te dwie dychotomie układają się do pewnego stopnia w zróżnicowanie działań na te, które są inicjowane w modelu „odgórnym" przez działające w sposób profesjonalny instytucje, a „oddolnym" animowanym przez samo środowisko kulturalne (artystów, animatorów, a niekiedy także mieszkańców).

W kontekście powyższych rozróżnień kluczowym jest pytaniem o potencjał oraz rzeczywistą kooperację publicznych instytucji z innymi podmiotami, które działają w kulturze (w tym niezależnymi artystami, którzy traktują kulturę i sztukę jako źródło utrzymania)? Czyli inaczej mówiąc, kwestia związana z możliwościami „rozlewania się" i przenikania potencjałów: z jednej strony potencjału organizacyjnego sektora

publicznego, z drugiej zaś elastyczności, kreatywności, innowacyjności drzemiących w sektorze niepublicznym (pozarządowym i prywatnym)?

Wydaje się, że dobrym przykładem synergii i możliwości „rozlania się" potencjałów są wspólnie tworzone wydarzenia. Uwzględniając wymiar instytucjonalny jak i ofertowy, można wskazać na takie przedsięwzięcia, jak np. Festiwal „Zrozumieć Sierpień" organizowany przez Europejskie Centrum Solidarności czy też Festiwal Streetwaves organizowany przez Instytut Kultury Miejskiej. W obydwu przypadkach bardzo ważną rolę odgrywają lokalni partnerzy.

U podstaw wyboru strategicznych kierunków polityki publicznej, co może nastąpić poprzez rozwiązanie dylematu – rozproszenie czy koncentracja, leżeć powinna świadomość dwóch kwestii:

- Wybory w ramach tych płaszczyzn nie są i nie mogą być zero-jedynkowe – chodzi więc w większej mierze o uwrażliwienie na ten wymiar i powiązane z nim kwestie oraz potrzebę ustalenia proporcji pomiędzy nimi (co ma bezpośredni wpływ także na wydatkowanie środków publicznych w obszarze kultury).
- Trzeba sobie zdać sprawę, że wybory te wynikać powinny z celów strategicznych stojących przed kulturą, które powinny mieć przełożenie na „priorytetyzację", a co za tym idzie na wybór konkretnych działań.

Dla uproszczenia można powiedzieć, że działania te mogą układać się w dwie wiązki:

- Większa koncentracja potencjałów tworzy kulturę dobrze widoczną z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora – ukierunkowaną na tworzenie marki terytorium, a poprzez to jej atrakcyjności turystycznej, inwestycyjnej i osiedleńczej,
- Większe rozproszenie potencjałów tworzy kulturę bliższą lokalnemu uczestnikowi – ukierunkowaną na włączenie w uczestnictwo w ofercie samych mieszkańców i osiąganie poprzez nią celów społecznych oraz dotarcie do niego z szerokim wachlarzem usług publicznych.

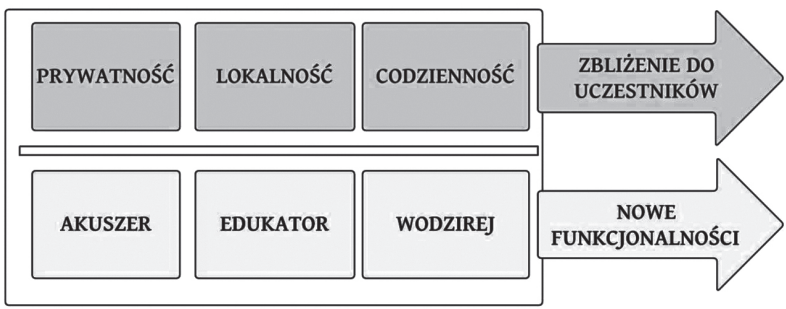
To dwa zupełnie odmienne modele realizacji polityki publicznej, choć nie muszą się one ściśle wykluczać. Umiejętność ich połączenia i wypracowanie konsensusu co do zakresu koncentracji-rozproszenia jest

niezbędne dla skutecznej realizacji polityki kulturalnej, choć wcześniej wymaga pogłębionej debaty. W realiach pomorskich trudno było jednoznacznie stwierdzić, że taka debata została przeprowadzona, a wybory celów polityki publicznej w zakresie kultury są efektem wypracowanego konsensusu.

Poziom strategii instytucji

W obliczu zmian zachodzących w kulturze i uczestnictwie w niej (w tym ucieczki uczestników kultury od udziału w kulturze instytucjonalnej), potrzebne jest zredefiniowanie roli i celów działalności instytucji kultury. Takie zmiany w sektorze kultury już zachodzą, choć mają raczej charakter reaktywny (dostosowawczy), spontaniczny, niekiedy wymuszony i najczęściej wyspowy. Tymczasem wydaje się być oczywistym, że adaptacja instytucji do nowych, zmieniających się warunków winna być zakorzeniona w uważnej obserwacji rzeczywistości społecznej, poparta wiedzą wynikającą z badań oraz bazująca na właściwym rozpoznaniu własnych potencjałów i ograniczeń. Z naszych obserwacji wynika, że bardzo niewiele instytucji kultury podejmuje taki świadomy wysiłek adaptacyjny.

Tymczasem kluczowe pytania/dylematy, jakie przed nami stają, można ująć schematycznie:



Zbliżenie do uczestników odnosi się bezpośrednio do nowych wzorów uczestnictwa w kulturze i odbywa się w trzech wymiarach:

- „PRYWATNOŚCI" – wsparcie dla aktywności związanych z indywidualnym odbiorem kultury, zachodzącym głównie w domu badanego. Jest to możliwe między innymi dzięki wykorzystaniu szans, jakie daje Internet i kultura cyfrowa, np.:
  1) udostępnienie zbiorów instytucji w zdalnym dostępie za pośrednictwem sieci internetowej, co uwalnia od ograniczeń miejsca i czasu, przy czym mogą to być zbiory szeroko rozumiane, nie tylko np. zdigitalizowane dzieła sztuki, ale również materiały edukacyjne czy eksperckie wytwarzane przez instytucje,
  2) wypełnianie przez instytucje roli „kuratora treści" – w oparciu o własną wiarygodność płynącą z kompetencji – polecanie treści kultury, nie tylko wytwarzanych przez daną instytucję. Instytucje w tym ujęciu stawałyby się nienarzucającym się „przewodnikiem po świecie kultury", a dzielenie się wiedzą byłoby równie ważną rolą, jak na przykład prowadzenie działalności artystycznej. Taka funkcja instytucji wychodziłaby naprzeciw potrzebie tworzenia systemów filtrująco-recenzyjnych, mających pomóc w radzeniu sobie z nadmiarem informacji o wydarzeniach kulturalnych.

Przykładem realizacji ważnych działań w tej sferze mogą być biblioteki cyfrowe (Pomorska Biblioteka Cyfrowa; Bałtycka Biblioteka Cyfrowa; Wejherowska Biblioteka Cyfrowa etc.), repozytoria i zbiory publikacji (np. Repozytorium Instytutu Kultury Miejskiej http://repozytorium.ikm. gda. pl/przewodnik), wirtualne wystawy nie tylko w tradycyjnych muzeach, ale też inne wirtualne przewodniki (np. wirtualna wystawa o stoczni http://kultura.trojmiasto.pl/Wirtualna-podroz-po-stoczni-Wystawa--Statki-Nasza-pasja-n91722.html), lokalne encyklopedie (np. Encyklopedia Gdańska: *www.gedanopedia.pl*). Podobnych działań jest coraz więcej.

- „LOKALNOŚCI" – sieć instytucji powinna ulec decentralizacji, szczególnie w tych obszarach miejskich, w których dominuje obecnie model scentralizowany, a one same ulec „zakorzenieniu" w lokalności. Dobrym przykładem są spółdzielcze domy kultury działające w ramach danego osiedla z myślą o jego mieszkańcach lub też prywatne instytucje (np. Inspiro). Innym przykładem może być

partycypacyjne tworzenie strategii rozwoju lokalnych instytucji kultury (tak się dzieje w przypadku Bytowskiego Centrum Kultury) albo też rozwijanie działań animacyjnych.

- „CODZIENNOŚCI" – z jednej strony działalność kulturalna powinna wyjść z murów instytucji w przestrzeń codziennych działań uczestników – przestrzeń publiczną, w tym półprywatną i półpubliczną (w tym handlowo-usługową), w której wykonywane są przez uczestników inne aktywności (w ten sposób wychodząc naprzeciw uczestnictwie w kulturze „przy okazji"). Dobrym przykładem są wystawy organizowane w parkach, ale też centrach handlowych. Z drugiej strony istotne jest splatanie, łączenie w ofercie kulturalnej różnych obszarów związanych z aktywnością społeczną, wiążącą się z działaniami poza sferą prywatną. Idzie tu o tworzenie wydarzeń, w których kultura artystyczna ulegałaby powiązaniu z innymi aktywnościami czasu wolnego, w tym sportem czy rozrywką. Przykładem może być Stacja Kultura w Rumi czy Biblioteka Manhattan w Gdańsku.

Zbliżaniu do uczestników muszą towarzyszyć nowe funkcjonalności instytucji kultury, które określamy tu nieco metaforycznie:

- „AKUSZER", czyli tworzenie instytucji animującej aktywność lokalnych społeczności, kreującej warunki do społecznego „dziania się" w różnych obszarach (w tym kulturze). Instytucje w tym modelu przyjmują otwartą formułę działalności, starając się monitorować społeczność w poszukiwaniu „bąbli" oddolnej aktywności, następnie różnorodne inicjatywy wzmacniając i dowartościowując posiadanym przez siebie potencjałem. Bycie „akuszerem" nie oznacza jednak przejmowania działań, a więc istotnym jest, aby wsparcie dla inicjatyw nie oznaczało „zabijania" ich oddolności.
- „EDUKATOR", czyli tworzenie instytucji realizujących edukację pozaformalną. Ich zadaniem jest przygotowanie długofalowych i stabilnych programów działań włączających, w których uczestnicy kultury pełnią aktywną rolę, uzyskując dzięki różnorodnym projektom – komplementarne wobec edukacji formalnej – kluczowe kompetencje społeczne i osobowe. Szczególny nacisk powinien być tu położony na krytyczne myślenie, refleksyjność i kreatywność. Równie istotny jest w tych działaniach „stary", jak i „nowy" kapitał kulturowy: energetyczność, otwartość i spontaniczność, ale też socjalizacja kul-

turalna, w tym – kształtowanie nowego refleksyjnego języka, który umożliwiłby nazwanie kultury szerokiej mianem kultury i dowartościowanie przejawianych przez nich praktyk (nowy język kultury),

- „WODZIREJ", czyli instytucje tworzące kompleksową ofertę spędzania czasu wolnego (zawierającym więc także – obok oferty kultury szerokiej – także inne aktywności, zwykle przyporządkowane do takich obszarów, jak: rozrywka, rekreacja, sport czy turystyka).

Wymiar podmiotowy, czyli kluczowe pytanie o ludzi kultury

Kluczowe pytania dotyczące sektora kultury na Pomorzu nie mogą abstrahować od wymiaru podmiotowego, a więc od tego czy, w jakim stopniu, w jaki sposób i przy jakich motywacjach oraz aspiracjach w zmianę modelu angażują się pracownicy instytucji i animatorzy. Stosunek ludzi kultury – praktyków (pracowników, animatorów, twórców) oraz teoretyków (akademików, badaczy, komentatorów) jest kluczowym czynnikiem determinującym kierunek zmian. Przy tym na podstawie przeprowadzonych badań możemy stwierdzić, że stosunek ten nie jest jednoznaczny. Dzieli też różne grupy, w zależności choćby od stopnia powiązania życiowych interesów z aktywnością kulturalną czy też „pracą w kulturze".

Nie da się przy tym postawić jednoznacznej tezy, że – z jednej strony – strategie oporu wobec poszerzenia pola kultury stosują pracownicy instytucji, co wynika z ich obawy przed: zmianą statusu, pogorszeniem sytuacji materialnej, narzucaniem nowych obowiązków, ale też przed instrumentalizacją i banalizacją oferty kulturalnej. A z drugiej, że „rozsadnikami zmiany" są osoby spoza instytucji: animatorzy, twórcy, edukatorzy itd. Pragnienie zmiany konfrontuje się z postawami zachowawczymi, niekiedy wręcz wsobnymi zarówno w tradycyjnych instytucjach kultury, jak i w organizacjach pozarządowych czy też nieformalnych grupach twórczych i animacyjnych. Postawy roszczeniowe, brak zrozumienia dla nowych technik komunikacji, zmieniającego się kontekstu społecznego itd. są spotykane we wszystkich środowiskach kulturalnych. I odwrotnie – potencjał innowacji, kreatywności, twórczości, elastyczności etc. występuje zarówno w tradycyjnych instytucjach, jak i w niszowych mikroświatach.

Podobnie można stwierdzić, że oczekiwania, ale też i wątpliwości dotyczące możliwości osiągania zmiany społecznej dzięki instrumentarium kulturowemu są podzielane przez wiele osób, bez względu na ich instytucjonalne ulokowanie. To samo dotyczy jakości oferty, siły działań włączających, zagrożenia ewentyzacją, skłonności korzystania z wiedzy o kulturze czy też poziomu demobilizacji, będącej efektem nacisku biurokratycznego.

Nie oznacza to, że nie ma różnic w zachowaniach i postawach osób związanych ze środowiskiem kultury w zależności od tego, jak są one instytucjonalnie ulokowane. Kluczowym wydaje się jednak – z punktu widzenia przyszłości całego sektora na Pomorzu – zdolność do przekraczania wewnętrznych granic (środowiskowych, branżowych, terytorialnych etc.) i umiejętność inicjowania współpracy. Warunkiem jej powodzenia jest wzajemne poznanie, rozpoznanie własnych potrzeb, określenie potencjałów i możliwych ram działania. Faktem jest, że na Pomorzu od wielu lat realizowane są projektu mające służyć takiemu właśnie poznaniu i inicjowaniu współpracy. Mowa tu m.in. o Pomorskim Forum Animatorów Kultury, Bytowskim Forum Animatorów Kultury, Metropolitarnym Forum Kultury, Regionalnym Kongresie Kultury (Słupsk) itd. Te i podobne inicjatywy, realizowane szczególnie w ostatnich latach, pokazują istotną ewolucję w postawach ludzi kultury. Być może w tym też tkwi największy potencjał całego sektora na Pomorzu.

Refleksje, impresje, rozważania i analizy

Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk

Kalejdoskop pomorskiej pamięci

Pierwsza refleksja, jaka mi się nasuwa, to wątpliwości, w jakim zakresie jesteśmy w stanie mówić o pamięci Pomorza jako o całości, biorąc pod uwagę m.in. nakreśloną przez prof. Cezarego Obracht-Prondzyńskiego różnorodność, a dodając do jej całokształtu kolejne aspekty. Jak syntezować obserwacje na temat regionu, którego granice są odmiennie wyznaczane przez poszczególnych aktorów, a od średniowiecza przez większość czasu jego poszczególne składowe funkcjonowały w różnych organizmach państwowych (wyjątki: okres rozbiorów – niemiecka, II wojna światowa, po 1945 r.)? Znaczenie słowa Pomorze nie pokrywa się z powszechnie przyjętym przez Niemców odczytywaniem nazwy Pommern. Kwidzyń, Słupsk, Bytów, Gdańsk – każdy z reprezentowanych przez te miasta subregionów miał i ma inną specyfikę etniczną, przeszłość historyczną, a współcześnie – innych liderów, tj. inny skład subregionalnych i lokalnych elit, co możemy objąć terminem jakości obywatelskiej danej społeczności.

Wprawdzie tradycyjne więzy zostały w wielu miejscach porwane, tym niemniej w odniesieniu do tego terenu nie można powiedzieć – jak w przypadku sąsiednich historycznych regionów Prus Wschodnich[1] czy też Pomorza Zachodniego – że przekaz pokoleniowy został całkowicie przerwany, ponieważ Kaszubi jako ludność rodzima pozostali w większości w swojej małej ojczyźnie. Czy ten fakt ma wpływ na przebieg dyskursu dotyczącego pamięci Pomorza? Jeśli tak, to jaki?

Ponadto każda z dotychczas wymienionych grup, które – patrząc z boku – skłonni jesteśmy uznać za poszczególne „wspólnoty pamięci"

[1] Por. przedmowę Iwony Liżewskiej do tekstu Tekli Żurkowskiej: *Mazurskie cmentarze. Symbole w krajobrazie*, Olsztyn 2008, s. 5.

Pomorza, jest właściwie znacząco zróżnicowana wewnętrznie. Weźmy jako przykład społeczność Niemców pomorskich. Pod względem społecznym można wyodrębnić pamięć junkrów od pamięci mieszczan czy też chłopów, pod względem religijnym – protestantów i katolików (wśród których odrębną grupę stanowiliby gdańscy katolicy), menonitów żuławskich czy też niemieckich żydów. Ujmując tę społeczność wedle kategorii migracji, można wyróżnić takie wspólnoty doświadczenia jak tych, którzy zostali wysiedleni a także tych, którzy pozostali (tu znów podział na przynależących do instytucji mniejszości niemieckiej i trzymających się od nich z daleka). To nie ułatwia naszego zadania.

Na całe szczęście badania nad pamięcią to przedsięwzięcie „nieparadygmatyczne i transdyscyplinarne", używając sformułowania Paula Connertona. A więc próbując wypracowywać pewne modele ujmowania tematyki i my, biorący udział w „Pomorskiej debacie o kulturze", łączymy siły, ćwicząc i korzystając z idei „pluralizmu spojrzeń". Łącząc siły, wychodzimy poza nasze macierzyste dyscypliny, ale też zmuszeni jesteśmy – jak zawsze – do wprowadzania uproszczeń. I świadomość ta nie powinna opuszczać nas w dywagacjach. W moim rozumieniu przed każdym uczestnikiem debaty o pamięci Pomorza jawi się także konieczność określenia i uświadomienia sobie własnej perspektywy postrzegania i horyzontu doświadczenia. Ów *point of view* naznacza i kierunkuje refleksję, a zarazem może wspomagać – ale i ograniczać – jej wielowymiarowość. Z jakich względów pochylamy się nad problematyką pamięci? Dlaczego jest ona dla każdego z nas z osobna istotna na tyle, że poświęca jej swoją uwagę? Ponawiana autorefleksja tego typu warunkuje tak niezbędny w tych rozważaniach dystans, m.in. do interpretacji własnych i innych.

Przyznam się, że łatwiej przychodzi mi na tym etapie stawiać pytania, niż formułować wnioski, bo nasz pomorski kontekst w ostatnich dziesięcioleciach zmienia się dynamicznie, a obraz pamięci jest zawsze kontekstowy – uwarunkowany m.in. danym, czasowo i przestrzennie ograniczonym, horyzontem doświadczeń i oczekiwań. Stąd w zależności od perspektywy patrzenia – obraz mozaiki pomorskiej pamięci zmienia się jak w kalejdoskopie. A cechy, które ją charakteryzują jako całość, można ująć jako wielowymiarowość, wielowątkowość i wielowyjątkowość.

Podejmując tutaj bądź co bądź próbę stworzenia choćby obrazu makronarracji o pamięci Pomorza, przywołam w pierwszej kolejności

metaforę „popękanego krajobrazu pamięci" Hansa-Henninga Hahna, którą historyk niemiecki pierwotnie odniósł do pamięci Niemców o byłym niemieckim Wschodzie. Owe pęknięcia eksponują heterogeniczność wpisaną w projekt *wielkiej narracji* o pamięci Pomorza, czy też brak jednej spójnej opowieści o jego przeszłości. Zarazem zaś obrazują wykrystalizowanie się i współistnienie mikrohistorii, w ujęciu francuskiego filozofa Jeana-François Lyotarda nieodczytywanych jako roszczące sobie pretensje do ujmowania zdarzeń w całej ich rozciągłości. No właśnie, ale czy w dzisiejszych realiach te poszczególne wspólnotowe opowieści – np. pomorskich niemieckich wypędzonych, Polaków przybyłych po 1945 r. czy też kaszubska są nastawione na komplementarność? Czy raczej z założenia współistnieją z innymi opowieściami li tylko na zasadzie konkurencyjności, rywalizacji czy nawet walki o pamięć jako o usankcjonowany obraz przeszłości? A niewątpliwie cechą wspólną pomorskich mikrohistorii jest „nierównoczesność" doświadczenia, odmienne nacechowanie poszczególnych cezur doświadczenia zbiorowego i jednostkowego. Inne doświadczenia i emocje, które w przypadku pamięci odgrywają niebagatelną rolę, przypisane są np. do września 1939 czy też końca wojny w przypadku każdej z tych grup. I tak dla Niemców pomorskich kluczowym doświadczeniem jest przejście frontu radzieckiego w 1945 r. i wysiedlenia, podczas gdy dla Polaków/Kaszubów kolejne etapy wojny, poczynając od września 1939 i „krwawej pomorskiej jesieni", a dla Kaszubów ponadto splot doświadczeń określanych „klęską wyzwolenia". Stąd pytanie, czy dzisiaj mamy do czynienia z wielowątkową pamięcią Pomorza czy też raczej z wielością pomorskich pamięci?

