



Tradycja dla rozwoju?

INSTYTUCJE – TOŻSAMOŚĆ – ZMIANY KULTUROWE
W SPOŁECZNOŚCIACH LOKALNYCH
NA PRZYKŁADZIE POMORZA

Tradycja dla rozwoju?

INSTYTUCJE – TOŻSAMOŚĆ – ZMIANY KULTUROWE
W SPOŁECZNOŚCIACH LOKALNYCH
NA PRZYKŁADZIE POMORZA

Tradycja dla rozwoju?

INSTYTUCJE – TOŻSAMOŚĆ – ZMIANY KULTUROWE
W SPOŁECZNOŚCIACH LOKALNYCH
NA PRZYKŁADZIE POMORZA

Redakcja naukowa:
Agata Bachórz
Cezary Obracht-Prondzyński



Nadbałtyckie
Centrum Kultury
Gdańsk

Gdańsk 2020

Recenzja naukowa: dr hab. prof. UMK Wojciech Knieć

Redakcja i korekta tekstu: Sławina Kwidzińska

Projekt graficzny: Aleksandra Żukowska

Skład i łamanie: Anna Maciejewska, Maciej Ostoja-Lniski

© Copyright by Instytut Kaszubski, Gdańsk 2020

© Copyright by Nadbałtyckie Centrum Kultury, Gdańsk 2020

© Copyright by Autorzy, Gdańsk 2020

Książka powstała w ramach projektu „Tradycja dla rozwoju. W poszukiwaniu potencjałów pomorskich kultur regionalnych” 2018-2020

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**

Dofinansowano ze
środków Ministra Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu
Promocji Kultury

Organizator: Nadbałtyckie Centrum Kultury



Nadbałtyckie
Centrum Kultury
Gdańsk



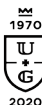
INSTYTUCJA KULTURY
SAMORZĄDU
WOJEWÓDZTWA
POMORSKIEGO

Współorganizatorzy:

Pomorskie Centrum Badań nad Kulturą UG, Instytut Kaszubski



POMORSKIE
CENTRUM
BADAN
NAD KULTURĄ



50-lecie
Uniwersytetu
Gdańskiego



Zespół projektowy:

Monika Bąkowska-Łajming, Karolina Ciechorska-Kulesza,

Monika Czajkowska-Kostka, Dorota Hryniewicz,

Cezary Obracht-Prondzyński (kierownik)

Wydawcy:

Instytut Kaszubski

Nadbałtyckie Centrum Kultury

Druk i oprawa:

Totem, ul. Jacewska 8g, 88-100 Inowrocław

ISBN: 978-83-65826-56-5

ISBN: 978-83-954267-6-6

Spis treści

Agata Bachórz, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, Karolina Ciechorska-Kulesza, Tomasz Grabowski, Krzysztof Stachura, Cezary Obracht -Prondzyński, Piotr Zbieranek <i>Wprowadzenie: Jak badaliśmy związki między rozwojem a tradycją i kulturą na Pomorzu</i>	7
Cezary Obracht-Prondzyński <i>Powojenna kultura na Pomorzu i jej przemiany</i>	37
Karolina Ciechorska-Kulesza <i>Pomorskie węzły pamięci. Przeszłość a teraźniejszość i przyszłość lokalnych społeczności</i>	61
Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz <i>Wspólnoty i pęknięcia. Tradycja i dziedzictwo jako pole sporów i poro- mień w społecznościach lokalnych</i>	103
Tomasz Grabowski <i>Konteksty funkcjonowania liderów wiejskich społeczności. Refleksje z badań pomorskich społeczności</i>	147
Piotr Zbieranek <i>Gry tożsamościowe. W poszukiwaniu nowych form zakotwiczenia dziedzictwa kulturowego</i>	167
Krzysztof Stachura <i>Historia niepewnej nadziei. Kultura i dziedzictwo jako problematyczne platformy rozwoju lokalnego</i>	197
Agata Bachórz <i>Jaka tradycja i jaki rozwój? Krytycznie o lokalnych antynomiach, złudzeniach i potencjałach</i>	225

Agata Bachórz, Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz,
Karolina Ciechorska-Kulesza, Tomasz Grabowski,
Krzysztof Stachura, Cezary Obracht-Prondzyński,
Piotr Zbieranek

Wprowadzenie: Jak badaliśmy związki między rozwojem a tradycją i kulturą na Pomorzu

Założenia projektu i podstawowe pojęcia

Prezentowana publikacja stanowi efekt projektu „Tradycja dla rozwoju. W poszukiwaniu potencjałów pomorskich kultur regionalnych”, realizowanego w ramach grantu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w komponentcie „Kultura ludowa i tradycyjna”, który uzyskało Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku. Projekt został zrealizowany w partnerstwie z Pomorskim Centrum Badań nad Kulturą działającym na Uniwersytecie Gdańskim oraz Instytutem Kaszubskim. Trwał trzy lata – zapoczątkowany został w 2018 roku, a finał przypadł na rok 2020. Zasadniczym jego celem była dokumentacja zmiany kulturowej w sferze kultury tradycyjnej i ludowej w województwie pomorskim oraz szukanie związków między nimi a myśleniem o rozwoju. W tym celu zrealizowano badania empiryczne o interdyscyplinarnym charakterze (etnograficzne, socjologiczne) w sześciu różnorodnych pomorskich społecznościach. Procedurę doboru studiów przypadku przedstawiamy poniżej. Projekt stanowił kontynuację studiów zespołu badawczego skupionego wokół Pomorskiego Centrum Badań nad Kulturą UG realizowanych w obszarze

kultury i praktyk kulturowych, a w szczególności odnosi się do wątku „poszerzenia pola kultury” (Czarnecki i in. 2012).

Podstawowym założeniem badań była analiza kompleksowości i niejednoznaczności głównych kategorii analitycznych w projekcie, tj. „tradycji” oraz „rozwoju”. Z uwagi na ich wieloznaczność poddano je krytycznej refleksji w toku badań empirycznych. Celem analiz nie było jednak odtworzenie istniejących w dyskursie naukowym sposobów rozumienia głównych pojęć, ale uwzględnienie badawczego wielogłosu oraz przede wszystkim rekonstrukcja oddolnych sposobów rozumienia ich i wykorzystywania przez różnych aktorów społecznych.

Pojęciem osiowym, wokół którego rozwijana była logika działań badawczych, stało się dziedzictwo kulturowe. Jak wskazuje Zbigniew Kobyliński (2011), jest nim część dawnych dóbr kultury, które kolejne pokolenia uznają za wartościowe. Jest jednocześnie dziedzictwo kulturowe zasobem ograniczonym i nieodnawialnym, a przez to też wymagającym mądrego zarządzania. Dziedzictwo kulturowe dzieli się na materialne i niematerialne, co definiują Konwencje UNESCO. Te pierwsze to „zabytki nieruchome i ruchome”, a drugie przekazywane są przede wszystkim „za pomocą przekazu ustnego i tradycji”¹. Robert Jop pisze, że walo-ryzacja dziedzictwa kulturowego zależy od „subiektywnych poglądów obserwatora”, które wynikają z bezpośredniego poznania lub „wiedzy pośredniej” (Jop 2011). Wartość dziedzictwa mierzy się na wielu skalach, w zależności od konkretnego kontekstu społecznego czy kulturowego. I choć tak rozumiane dziedzictwo kulturowe składa się z wytworów dawnych, jest przede wszystkim konstruktem społecznym, wynikającym z nieustannego redefiniowania przeszłości (Kobyliński 2011). Tym samym dziedzictwo kulturowe jest zbiorem składającym się ze zróżnicowanych składników, współcześnie ciągle poszerzającym się „zarówno pod względem typologicznym, jak i chronologicznym, odnoszącym się do odległych, jak i bliższych nam czasowo epok” (Murzyn-Kupisz 2011: 114).