W obrazie popękanej przestrzeni pamięci warto jednakże zwrócić uwagę na zróżnicowanie struktury pęknięć, która miejscami pozwala na wytworzenie się przestrzeni „pomiędzy" (*between*) wspólnotowymi doświadczeniami, nakładanie się pamięci, powstanie owych „trzecich przestrzeni" w znaczeniu Homi Bhabby na granicy odmiennych wspólnotowych pamięci i tożsamości.

* * *

Jako praktyk-„pamięciolog", biorąc udział w konkretnych inicjatywach pamięciologicznych, jestem obserwatorką uczestniczącą procesów kształtowania owej pamięci w naszym regionie. Jednakże w centralnym polu moich zainteresowań jako literaturoznawcy znajduje się szeroko rozumiana l i t e r a t u r a p o g r a n i c z a. Literatura ujmowana jako

zbiór tekstów o Pomorzu i autorów pochodzących z Pomorza, a reprezentujących różne jego języki i wspólnoty pamięci, o przynależności do której niekoniecznie decyduje stopień nasączenia fikcją literacką.

Teksty te można postrzegać jako medium pamięci polsko-niemieckiego pogranicza kulturowego, rozumianego z jednej strony jako zhierarchizowana i hierarchizująca przestrzeń konfrontacji, rywalizacji i kumulacji konfliktów. A zarazem to przestrzeń przenikania się kultur oraz wypracowywania form i taktyk współżycia – *modi co-vivendi*[2] – przedstawicieli różnych grup etnicznych i społeczno-kulturowych. Z perspektywy jednostki, zwłaszcza przedstawicieli mniejszości – to także przestrzeń zwielokrotnionych wyborów tożsamościowych. Stąd tekst (nie tylko literacki w wąskim tego słowa znaczeniu) można postrzegać jako reprezentację procesów kulturowego kontaktu na pograniczu, zachodzącego w formie wymiany, wzajemnego przenikania, odgraniczania czy też konfliktu[3] i konstrukcję ich relacji.

Tym samym literatura, dysponująca instrumentarium estetycznych środków wyrazu, jako taka to jednocześnie medium refleksji i jej katalizator[4], a także subiektywny zapis jednostkowego doświadczenia i reprezentacja grupowego, opatrzone refleksją z dystansu czasowego i przestrzennego. To przestrzeń reprezentacji pamięci i tożsamości, ale zarazem konstruowania ich, problematyzowania, modyfikowania i dekonstrukcji już istniejących[5].

Można literaturę Pomorza także odczytywać jako swoisty bedeker po przestrzeni pamięci regionu, zapis relacji między-, inter- i transkulturowych, a zarazem semiosferę oddającą obecność przeszłości w teraźniejszości, biorąc pod uwagę teksty powstające współcześnie. Stąd pytania, jak literatura konstruuje obraz współistnienia różnych kultur na tym terenie na przestrzeni czasu / w ujęciu diachronicznym? Jaką

---

2 Termin ten, zapożyczony z rozważań Zygmunta Baumana, stanowi myśl przewodnią projektu, realizowanego przez Gdańskie Towarzystwo Naukowe. M. Mendel, *Opis projektu naukowego pod nazwą „WSPÓLNY POKÓJ. Krytyczna Historia Miasta jako badanie i działanie wokół gdańskich modus co-vivendi* [manuskrypt, 2013].

3 A. Sakson, R. Traba, *Gross Purden. Uniwersalny charakter i specyfika opowieści o pograniczu polsko-niemieckim*, [w:] tychże (red.), *Przeszłość zapamiętana. Narracje z pogranicza*, Olsztyn 2007, s. 16-30.

4 N. Mecklenburg, *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, [w:] A. Wierlacher, A. Bogner (red.), *Handbuch. Interkulturelle Germanistik*, Stuttgart 2003, s. 437.

5 Por. A. Erll, M. Gymnich, A. Nünning, *Einleitung. Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität*, Trier 2013, s. iii i n.

periodyzację, ale i też typologię funkcjonującego imaginarium można przyjąć. Jakie narracje dominują, a jakie istnieją wbrew czy też obok dominujących? Frapującym pytaniem jest także, jak współczesna literatura pomorska reaguje na spory pamięciologiczne? Kolejną trudnością, a zarazem wyzwaniem, jest wielojęzyczność pomorskich narracji pamięci i wypływające stąd pytania: jak te narracje współistnieją, na ile wchodzą ze sobą w dialog / w interakcję?

Poszczególni autorzy czy też ich utwory funkcjonują ponadto jako „figury pamięci" (przywołując pojęcie Jana Assmanna, kontynuującego myśl Maurice'a Halbwachsa) czy też „miejsca pamięci" (w rozumieniu Pierre'a Nory), np. *Blaszany bębenek* Güntera Grassa, *Żëcë i przigódë Remusa* Aleksandra Majkowskiego, czy wręcz kultowa dla wielu gdańszczan powieść Pawła Huelle pt. *Weiser Dawidek*. I tu kolejne pytania: jak funkcjonują w pamięci zbiorowej owe „literackie" figury pamięci?

Jeśli chodzi o dziedzictwo niemieckie, jest to na Pomorzu cały czas dziedzictwo do odkrycia, „odczarowania" i zagospodarowania. Nawet, jeśli przyjmiemy, że główne procesy włączania niemieckiej przeszłości do pamięci lokalnych społeczności Pomorza przypadły na lata 90. XX wieku. Odnoszę się przede wszystkim do przykładów z obszaru literatury. W czerwcu 2014 r. na lokalnej sesji w Główczycach rozmawialiśmy między innymi o postaci Christiana von Krockowa (1997––2002)[6], pisarza, dziennikarza, politologa i historyka pochodzącego z sąsiedniego Rumska. Uznanego uczestnika dyskursu na temat polsko-niemieckich relacji, ale nieobecnego dotychczas w lokalnej narracji współczesnych mieszkańców. Postaci na miejscu praktycznie obecnie nieznanej, bo trudno określić ją jako zapomnianą w odniesieniu do społeczności współczesnej gminy Główczyce. Jego książki, dotyczące np. niemieckich mitów historycznych czy Prus, zostały przetłumaczone na język polski przez uznanych tłumaczy i wydane w ogólnopolskich wydawnictwach. Jego książki autobiograficzne, o walorach literackich, dotyczące historii i doświadczania Pomorza – dotychczas nie. W Gdańsku ciekawi niemieckojęzyczni pisarze, których twórczość warto byłoby wprowadzić do wspólnej pamięci zbiorowej, to choćby ekspresjonistyczni twórcy Erich Ruschkewitz (1904–1942?) i Paul Scheerbarth (1863–1915).

---

6 M. Borzyszkowska-Szewczyk, *Christian Graf von Krockow: Pierwca i tłumacz specyfiki pomorskiej małej ojczyzny*, [w:] J. Borzyszkowski (red.), *Kaszubskie Jeruzalem. O dziejach i współczesności gminy Główczyce oraz tożsamości jej mieszkańców*, Gdańsk 2014, s. 119-140.

Pomijając już (z pewną dozą zażenowania) odpowiedź na pytanie, na ile w rzeczywistości znana jest w regionie twórczość noblisty, niewątpliwie najbardziej uznanego pomorskiego pisarza Güntera Grassa (1927–2015), podkreślającego wielorako swoje związki z regionem, którego akcja większości utworów prozatorskich jest usytuowana także w Gdańsku i na Kaszubach.

Ale i tu można spojrzeć na zagadnienie spuścizny niemieckiej z drugiej strony. Na płaszczyźnie zrównoważonego życia społecznego ważna jest wzajemność w relacjach. Stąd pytanie, na ile byli niemieccy mieszkańcy i ich potomkowie są zainteresowani współczesnością Pomorza wraz z jego specyfiką kulturową – to kolejna ciekawa kwestia. Czy rolą współczesnych jest uwrażliwianie ich na to, które czasem – mam wrażenie – przyjmuje formę dobijania się do świadomości tej społeczności? I tu widziałabym ogromne pole – wyzwanie czy też zadanie m.in. dla germanistów i niemcoznawców. Jako tych osób, które mogą wyjaśniać specyfikę kulturową – ale uwaga – w obydwie strony, także kulturę polską Niemcom, tym samym mniej lub bardziej świadomie praktykując rolę tłumaczy nie tyle języka, co tłumaczy kultur.

Obecność przeszłości w literaturze pomorskiego pogranicza na przykładzie Gdańska uporządkował Peter Olivier Loew w swojej typologii mitów gdańskich (mit polskości, niemieckości i wielokulturowości)[7]. Można się spierać, na ile jest ona produktywna w badaniach literaturoznawczo-pamięciologicznych i adekwatna do całokształtu literatury gdańskiej. Nie mam wątpliwości, że lepsza jeszcze nie powstała. Badacz skoncentrował się na narracjach z(a)miennie dominujących większości w ich bipolarnych relacjach, nie zagłębiając się w opowieści „nietypowe", sytuujące się *pomiędzy*, nie dające się więc jednoznacznie przypisać do konkretnej klasy kreślonej typologii. W niewielkim stopniu ujął narracje mniejszościowe, kaszubską czy też żydowską. A obraz przeszłości w twórczości Güntera Grassa, której recepcja najdalej sięga/wykracza poza granice miasta i Pomorza, po prostu wyłączył poza tak skonstruowaną typologię, określając go jako „alternatywną historię". Potraktujmy więc typologię Petera Oliviera Loewa jako wyzwanie, inspirację, może nawet pewnego typu intelektualną prowokację, a z pewnością zaproszenie do kolejnych prób katalogowania pomorskiej pamięci w odniesieniu do medium, jakie stanowi literatura.

---

[7] P. O. Loew, *Gdańsk. Między mitami*, Olsztyn 2006.

* * *

Kiedy patrzymy na procesy dotyczące upamiętniania obecności żydowskiej w regionie, mierzone np. stanem cmentarzy pożydowskich i oznakowanych miejsc pamięci, uderza, że na terenach zamieszkanych przez największy odsetek Kaszubów wśród mieszkańców, kwestia żydowska jest tematem obecnym w niewielkim stopniu, może i częściowo wypieranym, choć tu właśnie mamy udokumentowany przypadek uratowania, ukrywania żydowskiej sąsiadki – w Chmielnie Elsy Pintus. Ograniczona otwartość społeczności lokalnej i władz na ten wątek pobudza do refleksji i stawiania pytań o przyczynę. Być może, po 1989 społeczność kaszubska nadal skoncentrowana jest na wprowadzanie własnej narracji do ogólnego obiegu pamięci.

* * *

Pamięć a wielokulturowość? W kalejdoskopie pomorskiej pamięci nadal są głosy niezauważane / marginalizowane / pomijane / wycięte z narracji /, tj. etnicznych Ukraińców czy też Tatarów. Marginalizowane, a może po części się marginalizujące, a więc niewłączające się aktywnie do ogólnego dyskursu z różnych przyczyn. Ich głos nie jest powszechnie słyszalny niewątpliwie także z różnych względów. Trzeba też od razu podkreślić, że sama słyszalność to kwestia w dużej mierze osobnicza – jednostkowy horyzont doświadczenia może nie obejmować danego głosu. Często związane jest to z punktem widzenia, pespektywą postrzegania wytyczoną doświadczeniem jednostkowym, rodzinnym i grupowym.

„Wymiana wspomnień" w kontekście splątanej historii i doświadczeń Europy miałaby stanowić według Paula Ricoura jeden z modeli warunkujących wytworzenie etosu nowej Europy w drodze do zgodnego współistnienia społeczności różnorodnych kulturowo[8]. Realizacja tego modelu niewątpliwie byłaby pełniejsza, jeśli udałoby się dialog poszerzyć o kolejne narracje mniejszości, czyli i one stałyby się *postrzegalne/słyszalne* dla innych, a zarazem zostałyby włączone w horyzonty postrzeganego doświadczenia i oczekiwań przedstawicieli kulturowych większości. A tu znów wchodzimy w obszar edukacji międzykulturowej.

---

8 P. Ricour, *Jaki ma być nowy etos Europy?*, [w:] A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Warszawa 1996, s. 131.

* * *

Wracając do przyszłości kształtu pomorskiej pamięci, warto zwrócić uwagę na aspekt, że biorąc udział w tej dyskusji, jesteśmy zarazem kreatorami pamięci. A kreując, najczęściej podążamy za jakąś wizją – krótko- lub długoterminową. Prorokowanie jest trudne i łatwe zarazem, zwłaszcza, jeśli nie pociąga za sobą odpowiedzialności za urealnianie się diagnoz. Sądzę, że całokształt pomorskiej pamięci będą tworzyć w przyszłości raczej poszczególne subregionalnie i lokalnie wykrystalizowane pamięci zbiorowe, których konstrukcja i skład będzie zależeć od (jakości) liderów społeczności lokalnej, od wypracowanych form prowadzenia negocjacji międzygrupowych, a zwłaszcza umiejętności wykraczania poza jednostkowy horyzont doświadczeń czy też własnej grupy. Kompetencje te wiążą się z umiejętnością wytyczania horyzontu oczekiwań ponad aktualne czy też partykularne cele współczesności.

Jak może przyczynić się do kształtu pamięci pomorskiej w przyszłości literaturoznawca-germanista-pamięciolog? Wprowadzając do obiegu czytelniczego i do kanonu literatury omawianej na różnych etapach edukacji pozycje z literatury reprezentującej nie-polskie „wspólnoty pamięci" Pomorza, aby tym samym kształcić uwrażliwienia na inność/obcość, czyli wzmacniać kompetencje międzykulturowe. M.in. takie cele zostały wytyczone przed wprowadzonymi do programu zajęć w ostatnich latach na filologii germańskiej i niemcoznawstwie na Uniwersytecie Gdańskim przedmiotami, tj. Polsko-niemieckie pogranicze kulturowe, Krajoznawstwo historyczno-literackie Polski północnej, Literatura Gdańska, Kaszub i Pomorza. W ramach tych przedmiotów omawiane są przykłady literatury polskiej, niemieckiej i kaszubskiej. Niewątpliwie międzykulturowe podejście wzbogaciłoby także program etnofilologii kaszubskiej na UG. Poszerzając serię *Stegnami pomorskiego pogranicza*, wychodzącą nakładem Instytutu Kaszubskiego, o narracje autobiograficzne niemieckojęzycznych mieszkańców Pomorza. Ważna akcja *Czytanie Pomorza. Korzenie* (2015), przeprowadzana przez Nadbałtyckie Centrum Kultury, w dużej mierze warunkowane jest horyzontem postrzegania polonistów, którzy w ograniczonym stopniu uwzględniają literaturę powstałą w innych językach Pomorza.

Badając pamięć Pomorza, warto przyglądać się jej także w perspektywie porównawczej odnośnie innych regionów świata, zwłaszcza pogranicza. Jako Pracownia Badań nad Narracjami Pamięci Pogranicza

zorganizowaliśmy w maju 2015 r. międzynarodową interdyscyplinarną konferencję *Topografie pamięci pogranicza. Nadrenia i Pomorze w perspektywie porównawczej*. Wraz z Instytutem Moderne in Rheinland przy Uniwersytecie w Düsseldorfie porównywaliśmy zawartość i strukturę narracji o przeszłości Pomorza i Nadrenii. Szukając wspólnego mianownika, wyszliśmy od trójkąta – triangla, aby przełamać dotychczas dominujące postrzeganie poprzez binarne opozycje. Samo przycinanie do trójwierzchołkowej struktury jest oczywiście uproszczeniem, zabiegiem metodologicznym, umożliwiającym z jednej strony uporządkowanie refleksji, ale jednocześnie pozwalającym wydostać się ze schematu binarnie skonstruowanych opowieści o przeszłości, dominujących do niedawna w obrazie polsko-niemieckiego pogranicza[9], pokutujących nadal w pamięci zbiorowej i badaniach naukowych.

[9] Relacja i program konferencji dostępne są na stronie narracjepogranicza.eu. W przygotowaniu tom pokonferencyjny.

Magdalena Lemańczyk

Pamięć społeczna członków mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim – wybrane problemy

Pamięć jest pojęciem bardzo często wykorzystywanym w badaniach tożsamości zbiorowej i jednostkowej, ale też istotnym czynnikiem je kształtującym. Jest to pojęcie pojemne treściowo i znaczeniowo, obfitujące w niuanse dostępne nierzadko wąskiej grupie badanych i badaczy, a przez to często też trudne w praktyce do analizy, opisania i odbioru.

W literaturze fachowej można znaleźć niemało opracowań traktujących w rozmaity sposób o kwestii pamięci, prezentujących odmienne punkty widzenia, różne „pamięci" i sposoby obchodzenia się z nią – także w odniesieniu do jednego obszaru czy grupy. Jest to z pewnością związane z wielością metod i technik badawczych w naukach humanistycznych (w tym m.in. socjologii, psychologii, historii), warsztatem metodologicznym badacza, przyjętą orientacją teoretyczną, wrażliwością badaczy i badanych.

„Pamięć społeczną" w niniejszym artykule rozumiem jako *wszystkie podzielane przez członków danej zbiorowości wyobrażenia o tym, co działo się w jej przeszłości*[1] oraz *wszystkie postacie i wydarzenia z tej przeszłości, które są w najróżniejszy sposób upamiętniane, (...) również rozmaite formy tego upamiętniania*[2].

---

1 B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna: przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988*, Warszawa 1990, s. 8.

2 B. Szacka, *Pamięć społeczna*, [w:] H. Domański i in. (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 52; patrz także idem, *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo", 2003, nr 4.

Badając grupy narodowościowe i/lub etniczne, badacze mają do czynienia z przeobrażeniami w obrębie „nosicieli" pamięci, przesuwającymi się pokoleniowo jednostkowymi granicami pamięci i społecznymi ramami pamięci[3], wreszcie z kontekstualizacją pamięci komunikatywnej (skrótowo – dotyczącej teraźniejszości i żywej przeszłości) i wybiórczością pamięci kulturowej (upraszczając – obejmującej czasy zaprzeszłe)[4].

W przypadku socjologicznych badań nad pamięcią społeczną w dużej mierze chodzi raczej o zbadanie społecznych wyobrażeń jednostek i grup na temat przeszłości, a nie o ustalenie faktów historycznych lub zgodność z nimi. W powyższym kontekście istotną rolę w kształtowaniu i utrzymywaniu pamięci indywidualnej, jak i zbiorowej, odgrywają „wartości rdzenne"[5], które stanowią osie tożsamości, pełnią funkcję utrzymującą spoistość grupową, jej tożsamość i ciągłość, nawet jeśli ogranicza się to tylko do funkcji mitycznej.

Na Pomorzu Gdańskim, „małej ojczyźnie" kilku grup narodowych i etnicznych, mamy do czynienia z osobliwymi dyskursami pamięci, narracjami o przeszłości, instytucjonalizacją i instrumentalizowaniem pamięci oraz mniej lub bardziej intencjonalnym eksponowaniem wątków, ich zapominaniem i reinterpretowaniem – czyli po prostu zróżnicowanymi politykami wobec pamięci[6]. Związane jest to z procesami społeczno-historycznymi, jakie zachodziły na omawianym obszarze w ciągu wieków, wielowiekowym współwystępowaniem trzech głównych kultur: polskiej, niemieckiej i kaszubskiej oraz powojenną strukturą narodowościowo-etniczną Pomorza.

Każda z grup zamieszkałych na Pomorzu posiada swoją socjogenezę, strukturę społeczną i potencjał społeczny, ekonomiczny, polityczny, ideologiczny itd., a co z tym związane, dysponuje zróżnicowanym – także wewnątrzgrupowym – rezerwuarem pamięci.

Powyższe powoduje, że tzw. pomorska pamięć, pamięć grup o Pomorzu, czy pomorskie narracje o regionie są wielce różnorodne, często

---

3 Zob. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci,* przeł. M. Król, Warszawa 2008.

4 Zob. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen,* München 1999; A. Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses.* 3. Auflage. Beck, München 2006.

5 Zob. J.J. Smolicz, *Współkultury Australii*, Warszawa 2000; idem, *Wielokulturowość*, [w:] H. Kubiak i in. (red.), *Encyklopedia Socjologii. Suplement*, Warszawa 2005;

6 Zob. A. Wolff-Powęska, *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945-2010)*, Poznań 2011.

wzajemnie uzupełniające się i/lub wykluczające, ale występuje też wiele elementów wspólnych wszystkim grupom narodowym i etnicznym zamieszkującym na tym terenie, np. doświadczenie „sąsiedztwa" w rozumieniu koegzystencji, kooperacji i współzawodnictwa różnych grup narodowych na jednym obszarze.

W perspektywie badań mniejszości niemieckiej można stwierdzić, że pamięć jej członków jest zasadniczo ukształtowana w dwojaki sposób. Po pierwsze, stanowi ona w pewnym sensie zgodny z rzeczywistością obraz części społeczeństwa niemieckiego okresu powojennego, czyli ich grupy odniesienia („własnej"). Po drugie, obraz ten jest zarazem niedokładny i niekompletny, a jednocześnie przeciążony nowymi informacjami, „jakby do połowy zasnuty chmurami"[7]. Mamy więc do czynienia, z jednej strony z celowym działaniem państwa (władzy) – niemieckiego i polskiego – zmierzającym do utrzymywania i afirmacji konkretnej polityki „retrospektywnego przeglądu". Na powyższą funkcję pamięci wskazuje również Barbara Szacka, pisząc o legitymizowaniu władzy i istniejącego porządku oraz tworzeniu więzi i tożsamości grupowej, które coraz częściej przyciągają uwagę badaczy i uczestników sfery życia publicznego, tj. polityki[8]. Z drugiej strony, dochodzi do nieustającego wyboru tych elementów wyobrażeń zbiorowych, które kształtowane są w bieżącej chwili[9].

Rolą ciągłej interpretacji i reinterpretacji przeszłości jest zatem utrzymanie ciągłości tradycji grupowej, przekazywanie wartości i postaw istotnych dla tożsamości grupy, które konstytuują „wspólnotę pamięci", świadomość trwania w czasie oraz cały zespół symboliki umożliwiającej identyfikację grupową. Nieodzownym zaś elementem związanym z funkcjonowaniem „wspólnoty pamięci" jest zdaniem B. Szackiej „spór o kształt przeszłości pamiętanej, które w gruncie rzeczy nie są sporami o przeszłość, ale o podstawowe sprawy dnia dzisiejszego – o prawomocność władzy i podstawy tej prawomocności, o charakter zbiorowości i zasady jej samookreślania, o wartości i wzory pożądanych zachowań"[10].

---

7 Zob. M. Halbwachs, *op. cit.,* s. 162 i 170.

8 Zob. B. Szacka, *Pamięć społeczna*…, s. 54; oraz idem, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] A. Jasińska-Kania (red.), *Trudne sąsiedztwa: z socjologii konfliktów narodowościowych*, Warszawa 2001, s. 38.

9 Zob. M. Halbwachs, *op. cit.,* s. 170. oraz M. Król, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] M. Halbwachs, *op. cit*., s. XVIII.

10 B. Szacka, *Pamięć społeczna*, [w:] H. Domański i in. (red.), *op. cit*., s. 55.

Z badań nad współczesną mniejszością niemiecką na Pomorzu Gdańskim wynika, że oś pamięci stanowi kwestia przełomu 1944/1945 roku, która obok języka niemieckiego jest jedną z grupowych „wartości rdzennych". Pamięć ostatnich miesięcy II wojny światowej i okresu bezpośrednio powojennego na wiele dziesięcioleci ukształtowała obraz Pomorza, obraz wewnątrz- i zewnątrzgrupowy Niemców pochodzących z Pomorza Gdańskiego, zamieszkałych po obydwu stronach granicy polsko-niemieckiej. Pamięć tych zdarzeń jest daleka od jednolitości, jednakże wykazuje pewne elementy powtarzalne, jak i elementy specyficzne, różnicujące. Wśród głównych wątków poruszanych przez respondentów, które można zaliczyć do rdzenia pamięci społecznej grupy, znalazły się: moment nagłego opuszczenia domu rodzinnego i rodzinnej ziemi, atak armii sowieckiej, wspomnienia ucieczki lub ewakuacji w srogich warunkach zimowych, szokujące gwałty, kradzieże i utraty mienia. Kwestia ucieczek, wypędzeń i przesiedleń, naznaczona traumatycznymi doświadczeniami, odczuwana była i jest zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i grupowym, choć ze względu na dużą umieralność pokolenia, które doświadczyło wojny, pamięć komunikacyjna tych wydarzeń ustępuje na rzecz pamięci kulturowej. Warto dodać, że jednym z głównych motywów członkostwa w organizacjach mniejszości niemieckich była chęć dzielenia się wspólnymi przeżyciami z innymi osobami posiadającymi niemieckie pochodzenie.

Poczucie relatywnej deprywacji pomorskich Niemców, którzy po wojnie „nagle" utracili status dominującej większości na rzecz statusu podporządkowanej mniejszości, znalazło swój wyraz zarówno w pamięci o „sąsiadach", jak i o obszarze, np. w postaci stereotypowych opinii o odwiecznie niemieckim Gdańsku. Jednocześnie, jako przeciwwaga, wśród „nowych" polskich mieszkańców Gdańska już w okresie bezpośrednio powojennym funkcjonował stereotyp odwiecznie polskiego Gdańska[11].

Ponadto wspomnienia członków mniejszości niemieckiej, którzy obecnie w zdecydowanej większości są w podeszłym wieku, dotyczą okresu ich dzieciństwa lub wczesnej młodości, czyli okresu, który przeważnie podlega idealizacji[12]. W ich wspomnieniach istnieje cienka granica między krótkim okresem idyllicznego dzieciństwa a niekończącym

[11] Zob. P. O. Loew, *Gdańsk. Biografia miasta*, przeł. J. Górny, Gdańsk 2013.

[12] Zob. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna,* Gdańsk 2005, s. 156.

się „momentem" szoku schyłku wojny, wpływającym w istotnym stopniu na zawartość ich pamięci autobiograficznej. Powoduje to, że ludzie ci stosunkowo dobrze pamiętają rozmaite fakty, czasem szczegółowe, związane z omawianym okresem, które dla innych byłyby trudne do przywołania w pamięci.

Z pewnością siłę pamięci zdarzeń wśród części członków mniejszości niemieckiej wzmacnia identyfikacja zapośredniczona przez język niemiecki (język dzieciństwa), która ułatwia im tworzenie reprezentacji epizodów i przywoływanie obrazów z ich własnego życia. Drugą cechą wzmacniającą siłę pamięci, na co wskazują także psychologowie, jest możliwość dzielenia się traumatycznymi przeżyciami z innymi w języku niemieckim i uzyskania wsparcia[13]. Trzecią cechą wzmacniającą pamięć jest zdolność do kodowania i dekodowania zdarzeń poprzez silne pobudzenie emocjonalne, jakie towarzyszyło zdarzeniom z przeszłości[14].

Trzeba przy tym podkreślić, że wśród młodszego pokolenia członków mniejszości niemieckiej następuje jednoczesna mitologizacja i ideologizacja czasów związanych z powyższymi zdarzeniami, selektywność przekazu i odbioru oraz w wielu przypadkach utrzymywanie stereotypów grupowych i oporność na zmianę.

Służą temu także polityczne i instytucjonalne działania, mające na celu utrwalenie konkretnej wizji, obrazu wojny i pamięci o niej, o terenach i osobach wypędzonych. Nie można jednak jednoznacznie przyporządkować tych działań, kojarząc je wyłącznie z projektami bardziej radykalnej części środowiska wypędzonych, np. z projektem Eriki Steinbach dotyczącym utworzenia Centrum przeciwko Wypędzeniom, który umiejętnie wykorzystywał poczucie relatywnej deprywacji, emocje osób wypędzonych, a często po prostu zbiorową niewiedzę i niedoinformowanie o faktach historycznych[15]. Na tym tle powstało wiele niedomówień, nieporozumień i przekłamań – szkodliwych zarówno dla Niemców pozostałych na Pomorzu Gdańskim, jak i dla obecnych polskich gospodarzy regionu. Przykładem są chociażby nieporozumienia dotyczące

---

13 Zob. J.M. Fitzgerald, *Intersecting meaning of reminiscence in adult development and aging,* [w:] D.C. Rubin (red.), *Remembering our past. Studies in autobiographical memory,* Cambridge 1995; K. Nelson, *Emergence of autobiographical memory at age 4,* „Human Development", 1992, nr 35; D.L. Schacter, *Siedem grzechów pamięci,* tłum. E. Haman, J. Rąszczek, Warszawa 2003.

14 Zob. T. Maruszewski, *op. cit*., s. 167.

15 Z. Mazur, *Centrum przeciwko Wypędzeniom (1999-2005)*, Poznań 2006.

pamięci o sytuacji ludności kaszubskiej na Pomorzu Gdańskim (tzn. nikła wiedza Niemców o przymusowych zapisach na Niemiecką Listę Narodowościową), nieznajomość sytuacji ludności autochtonicznej i polskich gdańszczan w Gdańsku i na Pomorzu, przy jednoczesnym, dość jednostronnym eksponowaniu powojennej traumy ludności niemieckiej.

Wspomnieć przy tym należy o wielu pozytywnych inicjatywach polsko-niemieckich na rzecz budowania wspólnych pomostów pamięci, porozumienia, punktów stycznych, kreujących wzajemne dobrosąsiedzkie stosunki, np. współpracy pomorskich i niemieckich uczelni i jednostek naukowych (np. Uniwersytet Gdański, Politechnika Gdańska, Instytut Kaszubski, Ostsee-Akademie, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa), muzeów i fundacji (np. Muzeum Regionalne w Krokowej, Westpreußische Landesmuseum, Museum HAUS HANSESTADT DANZIG), samorządów lokalnych, wymianach młodzieży, festiwalach itd.

Lokalne zróżnicowania pamięci w obrębie jednej grupy, jaką jest mniejszość niemiecka na Pomorzu Gdańskim, są uwarunkowane splotem wielu innych czynników związanych szczególnie z charakterem kontaktu międzygrupowego.

Zdaniem Gordona W. Allporta to właśnie kontakty międzygrupowe w istotny sposób kształtują opinie oraz postawy jednostek i grup dotyczące procesów, zjawisk, grup itd., a więc także przesądzają o treści i zawartości pamięci[16].

W przypadku badań mniejszości niemieckiej na Pomorzu Gdańskim o pozytywnych efektach kontaktu międzygrupowego, rzutujących w dużej mierze na zawartość pamięci grupowej, zadecydował splot kilku czynników. Po pierwsze, miało miejsce pozytywne przesunięcie w obrębie treści stereotypów, związane z procesem uczenia się mniejszości niemieckiej o grupie obcej (i na odwrót), tzn. zniwelowanie części negatywnych stereotypów lub ich przemiana w stereotyp pozytywny. Po drugie, proces wzajemnej edukacji spowodował zmianę szeregu niepokojących zachowań, które przez ponad pół wieku po wojnie stały się dla osób pochodzenia niemieckiego niemal nawykowe, np. redukcję strachu przed kontaktem z szerszym otoczeniem, rozbudzenie dotychczas tłumionych aspiracji życiowych, podnoszenie kwalifikacji, czy wreszcie

[16] Zob. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice,* Reading, Mass, 1954.

nieskrępowane mówienie w języku niemieckim itd. Warto przypomnieć, że wszystkie wyżej wymienione zachowania również wchodzą do kanonu pamięci grupowej Niemców z Pomorza, jako element dyskryminacji ze strony władz PRL-owskich i jako strategie przetrwania w trudnych warunkach społeczno-politycznych.

Takie zmiany opinii i postaw Niemców wobec wielu niewygodnych dla nich procesów nie byłyby możliwe bez wewnątrzgrupowej wtórnej analizy, która umownie rozpoczęła się od czasu „etnicznego renesansu" Niemców na Pomorzu Gdańskim, tj. od 1989/1990 roku. Ponadto w Polsce po demokratycznym przełomie zaistniały warunki do wykształcenia się obustronnego „potencjału przyjaźni", a częstotliwość i rodzaje wzajemnych kontaktów międzygrupowych wzrosły i uległy znaczącej jakościowej poprawie.

Justyna Liguz

Kultura pamięci. Powiśle

Jeszcze nie tak dawno, kiedy wstępowaliśmy w struktury Unii Europejskiej, zastanawialiśmy się nad kwestią własnej tożsamości. Cieszyliśmy się, że „uciekamy" od wpływów i zależności wschodnioeuropejskich, ale też pełni obaw poszukiwaliśmy miejsca w przestrzeni Europy Zachodniej. Bardzo szybko okazało się, iż nie musieliśmy rezygnować z własnej, narodowej, regionalnej czy lokalnej tożsamości, nie było także sporów o przynależność narodową czy dziedzictwo materialne szczególnie ziem mocno zakorzenionych w polskiej i niemieckiej przestrzeni historycznej.

Dziś znaleźliśmy w się w sytuacji, w której w kwestii naszego stosunku do historii coraz częściej zaczynamy mówić o kulturze pamięci. Przez ostatnie 70 lat preferowane było raczej milczenie, wręcz fałszowanie niektórych wydarzeń czy pokazywanie ich w krzywym zwierciadle. Powiśle może być tego świetnym przykładem. Jest to obszar położony pomiędzy różnymi kulturami, na którym mieszkała i tworzyła ludność różnych narodów. Choć niezaprzeczalnym jest fakt, iż przez całe wieki podlegał panowaniu niemieckiemu, to każda z nacji pozostawiła w historii trwałe ślady swej bytności. Wszyscy żyli ze sobą w zgodzie, dopiero wielka polityka skłócała mieszkańców i zaznaczała podziały narodowościowe, inicjując antagonizmy w imię nadrzędnej racji stanu. Wreszcie II wojna światowa przyniosła zerwanie ciągłości demograficznej na ziemi kwidzyńskiej na skutek spontanicznej ucieczki oraz administracyjnych wysiedleń jej niemieckich mieszkańców. Jednocześnie, nastąpiły przesiedlenia ludności polskiej z ziem przyłączonych do ZSRR. W wyniku tych przesiedleń, wiele rodzin swoje miejsce znalazło także tu – na Powiślu.

Zgoła odmiennie toczyły się losy kultury pamięci w okresie powojennym w Polsce i Niemczech. W Polsce po 1945 roku nowa władza

bardzo starannie i metodycznie dbała o to, by nowi mieszkańcy „zapomnieli" o niemieckiej historii doliny dolnej Wisły. W różnego rodzaju opracowaniach da się zauważyć pewien schemat, polegający na uwypuklaniu wszystkich wątków, które w jakikolwiek sposób dawały świadectwo polskości: działalności polskich organizacji, wizyt ważnych osób – królów polskich, pisarzy, poetów, walki plebiscytowej i propagandowej w 1920 roku czy działalności Polskiego Gimnazjum w Kwidzynie. Najlepszym chyba przykładem jest monografia Kwidzyna, wydana przez Wydawnictwo Pojezierze w 1982 roku. We wszelkich tekstach związanych z historią Powiśla Niemców oceniano wyłącznie poprzez pryzmat II wojny światowej lub nie mówiono o nich wcale. Opisy zawarte w pierwszych powojennych przewodnikach mogą wprawić w zdumienie dzisiejszego czytelnika stopniem manipulacji. Z wydawnictw tych możemy się dowiedzieć, że stare miasto w Kwidzynie spalili *maruderzy* wojenni, *wolność Kwidzyn uzyskał po kilku latach krwawej okupacji*, zaś *szczególnie pięknie zapisaną kartę historii najnowszej zyskało miasto na polu ratowania i udostępniania dóbr kultury narodowej. Niezwłocznie po wyzwoleniu* (sic!) *zabezpieczono niewywiezioną część zbiorów poniemieckich*… Ocenę tych „faktów" pozostawiam bez komentarza.

W tym samym czasie w Niemczech powstawały organizacje ziomkowskie, skupiające byłych mieszkańców ziem uprzednio niemieckich. Pieczę nad nimi sprawowały tzw. miasta patronackie. Dla obszaru naszego zainteresowania powstały dwie takie organizacje: Heimatkreis Stuhm i Heimatkreis Marienwerder. Jednym z głównych celów ich działalności było gromadzenie informacji historycznych o dawnych ziemiach niemieckich, a także popularyzowanie historii. To za sprawą Heimatkreisów ukazało się wiele reprintów i przedruków sprzed wojny, dotyczących lokalnej historii, a także sporo nowych opracowań. Każda z organizacji ziomkowskich wydawała także swój własny biuletyn. Ogromną częścią ich zawartości stały się wspomnienia. Również w tym przypadku można dopatrzeć się pewnego schematu. Niemal zawsze przedstawiano bardzo zwięzły obraz ostatnich dni przed opuszczeniem miasta lub wsi, ucieczkę w wyniku rozkazu ewakuacji, a potem opis dramatycznych chwil, związanych z wejściem wojsk Armii Sowieckiej. Na końcu zazwyczaj pojawiał się wątek polski – w kontekście zajmowania domostw poniemieckich, z uwypukleniem wszystkich negatywnych cech, braku dbałości o mienie – w którym Polaków przedstawiano jako inicjatorów niszczenia niemieckiego dziedzictwa kulturowego.

Z pewnością bardzo duży wpływ na takie postrzeganie historii miała sytuacja polityczna: zimna wojna, system komunistyczny, zależność Polski od Rosji. Przełomem we wzajemnych stosunkach stał się 1970 rok, kiedy otwarto granice z NRD i nawiązano stosunki dyplomatyczne z RFN. Na Powiśle po raz pierwszy od 1945 roku mogli przyjeżdżać byli mieszkańcy. Okazało się, że ani Niemcy, ani Polacy nie są tacy źli. Obie strony zaczęły odnawiać kontakty i budować nowe znajomości. Obustronne postrzeganie historii również uległo zmianie. Dało się zauważyć nawet pewien dystans, w którym ton wypowiedzi historycznych wyraźnie złagodniał.

4 czerwca 1989 roku skończył się w Polsce komunizm… te symboliczne słowa wypowiedziane przez aktorkę Joannę Szczepkowską w Dzienniku Telewizyjnym 28 października 1989 roku stały się także symbolem kolejnego punktu zwrotnego w historii relacji Polaków i Niemców. Mieszkańcy Powiśla, dotąd mało identyfikujący się z regionem, dostrzegli jego niemiecką historię. Zainteresowanie regionalizmem stało się bardzo duże, co skrzętnie wykorzystywała miejscowa prasa, poświęcając historii całe cykle artykułów, podnosząc tym samym sprzedaż nakładu. Jednak z pewnym opóźnieniem wykorzystano sprzyjającą koniunkturę do swobodnego wydawania publikacji, gdyż pierwsza, kompleksowa monografia dziejów miasta, uwzględniająca również niemiecką historię, ukazała się dopiero w 2004 roku. W Kwidzynie i Sztumie zaczęła działać mniejszość niemiecka, powstały także pierwsze stowarzyszenia kulturalne, „specjalizujące się" w propagowaniu dziejów lokalnych.

Z pewnością warto wziąć pod uwagę jeszcze jeden fakt. Od 1945 roku minęło 70 lat. Można przyjąć, że ten okres odpowiada dwóm pokoleniom próbującym uporać się ze swoją historią. Pierwsze, zaraz po wojnie, postrzegało kulturę poprzez pryzmat własnych, często traumatycznych, wojennych przeżyć. Młodsze pokolenie poznaje historię już bez dziejowego balastu, co więcej, nie jest napływowe. W tym czasie bardzo wiele zmieniło się we wzajemnej ocenie Polaków i Niemców. W przypadku Kwidzyna miasto Celle w Niemczech – siedziba Heimakreis Marienwerder stało się miastem partnerskim, a co za tym idzie, kwitnie wymiana wzajemnych doświadczeń w różnych dziedzinach życia. Także w kwestiach historycznych, sprawach ochrony dziedzictwa kulturowego sięga się do opracowań i bierze pod uwagę wiedzę sąsiada zza zachodniej granicy. We wspomnieniach obu stron język wypowiedzi złagodniał, a Niemcy potrafią przypomnieć, że i w 1945 roku zdarzały się sytuacje,

w których Polacy pomagali, a w każdym razie nie byli jednoznacznie nowymi okupantami u boku Armii Czerwonej.

Problemem jest ciągły niedosyt opracowań, mimo sprzyjającej koniunktury wydawniczej. Wciąż brak jest badań, które pozwolą odnieść się do takich kwestii, jak: kuchnia regionalna, strój, obyczaje. Na to nakłada się ciągle zbyt mała liczba działań w dziedzinie edukacji regionalnej młodszych pokoleń. Wielu nauczycieli chciałoby bliżej zająć się edukacją regionalną, lecz sami mają „braki" w tej dziedzinie. Bardzo duży wpływ na kształtowanie się kultury pamięci ma sposób prezentacji faktów historycznych, w którym odchodzi się od tradycyjnych metod przekazu na rzecz historii mówionej, prezentacji multimedialnych, rekonstrukcji historycznych. Jak się okazuje, są to znakomite sposoby, aby przyciągnąć również młodsze pokolenie, w sposób skuteczny i atrakcyjny zarazem przekazać odpowiednią wiedzę. Powstaje wiele nowych instytucji, inicjatyw, pomników. Historia Powiśla stała się mniej martyrologiczna, a bardziej skoncentrowana na przekazywaniu obiektywnych faktów. Szkoda, że więcej uwagi poświęca się dziejom przed 1945 rokiem, sztucznie tworząc kolejną białą plamę lat 50., 60. czy 70. W niewystarczającym stopniu są podejmowane zagadnienia związane z obecnością na Powiślu Armii Czerwonej. Choć nie była to długa obecność, pozostawiła swoje znaczące piętno.