Kontekst dziedzictwa kulturowego jest w sposób bezpośredni związany z pojęciem tradycji. Istnieje ona jako zestaw niejawnych norm i wzorów

¹ <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe>. Dostęp: 30.09.2018 r.

kulturowych. Zmiany społeczne mają natomiast wpływ na jej współczesną formułę. Genezy „tradycji tradycyjnych” należy upatrywać w naturze XIX-wiecznej kultury ludowej, ale ich funkcjonalność zależy od skali adaptacji do zmieniających się realiów życia społecznego. Jeśli moc dawnych tradycji ulega osłabieniu, powstają ich nowsze odpowiedniki – poprzez selekcję elementu (bądź grupy elementów) już istniejących tradycji lub poprzez zmianę w strukturze kultury ludowej (Šrámek i Šrámek 2011).

Współczesny sposób myślenia o tradycjach jest w dominującym stopniu konstruktywistyczny. W tym modelu zakłada się, że tradycje są nie tyle zestawem utrwalonych artefaktów, co raczej ciągiem zdarzeń w stanie ustawicznej zmiany. Istotne dla myślenia o tradycjach są więc raczej procesy, nie zaś systemy i zestawy wzorów. Ten paradygmat otworzył też drogę do tego, aby „wymyślać” tradycje, czyli w dość luźny sposób je (re)konstruować. Niezależnie jednak od sposobu zdefiniowania tradycji, jest ona nośnikiem społecznych identyfikacji, co warto, a wręcz należy, pieczołowicie badać (Woroniecka, Obracht-Prondzyński i Rancew-Sikora 2009). Z tym podejściem koresponduje ujęcie kultury tradycyjnej jako części kultury współczesnej, a nie jako czegoś jej przeciwstawnego. Kultura tradycyjna, podobnie jak cała kultura współczesna, nie jest bowiem tworem niezmiennym (Sikora, Dudek 2015).

Pojęciem wymagającym nie tylko opisu, ale też teoretycznej i metodologicznej refleksji jest kultura ludowa. Jest to kategoria, która, z różnych powodów, generuje najwięcej analitycznych dylematów i badawczych wątpliwości. Problemy te zaczynają się już przy próbie roboczej operacjonalizowania pojęcia. Izabella Bukraba-Rylska definiuje kulturę ludową jako „ogół wytworów, wartości i znaczeń wypracowanych, lub choćby tylko używanych, w ramach społeczności wiejskich” (Bukraba-Rylska 2002), ale od początków zainteresowania kulturą ludową liczba sposobów jej określania i rozumienia jest niemal taka jak kategorii szerszej, czyli kultury.

Problematyczność tego pojęcia wynika też z faktu, że jest ono używane zarówno w rozumieniu potocznym, jak i na potrzeby dyskursu naukowego. W tle tego dualizmu jest uwikłanie kategorii kultury ludowej w codzienność

i jej powierzchowne traktowanie (Brzezińska 2009). Tradycyjnie rozumiana kultura ludowa jest często uznawana za kategorię historyczną; udokumentowany świat, który przeminął. Równolegle jednak podkreśla się, że ta sama tradycyjna kultura ludowa trwa, co przejawia się na przykład w normach i więziach wiejskich społeczności, a także w ich poczuciu odrębności i pewnego rodzaju autonomii względem dominujących trendów społecznych (wpływ kultury popularnej, globalizacja itp.) (Brzezińska 2009). Należy przy tym dodać, że tradycyjnej kulturze ludowej nie przysłużyły się władze Polski Ludowej, które z jednej strony ją wspierały i subsydiowały, ale z drugiej wykorzystywały propagandowo fragmenty folkloru i sztuki ludowej, jednocześnie eliminując na przykład elementy świadczące o ich związku z szeroko rozumianym sacrum (Bukraba-Rylska 2002).