Kultura pamięci to bardzo złożony temat, którego nie da się wyczerpująco opisać na kilku stronach. To proces, który wciąż ewoluuje w zależności od wielu czynników. Obecnie nie jest już najważniejsze odtworzenie minionych wydarzeń, a raczej refleksja na temat ich teraźniejszego postrzegania.

Wiktoria Blacharska

Rzeczy mówią? (refleksje muzealnika)

Po co gromadzić w muzeum „dziesięć tysięcy starych rzeczy"? Po co przychodzić do muzeum? Czymże byłby trud muzealnika, który gromadzi, bada, opisuje, chroni przedmioty, gdyby w każdym z nich nie był odciśnięty ślad człowieka? Muzeum i jego kolekcja to oczywiście „świat rzeczy" – ale tam, gdzie rzecz, musi być i człowiek – może więc ich poznanie i zrozumienie to ścieżka wiodąca do zrozumienia siebie i innych? Czy słyszymy mowę przedmiotów i czy ją rozumiemy?[1].

Takie pytania postawili przed sobą muzealnicy z Muzeum Etnograficznego w Poznaniu, organizując w 2011 roku arcyciekawą wystawę pt. „Rzeczy mówią. 100 lat zbiorów Muzeum Etnograficznego w Poznaniu". Skonfrontowali przedmioty z różnych kręgów kulturowych, zaopatrując je w cztery różne opisy. Jeden poziom opisu to standardowa nota katalogowa; drugi ujawniał dane techniczne, sposób powstania; trzeci wydobywał niematerialne aspekty przedmiotu, często będąc subiektywnym komentarzem autorów wystawy utworzonym na podstawie zasłyszanych historii rzeczy (a tym samym ludzi). Czwarty typ opisu powstawał dzięki widzom, którzy na bieżąco dopisywali swoje uwagi, stawiali pytania, dzielili się refleksjami, komentarzami, skojarzeniami, niejednokrotnie dopełniając przedmioty własną opowieścią. Każdy obiekt na ekspozycji był samodzielnym bytem z własną historią możliwą do zrelacjo-

[1] Ze wstępu Anety Skibińskiej do katalogu: *Rzeczy mówią*. Muzeum Narodowe w Poznaniu, 2012.

nowania. Jednak sam przedmiot nie mówi przecież nic – dopiero człowiek nadaje mu znaczenie, kontekst, rangę, co znakomicie wyartykułowali etnografowie z Poznania.

Świat muzealnika to świat szczególnie powiązany z rzeczami, często z takimi, które są już zapomniane. Muzealnicy, będąc strażnikami przedmiotów, poprzez ich badanie, analizowanie, a następnie eksponowanie, nadają im „drugie życie". Każda wystawa problemowa jest narracją stworzoną dzięki przedmiotom. Moja praktyka wystawiennicza przekonała mnie, jak ważne są przedmioty i jaka jest ich moc. Nie można bowiem stworzyć dobrej wystawy bez nich. Modne dziś tzw. muzea narracyjne, ograniczające liczbę rzeczy do niezbędnego minimum, nie oddziałują tak silnie na publiczność jak wystawy, na których umieszczono wiele oryginalnych obiektów. Szczególnym odbiorem cieszą się te ekspozycje, które są w jakiś sposób bliskie widzom, kojarzą im się z fragmentami własnego życia lub losami przodków, wystawy, z którymi widz wchodzi w swoisty dialog.

O istocie i ważności przedmiotów opowiadała zorganizowana w 1998 roku w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku wystawa „Co kryły walizki repatriantów?". Celem ekspozycji było bowiem ukazanie, jakie rzeczy były istotne dla ludności przemieszczanej w ramach tzw. akcji repatriacyjnej z byłych Kresów na teren Pomorza. Co zabierali ze sobą w tę podróż w jedną stronę w swoich walizkach, często pośpiesznie pakowanych tobołkach. Ile ze świata swojej małej ojczyzny przywieźli do nowej ojczyzny, co stanowiło dla nich szczególną wartość? Bagaż był różny w zależności od tego, czy wyjeżdżano w pośpiechu, czy spokoju, czy opuszczano wieś, czy miasto bądź dwór.

Nie brakowało fotografii rodzinnych, dokumentów, albumów, nierzadko zabierano książki. Byli mieszkańcy Wilna mieli przy sobie *Pana Tadeusza* lub inne dzieła Adama Mickiewicza, niektórzy tomy Juliusza Słowackiego lub Władysława Syrokomli. Młodzież wiozła podręczniki do nauki historii i języka polskiego, świadectwa szkolne. Ci, którzy wykonywali określone zawody, pakowali narzędzia pracy, na co mieli zezwolenie, np. lekarz – torbę z akcesoriami medycznymi, krawiec – maszynę do szycia. Wieziono przedmioty użytkowe często przydatne w długotrwałej podróży: samowary, naczynia, sztućce itp. Kobiety z reguły wybierały także tkaniny i odzież. W szafach przemieszczonych kresowianek można było odnaleźć ręczniki i obrusy lub narzuty stanowiące niegdyś

ich wiano. Ci, którzy mieli czas przygotować się do drogi, zabierali również meble i inne sprzęty domowe, obrazy. W bagażach ludzi z Wilna czy Lwowa często znajdowały się przewodniki i pocztówki z wizerunkami ich miast, gazety, obrazy Matki Boskiej Ostrobramskiej, portrety Józefa Piłsudskiego. Ludność wiejska brała jak najwięcej ze swojego gospodarstwa: narzędzia, środki transportu, kołowrotki, masielnice, często również żywy inwentarz i zapasy żywności.

Żyjąc w otoczeniu przywiezionych przedmiotów, przesiedleńcy nie czuli się tak bardzo odarci ze wszystkiego, co było im bliskie[2]. Mieli też do nich bardzo sentymentalny stosunek i długo przechowywali je w swoich domach. Dzięki temu na podstawie przedmiotów pozyskanych z reguły od osób, a nie instytucji powstała wystawa, będąca opowieścią o tej wyjątkowej podróży, o bólach i rozterkach jadących z byłej Polski do nowej Polski. Niektóre obiekty na tej wystawie i późniejszych kresowych ekspozycjach prezentowanych w Oddziale Etnografii MNG nie tylko mówiły, ale nawet krzyczały do widza. Wymienić tu można: klucz, którym rodzina Florjańskich przekręciła ostatni raz drzwi swojego lwowskiego mieszkania; ponad 100-letnią kołyskę rodziny Gąsiorowskich z Huculszczyzny, w której wykołysani zostali kolejni potomkowie rodu; sztandar Szkoły Podstawowej Nr 4 w Wołkowysku, który bohaterska woźna ukryła przed sowietami, a potem przeszła wraz z nim gehennę zsyłki do Kazachstanu, czy wreszcie pomnik z Brasławia dłuta Alfonsa Karnego przedstawiający popiersie marszałka J. Piłsudskiego, w niewiarygodny sposób odzyskany i przywieziony do Polski dopiero w 2005 roku przez patriotę ziemi brasławskiej Jana Klenowicza. Także zwykłe przedmioty, jak: butelki z napisem „Baczewski-Lwów", bilety kolejki wileńskiej, wagoniki kolejki dziecięcej ze Lwowa, koszulki do chrztu, kałamarz z czyjegoś biurka, ocalony zegar z podpalonego dworu, szmaciana lalka siedząca na poduszce, cegła z cementowni „Roś", list rodziny Ciemnołońskich do krewnych z Gdańska z prośbą o wyciągnięcie ze zsyłki, niezwykle oddziaływały. Na te wystawy pielgrzymowano całymi rodzinami. Ekspozycje kresowe budziły wzruszenie, którego ślad zwiedzający zostawiali w księgach wpisu.

---

2 Por. W. Blacharska, *Co kryły walizki repatriantów?*, Gdańsk 1998.

Reasumując, na bazie wieloletnich doświadczeń związanych z pracą muzealnika i tworzeniem wystaw śmiało twierdzę, że rzeczy mówią. Należy jednak dodać, że dzieje się to wówczas, gdy znamy ich kontekst i gdy umiejętnie potrafimy go pokazać. Ekspozycje etnograficzne to zazwyczaj opowieści o człowieku i jego kulturze, w której przedmioty stanowią pierwszoplanową rolę narracyjną.

Ksenia Piątkowska

Infrastruktura dla Pomorskich Tras Rowerowych R-10 i R-9 o znaczeniu międzynarodowym. Opis założeń projektowych

Projekt koncepcji zagospodarowania rowerowych miejsc postojowych powstał w ramach przedsięwzięcia strategicznego „Pomorskie Trasy Rowerowe o znaczeniu międzynarodowym R-10 i Wiślana Trasa Rowerowa (R-9)", którego inicjatorem i koordynatorem jest Departament Turystyki i Promocji Urzędu Marszałkowskiego. Założeniem przedsięwzięcia jest wybudowanie dwóch oznakowanych tras rowerowych z dedykowaną infrastrukturą (m.in. tablice informacyjne, miejsca odpoczynku dla rowerzystów) o międzynarodowych standardach, dających możliwość certyfikacji szlaków jako Euro-Velo. Pierwszy ze szlaków to Międzynarodowa Trasa Rowerowa R-10, położona w korytarzu trasy Euro-Velo 10 (wzdłuż Morza Bałtyckiego), natomiast drugi ze szlaków – Wiślana Trasa Rowerowa – biegnie w części przez korytarz trasy Euro-Velo 9 (wzdłuż Wisły).

Obszar objęty planowaną inwestycją w przeważającej części jest terenem wiejskim, w znacznej części o charakterze rolniczym lub leśnym. Na trasie są jednak również obszary miejskie, posiadające dobrze rozwiniętą sieć dróg rowerowych, doskonale wpisujące się w inwestycję: m.in. Słupsk, Gdynia, Sopot, Gdańsk, Tczew. Przebieg projektowanej inwestycji w obszarach pozamiejskim obejmuje m.in. parki krajobrazowe, park narodowy i jego otulinę oraz tereny o wyjątkowych walorach przyrodniczych.

Na przedmiotowym obszarze stwierdzono duże zainteresowanie samorządów budową tras rowerowych o jakości pozwalającej na ich certyfikację. Jednak w procesie prac przygotowawczych do przedsięwzięcia za największy problem uznano brak inicjatora, który skoordynowałby działania na terenie województwa, zainspirował do zawiązywania partnerstwa i poszukiwań źródeł finansowania. Brak koordynatora sprawił, że choć fragmenty tras w niektórych powiatach (np. R-10 w powiecie słupskim, wejherowskim, puckim) zostały wytyczone i oznakowane, nie stworzyły spójnej całości, a ich przebieg w ekstremalnych przypadkach poprowadzono przez obszary całkowicie nieprzejezdne dla rowerzystów. Zabrakło również dobrej infrastruktury i spójnego oznakowania identyfikującego cały szlak, więc trasy nie są rozpoznawalne w skali kraju czy Europy, a nawet samego województwa.

Realizowane przedsięwzięcie ma na celu poprawę obecnego, negatywnego stanu tras rowerowych w województwie pomorskim poprzez wkomponowanie turystycznej i kulturalnej oferty obszaru nadmorskiego oraz obszaru doliny Wisły w sieć europejskich tras rowerowych EuroVelo (EV9, EV10, EV13). Przedsięwzięcie ma na celu wykreowanie kompleksowej i markowej oferty turystycznej i kulturalnej, tworzącej wyjątkową propozycję turystyczną dla odbiorcy krajowego i zagranicznego, udostępniającej unikatowe walory naturalne i dziedzictwo kulturowe wskazanych obszarów.

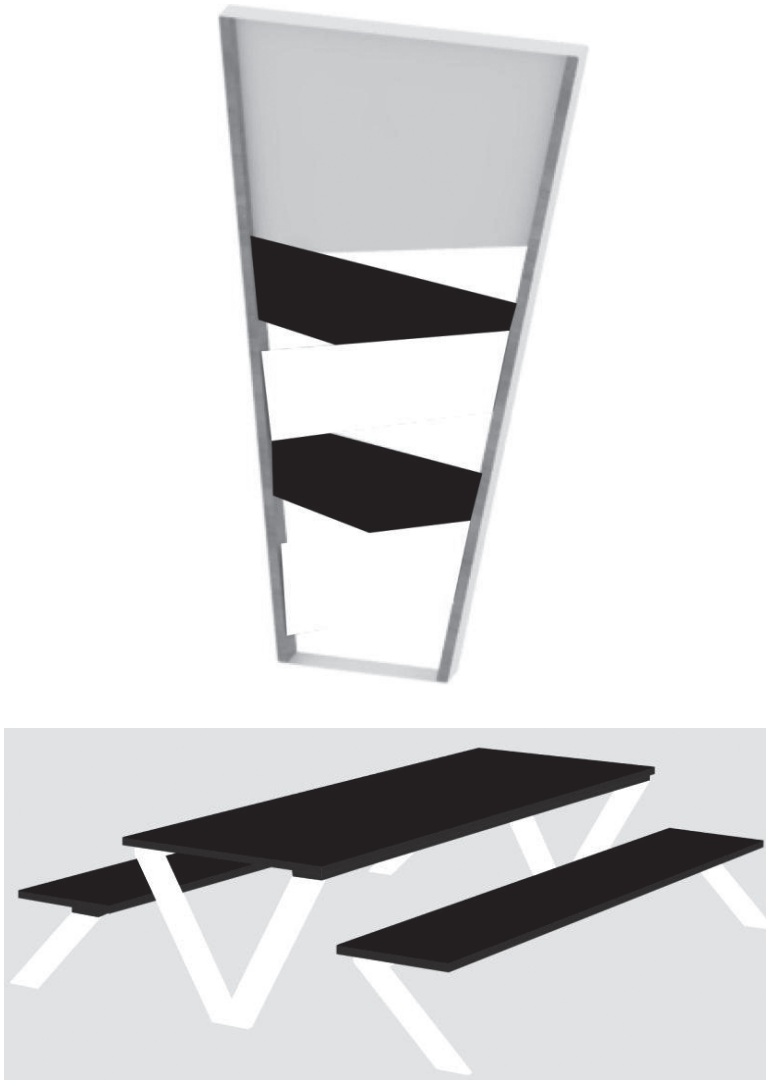
Prace nad stworzeniem spójnych tras rowerowych o znaczeniu międzynarodowym są prowadzone z uwzględnieniem założeń serii projektów komplementarnych, obecnie już ukończonych lub w fazie przygotowań, które mają na celu podniesienie atrakcyjności turystycznej istniejących na Pomorzu szlaków lub budowę nowych i modernizację istniejących tras pieszo-rowerowych. Szczególną uwagę warto zwrócić na inicjatywę połączenia trzech przedsięwzięć: „Pomorskie Trasy Rowerowe" wraz z przedsięwzięciami „Kajakiem przez Pomorze" oraz „Pętla Żuławska II", jako realizację założeń rozwoju oferty turystyki wodnej w obszarze Zatoki Gdańskiej, co stanowić będzie unikalny produkt turystyczny łączący dwie formy turystyki: rowerową i wodną. Wynikiem tego powiązania są planowane wspólne miejsca postojowe dla kajaków i rowerów w punktach styku obu tras.

Pierwszym etapem prac projektowych nad zdefiniowaniem fizycznego wyglądu komponentów infrastruktury przewidzianych przedsięwzięciem rowerowych miejsc postojowych było stworzenie „Katalogu

rozwiązań modułowej infrastruktury turystycznej rowerowych szlaków turystycznych", będącego zbiorem elementów małej architektury, rekomendowanych do zastosowania przy wykonywaniu rowerowych miejsc odpoczynku w poszczególnych gminach. Obiekty powstałe w wyniku prac nad Katalogiem są oryginalnymi formami autorstwa zespołu sformowanego przez specjalistów z zakresu Design Thinking, architektury, wzornictwa przemysłowego, grafiki i IT (information technology). Wszystkie powstające w zespole pomysły rozwiązań poszczególnych części przyszłej infrastruktury rowerowej były szeroko konsultowane zarówno z Partnerami projektu – gminami, organami decyzyjnymi, użytkownikami tras rowerowych – stowarzyszeniami i rowerzystami indywidualnymi, Urzędem Marszałkowskim pełniącym rolę koordynatora przedsięwzięcia, jak i instytucjami i forami opiniotwórczymi, w tym wśród uczestników Pomorskiej Debaty o Kulturze, czy rzeczoznawcami.

Część elementów opracowanych w fazie pracy nad Katalogiem przedstawiono poniżej.

Rys. 1. Projekt wolno stojącego stojaka rowerowego oraz kosza na śmieci. Kolorystyka elementów wynikającą z rekomendacji identyfikacji graficznej proponowanej dla poszczególnych regionów województwa – przykład dla „Krainy w Kratę".



Rys. 2. Projekt tablicy informacyjnej wspólnej dla wszystkich rowerowych miejsc postojowych, opracowywanych w ramach przedsięwzięcia, oraz ławostołu. Kolorystyka proponowana dla regionu „Krainy w Kratę".

Rys. 3. Przykładowe zestawienie podstawowych elementów infrastruktury rowerowych miejsc postojowych rekomendowanych Katalogiem.

Kolejnym etapem prac twórczych było wykonanie projektów koncepcyjnych zagospodarowania terenu rowerowych miejsc postojowych dla wszystkich wskazanych przez Partnerów lokalizacji. Zbiorczy projekt uwzględnienia zapisy i rekomendacje udostępnionych przez Urząd Marszałkowski dokumentów, m.in.: „Analizy wykonalności przedsięwzięcia pomorskie trasy rowerowe o znaczeniu międzynarodowym R-10 i Wiślana Trasa Rowerowa (R-9)" z 2014 r.; „Koncepcji przebiegu i funkcjonowania Wiślanej Trasy Rowerowej w Woj. Pomorskim"; „Katalogu rozwiązań modułowej infrastruktury turystycznej szlaków turystycznych

w obszarze nadmorskim, korytarzu rzeki Wisły oraz tras kajakowych na terenie Województwa Pomorskiego" z 2014 r. oraz materiały otrzymane od gmin, zawierające wyszczególnione elementy infrastruktury planowane w poszczególnych lokalizacjach. Wstępem do prac koncepcyjnych były spotkania z przedstawicielami Partnerów i wizje lokalne we wszystkich przedmiotowych lokalizacjach objętych opracowaniem. Również na tym etapie wykonywania prac projektowych przeprowadzono szereg konsultacji z instytucjami opiniodawczymi i decyzyjnymi, w tym m.in. Regionalną Dyrekcją Lasów Państwowych w Gdańsku, Zarządem Melioracji i Urządzeń Wodnych Województwa Pomorskiego, Urzędem

Rys. 4. Projekt zagospodarowania rowerowego miejsca postojowego na terenie Miasta Pucka, Rozgard, punkt widokowy.

Rys. 5. Projekt zagospodarowania rowerowego miejsca postojowego w Smołdzinie, gmina Smołdzino, na terenie parku przyległego do dawnej siedziby Księżnej Anny de Croy.

Morskim w Gdyni i Departamentem Infrastruktury Pomorskiego Urzędu Wojewódzkiego.

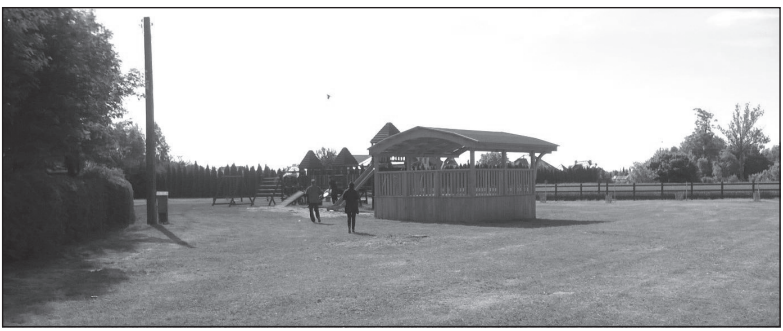
Projekty architektoniczne zagospodarowania terenu poszczególnych miejsc postojowych są adekwatne do istniejących warunków przestrzennych i formalno-prawnych, eksponują jednocześnie ich kulturowy i krajobrazowy potencjał. Projekty zawierają elementy małej architektury rekomendowane opisanym powyżej Katalogiem oraz moduły nowoprojektowane: obiekt uniwersalnej wiaty, moduły toalety i natrysków, opracowane w tej fazie projektu, a uzupełniające ofertę infrastruktury dedykowanej rowerowym miejscom postojowym. Przeprowadzane równolegle do prac projektowych analizy formalno-prawne i architektoniczne wykonalności zadania stały się podstawą dla licznych rekomendacji wskazujących kierunki dalszego rozwoju koncepcji lub sugerujących weryfikację pierwotnych założeń programu funkcjonalnego danego miejsca postojowego. Należy zauważyć, że dokument koncepcji zagospodarowania rowerowych miejsc postojowych był opracowywany na podstawie materiałów do celów informacyjnych (podkłady geodezyjne do celów informacyjnych), więc część z rekomendacji i założeń funkcjonalnych będzie musiała zostać poddana weryfikacji na etapie kolejnych faz wykonywania opracowań projektowych, które staną się podstawą do decyzji o wydaniu pozwolenia na budowę.

Celem podjętego twórczego wysiłku było stworzenie spójnej pod względem rozwiązań funkcjonalnych i estetycznych sieci miejsc odpoczynku wzdłuż Tras Rowerowych o znaczeniu międzynarodowym R-10 i Wiślana Trasa Rowerowa na terenie województwa pomorskiego. Przyjęto, że jedność form obiektów stosowanych w projektach zagospodarowania rowerowych miejsc postojowych jest wystarczającą cechą estetyczną spajającą całość założenia sieci. Warianty kolorystyczne infrastruktury są zależne od lokalizacji obiektu i powinny uwzględniać sugestie materiałowo-kolorystyczne zawarte dla każdego z regionów województwa w Katalogu. Zabieg ten wynika z chęci jak najwłaściwszego wpisania się w kontekst danego miejsca i poszanowania jego indywidualnego charakteru.

Aby uwypuklić efekt spójności, przyjęto również wspólne dla każdej wskazanej lokalizacji rozwiązania przestrzenne, a mianowicie: układ kompozycji elementów danego miejsca postojowego liniowy, równoległy lub – ze względu na uwarunkowania krajobrazowo-przestrzenne – prostopadły do przebiegu przyległej ścieżki rowerowej. W przypadku

Rys. 6. Przykład rozwiązania miejsca odpoczynku z ławostołem bez wiaty – projekt zagospodarowania rowerowego miejsca postojowego w Białogórze, gmina Krokowa.

Rys. 7. Przykład rozwiązania miejsca odpoczynku z ławostołem zadaszonym wiatą – projekt zagospodarowania rowerowego miejsca postojowego w Mościch Błotach, gmina Kosakowo.



Rys. 8. Korzeniewo, gm. Kwidzyn, zdjęcie terenu wskazanego pod lokalizację rowerowego miejsca postojowego z istniejącym zainwestowaniem rekreacyjnym.

Rys. 9. Korzeniewo, gm. Kwidzyn, projekt zagospodarowania rowerowego miejsca postojowego, jako uzupełnienie istniejących elementów małej architektury.

lokalizacji znacznie oddalonych od ścieżki rowerowej przyjęto zasady: dublowania elementu tablicy informacyjnej, gdzie jedna z tablic montowana będzie tuż przy ścieżce, aby wskazać przejeżdżającym rowerzystom faktyczne położenie miejsca postojowego oraz umieszczania widocznych, wysokich lub kubaturowych, elementów zagospodarowania danego miejsca na osiach najazdów, linii otwarć i osi widokowych eksponujących to miejsce, aby już z oddali sygnalizować istnienie w danym miejscu infrastruktury dedykowanej turystom. Liniowy układ kompozycji wynikał również z logicznej kolejności czynności, jakie wykonuje się przy zatrzymaniu w miejscu postoju, którą można zapisać w przestrzeni jako sekwencję elementów o danej funkcji. W części wejściowej na teren miejsca postojowego umieszczano tablicę informacyjną oraz przybornik rowerowy – jeśli takie było zamówienie gminy – z myślą o tych, którzy zatrzymają się jedyne w celu szybkiej naprawy i nie będą chcieli korzystać z innych elementów wyposażenia postoju. W tej części znalazły się również kosze na śmieci. Następnie pojawiają się stojaki na rowery, ławki, ławostoły i odpowiednio ławostoły zadaszone wiatami i wiaty na rowery, miejsce na ognisko, punkty widokowe. Przyjęto dwa podstawowe, zestandaryzowane rozwiązania miejsca odpoczynku – z ławostołem bez wiaty, i z ławostołem zadaszonym wiatą, które uzupełniano kolejnymi komponentami, według indywidualnych potrzeb gminy. W przypadku 13 lokalizacji miejsce odpoczynku wzbogacono

o toaletę, w 5 lokalizacjach uzupełniono modułem natrysków. W tych przypadkach włodarze gmin myślą o uzupełnieniu oferty miejsca postojowego o zorganizowane pole namiotowe.

W lokalizacjach, gdzie rowerowe miejsca postojowe projektowano na terenie już zainwestowanym, kompozycja nowo projektowanych elementów i zagospodarowania działki nawiązuje do zastanych obiektów (np. wiat, altan, placów zabaw, boisk) i uzupełnia ich strukturę tak, aby stworzyć wspólne założenie przestrzenne o wysokich walorach estetycznych, a nie budować odrębne, konkurujące z zastanym, miejsce. Głównym przesłaniem, przy znacznej ilości projektów, było uporządkowanie istniejącego chaosu przestrzennego na wskazanym do zagospodarowania terenie i uspójnienie jego wyrazu estetycznego.

Opracowane propozycje projektowe przedstawiają zagospodarowanie terenów miejsc postojowych zweryfikowane w drodze obowiązkowych konsultacji wstępnych projektów z Partnerami i uzupełnione o ich uwagi i sugestie. Ostateczna weryfikacja z podmiotami zaangażowanymi będzie dokonywana w kolejnych etapach realizacji Przedsięwzięcia, w tym głównie na etapie przygotowania szczegółowej dokumentacji technicznej i związanych z tym uzgodnień.

KOMENTARZ:

Artykuł powstał przy wykorzystaniu materiałów przekazanych mi, jako autorowi i wykonawcy projektów koncepcji rowerowych miejsc postojowych dla R-10 i R-9, przez Urząd Marszałkowski.

Autorzy Katalogu: Ksenia Piątkowska, Joanna Pniewska, Piotr Smolnicki, Krzysztof Smaga, Paweł Grajkowski, Łukasz Miądowicz, Rafał Baranowski (UM), Janusz Mosakowski (UM), Tomasz Legutko (UM), Michał Bieliński (UM).

Autor projektów zagospodarowania rowerowych miejsc postojowych: Ksenia Piątkowska

Autor ilustracji: Karolina Zarychta

BIBLIOGRAFIA:

Analiza Wykonalności Przedsięwzięcia Pomorskie Trasy Rowerowe o Znaczeniu Międzynarodowym R-10 i Wiślana Trasa Rowerowa (R-9) – Etap 1 Przygotowań do realizacji Przedsięwzięcia, DS Consulting Sp. z o. o., Gdańsk, luty 2015 r.

Architektura Smart Cities Design, Katalog rozwiązań modułowej infrastruktury turystycznej szlaków turystycznych w obszarze nadmorskim, korytarzu rzeki Wisły oraz tras kajakowych na terenie Województwa Pomorskiego, InnoBaltica Sp. z o.o., Gdańsk, listopad 2014 r.

Koncepcja zagospodarowania rowerowych miejsc postojowych, w ramach przedsięwzięcia strategicznego Pomorskie Trasy Rowerowe o znaczeniu międzynarodowym R-10 i Wiślana Trasa Rowerowa (R-9) w województwie pomorskim, Biuro Techniczne Kowiel, Gdańsk, październik 2015 r.

Tomasz Siemiński

Z czym do „ludu"?

Zacznę od cytatu. Oto, co pisała już ponad 20 lat temu jedna z poetek ludowych:

> *(…) szczerze mówiąc, to my wszyscy razem nic nie wiemy o wsi. Co rolnik je, w co się ubiera, co kocha, co go drażni, co by przeczytał, czego by posłuchał. Chłop w kufajce, gumiakach i berecie bredzący o sznurku do snopowiązałki – to obraz naszego rolnika w TV. I szczerbata, pomarszczona jego baba narzekająca na bar we wsi. Ktoś jednak coś tworzy dla tej wsi, bo stają duże domy, duże pokoje, wyłożone, umeblowane i obwieszone obrazkami. Może to jest współczesna kultura ludowa?*[1].

Prawda, że to brzmi bardzo współcześnie?

Dużo wiemy o kulturze z książek (i nie tylko), rozumiemy, czym jest tradycja. Ale jednocześnie, często zatrzymujemy się na pewnym etapie pojmowania kultury oraz tradycji albo tkwimy w pewnym schemacie wyobrażeń. Może dlatego, że uczymy się tego wszystkiego, jak wiersza na pamięć? Stąd mój głos wzywający, aby dostrzegać w większym stopniu niż to się, moim zdaniem, dzieje – to, co wydaje się nietradycyjne i niekaszubskie, niezgodne z „kanonem", obce. Czyli to, do czego nie „przyzwyczailiśmy się" w toku przyswajania kultury i tradycji... Tak, ale do kogo należałoby kierować te słowa? Do etnografów? Mam wrażenie, że to „wymarła" profesja, choć sam jestem jej przedstawicielem. „Wymarła", bo kto dziś zawierza zdaniu etnografa, którego utrwalony wizerunek sprowadza się do tego, że zna się on wyłącznie na łowickich pasiakach.

---

[1] Za: I. Bukraba-Rylska, *Samowiedza kulturowa i artystyczna twórców ludowych. Studium pewnej korespondencji,* Warszawa 1994, s. 4.

Dziś – żaden autorytet. Dawniej, w tzw. komunie – jeden z głównych autorytetów kształtujących wizerunek „ludowości" w Polsce. Cóż, czasy się zmieniają. Zatem chyba należałoby kierować te słowa do animatorów kultury oraz wszystkich tych, których nazwałbym „współczesnymi ludoznawcami".

Chciałbym w tym kontekście opowiedzieć o jednym wymiarze kultury i tradycji, o tym, co mi szczególne bliskie – o sztuce, ikonosferze, wizualności.

Na początku trzeba przypomnieć, że sztuki ludowej, tradycyjnego budownictwa, obrzędowego kostiumu ludowego już od dawna nie ma. I nie próbujmy nawet tego wszystkiego poszukiwać. Istnieją tylko w podręcznikach. Znam wiele sytuacji pewnego rodzaju rozczarowania, kiedy we wsi „X" miłośnicy tradycji i folkloru nie znajdują ani rzeźbiarza, który robi tzw. świątki, ani osób, które chodzą do kościoła w strojach ludowych, nikt nie haftuje, nie wytwarza plecionek. Pustynia jakaś. Ale czasem trafiamy na te „perły", na tego rodzaju relikty i cała nasza uwaga koncentruje się tylko na tym, że ktoś haftuje, wyplata plecionki… Przez to usilne poszukiwanie stereotypowo rozumianej tradycji i znalezienie jej przejawów, uchodzi naszej uwadze współczesność, bo przecież głównym założeniem powinna być próba odpowiedzi na pytanie, jak tradycja przejawia się we współczesności i co współczesność dodaje do, tak czy inaczej, rozumianej tradycji. To trudne, ponieważ dziś w dobie wszechobecnej kultury popularnej wieś jako zjawisko kulturowe jawić się może jako przedziwny twór: ni to wieś, ni to miasto – nie ma już ostro zarysowanego podziału.

Wracając do cytatu... O czym „nie wiemy", jeśli idzie o współczesną „ludowość"? Czego nie zauważamy we współczesności lub traktujemy jako coś obcego rodzimej kulturze, niewartego zainteresowania, niebędącego jej częścią?

Przykład: obecnie kreowana ikonosfera, w tym kreacje ogrodowe. Zakładam, że zjawiska te są pewną wersją sztuki w kulturze. Analizowanie ich nie powinno odbywać się wyłącznie przez pryzmat samej formy i treści, ale i znaczeń, jakie te wytwory posiadają w danej kulturze. Antropologiczne wyjaśnienie tego problemu musimy rozumieć jako interpretację związku między działaniem człowieka a sensem[2]. Mówiąc

[2] K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera. Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. XXXIII, Łódź 1994, s. 6.

inaczej – ogrodowe kreacje i spontanicznie tworzona ikonosfera nie są dziełem przypadku i bezmyślnego naśladownictwa „kultury miasta". Powstają według reguł kulturowych istniejących we własnej kulturze, a reguły te z grubsza pokrywają się z regułami, które moglibyśmy opisać w tzw. tradycyjnej kulturze ludowej. Zatem, pewne zjawiska uznane przez nas na wsi za najbardziej ludowe, mogą okazać się w lokalnej społeczności „przezroczyste" kulturowo. Ale „przezroczyste" kulturowo nie będą np. dekoracje ogrodowe dla ich twórców. Interpretując te zjawiska, konieczne jest odwoływanie się do reguł kultury, która tę sztukę stworzyła: *Najbardziej „nieludowy" (zdaniem etnografa) obraz Matki Boskiej Częstochowskiej „istniejący" we współczesnej kulturze wsi – będzie do sztuki należał, a najbardziej „ludowa" (zdaniem tegoż etnografa) rzeźba – traktowana i oceniana przez informatorów jako „kawał drewna" (nawet jeśli jest poświęcona, modlenie się do takiej rzeźby powoduje drwiny otoczenia) – sztuką w kulturze typu ludowego nie jest*[3]. Mówiąc jeszcze inaczej, przy badaniu współczesności powinniśmy w większym stopniu brać pod uwagę wszystko to, co nie jest obojętne kulturze, którą badamy.

Niech mi będzie wolno także zakończyć cytatem, który może być inspiracją dla opisujących teraźniejszą, nieelitarną kulturę kaszubską, aby spojrzeć na nią z jeszcze innej perspektywy:

> *W miejscu, które znam najlepiej – pisze pewien amerykański badacz – Ballymenone w Północnej Irlandii, przyjazna noc rozwija się poprzez zamiany ciepłych trunków i dowcipnych rozmów na muzykę. Poprzez muzykę – dar twórcy dla siebie i innych oraz zamówienia – biegnie przez Ballymenone owa najlepsza idea sztuki. Na dalekich krańcach mojego doświadczenia, w Anatolii, sztuka wydaje się trwać w tekstyliach, w robieniu na drutach i haftowaniu, w kilimach i dywanach, które napawają rozkoszą palce i oczy, pomagają ciału i ponaglają myśl do medytacji nad najważniejszymi zasadami. Kiedy wracam do domu w Filadelfii, w rejonie poniżej ulicy Południowej, który jest zdominowany przez ludzi włoskiego pochodzenia, przyciąga mą myśl żywność. Centrum społeczności wyznacza rynek świeżych produktów. Małe sklepy pełne są apetycznego zapachu. Ludzie gromadzą się w domu lub restauracjach na długie obiady. Zastanówmy się nad ciastkiem wielkanocnym, słodkim pierścieniem usianym farbowanymi jajkami. Jego wykonanie zajmowało uwagę*

[3] Tamże, s. 66.

twórcy. To jest podarunek, idea otrzymana od innych, dana innym. To jest święcenie Zmartwychwstania, przypominanie ofiary i nadzieja na nieśmiertelność. To ciasto, które sprawiało przyjemność wykonującemu je, przyjemność oglądającemu, dającemu, jedzącemu, myślącemu o nim – ciasto z Bogiem jako jego tematem – jest sztuką w Południowej Filadelfii.

Wszystkie społeczności składają się z ludzi używających potocznych form do wyrażania najgłębszych idei. Wszystkie tradycje mają swoje własne, szczególne sposoby do powiedzenia od razu; ja jestem zdolny, my mamy rację, my nie jesteśmy samotną siłą poruszającą rzeczy, jakimi one są. Ale dlaczego nazywamy wytwory niektórych społeczności, najlepsze prace tylko niektórych tradycji „sztuką ludową"?[4].

[4] K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera...*, s. 22, [za:] H. Glassie, *The Idea of Folk Art*, [w:] Vlach-Bronson, *Folk Arts Worlds*, s. 270-271.

Iwona Świętosławska

Gviôzdki kaszubskie – żywa tradycja kolędowania z maszkaronami zwierząt

Kaszuby jawią się nam najczęściej jako malowniczy, rolniczo-turystyczny region, znany ze swej trudnej historii i powszechnego przywiązania mieszkańców do własnego języka. Zazwyczaj niewiele potrafimy powiedzieć o miejscowych tradycjach, zwyczajach, sztuce i nie spodziewamy się, że zachowały się tu obrzędy i wierzenia, które w innych regionach naszego kraju zostały już dawno zapomniane, bądź trwają jedynie dzięki wsparciu etnografów i lokalnych działaczy kultury. Takim obrzędem o niezwykle odległych korzeniach, sięgających czasów słowiańskiego średniowiecza, jest kolędowanie.

W rolniczych, przedchrześcijańskich społecznościach naszych przodków, to słońce ze swym ciepłem, światłem i życiodajną siłą wyznaczało rytm życia, pracy i odpoczynku. Zapewniało dostatek i obfitość jedzenia, bądź głód, chłód i śmierć. Rokrocznie wraz z ubywającym jesiennym słońcem i zamierającą przyrodą, ludzie przeżywali strach przed końcem świata. W tym strategicznym momencie roku podejmowali szereg działań o charakterze magicznym, które miały wesprzeć i przyśpieszyć powrót słońca, rozpoczynając tym samym kolejny cykl wegetacji w przyrodzie. Chcąc zapewnić powodzenie sobie i sąsiadom, obchodzili kolejne zagrody wypowiadając przy tym życzenia o charakterze gospodarczym, matrymonialnym i zapewniającym zdrowie. Byli przekonani o możliwości wykreowania szczęśliwej przyszłości dzięki wypowiedzeniu słów mających magiczną moc sprawczą. Aby wzmocnić akt kreacji i wywołać oczekiwane zmiany, wypowiadali je w szczególny sposób, korzystając przy tym z określonych rytuałem gestów, strojów, masek i muzyki. Używali przy tym szeregu atrybutów, powszechnie kojarzonych

z dostatkiem, zdrowiem, siłą i światłem. Zakładali futra zwierząt, przywdziewali ich maski, niekiedy nawet wodzili żywe zwierzęta: niedźwiedzia, konia, barana, kozła, będące symbolem bogactwa i siły. Pragnąc zapewnić urodzaj okrywali się odzieniem ze słomy i grochowin. Przebierali się za bociana, by nastąpił rychły powrót wiosny i płodności.

Takie właśnie rytualne obchodzenie domów etnografowie nazywają kolędowaniem. Obowiązującą w tym obrzędzie zasadą jest wzajemna wymiana darów. Kolędnicy ofiarowują magiczną i sprawczą moc słowa (życzeń = zaklęć), w zamian za co gospodarze rewanżują się świątecznymi specjałami, a czasem też alkoholem i pieniędzmi. Ten rodzimy i sięgający głęboko czasów przedchrześcijańskich obrzęd był przez kolejne stulecia modyfikowany i uzupełniany elementami chrześcijańskiej religii. Przetrwał (choć w znacznie już zmienionej formie) w wielu kaszubskich wioskach pod lokalnymi nazwami: *gvåzdka, gviôzdka, gvåzdore, gvizdore, panëški, gvižže*[1]. W wigilijny wieczór nietrudno spotkać kolędujące grupy w okolicach Kartuz, Pucka, Wejherowa, a szczególnie Sierakowic.

W tej kaszubskiej gminie[2] funkcjonuje sześć zespołów kolędniczych w: Gowidlinie, Smolnikach, Puzdrowie, Tuchlinie, Tuchlinku i Mojuszu. Oprócz dorosłych grup istnieją również zespoły szkolne np. w Mojuszu i Szopie, którymi opiekują się miejscowi nauczyciele. Najczęściej używa się tu w stosunku do nich wymiennie polskiej nazwy *gwiazdka* i kaszubskiej *gviôzdka*. Zdarza się też stosować (np. we wsi Podjazy) nazwę *Mikołaje*[3]. Dość powszechnie znane jest też określenie *gvižže*[4], choć niektórzy mieszkańcy z tą nazwą kojarzą raczej zespoły kolędujące pomiędzy Bożym Narodzeniem a Sylwestrem, którego skład uzupełniany jest o postać niedźwiedzia i Nowego Roku. Niektórzy spośród starszego pokolenie informatorów *gvižžami* nazywają samotnych przedstawicieli

---

1 B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, t. I, s. 389.

2 W 2014 r. w ramach Roku Kolberga pracownicy Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku, przy wsparciu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, prowadzili w gminie Sierakowice badania „Uzupełniając Kolberga. Dokumentacja autentycznych grup kolędniczych Kaszub". Przeprowadzono 136 wywiadów i 56 ankiet z jej mieszkańcami, a także nakręcono film „A wczora z wieczora", poświęcony kolędnikom z Tuchlinka.

3 Archiwum OE MNG/2014 – wywiad 23.

4 Archiwum OE MNG/2014 – wyw. 28, 29.

kolędniczych grup, którzy w adwentowe wieczory odwiedzali domy, zapowiadając rychłe odwiedziny *gviôzdki*[5].

Każdego roku, wraz z nastaniem adwentu, podobnie jak czynili to ich ojcowie i dziadowie, grupy kawalerów, rozpoczynają przygotowania do corocznego obchodu gwiazdek. Zazwyczaj na Kaszubach są to nieformalne, organizujące się oddolnie i spontanicznie zespoły, które swą działalność ograniczają do występów tylko w wigilijny wieczór. Jeszcze kilkanaście lat temu powtarzali swe obchody w sylwestrową noc, ale obecnie jest to już coraz rzadsze[6].