W poszukiwaniu nowych sensów i współczesnych sposobów rozumienia tego, czym jest kultura ludowa, badane pojęcie często nie tyle próbuje się na nowo zdefiniować, co raczej je zdekonstruować (Fatyga, Michalski 2014). Wynika to z faktu, że termin ten utracił swój pierwotny desygnat i właściwie nie wiadomo, do czego ma nawiązywać. Jeśli nie wiadomo, czym jest „lud” i gdzie go można odnaleźć, równie adekwatne jak (re)definiowanie kultury ludowej (a takie próby są stale podejmowane), jest podkreślanie mitologicznego charakteru tego pojęcia i jego nieadekwatności do realiów współczesnego życia społecznego i sfery publicznej.

Kultura i rozwój

W ostatnich latach debata na temat związków kultury z rozwojem intensywnie się rozwija. W tym miejscu jedynie skrótowo sygnalizujemy obecne w niej wątki, w sposób bardziej problematyzujący powraca do tego tematu w swoim rozdziale Krzysztof Stachura. Używanie pojęcia rozwoju społeczno-gospodarczego implikuje myślenie o wzajemnym związku sfer: społecznej oraz gospodarczej i wiąże się z rozumieniem rynku wykraczającym poza klasyczne i neoklasyczne teorie ekonomiczne, w których stawia się tezy o niezależności rynku od instytucji z innych sektorów. Alternatywą jest angażowanie się w moderowanie procesów rozwojowych

przez instytucje publiczne. Rozwój jest nie tylko warunkowany przez instytucje, ale też pobudzany przez określony zestaw norm i wartości (Hausner 2013). Chcielibyśmy już na początku podkreślić, że przykładem modelu rozwoju, który opiera się na takich założeniach, a jednocześnie ma istotne znaczenie w kontekście wzajemnych związków ze światem kultury, jest model rozwoju zrównoważonego. Jego źródło leży w obszarze ekologii i ochrony środowiska, ale wraz z upływem czasu zaczęto ten sposób myślenia przeszczepiać na inne obszary życia społecznego. Ideę zrównoważonego rozwoju cechuje wielość teoretycznych podejść, różniących się ze względu na dyscypliny naukowe, wykorzystane paradygmaty, a także różnice kulturowe. Teoretycy i badacze wskazują na coraz bardziej popularne (alternatywne do klasycznych zachodnich nurtów) podejścia, przede wszystkim podkreślające nadrzędną rolę natury i człowieka jako jej nierozdzielnej części (Egmosse 2015). W takim ujęciu podkreśla się znaczenie wspólnego zaangażowania (np. ludzi nauki i mieszkańców) w demokratyczny proces, który doprowadziłby do wypracowania wspólnego rozumienia zrównoważonego rozwoju, czy inaczej: „fundamentalnego przemyslenia sposobu, w którym wspólnie żyjemy na świecie” (Egmosse 2015: XI). Zagadnienia łączone z koncepcją zrównoważonego rozwoju dotyczą nie tylko jednoznacznie środowiska naturalnego i gospodarki, ale także kwestii społecznych, na przykład problemów społecznych (m.in. ubóstwa), zagadnień jakości życia (w tym dostępu do przestrzeni publicznych, w tym terenów zielonych), kształtu lokalnych przestrzeni (sąsiedztw), społeczności lokalnych (w tym cech mieszkańców pod kątem społecznego zaangażowania), różnic i kontaktów międzykulturowych. Zrównoważony rozwój jest także często wiązany z pojęciem społecznej innowacji (Moulaert i in. 2015). Naszym zdaniem koncepcję tak rozumianego zrównoważonego rozwoju można wykorzystać, myśląc o przemianach sfery i sektora kultury – szczególnie w przypadku badania charakterystyki tradycyjnego wymiaru kultury.