W Tuchlinku – niewielkiej, przysiółkowej wiosce, leżącej na uboczu gminy Sierakowice – w obchodach *gviôzdek* uczestniczy zazwyczaj trzynastu kawalerów, mających najczęściej od 15 do 30 lat. Zdarza się, że swą rolę dziedziczą po starszych męskich członkach swoich rodzin: braciach, kuzynach, ojcach czy dziadkach, którzy dopingują najmłodsze pokolenie do kontynuowania tej tradycji[7].

Kolędowanie rozpoczyna się w wigilijne popołudnie i trwa niemal do Pasterki. W ciągu tego czasu kolędnicy docierają do kilkudziesięciu gospodarstw w pięciu okolicznych wioskach: Tuchlinku, Sierakowskiej Hucie, Jelonku, Kujatach i Zarębiskach[8], oddalonych od siebie o kilka kilometrów. Od kilkunastu lat pokonanie tych odległości ułatwia im traktor z przyczepą, która chroni nieco przed mrozem, wiatrem, zamiecią bądź deszczem. Współcześnie jest to dość typowy środek transportu, używany przez okoliczne *gviôzdki*, choć niektóre zespoły korzystają z samochodu (busa). Pieszo docierają tylko do sąsiadów z własnej wsi.

Przez wszystkie lata chodzenia *z gviôzdką* członkowie grupy nie uczestniczą w wieczerzach wigilijnych przygotowywanych w rodzinnych domach. Kiedy inni wypatrują pierwszej gwiazdy na niebie, łamią się opłatkiem i kosztują kolejnych wigilijnych potraw, oni ze śpiewem, muzyką i krzykiem obchodzą kolejne domy. Większość z nich nie wyobraża sobie innego spędzenia wigilijnego wieczoru i z przykrością myśli, że kiedyś trzeba będzie z tego zrezygnować.

Niektórzy z nich pozostają w kolędniczej grupie nawet przez kilkanaście lat, aż do czasu zmiany stanu cywilnego. Przynależność do grupy

---

5 Archiwum OE MNG/2014 – wyw. 29.

6 Archiwum OE MNG /2014 – wyw. 1, 8, 15, 22, 28, 29.

7 Archiwum OE MNG/2014 – wyw. 1, 36, 44, 53. 80, 92,103, 110.

8 Archiwum OE MNG/2014 – ankieta: 1,2.

wyłącznie kawalerów jest zasadą dość powszechnie przestrzeganą we wszystkich zespołach kolędniczych z okolic Sierakowic. W niektórych zespołach, np. w Tuchlinku, następuje nawet uroczyste pożegnanie żeniącego się kolędnika[9]. Zwolnione przez niego miejsce jest natychmiast zajmowane przez jednego z oczekujących kandydatów. Przynależność do *gviôzdek* jest bowiem pewnego rodzaju nobilitacją i automatycznie przesuwa jego członka z grupy chłopców do grupy kawalerów.

Nim nastanie Wigilia i czas kolędowania, podczas kilku grudniowych zbiórek, kolędnicy muszą naprawić stroje, udekorować je, dokonać podziału ról, zaplanować trasę, a przede wszystkim wykonać kilka prób. Te adwentowe spotkania, dość zróżnicowanej wiekowo młodzieży męskiej, oraz późniejsze wspólne kolędowanie, owocują często długimi przyjaźniami i wzajemną sympatią, ułatwiającą życie w niewielkiej społeczności.

Decydujący głos w grupie posiadają najstarsi, najbardziej doświadczeni członkowie *gviôzdek*. To oni w pierwszej kolejności wybierają sobie role, nakładają na barki najmłodszych większość uciążliwych obowiązków, ale też dzielą się z nimi własnym doświadczeniem, wiedzą i umiejętnościami. Najstarsi z grupy, ale też ojcowie, dziadkowie prezentują początkującym członkom sposób poruszania się poszczególnych postaci, przekazują teksty, pomagają odświeżyć, naprawić lub wykonać nowe stroje. Najwięcej starań i opieki wymagają najstarsze i najtrudniejsze do wykonania zwierzęce maszkarony (koń, baran, bocian, kozioł) oraz słomiane stroje gwiazdorów. W Mojuszu niektóre z nich (kozioł) liczą już 90 lat[10]. Tuchlińska *gviôzdka* też posługuje się maszkaronami wykonanymi tuż po II wojnie światowej przez pokolenie dziadków i pradziadków. Przetrwały one nie tylko kilkadziesiąt energicznych występów kolędniczych, ale i tyleż samo letnich sezonów leżenia na strychach czy w stodołach. Warto tu wspomnieć, że drewniane maszkarony na przestrzeni kilkudziesięciu lat musiały też dodatkowo sprostać niejednej bitwie stoczonej między kolędującymi grupami z sąsiadujących wsi. Pomiędzy konkurującymi ze sobą zespołami dochodziło czasem do regularnych kłótni i bójek[11], podczas których najbardziej cierpiały właśnie maszkarony. Jeden z mieszkańców wspomina, jak *gviôzdki* z sąsiednich

9 Archiwum OE MNG/2014 – ankieta 48.

10 Archiwum OE MNG/2014 – ankieta 51.

11 Archiwum OE MNG/2014 – wyw. 35, 51, 95, 98.

wsi musiały zrezygnować z dalszego kolędowania, bo w trakcie bójki zniszczyli sobie nawzajem stroje i maszkarony[12]. W Mojuszu dotąd wspominają walkę kolędników sprzed wielu lat, podczas której maszkarony zostały wrzucone do miejscowego stawu. Mróz, który pojawił się w noc wigilijną i skuł taflę wody, uniemożliwił ich wydobycie i dalsze użytkowanie. Potyczki grup kolędniczych nie były w przeszłości sporadycznymi wypadkami, ale niemal zasadą, wpisaną w lokalną tradycję, mającą na celu eliminowanie konkurentów do sowitych datków.

Mimo iż zespoły działające w gminie Sierakowice wykazują olbrzymie podobieństwo do siebie, to dostrzec też można pewne cechy indywidualne, charakterystyczne wyłącznie dla konkretnej grupy. Dotyczą one wielkości i składu zespołu, treści tekstów obrzędowych, różnic w strojach, śpiewanych kolęd. Przykładowo grupa z Tuchlinka, jak głęboko sięga pamięć ich mieszkańców, zawsze śpiewa tę samą kolędę „A wczoraj z wieczora", a w Gowidlinie dwa gwiazdory wygłaszają orację zapowiadającą przedstawienie.

Miejscowa tradycja nakazuje, by w *gviôzdkach* występowały: gwiazdor (*gvåzdor* zwany też czasem *gviåzdką),* koń *(kónj)*, kozioł (*kozèł*), przewodnik konia (*prowadnik kónja),* żandarm bądź policjant *(szindar),* kominiarz *(komińår),* dziad *(żåd),* baba *(baba),* baran *(baran),* bocian *(bocǫn),* diabeł *(purtk),* czasem też niedźwiedź (*medvèż),* śmierć *(smńèrc),* anioł (*amńół*) i koniecznie akordeonista. Jednak i w tej kwestii dostrzec można różnice polegające na odmiennej liczbie gwiazdorów (1 lub 2), diabłów (od 1 do 4). Nie wszystkie grupy posiadają też niedźwiedzia, anioła i śmierć.

Współczesne obchody gwiazdek to żartobliwe, hałaśliwe i dynamiczne widowisko ruchowo-taneczne, stąd też częściej niż w mieszkaniu, jak czyniono to wcześniej, odbywa się ono w stodole, garażu, bądź na podwórku. Duży wpływ na zmianę miejsca występów ma wysoki standard współczesnych kaszubskich domów. Wypielęgnowane podłogi, drogie dywany, cenne wyposażenie, powodują, że gospodarze niechętnie zapraszają do mieszkań liczną, rozhukaną młodzież, w brudnym lub ośnieżonym obuwiu.

Wszelkie teksty wypowiadane są zazwyczaj spontanicznie i zależą najczęściej od inteligencji i dowcipu poszczególnych bohaterów przedstawienia. Czasem kolędnicy korzystają z zasłyszanych od poprzedni-

[12] Archiwum OE MNG /2014 – wyw. 1.

ków życzeń bądź żartów słownych, okraszonych własnymi pomysłami. Jedynie w Gowidlinie gwiazdory wygłaszają tradycyjną orację, którą – jak twierdzą starsi informatorzy[13] – napisał i przetłumaczył na kaszubski ksiądz Grucza, pochodzący z tej wioski. W gminie Sierakowice język kaszubski jest powszechnie znany i stosowany, stąd zazwyczaj właśnie nim posługują się kolędnicy. Jednak w okolicach Pucka (Żelistrzewo, Gnieżdżewo) grupy kolędnicze stosują już często język kaszubski i polski naprzemiennie, uzupełniając wypowiadane kwestie słowami z obu.

Niezwykle istotną rolę podczas kolędowania pełni maska. To ona uniemożliwia rozpoznanie członka zespołu, ale też pozwala mu się łatwiej i pełniej zidentyfikować z rolą. Maski wykonywane były niegdyś własnoręcznie z futra, drewna lub kartonu. Dzisiaj zrobione są z gumy i kupowane zazwyczaj w sklepie. Ciągle jednak dość powszechnie używa się w stosunku do nich tradycyjnej nazwy *larwa*[14]. Noszone są zazwyczaj przez gwiazdora, babę, dziada, diabła i śmierć. Pozostałe postacie ukrywają twarze pod makijażem wykonanym farbą, sadzą lub kosmetykami. Najbardziej tradycyjne malatury wykonywane są na twarzach *gviôzdek* z Tuchlinka. W tej grupie jeździec na koniu, przewodnik konia, policjant i muzykant mają twarze umalowane czerwoną i czarną farbą (wąsy, broda, bokobrody i policzki), niemal identycznie jak pochodzące z lat 50. XX w. maski, które znajdujące się obecnie w zbiorach Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku.

Nim grupa wstąpi do obejścia, zawsze głośno sygnalizuje swe nadejście niesionym dzwonkiem i prosi gospodarzy o zgodę na kolędowanie: *chceta wa państwo gviôzdke widzec?* To pytanie w imieniu grupy zadaje zazwyczaj policjant bądź żandarm. To on kieruje grupą i decyduje o przebiegu obrzędu. Dzwoniąc, inicjuje śpiewanie kolęd, składanie życzeń i popisy poszczególnych członków grupy. Na koniec składa życzenia i zbiera datki. Nic więc dziwnego, że w tę rolę wciela się jeden ze starszych, najbardziej doświadczonych i odpowiedzialnych kolędników, który cieszy się wśród kolegów posłuchem i zaufaniem.

Występ tuchlińskich *gviôzdek* zawsze rozpoczyna się od głębokiego pokłonu i zaśpiewania gromko, choć nieco fałszywie, ulubionej kolędy „A wczora z wieczora". Żaden z mieszkańców Tuchlinka nie pamięta, by kiedykolwiek miejscowe *gviôzdki* śpiewały inną. Dalsza akcja realizowa-

[13] Archiwum OE MNG/2014 – wyw. 16.

[14] Archiwum OE MNG/2014 – ankieta 50, 55, 56.

na jest spontanicznie, choć niezupełnie przypadkowo. Każda z kolędujących postaci ma wyznaczoną przez tradycję rolę i określony zakres działań. Gwiazdor w słomianym kożuchu i z korbaczem w dłoni odpytuje dzieci z pacierza, a czasami wręcza upominki. Kominiarz usmolonymi w sadzy dłońmi smaruje twarze wszystkich domowników. Diabły skaczą, porywając dziewczęta i dzieci, by wytarzać je w śniegu. Wiecznie kłócący się ze sobą – baba i dziad – żebrzą o pieniądze dla ich dziecka. Najtrudniejszą i najbardziej wyczerpującą rolę ma koń. Pierwotnie to właśnie koń wraz z baranem (bądź kozą), swymi harcami, skokami i tupaniem, miał pobudzić do nowego życia skutą mrozem ziemię, zapewniając rolnikom urodzaj i dostatek. Scena, w której wyczerpany koń pada, nie dając oznak życia, to symbol zamierającego świata przyrody. Sypanie ziarna i pojenie pozwala mu odżyć i wstać, dając nadzieję, iż wkrótce cały świat przyrody zyska nowe siły i życie.

Bardzo istotnym i niezbędnym elementem kolędowania jest składanie gospodarzom życzeń, zapewniających dobrobyt i zdrowie w nadchodzącym roku. Często w imieniu całego zespołu robi to dowodzący grupą policjant. Rewanżując się za nie, gospodarze częstują kolędników świątecznymi smakołykami, a często też alkoholem, bądź wręczają pieniężne datki.

Na ten barwny, żywiołowy i w większości improwizowany obrzęd, niosący w sobie odległe i nie zawsze już czytelne treści, w wigilijny wieczór czekają z niecierpliwością i radością w wielu domach. Przyjęcie *gviôzdek* w domu nie należy już na Kaszubach do bezwzględnie obowiązujących zasad, nie mniej jednak ciągle jeszcze w wielu wsiach nie wyobrażają sobie udanych i „prawdziwych" Świąt Bożego Narodzenia bez ich wizyty. Niewiele jest miejsc w naszym kraju, gdzie ta archaiczna forma kolędowania z maszkaronami zwierząt zachowała się w tak dobrej kondycji i autentycznej formie. Bezwzględnie więc powinniśmy takie zwyczaje mądrze wspierać, pielęgnować i dokumentować, gdyż to one, jak mówią mieszkańcy gminy Sierakowice, budują w nich lokalną więź społeczną, patriotyzm i poczucie własnej wartości.

Jaromir Szroeder

Czy przetrwamy?

Zadowolenie z mnogości form muzycznych, powstających w ostatnich latach na Kaszubach, może okazać się katastrofalne w skutkach; w pewnym sensie uśpić czujność działaczy kaszubskich w ich misji na rzecz przetrwania i rozwoju kultury kaszubskiej.

Rzeczywiście – wielość propozycji muzycznych rodzących się w ostatnich latach na Kaszubach wydawać się może imponująca. Kwestią otwartą pozostaje jej wartość artystyczna. Ten aspekt oczywiście pozostawmy dokładniejszej ocenie krytykom muzycznym. Jednak warto postawić pytanie, co leży u podłoża twórczości muzycznej na Kaszubach? Z pewnością, co podkreślają współcześni twórcy kaszubscy, głównym celem jest promocja języka kaszubskiego, jego popularyzacja i szerokie wprowadzanie w obieg w społeczności kaszubskiej. Ale nie bez znaczenia pozostaje efekt komercyjny tychże działań. Jak wiemy, produkt, aby się sprzedać, musi być atrakcyjny dla masowego odbiorcy, powinien odpowiadać jego preferencjom. **Tu pojawia się niebezpieczeństwo schlebiania gustom zamiast ich kreowania**. Ta cienka granica jest linią bardzo ważną. Powyższe przesłanki rozwoju twórczości muzycznej prowadzą do podporządkowania się gustom, najczęściej mocno „zdeformowanym" przez wszechobecną, promowaną w masowych mediach popkulturę. Jedynym wyróżnikiem muzycznych produktów takiego autoramentu – na tle oceanu komercyjnej twórczości muzycznej w Polsce, Europie i na świecie – jest to, że używa się w nich języka kaszubskiego. To o wiele za mało dla ocalenia kultury kaszubskiej, dla stworzenia jej nowego, rozpoznawalnego oblicza dobrej jakości. Dodać należy, że promowanie w mediach kaszubskich – średniej, delikatnie mówiąc – jakości muzyki, również przyczynia się do budowania opinii o naszej kulturze, do tworzenia pewnego rodzaju stereotypu kultury „niskich lotów".

Mieszkający na Kaszubach wybitny polski muzyk, kompozytor, aranżer deklarujący swoje przywiązanie do Kaszub, Olo Walicki tak wspomina w wywiadzie dla „Pomeranii" początek swojej pracy nad projektem *Olo Walicki Kaszëbë*:

> *W 2006 roku Larry Okey Ugwu* (dyrektor Nadbałtyckiego Centrum Kultury – J.S.) *poprosił, żebym przygotował koncert, którym otwarty miał być festiwal Europejskiej Unii Radiowej. Miałem skomponować muzykę wywodzącą się z naszego regionu. Dla mnie oczywistym było, że nasz region to przede wszystkim Kaszuby. I taką propozycję złożyłem organizatorom koncertu. Z dziecinnych lat pamiętałem kaszubską muzykę folklorystyczną. Grano ją we wdzydzkim skansenie, w radio. Była to muzyka bardzo prosta, dziwnie wesoła, lekka – przy czym nie chodzi mi tutaj o negatywne znaczenie tego określenia. Ale jakby brakowało jej równowagi. Przecież człowiek przez całe życie nie chodzi w kolorowych ubraniach i nie tańczy na weselu. Wydało mi się to bardzo sztuczne, nieprawdziwe, funkcjonujące jedynie na potrzebę muzeów czy też zespołów folklorystycznych. Nie chciałem, aby taki stan rzeczy był podstawą mojego muzycznego pomysłu*[1] [tłum. z j. kaszubskiego J.S.].

Muzyk nagrał rewelacyjny kaszubski materiał muzyczny (płyta *Olo Walicki – Kaszëbë)*, który powstawał na Kaszubach, pod wpływem Kaszubów i w języku kaszubskim, ale oderwany od świetlicowego stereotypu kaszubskiej kultury. Dzięki tej płycie o kulturze kaszubskiej i jej wysokich wartościach artystycznych dowiedziała się cała Polska:

> *W kraju odbiorcom bardzo spodobała się ta muzyka. Ludzie z całej Polski dzwonili, spodobała im się kaszubszczyzna, bo okazała się piękna. Niektórzy coś o Kaszubach wiedzieli, ale nigdy nie zetknęli się z żywym językiem. To było dla mnie największą nagrodą. Na Kaszubach jednak był z tym problem. Nie chcę opowiadać szczegółów. Wystarczy wspomnieć stylistykę, jaka dominuje w lokalnych mediach. Mówię o radiu, bo telewizji nie oglądam. To nie jest dobre dla kaszubskiej kultury. Zauważyłem również wówczas, jak bardzo zamknięta na nowości jest grupa ludzi zajmująca się kulturą kaszubską. Rozumiałem oczywiście, że moja płyta to nie jest* pop *ani piosenki, tylko gatunek muzyczny,*

[1] „Pomerania", luty 2012, nr 2, s. 56.

który wymaga by się nieco w niego wsłuchać, zrozumieć, przyzwyczaić. To jednak w żaden sposób nie tłumaczy równania do niskiego poziomu tego, co jest promowane w mediach na Kaszubach i co niszczy gust odbiorców[2] [tłum. z j. kaszubskiego J.S.].

Kultura kaszubska może przetrwać, jeśli będzie się opierać na bogatej spuściźnie naszych przodków potraktowanej z odpowiednią pokorą. Odpowiednie, twórcze do niej podejście może stworzyć nowatorską, wyróżniającą się jakość. Jakość, która nie zniknie wraz ze zmieniającymi się trendami popkultury. Ważne, aby do takiej działalności zachęcić zarówno młodych, otwartych twórców, jak i uznanych artystów najwyższej próby. Przy czym wcale nie jest konieczne, by byli to Kaszubi z krwi i kości. Istotne jedynie jest to, by z przekonaniem i kompetentnie zabrali się do pracy na podstawie naszego kulturowego dziedzictwa. Takie działania są podejmowane, ale jest ich niewiele. Na przykład na uwagę z pewnością zasługują projekty artystyczne realizowane przez Witosławę Frankowską w ramach jej autorskiego pomysłu „Spotkania z Muzyką Kaszub" w Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.

Mimo że kultura kaszubska jest dość hermetyczna, Kaszubi są rozpoznawalną grupą etniczną w Polsce i w wielu miejscach na świecie. To, czego brakuje często w naszych działaniach, to odwołania do źródeł naszej kultury. Do jej korzeni. Nie mówię tutaj o pamięci historycznej, gdyż ta jest eksponowana i powszechnie znana.

Kilka lat temu pewien dziennikarz radiowy, prowadząc wywiad z liderem słynnej tuwińskiej grupy *Huun-Huur-Tu* – Sayanem Bapa, zapytał o zastosowanie nietradycyjnego instrumentarium (a dokładniej gitary) w niektórych utworach, w tym w słynnych *Głosach tajgi* (*Odugen taiga*). Muzyk odpowiedział: *Tradycja musi się zmieniać. Ona jest jak żywy organizm. Jeżeli się zmienia, to znaczy, że żyje; jeśli nie, to powoli umiera*[3]. I z tym twierdzeniem należy się zgodzić. Każda tradycja jest wpisana w czas, realia i pewną bieżącą rzeczywistość, ulegając jej wpływom. To naturalny bieg rzeczy i tak dziać się musi, jeśli chcemy, by przetrwała w życiu, a nie

---

2 Tamże.

3 D. Martin, *Ruch folklorystyczny a „wynajdywanie tradycji" w kaszubskiej muzyce ludowej*, „Nasze Pomorze", 2011, nr 11, s. 258, za: A. Giddens, *Tradycja*, „Przegląd Polityczny", 2004, nr 64, s. 110.

jedynie zamknięta w muzealnych przestrzeniach i opisach etnografów. Mamy przykład tworzenia nowych tradycji świadczących o rozwoju naszej społeczności (m.in. Międzynarodowy Zjazd Kaszubów, Dzień Jedności Kaszubów), co może być potwierdzeniem tezy znanego brytyjskiego socjologa Anthony Giddens'a, który powiedział, że *każda tradycja jest tradycją wymyśloną*[4]. Ale idąc dalej w rozważaniach na temat tradycji, warto przywołać kolejne stwierdzenie tegoż socjologa: *tradycja łączy przeszłość z teraźniejszością i obejmuje zarówno odtwarzanie dziedzictwa kulturowego, jak też opartą na wartościowaniu selekcję jego elementów. Na pojęcie tradycji składa się bowiem nie tylko zbiór dóbr kulturowych, lecz także ich aktualne użytkowanie przez dane społeczeństwo, które ocenia własną przeszłość kulturową, przystosowując ją do swych potrzeb. Tradycja jest przeszłością stale rekreowaną w teraźniejszości*[5].

W moim przekonaniu w naszych kaszubskich działaniach animacyjnych często brakuje łączenia przeszłości z teraźniejszością. Taka sytuacja stanowi duże niebezpieczeństwo dla funkcjonowania kaszubskiej tożsamości. Samo manifestowanie kaszubskości jest niewystarczające dla jej rzeczywistego przetrwania i może okazać się wkrótce pustym działaniem mającym na celu wzbudzenie tylko zainteresowania np. turystów. Zaś prawdziwe wartości naszej bogatej kultury mogą zostać zagubione. Na czym opieram powyższą tezę? Obecnie w animacji kultury kaszubskiej bazuje się na tym, co stworzono w ramach troski działaczy regionalnych o ciągłość trwania kultury. Kanony, np. w sferze kultury muzycznej – Pawła Szefki, Jana Trepczyka, Aleksandra Tomaczkowskiego, czy teatralnej – np. ks. Bernarda Sychty i wielu innych, są nie do przecenienia. Ich stosowanie jest ze wszech miar uzasadnione. Wydaje się jednak, że spoczęliśmy na laurach. Ci z serca oddani kulturze kaszubskiej działacze i twórcy pracowali w oparciu o badania, niekiedy naukowe, innym razem intuicyjne. I zostawili po sobie bogatą spuściznę. To, co przygotowali, opierało się na źródłach. Obecnie brakuje twórczego eksplorowania bogatej spuścizny kulturowej naszych przodków. Jej znajomość potrzebna jest zarówno w działaniach w sferze folkloru, jak i we współczesnych przedsięwzięciach edukacyjnych i artystycznych. Czyż nie znamiennym jest fakt, że np. zbiór pieśni ludowych (nie regionalnych) opublikowanych przed wojną przez prof. Łucjana Kamieńskiego

[4] Tamże, s. 259.

[5] Tamże.

Pieśni ludu pomorskiego, czy też trzytomowe wydawnictwo PAN z lat 90. pt. *Kaszuby,* opracowane przez prof. Ludwika Bielawskiego, nie wspominając już o badaniach Aleksandra Hilferdinga, tak słabym echem odbijają się w repertuarze kaszubskich zespołów ludowych?[6]

Trudno również zgodzić się ze stwierdzeniem, iż *wydaje się, że folklor z wolna, acz nieubłaganie usuwa się na bok, robiąc miejsce bardziej progresywnym nurtom. Odpowiada to rosnącemu zapotrzebowaniu społecznemu na różnorodny przekaz muzyczno-językowy, bogatsze instrumentarium, harmonię, nowe poszukiwania formy... Wraz z utrwalaniem kaszubskiego języka literackiego do głosu dochodzi potrzeba ubrania tegoż w inną od ludowej „obudowę"*[7].

W stwierdzeniu tym mieści się pewna pułapka. Otóż, radość z tego, że odrywamy się od ludowości dla samego tylko od niej oderwania i bez refleksji jest działaniem nieroztropnym. Poza tym stwierdzenie, że folklor *usuwa się na bok* jest również, według mnie, błędne. Ten gatunek twórczości muzycznej miał, ma i mieć będzie swoich twórców i odbiorców. Sądzę nawet, że obecnie przeżywa swego rodzaju rozkwit. Uważam, że to bardzo dobre zjawisko. Wspomniane progresywne nurty w muzyce kaszubskiej nie tyle zastępują folklor, ile uzupełniają czy też dopełniają kaszubską scenę muzyczną. W swoim referacie Tomasz Fopke wymienia różnorodne gatunki muzyczne, w których komponuje się współczesne kaszubskie utwory: od rytmów *cha – cha* poprzez poezję śpiewaną z elementami jazzu, rock'n roll'a aż po fuzję rocka, rapu i folku kaszubskiego. Ta różnorodność oczywiście cieszy. Ale spróbujmy chwilę zastanowić się nad tym, w jaki sposób ten rodzaj twórczości wpływa na przetrwanie kultury kaszubskiej? W moim przekonaniu, w pewien sposób oddziałuje na rozwój języka kaszubskiego i jego upowszechnianie wśród samych Kaszubów. Patrząc jednak perspektywicznie, jest, niestety, jedynie ciekawostką, która istnieje dzisiaj, a jutro już nikt o niej nie będzie pamiętał. Dla przykładu: które z czeskich, polskich czy też niemieckich zespołów grających muzykę country wpłynęły na zachowanie czy też na rozwój swojej rodzimej kultury? Tego typu działalność zawsze była jedynie naśladownictwem. Przy takim podejściu do problemu

---

6 J. Szroeder, *Odwołania do źródeł,* „Pomerania", 2010, nr 7-8, s. 18.

7 *Współczesna muzyka kaszubska a muzyka ludowa. Poszukiwania i inspiracje,* referat Tomasza Fopke wygłoszony podczas konferencji finałowej projektu Festiwal Cassubia Cantat w Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie dn. 19.10.2011 r. (w druku).

perspektyw kultury Kaszubów, w przyszłości „prawdziwie kaszubskie" będą jedynie zespoły folklorystyczne trwające w swym *status quo*. Wracając do cytowanych wyżej opinii brytyjskiego socjologa A. Giddensa, należy stwierdzić, że dla przetrwania naszej kaszubskiej kultury potrzebne są działania znacznie dalej idące, kompetentnie i z pokorą czerpiące z tradycji. Olo Walicki w wywiadzie dla portalu internetowego *trojmiasto.pl* na pytanie dziennikarza o to, czy kultura kaszubska jest w stanie się odrodzić, odpowiedział: *Sprawa wisi na włosku. W formie muzealnej oczywiście nie. Jeśli kultura kaszubska ma znowu stać się wyrazista i powszechna, musi być żywa, a nie martwa. Trzeba namawiać kaszubską młodzież do artystycznych poszukiwań i eksperymentów, które tę szansę zwiększą*[8].

Podsumowując – każdy obszar kulturowy, aby dobrze funkcjonować, musi być wypełniony pełnym spektrum działań kulturowych i animacyjnych. W naszej kaszubskiej rzeczywistości istnieje wiele propozycji typowo rozrywkowych, sakralnych i podkreślających odrębność kulturową Kaszubów. Brakuje jednak takich, które wzmocnią podstawę dla tworzenia przyszłości kaszubskiej kultury i znajdowania dla niej miejsca w europejskim dziedzictwie kulturowym. Żeby tego typu działania miały możliwość zaistnienia, potrzebny jest również odpowiedni grunt. Dopóki jednak w naszym środowisku promowane będą jedynie działania w sferze rozrywki czy patetyczne formy manifestacji odrębności kulturowej, a nie będą podejmowane kompetentne działania edukacyjne, zmierzające do ukształtowania nieco głębszej wrażliwości wśród młodych ludzi, ożywienie tej sfery kulturowego działania nie będzie łatwe.

[8] Wywiad z Olo Walickim, *Kaszuby da się lubić,* trójmiasto.pl, 02.01.2012.

Beata Jaworowska

Instytucje kultury z perspektywy samorządów

Hegemon czy służka? Tak postawione pytanie od razu sugeruje negatywną ocenę. Bo czy w istocie instytucja kultury ma być czyimś zwierzchnikiem, nadzorcą albo może wręcz przeciwnie – poddanym?

O tym, jaka jest rola tych instytucji kultury w dzisiejszym pejzażu kulturalnym Polski można rozmawiać długo i każdy – zależnie od własnej perspektywy – może widzieć ją inaczej. Perspektywa samorządu województwa narzuca optykę w pewien sposób wymuszoną prawem, tradycją i zastaną sytuacją.

W wyniku reformy administracyjnej kraju samorządom wojewódzkim przekazano większość najważniejszych państwowych dotąd instytucji kultury – muzea, teatry, opery, filharmonie… Uczyniono to właściwie bez zabezpieczenia finansowego, jeśli nie liczyć tzw. rezerwy – czyli niewielkiej pomocy, która z czasem zmieniała się w rodzaj konkursu, aż do czasu pojawienia się programów operacyjnych – a to już konkurs z samymi niewiadomymi. Te instytucje są finansowane dziś ze środków własnych – czyli w przypadku województw głównie z podatku CIT. Jak może być to chybotliwa podstawa, niech świadczy choćby niedawny przykład z Dolnego Śląska. W całym budżecie województwa pomorskiego kultura zajmuje około 10 proc. – i w obecnym stanie prawnym trudno mieć nadzieję na radykalną zmianę takiego stanu rzeczy. W budżecie „na kulturę" (w roku 2015 na Pomorzu to ok. 88 mln) środki na instytucje kultury to około 96 proc. Czyli mniej więcej 4 proc. możemy przeznaczyć na konkursy grantowe, stypendia, program ochrony zabytków itd. To dalece za mało, a przecież nie ma też instytucji, która byłaby zadowolona ze swego budżetu. W większości przypadków to niezadowolenie

jest zasadne. Potrzeby nie wynikają w pierwszej mierze z żądań płacowych (aczkolwiek instytucje to w sumie około 1400 pracowników często dość słabo opłacanych), potrzeb inwestycyjnych, ale przede wszystkim niedoboru środków na działalność. Jest to widoczne zwłaszcza w instytucjach, które siłą rzeczy nie osiągają zbyt wielkich dochodów własnych.

Mamy więc z jednej strony niezadowolenie prawie wszystkich beneficjentów środków publicznych i z – drugiej – dyskusję o poszerzaniu pola kultury. Jeżeli odłożymy na bok rozmowę o oczywistej potrzebie współpracy instytucji z różnymi podmiotami kultury – stowarzyszeniami, indywidualnymi twórcami etc., o potrzebie transparentności działań instytucji czy jej otwarciu na nowe trendy, to sedno sprawy sprowadzi się niestety do finansów.

A rozmowa taka będzie wtedy twórcza, gdy poszerzy się możliwość finansowania z innych źródeł, głównie prywatnych, na przykład dzięki ułatwieniom podatkowym. U nas często bywa tak, że podmioty z założenia wspierające – jak fundacje – są instytucjami aplikującymi do tego samego źródła. Potężne wsparcia, jak na przykład Jana Kulczyka na rzecz Muzeum Historii Żydów Polskich, to prawdziwy wyjątek.

Na koniec pytanie elementarne – czy instytucje kultury są w ogóle potrzebne? Najpewniej najbardziej tam, gdzie jest konieczność zachowania ciągłości, zapewnienia opieki nad dziedzictwem narodowym, zabezpieczania artefaktów, prowadzenia stałej edukacji. Nie wyobrażam sobie także w obecnych warunkach funkcjonowania w innej formie opery czy filharmonii (oczywiście mam na myśli instytucje działająca w formie stałej, a nie grono muzyków zaangażowanych do jednego projektu). Ale dyskusję na temat ich kształtu zawsze warto podejmować.

Bronisława Dejna

Hegemon czy służka? Analiza przemian w sferze instytucjonalnej wobec poszerzania pola kultury

Odpowiedź na pytanie jest – w pierwszym jego odczycie – łatwa i prosta. Instytucja kultury musi być swoistego rodzaju hegemonem – przewodnikiem w promowaniu i upowszechnianiu współczesnej kultury, a jednocześnie w swej istocie spełnia funkcje służebne wobec artystów, środowiska twórczego, a zwłaszcza odbiorców kultury. Podstawowym obowiązkiem instytucji kultury jest umiejętność tworzenia i przekazywania kultury. To jest swoiste *credo* i społeczne posłannictwo wszelkich działań kulturalnych dawniej i obecnie.

Poszerzanie pola kultury to intensyfikacja działań wielu podmiotów kultury, a zwłaszcza nowych graczy: obszaru metropolitalnego i regionalnego. Z obserwacji zmian wynika, że przed każdą z instytucji stoi zadanie wyrazistego dookreślenia programu i wypracowania form sieciowej współpracy. Proponuję spojrzenie porządkujące wielowymiarowe poletko instytucjonalnej kultury, jaką jest **kategoria projektu**. Wyraz pracy twórczej lidera – pomysłodawcy projektu jest skonstruowany w oparciu o 3 składniki: **partner** (współpraca merytoryczna, realizacyjna, organizacyjna), **partycypacja** (finansowa, rzeczowa), **patronat** (honorowy, medialny).

Zmiany w procesie tworzenia projektu

W formie czystej stylistycznie wydarzenia artystyczne, kulturalne są coraz częściej rzadkością. Aż chciałoby się zapytać: ile jest Szekspira w Szekspirze? I nie idzie tu o nową interpretację, współczesne odczytanie

znaczeń itd. Ani o posiłkowanie się w projektach interdyscyplinarnych innymi dziedzinami sztuki. Spotkanie z autorem dobrze jest, a nawet wypada, „wzbogacić" np. projekcją, koncertem, konkursem wiedzy itp. Korzysta się z reprodukcji, cytatów kultury, tworząc nowe projekcje multiplikujące znaczenia. Są oczywiście wieczory z poezją wypełnione wyłącznie słowem, ale generalnie liderzy projektów artystycznych są wyznawcami pojęcia „kultury", która wydaje się obecnie nie mieć granic. Trudniej udowodnić, co nią jest, niż wykazać, co do niej nie należy (M. Dymnicka). Perspektywa czasowa pozwala również z dozą pokory spojrzeć na twórczość artystyczną minionych dekad, na proces ewolucji kultury. Nakładanie się różnych wartości historycznych tworzy rodzaj palimpsestu kultury, który przez nowe pokolenia jest odkrywany, cytowany bądź kontestowany. Każde pokolenie tworzy swoisty rodzaj kanonu cywilizacyjnego, z którym instytucje kultury muszą wchodzić w dyskurs. To najważniejszy merytoryczny obieg kultury, widzimy to w programie Nadbałtyckiego Centrum Kultury i wielu innych instytucji.

Mówię o NCK, bo to najlepiej znane mi środowisko kulturotwórcze. Śledzenie zmian najbardziej uwidacznia się w długofalowych, cyklicznych projektach. Na przykład Regionalny Przegląd Zespołów Folklorystycznych z Kaszub i Kociewia powołany w 1972 r. ulegał wielu przemianom, stał się formą Festiwalu Folklorystycznego Ziem Polski Północnej, potem wyszedł poza obszar Polski, stał się Festiwalem Ludów Północy. Już od kilkunastu lat funkcjonuje jako Dźwięki Północy, w tym roku doliczono się w tym ciągu 32. edycji. Z pietyzmem odnosi się do autentycznego muzycznego folkloru, jak również do twórczości nowej tradycji, muzyki źródeł i folklorem inspirowanej, po folkowe granie. Metropolia jest Okey, obecnie 9 edycja, z przeglądu sceny muzycznej Trójmiasta stała się metropolitalną sceną prezentacji różnych sztuk: literatury, tańca, wystaw plastycznych. W ciągu roku wzbogacają Festiwal comiesięczne koncerty w studiu Radia Gdańsk, wydania płytowe, nietypowa promocja. Alternatywna scena muzyczna ma tu swego mocnego promotora.

Kultura w instytucji kultury. O jaką kulturę chodzi?

Od Centralnej Poradni Amatorskiego Ruchu Artystycznego do Narodowego Centrum Kultury. Od Wojewódzkiego Domu Twórczości Ludowej do Nadbałtyckiego Centrum Kultury. Niniejszy tekst nie ma aspiracji

wyczerpującego opracowania historii przekształceń instytucji kultury, dokumentacji zmian wynikających z polityki kulturalnej państwa czy prześledzenia powiązań działalności kulturalnej z naukową refleksją. Jest raczej zapisem zmian zanotowanych w pamięci pracowniczki „od kultury", która od 45 lat pracuje w „upowszechnianiu" w „kulturalnym ratuszu" w Gdańsku. Spisane tu notatki to rodzaj obserwacji uczestniczącej, jak powiedzieliby socjolodzy.

Początek Nadbałtyckiego Centrum Kultury, istniejącego od 23 lat, to Wojewódzki Dom Twórczości Ludowej, następnie Wojewódzki Dom Kultury i Wojewódzki Ośrodek Kultury. Spojrzenie w przeszłość ukazuje różne okresy i tendencje uprawiania kultury, charakterystyczne nie tylko dla naszego regionu. Widoczne są tu funkcje służebne, związki z „linią Partii", polityką kulturalną państwa, z wytycznymi ministerialnymi, z zawodową podległością organom zwierzchnim.

W **schyłku lat 50. i w 60. XX wieku** kładziono nacisk na rozwój amatorskiego ruchu artystycznego, pasji artystycznych społeczeństwa, na kształtowanie kulturalnych zainteresowań. Centralna Poradnia Amatorskiego Ruchu Artystycznego w Warszawie miała programową agendę na Pomorzu – WDTL, którego edukacyjne działania, uczenie we wszelkich formach: poradnictwo, instruktaż, opracowania i szkolenia metodyczne – roztaczały zwierzchnią kuratelę nad placówkami w terenie. Z perspektywy czasu, mówiąc kolokwialnie, uczył fachowiec laika, m.in. zawodowi artyści różnych sztuk uczyli amatorów, jak być profesjonalnym amatorem po to, by następnie zaszeregować go w konkretnej kategorii instruktora kulturalno-oświatowego, kat. od IV do S.

Czas **reformy administracyjnej kraju w latach 70.** wypełniało posłannictwo usuwania białych plam na mapie kulturalnej, nasycenie kraju kulturą – w każdej gminie Gminny Ośrodek Kultury Sportu i Rekreacji/ GOK! W miastach powiatowych powstały poradnie metodyki pracy k-o[1], które wraz z WOK-iem sprawowały nadzór nad placówkami gminnymi i wiejskimi. Tu dyskutowano o problemach samorządności kulturalnej, wdrażano specjalistyczny instruktaż, powizytacyjne zalecenia, programy doskonalenia kadr z zakresu organizacji i zarządzania placówką, uczono konstruowania programów: zamierzenia programowe, cele i forma (placówka – zamiennie: dom kultury, klubokawiarnia itp., to dzisiejsza instytucja; „forma" to dziś „projekt").

[1] K-o czyli „kulturalno-oświatowy" – to wyjaśnienie dla młodych, którzy ten skrót mogą dziś znać tylko z „Rejsu" Marka Piwowskiego.

Tu merytorycznym wsparciem były prace prof. Dzierżymira Jankowskiego. Dom kultury rozpatrywano w aspekcie studium socjologiczno-pedagogicznego, podkreślano funkcje wychowawcze placówki. Wiedza pedagogiczna z aspektami psychologicznymi była służebna i znajdowała się w programie wielu kursokonferencji doskonalenia kadr k-o. Na anegdotę zakrawa dziś pytanie, jakie zadawaliśmy prelegentom podczas kursokonferencyjnych szkoleń (taka była nazwa): *czy pracownik wracający z pracy i czytający w kolejce SKM książkę lub gazetę uczestniczy w kulturze?* Według ówczesnych definicji „czas wolny" był wypreparowaną kategorią życia poza obowiązkami zawodowymi, domowymi, rodzinnymi i czasem dojazdu do pracy.

Powtarzane po wielekroć treningi interpersonalne, analizy mocnych i słabych stron opanowaliśmy do perfekcji, mieliśmy tylko mocne strony! Importowana „w teren" z Wojewódzkiego Ośrodka Kultury oświata kulturalna to były organizowane w regionie cykliczne spotkania w formie studiów wiedzy: politycznej, estetycznej i wiedzy o regionie. Miejscem spotkań były domy kultury, biblioteki, kluby książki i prasy „Ruch". A prelegentami studium wiedzy politycznej byli ówcześni czołowi redaktorzy „Polityki", m.in.: Mieczysław F. Rakowski, Stefan Bratkowski, Krzysztof Teodor Toeplitz, Daniel Passent. W tym czasie rozpoczęła się akcja organizacji w gminach „zielonych świetlic" – miejsc rekreacyjnych zabaw i plenerowych spotkań. Zrodził się pomysł „Truskawkobrania" na Złotej Górze k. Kartuz, organizowanego do dziś corocznie w czerwcu.