O „ponadkulturowym” znaczeniu kultury mówimy dzisiaj w nadziei na odkrycie skutecznego narzędzia rozwoju społecznego. David Throsby, pionier badań relacji na styku kultury i rozwoju, pisał, że kultura jest warunkiem wstępnym rozwoju gospodarczego (Throsby 2010). Dorota

Ilczuk i Anna Karpińska dokonały przeglądu stanowisk, w których kulturze przypisuje się funkcje nie tylko kulturowe, ale też społeczne i gospodarcze. Autorki wskazują między innymi na znaczenie takich kategorii, jak dziedzictwo kulturowe i kreatywność. Podkreślają też znaczenie twórczej destrukcji (innowacje wpływają na gospodarki i burzą tradycyjne struktury) i wspomnianego wyżej zrównoważonego rozwoju. Przywołują istotne w dyskursie o kulturze i rozwoju głosy, mówiące o tym, że kultura sprzyja spójności społecznej, że sektor kreatywny jest równie konkurencyjny co inne sektory przemysłu i że produkty z historią mogą mieć bardzo wysoką wartość dla nabywców (Ilczuk, Karpińska 2017).

Należy jednak postawić istotne pytanie: jak zmierzyć siłę związku między kulturą a rozwojem? W ekonomii przyjmuje się założenie, że popyt na dobra i usługi warunkowany jest wielkością dochodów oraz zestawem gustów i preferencji. O ile ten pierwszy czynnik można względnie łatwo skwantyfikować, drugi ma znacznie słabiej policzalny charakter. Podstawowym czynnikiem mającym kształtować gusta i preferencje jest przede wszystkim poziom kompetencji kulturalnych (Towse 2011). Na skłonność do konsumowania kultury ma też wpływać pragnienie doznań, wynikające z satysfakcji związanej z doświadczaniem kultury (Malczyk 2013). Próba „policzenia” faktycznego wpływu kultury na inne obszary życia społecznego siłą rzeczy budzi wątpliwości z uwagi na niską mierzalność kluczowych zmiennych (zarówno zależnych, jak i niezależnych) i silny wpływ kontekstu społeczno-kulturowego.

Mimo tych trudności myślenie o kulturze jako o dźwigni rozwoju jest dziś popularne. Opiera się ono na założeniu wpływu kultury na rzeczywistość i możliwości osiągnięcia celów: zarówno mierzalnych, jak i niemierzalnych. Od kultury oczekuje się więc tego, że będzie wpływać na kształtowanie kompetencji „miękkich”, kreowanie przestrzeni publicznej, integrację lokalnych społeczności czy wzmacnianie więzi tożsamościowych. Kultura ma też poprawiać jakość życia, przyczyniając się do wzrostu poziomu rozwoju społecznego zbiorowości (Szultka, Zbieranek 2012). Jak słusznie zauważa Joanna Orlik, w dyskusję o związkach między kulturą a rozwojem wpisane jest napięcie między wizją kultury jako odświętnej i wyjątkowej sfery życia a utylitarnym i instrumentalnym podejściem, które zakłada,

że kulturę można wykorzystać jako platformę wzrostu (np. gospodarczego) (*Czy kultura to dźwignia...* 2012). Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że wizja rozwoju dokonującego się przez kulturę jest często spłyca i wulgaryzowana. Zasadne jest na przykład pytanie, jakie długofalowe zyski płyną z organizacji biletowanych miejskich/ wiejskich festynów z jarmarczną muzyką?