Instytucja kultury w kontekście naukowego wsparcia, czyli nauka w służbie kultury

Instytucje kultury były też (i są) wdzięcznym przedmiotem zainteresowania nauki, badawczym poletkiem różnych humanistów. A przegląd zmian relacji: nauka – instytucje kultury, począwszy od naukowego wsparcia dla pracy kulturalno-oświatowej w latach 60. ubiegłego wieku, po aktualne opracowanie „reformy kulturowej 2020–2030–2040" uświadamia rodzaje uzależnień, nadinterpretacji kultury, a zwłaszcza dynamikę procesów społecznych i konieczność uczestnictwa w tym procesie przemian.

W czasach, gdy powstawały funkcjonujące do dziś Gminne Ośrodki Kultury Sportu i Rekreacji/GOK, przyszłe kadry kształcono przede wszystkim na kierunku pedagogiki kulturalno-oświatowej. Uczono, jak upowszechniać kulturę, jakimi metodami popularyzować i oddziaływać skutecznie na odbiorców, obserwować zmiany w uczestnictwie w kulturze, jak zagospodarować czas wolny. Powstało wiele prac nt. kultury czasu wolnego. Publikacje te zajmowały znaczące miejsce w biblioteczce podręcznej pracownika kulturalno-oświatowego. Działania te kumulował, propagował i w pewnym sensie nadzorował Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury w Warszawie. Gdy jego dyrektorem został Maciej(?) Sandecki, krążyło powiedzenie: „gdy Sandeckiemu nikt nie pomógł, zrobił COMUK".

W latach 70. XX wieku był widoczny kulturowy trend uwypuklenia, a raczej konkretnego wykorzystania sztuki dla procesu wychowania przyszłych pokoleń. Wychowanie przez sztukę – prace Bohdana Suchodolskiego, Ireny Wojnar były podręcznikami w procesie edukacji kulturalnej, korzystano z nich w wielu metodycznych opracowaniach.

Wówczas zauważono także, że kadra kultury znająca metody pedagogiczne, wyposażona w instruktaż metodyczny i techniki sprawnego działania rodem z prakseologii, ma podstawowy brak z zakresu wiedzy o kulturze. Przypomniano wtedy ważne zdanie Stefana Czarnowskiego, iż poznanie kultury jest także kulturą (wyd. „Kultura" z 1938 r.). Powstały uniwersyteckie studia kulturoznawcze, np. we Wrocławiu – działał prof. Stanisław Pietraszko, w Poznaniu – prof. Jerzy Kmita. Utrwalił się również pogląd, iż kultura uprawiana w instytucji kultury jest jakościowo innym jej rodzajem niż naukowo dyskutowana i analizowana kultura masowa (istotna praca prof. Antoniny Kłoskowskiej). Uczniowie prof. Kłoskowskiej pracowali nad oddziaływaniem społecznym kultury. Jej mierzalność była ważną kategorią badawczą ówczesnej socjologii kultury. Prace opisujące i badające proces uczestnictwa w kulturze profesorów Andrzeja Tyszki i Andrzeja Sicińskiego stały się lekturowym kanonem ludzi od kultury. Rozpoczęła się dyskusja nad określeniem statusu zawodowego pracownika kultury, redefinicja instruktora k-o przyniosła nowy termin/określenie: animator kultury. Wzorowano się na szeroko rozbudowanym ruchu animacji kulturalnej we Francji, a opisanym w pracy prof. Jana Żebrowskiego, której, o ile dobrze pamiętam, współwydawcą był WOK. Dziś nadal jesteśmy określani animatorami, ale również specjalistami, kuratorami, liderami projektu, robotnikami

kultury, edukatorami, aktywistami. Pomijam rodzaj żeński tych pojęć/nazw tylko ze względu na objętość tekstu.

Lata 80. to stagnacja, pozorowane działania, czas przeczekania; **początek lat 90**. – pojawiły się określenia: kreacja, promocja, sukces, partner, marketing w kulturze, ekonomia kultury, produkty kultury. Ekonomiści uczyli nas spojrzenia na kulturę w ramach gospodarki rynkowej – wytworem rynku kultury jest produkt kultury, a wdzięczną egzemplifikacją jest tu np. telefon NOKII (to jeden z przykładów, którymi nas wówczas epatowano).

Dziś, obok socjologii kultury, znajdujemy wsparcie w antropologii kulturowej, antropologii społecznej. Myśleć jak antropolog! To kolejne zadanie intelektualne dla animatora kultury współcześnie. O innych zadaniach nie wspomnę!

Nadbałtyckie Centrum Kultury od 1992 roku stara się odpowiadać na potrzeby kultury i duchowości w XXI wieku. Zadanie to zobowiązujące, ale takie wymogi ma kultura. Proponujemy promowanie twórczości wielkiej, oryginalnej: interesują / pociągają nas idee, pomysły i hipotezy, wizje artystów, pisarzy i uczonych Europy północnej, ale równoprawne miejsce ma też twórczość lokalna, swojska, która ze swoimi smakami, dźwiękami, zapachami i obrazami regionalnej kultury buduje naszą tożsamość. Pozostajemy wierni misji kultury – edukacyjnej i cywilizacyjnej, w której się uczestniczy, a nie konsumuje produkty kultury.

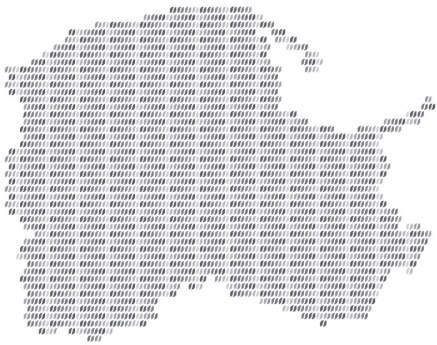
Zakończenie będzie anegdotyczne. Na kiosku-trafice w Jerozolimie znajduje się wywieszka: tu mówi się po hebrajsku, angielsku, francusku, niemiecku, polsku. Zdziwienie kupującego: Panie, te wszystkie języki Pan znasz?, odpowiedź: Ja? Skądże, to moi klienci je znają. To artyści wszelkiej maści, to pisarze i poeci, dziennikarze i naukowcy, intelektualiści i eksperci – wiedzą i czują. A my w „kulturalnym" ratuszu wiemy, dlaczego i po co ich zapraszamy!

Pomorska debata o kulturze:
kultura na pograniczu – pogranicza kultury
edycja II

Debata pierwsza: Pomorska kultura pamięci

Organizatorzy:

Instytut Kaszubski oraz
Pracownia Historii Pomorza i Krajów Nadbałtyckich UG
Pracownia Badań nad Narracjami Pamięci UG
Zakład Antropologii Społecznej Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG



Miejsce:
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego (ul. Bażyńskiego 4a)
Sala Posiedzeń Rady Wydziału (S329)

Termin:
26.06.2014 (czwartek), godzina 16.00

paneliści autor raportu i moderator: Prof. Cezary Obracht-Prondzyński

- dr Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk – **germanistka, literaturoznawca, kierownik Pracowni Badań nad Narracjami Pamięci Polsko-Niemieckiego Pogranicza Kulturowego UG**
- dr Magdalena Lemańczyk – **socjolog, zajmuje się badaniami nad mniejszością niemiecką na Pomorzu oraz tożsamością Gdańszczan**
- dr Justyna Liguz – **historyk, kieruje Pracownią Regionalną działającą w ramach Kwidzyńskiego Centrum Kultury**
- Violetta Tkacz-Laskowska – **etnograf, pracuje w Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach**

Projekt dofinansowano
ze środków
Urzędu Miasta Gdańska oraz
Samorządu Województwa Pomorskiego

Zapraszamy do udziału w **Pomorskiej debacie o kulturze: kultura na pograniczu – pogranicza kultury** edycjaII

Debata druga: Pomorskie rzeczy

Organizatorzy: **przedmioty, materialność, „dotykalność”**

Instytut Kaszubski oraz
Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Gdańsku
Muzeum Narodowe w Gdańsku, Oddział Etnografii
Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie
Zakład Antropologii Społecznej Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG

Miejsce:
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego (ul. Bażyńskiego 4a)
Sala Posiedzeń Rady Wydziału (S329)

Termin:
22.09.2014 (poniedziałek), godzina 16.30

paneliści — autorka raportu i moderator: Katarzyna Kulikowska

WiktoriaBlacharska – **etnolog, kierownik Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku**
PiotrDziekanowski– **redaktor naczelny "Kuriera Bytowskiego", współinicjator przedsięwzięcia pn. Kaszëbsczi Króm**
dr inż. arch. KseniaPiątkowska, mgr inż. arch. PiotrSmolnicki – **współautorzy projektu rozwiązań przestrzennych na potrzeby infrastruktury turystycznej szlaków turystycznych regionu pomorskiego w ramach projektu Wzornictwo regionalne - laboratorium przyszłości realizowanego na zlecenie Urzędu Marszałkowskiego Województwa Pomorskiego.**
dr Tomasz Siemiński – **etnolog, dyrektor Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie**

Projekt dofinansowany ze środków:

Serdecznie zapraszamy do udziału w

Pomorskiej debacie o kulturze:

kultura na pograniczu – pogranicza kultury

Debata trzecia: **Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza**

Program:

Część pierwsza:

11.00 *Powitanie i przedstawienie idei Pomorskiej Debaty o Kulturze*, Cezary Obracht-Prondzyński

11.10 *Podpisanie Listu intencyjnego* przez Marszałka Województwa Pomorskiego – Mieczysława Struka, Rektora Uniwersytetu Gdańskiego – prof. Bernarda Lammka, Dyrektora Muzeum Narodowego w Gdańsku – Wojciecha Bonisławskiego oraz Prezesa Instytutu Kaszubskiego – prof. Józefa Borzyszkowskiego *w sprawie współpracy w zakresie dokumentowania i badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza oraz upowszechniania wiedzy o nim*

11.20 Film: *Chełmowski – szkic do portretu*

11.45-12.15 Przerwa

Część druga:

12.15-12.45 Referaty:
Rola i zadania państwa w zakresie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz realizacji Konwencji UNESCO 2003,
Joanna Cicha-Kuczyńska (Radca Ministra, Departament Ochrony Zabytków, Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego)
Ratyfikacja konwencji UNESCO w sprawie niematerialnego dziedzictwa kulturowego – szanse i zagrożenia,
Julia Włodarczyk (NID)
Rola NID w ochronie dziedzictwa niematerialnego,
Katarzyna Sadowska-Mazur (NID)

12.45 Prezentacja:
Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza – stan zachowania, problemy badawcze, wyzwania w zakresie dokumentowania, popularyzacji i wystawiennictwa, prof. Anna Kwaśniewska, mgr Katarzyna Kulikowska

13.15-14.15 Panel dyskusyjny:
Jacek Dąbrowski (Dyrektor Departamentu Ochrony Zabytków w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego)
Mariusz Czuba (Zastępca Dyrektora Narodowego Instytutu Dziedzictwa)
Dawid Gonciarz (Kierownik Muzeum Wsi Pomorskiej w Swołowie, muzyk, animator kultury)
Iwona Świętosławska (etnolog z Oddziału Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku)
Elżbieta Radke (animator z Domu Kultury w Strzelnie)

14.15 Zakończenie

Miejsce:

Sala Kolumnowa Muzeum Narodowego w Gdańsku (ul. Toruńska 1)

Termin:
09.10.2014 (czwartek)

Mecenasi
Projekt dofinansowany ze środków
Miasta Gdańsk
oraz Samorządu Województwa Pomorskiego

Partnerzy

WOJEWÓDZTWO POMORSKIE UNIWERSYTET GDAŃSKI Muzeum Narodowe w Gdańsku INSTYTUT KASZUBSKI W GDAŃSKU

Gdańsk, 9 października 2014 roku

LIST INTENCYJNY

w sprawie współpracy w zakresie dokumentowania i badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza oraz upowszechniania wiedzy o nim

Intencją Stron *Listu Intencyjnego* jest opracowanie *Regionalnego programu ratowania, dokumentowania, badania i upowszechniania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza.* Program ma mieć charakter przedsięwzięcia sieciowego, opartego na współpracy środowisk: samorządowego, naukowego, kulturalnego i pozarządowego.

Strony niniejszego Listu:

1) **Województwo Pomorskie** z siedzibą w Gdańsku, reprezentowane przez Mieczysława Struka – Marszałka Województwa Pomorskiego
2) **Uniwersytet Gdański** z siedzibą w Gdańsku, reprezentowany przez prof. dr. hab. Bernarda Lammka - Rektora Uniwersytetu Gdańskiego
3) **Muzeum Narodowe** z siedzibą w Gdańsku, reprezentowane przez Wojciecha Bonisławskiego – Dyrektora Muzeum
4) **Instytut Kaszubski** z siedzibą w Gdańsku, reprezentowany przez prof. dr. hab. Józefa Borzyszkowskiego – Prezesa Stowarzyszenia

- kierując się zapisami Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ratyfikowanej przez Polskę w 2011 roku,
- odwołując się do pomorskich tradycji i doświadczeń w zakresie wspólnych działań na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego,
- uwzględniając bogactwo i zróżnicowanie tegoż dziedzictwa,
- uznając potrzebę jego rzetelnego rozpoznania naukowego, opisania, udokumentowania i upowszechniania,
- kierując się poczuciem współodpowiedzialności za stan jego zachowania i troską o przekazanie go następnym pokoleniom,

postanawiają:

po pierwsze

Zainicjować i zrealizować szeroki program badań nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym Pomorza w całym jego historycznym i współczesnym zróżnicowaniu, obejmujący aspekty:

- terytorialny (historyczno-kulturowe subregiony Pomorza oraz społeczności lokalne),

- grupowy (wspólnoty, które żyją w zwartych zbiorowościach, jak i rozproszone; autochtoniczne, jak i migracyjne; mniejszościowe, jak i składające się na społeczność polską Pomorza, uwzględniając także jej zróżnicowane korzenie regionalne),
- indywidualny (twórcy i ich biografie),
- przedmiotowy (np. muzyka, pamięć, obrzędy, obyczaje, rytuały, tradycje i przekazy ustne etc.),
- realny i wirtualny (sposoby przedstawiania, powielania i dokumentowania niematerialnego dziedzictwa kultury w sieci),
- instytucjonalny (procesy instytucjonalizacji w ochronie i upowszechnianiu niematerialnego dziedzictwa kultury).

po drugie

W oparciu o przeprowadzone badania oraz już posiadane zasoby wiedzy utworzyć stałe i nieustannie uzupełniane oraz rozwijane archiwum niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza. Dziedzictwo to ujmowane jest tu w sposób ciągły, jako niekończące się cykle tworzenia i reinterpretowania posiadanych dóbr kultury.

po trzecie

Strony wyrażają wolę inspirowania i wspólnego realizowania różnorodnych projektów, mających na celu upowszechnianie wiedzy oraz rozwijanie kulturowych praktyk, służących popularyzacji niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza.

W dziedzictwie tym strony widzą bardzo ważny zespół wartości, służący budowie poczucia tożsamości regionalnej wspólnoty. A jednocześnie postrzegają go jako istotny zasób promocyjny, mogący służyć budowaniu atrakcyjnej marki regionu.

po czwarte

Strony dołożą wszelkich starań, by wspierać lokalne i środowiskowe inicjatywy oraz przedsięwzięcia, mające na celu odnowę, rewitalizację, adaptację oraz popularyzację niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza.

Strony niniejszego Listu Intencyjnego deklarują otwartość na różnorodne środowiska i zapraszają je do współpracy na rzecz ochrony i upowszechniania pomorskiego dziedzictwa kulturowego.

po piąte

Szczególną uwagę Strony poświęcą działaniom edukacyjnym, które winny wprowadzać młode pokolenia w unikatowe i specyficzne pomorskie dziedzictwo kulturowe.

po szóste

Strony będą czynić starania, by wyjątkowe walory niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza zostały należycie wyeksponowane i spopularyzowane w Polsce, jak i poza jej granicami. W tym celu Strony deklarują rozwijanie szerokiej współpracy z różnymi środowiskami i instytucjami krajowymi i zagranicznymi, sukcesywnie poszerzając sieć kulturalnej kooperacji.

po siódme

W celu realizacji niniejszego Listu Intencyjnego, Strony będą podejmować wszelkie prawne i faktyczne działania, niezbędne do wykonania wymienionych w nim postulatów. W tym celu Województwo Pomorskie wskazuje Muzeum Narodowe w Gdańsku – samorządową instytucję kultury, która w sposób ciągły będzie inspirowała, koordynowała, opiniowała i wspierała realizację celów założonych w niniejszym Liście Intencyjnym.

po ósme

Niniejszy List stanowi wyraz woli podjęcia współpracy przez Województwo Pomorskie, Uniwersytet Gdański, Muzeum Narodowe oraz Instytut Kaszubski i nie rodzi zobowiązań finansowych dla żadnej z nich.

po dziewiąte

Strony zgodnie wyrażają wolę rozszerzenia zakresu współdziałania wynikającego z bieżących potrzeb przy realizacji ustaleń niniejszego dokumentu.

Niniejszy List Intencyjny sporządzono w czterech jednobrzmiących egzemplarzach, po jednym dla każdej ze Stron.

Województwo Pomorskie .....

Uniwersytet Gdański .....

Muzeum Narodowe .....

Instytut Kaszubski .....

Pomorska debata o kulturze:
kultura na pograniczu – pogranicza kultury
EDYCJA II

Sala współczesnej sztuki ludowej
w Muzeum Zachodniokaszubskim
w Bytowie (II piętro)
ul. Zamkowa 2

23.10.2014 (czwartek)
godz. 16.30

Organizatorzy:
Instytut Kaszubski

wraz z partnerami:
Muzeum Piśmiennictwa
Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie
Muzeum Zachodniokaszubskim w Bytowie
Bytowskim Centrum Kultury
Zrzeszeniem Kaszubsko-Pomorskim

Mecenasi:
Projekt dofinansowany ze środków:
Miasta Gdańsk oraz Samorządu Województwa Pomorskiego

Debata czwarta

Muzyka pomorska

Autor raportu i moderator dyskusji
Tomasz Fopke

prof. Anna Fiebig	**doświadczony dyrygent chóralny, pedagog, wykładowca Akademii Muzycznej w Gdańsku**
Dawid Gonciarz	**etnograf, pracuje w Muzeum Wsi Pomorskiej w Swołowie, muzyk, poszukujący inspiracji w dawnej pomorskiej muzyce**
Jolanta Rożyńska	**dyrektor Wejherowskiego Centrum Kultury –Filharmonii Kaszubskiej, animator kultury, twórczyni nowoczesnej oferty**
Jaromir Szroeder	**pedagog, animator kultury, pracownik Muzeum Zachodniokaszubskiego w Bytowie, inicjator Festiwalu „Cassubia Cantat" oraz BytOffSky Festival**
Olo Walicki	**kontrabasista, kompozytor, producent muzyczny, twórca m.in. projektu muzycznego OW Kaszëbë**

Debata o muzyce towarzyszy VI BytOffSky Festiwal. Po jej zakończeniu organizatorzy zapraszają na koncert Kapeli Klezmerskiej Teatru Sejneńskiego do Gminnego Ośrodka Kultury w Tuchomiu (godz. 19.00).

Pomorska debata o kulturze:
kultura na pograniczu – pogranicza kultury
EDYCJA II

Instytut Kultury Miejskiej
ul. Długi Targ 39/40

27.11.2014 (czwartek)
godz. 17.00

Organizatorzy:
Instytut Kaszubski

wraz z partnerami:
Instytutem Kultury Miejskiej
Narodowym Centrum Kultury
Nadbałtyckim Centrum Kultury
Kaszubskim Uniwersytetem Ludowym

Debata V

Instytucje kultury – hegemon czy służka?

PROGRAM

O idei Pomorskiej Debaty o Kulturze – prof. Cezary Obracht-Prondzyński

Prezentacja najnowszego numeru „Kultury Współczesnej" (2014/3) pt. Poszerzenie pola kultury: sektor publiczny wobec zmian – prof. Waldemar Kuligowski (UAM Poznań)

Wprowadzenie do dyskusji i jej moderowanie – Piotr Zbieranek, Cezary Obracht-Prondzyński

Panel dyskusyjny z udziałem:
Bronisławy Dejny
z Nadbałtyckiego Centrum Kultury
Anny Czekanowicz-Drążewskiej,
dyrektor Biura Prezydenta Gdańska ds. Kultury
Alicji Gajewskiej,
dyrektor Fabryki Sztuk w Tczewie
Beaty Jaworowskiej,
wicedyrektor Departamentu Kultury Urzędu Marszałkowskiego
Andrzeja Stelmasiewicza
z Fundacji Wspólnota Gdańska

Mecenasi:
Projekt dofinansowany ze środków:
Miasta Gdańsk oraz Samorządu Województwa Pomorskiego

INSTYTUT KASZUBSKI W GDAŃSKU