Tomasz Szlendak pisze, jakich rozwiązań brakuje, by kultura stała się czytelnym impulsem rozwojowym. Jako pierwszą rekomendację podaje on zwiększenie środków na kulturę. Wydaje się to może na pierwszy rzut oka banalne, ale jednak przy aktualnej (i niezmiennie niskiej) skali finansowania kultury ze środków publicznych (oraz faktycznej atrofii finansowania z innych źródeł) jest zasadne. Szlendak podkreśla tu dodatkowo rozdźwięk między zdecydowanym wzrostem skali oferty uczestnictwa w kulturze a „czarną dziurą” aktywnego uczestnictwa i tworzenia kultury. Jest to, jego zdaniem, jeden z powodów, dla których kultura nie przynosi zysków. Innym rozwiązaniem byłoby inwestowanie w kulturalną edukację biznesu – aktualnie bowiem mecenat i sponsoring są popularne w sporcie, ale w kulturze już znacznie rzadsze. Instytucje otoczenia biznesu nie widzą w niej interesującej przestrzeni do inwestycji. Wyraźna tendencja do myślenia o kulturze przez pryzmat mega-wydarzeń też nie sprzyja jej rozwojowi, docelowo więc nie przekłada się na zyski w innych obszarach. Raczej zamyka ludzi na chęć doświadczania kultury nie-wydarzeniowej i przyzwyczajają do partycypacji okazjonalnej. Brakuje też być może atrakcyjnego „interfejsu” kultury, czyli możliwości prostego, sprzyjającego uczestnictwa, z dodatkowymi atrakcjami czy wykorzystaniem aplikacji mobilnych. Socjolog zwraca też uwagę na inne problemy: (1) brak współpracy międzyinstytucjonalnej, (2) deficyt rzetelnej ewaluacji efektów płynących z realizowanych działań kulturalnych, (3) uzależnienie organizacji pozarządowych i ruchów miejskich od finansowania publicznego czy (4) nieprawidłowości związane z zatrudnianiem pracowników w sektorze kultury (zarzut „wyzyskiwania” wolontariuszy i pracowników zatrudnianych na umowach krótkoterminowych) (Szendak 2014).

Szczególne znaczenie w procesach rozwoju z użyciem narzędzi kulturowych ma sektor przemysłów kreatywnych (projektowanie, architektura

i reklama) oraz przemysł z tym powiązane (produkcja komputerów, przemysł telefonii komórkowej itp.). Funkcjonuje on jako wyodrębniony sektor od około 20 lat, równoległe z klasycznie pojętym sektorem kulturalnym, czyli macierzystymi dziedzinami sztuki (sztuki wizualne i performatywne) oraz przemysłami kultury (film, wideo, telewizja, radio, muzyka, książki i prasa). Warto zauważyć, że jądrem sektorów kultury i kreatywnego jest, obok sztuki wizualnej i scenicznej, dziedzictwo kultury. Z tego też względu zdaniem Joanny Sanetry-Szeligi dziedzictwo kulturowe można rozpatrywać z perspektywy korzyści dla gospodarki (generator miejsc pracy i przychodów budżetowych). Jego potencjał znajduje bezpośrednie przełożenie na turystykę kulturową, która ma jednak także negatywne konsekwencje, potencjalnie skutkujące na przykład „zadeptywaniem dziedzictwa” i spadkiem poziomu jakości życia w miejscu, w którym tradycyjne zasoby są zlokalizowane. Obok walorów turystycznych sektor dziedzictwa generuje popyt na inne produkty i usługi (digitalizacja zbiorów, rozwój lokalnego przemysłu budowlanego i wysokiej jakości rzemiosła, ochrona obiektów o wysokiej wartości architektonicznej), a kontakt z dziedzictwem może pozytywnie wpływać na indywidualny dobrostan i jakość życia (Sanetra-Szeliga 2017).

Dziedzictwo jest kluczowym czynnikiem endogennym i ważnym potencjałem rozwojowym regionów. Warto w tym miejscu podkreślić, że w województwie pomorskim jako inteligentne specjalizacje wskazano przemysły kreatywne, które z dziedzictwa kulturowego czerpią. Branż sektora dziedzictwa kulturowego jest jednak znacznie więcej. Wyróżnić tu należy: (1) turystykę dziedzictwa, (2) nieruchomości zabytkowe, (3) tradycyjne rzemiosła, (4) tradycyjne uprawy, (5) popularyzację, informację i edukację dziedzictwa kulturowego, (6) rynek sztuki i antyków oraz (7) branżę ochrony dziedzictwa kulturowego. Dziedzictwo stanowi przy tym spoiwo potencjałów regionalnych: (1) społeczno-demograficznych (poczucie tożsamości, wielokulturowość, aktywność kulturalna), (2) przyrodniczo-kulturowych (zasoby przyrodnicze i materialne, unikatowość dziedzictwa), (3) gospodarczych (specyfika działalności gospodarczej w regionie, etos pracy, klastry oparte na dziedzictwie), (4) instytucjonalnych (instytucje kultury, instytucje edukacyjne, organizacje

społeczne i pozarządowe) oraz (5) przestrzennych (rewitalizacja, czas wolny, krajobraz przyrodniczy i kulturowy, historycznie ukształtowane układy urbanistyczne i ruralistyczne) (Legutko-Kobus 2016).

Z badań prowadzonych przez Monikę Murzyn-Kupisz wynika, że inwestycje związane z dziedzictwem kulturowym mogą mieć istotny wpływ na jakość życia czy wizerunek miejscowości, w której są prowadzone. Mieszkańcy zgadzają się między innymi z tezami o: poprawie estetyki i architektury miejscowości, powstaniu nowej wizytówki miejscowości, podniesieniu poziomu dumy z miejscowości, zwiększeniu liczby turystów odwiedzających miejscowość, poprawie rozpoznawalności miejscowości i zwiększeniu możliwości spędzania czasu wolnego w miejscowości (Murzyn-Kupisz 2011). Przebywanie w miejscach i obiektach dziedzictwa wpływa pozytywnie na poczucie bezpieczeństwa, oferuje spokój i relaks, umożliwia obcowanie z „pięknymi obiektami”, pomaga zrozumieć historię i przeszłość innych, jest inspiracją, ale też dobrym miejscem do spotkania z przyjaciółmi czy ruchu (Murzyn-Kupisz 2013).

Wydaje się więc, że dziedzictwo kulturowe może pełnić funkcje zasobu rozwojowego w trzech płaszczyznach: społecznej, gospodarczej i wizerunkowej. Relacje między kulturą a rozwojem nie są jednak jednorodne i linearne. Przeciwnie, są raczej nieoczywiste, efemeryczne, a często też paradoksalne, co pokazujemy w całej książce, a wprost odnosimy się do wybranych sprzeczności w podsumowaniu. Na ogólnym poziomie tę paradoksalność dobrze obrazują choćby losy koncepcji „klasy kreatywnej” Richarda Floridy, do której po latach dystansuje się już nawet sam autor. Wpłygnięcie przedstawicieli klasy kreatywnej do metropolii miało je wzmocnić, uwolnić ich potencjał rozwojowy, a mieszkańcom dać nowy impuls do „dobrego życia”. W rzeczywistości przemiany wielkich miast w kreatywne tygle przyczyniły się do nasilenia dotkliwych konsekwencji procesów gentryfikacyjnych, komercjalizacji i utowarowienia obszarów metropolitalnych oraz zwiększenia poziomu nierówności społecznych (Stachura 2011).

Ideologia rozwoju przez kulturę opiera się na założeniu, że kultura zadziała „właściwie”, ale w rzeczywistości trudno o wskazanie przesłanek, dla których tak właśnie miałyby się dziać. Oczekiwanie zmiany

na lepsze wynika z przekonania, że kultura ma moc sprawczą. Istnieją jednak uzasadnione obawy, by sądzić, że te nadzieje są, przynajmniej do pewnego stopnia, płonne. Być może zasadny jest jednak pewien poziom sceptycyzmu związanego z wyobrażaniem kultury jako platformy (najlepiej szybkiej i trwałej) zmiany społecznej. Taki dystans do myślenia o kulturze jako rozwojowym *perpetuum mobile* pozwalałby odkryć realne przesłanki i faktyczny kontekst środowiskowy zmian, do których miałyby dojść. Problem relacji na linii kultura-rozwoj wynika z faktu, że autonomiczny co do zasady świat kultury jest pod względem wartości odmienny od świata ekonomii czy polityki społecznej. Wszystkie te dylematy stawiają zasadność polityk publicznych, które zakładają rozwój przez kulturę, pod znakiem zapytania (Afeltowicz i in. 2018; Bachórz i in. 2019).

Istotne znaczenie dla programowania polityk publicznych ma też kluczowy w projekcie wymiar relacji centrum-peryferie. Wprawdzie w naukach społecznych ten problem jest dość dobrze opisany, ale wydaje się, że opracowań poświęconych tej tematyce w odniesieniu do realiów sektora kultury czy praktyk uczestnictwa w kulturze jest znacznie mniej. W toku działań projektowych chcieliśmy przyjrzeć się relacjom centroperyferyjnym w ujęciu kontekstowym (interakcyjnym), tzn. nie traktować wizji zależności peryferii od centrum jako określonych wyłącznie przez dominację i podporządkowanie, ale jako dialog, negocjację pozycji oraz akty wymiany (symbolicznej i materialnej) (Zarycki 2009). Wychodziliśmy przy tym z założenia, że dynamiki lokalnych pól kultury są zróżnicowane regionalnie i pełnią różne funkcje (statusową, kompensacyjną, regulacyjną itp.).

Specyfiką polskich peryferiów jest ich znaczny dystans (społeczny, ekonomiczny i, przede wszystkim, geograficzny) do terenów centralnych / metropolitalnych. Nadaje im to rangę prowincji, z której młodzi migrują do większych ośrodków i gdzie „nic się nie dzieje”, a dysproporcje w relacji do centrum rosną. To wszystko się zdarza, mimo tego, że w Polsce panuje policentryczny system osadniczy, co sprzyja rozwojowi zrównoważonemu (Śleszyński 2018). W praktyce jednak o takim modelu rozwojowym w wielu środowiskach nie ma mowy, a przestrzenią różnic w stosunku do centrum jest również kultura. Na peryferiach lokalne sektory kultury

są często słabe i niedofinansowane, a poziom aktywności kulturalnej niski. Transformacji ustrojowej towarzyszył niekiedy proces fizycznej degradacji stanu infrastruktury kultury, co mocno odczuły właśnie ośrodki peryferyjne (przede wszystkim chodzi tutaj o spadek liczby gminnych domów kultury) (Bachórz i in. 2019). Kluczowym pytaniem jest to, w jakim modelu może / powinna rozwijać się kultura na polskiej prowincji i w jaki sposób sprawić, by stawała się lokalnym mechanizmem rozwojowym.

Pomorze jako obszar badania

Współcześnie Pomorze znajduje się na terenie dwóch państw (Polska i Niemcy), a historyczne części „polskiego” Pomorza znajdują się w aż pięciu województwach. Nawet gdyby ograniczyć w tym miejscu rozważania jedynie do Pomorza Gdańskiego², to należy nadmienić, że obszar ten przekracza granice administracyjne województwa pomorskiego, jednocześnie natomiast zawiera on w sobie tereny niewchodzące w skład tej historycznej krainy. Już ta relacja funkcjonalna wskazuje na to, że województwo pomorskie jako twór administracyjny jest swego rodzaju „patchworkiem” kulturowym, w którego granicach koegzystują społeczności wywodzące się z różnych tradycji i reżimów: kulturowych, społecznych, gospodarczych, ustrojowych, prawnych, administracyjnych itd.

Innym, być może istotniejszym, wymiarem specyfiki kulturowej województwa pomorskiego jest duże wewnętrzne zróżnicowanie w ramach samych pomorskich społeczności. Wschodnia część tzw. Wielkiego Pomorza jest konglomeratem kulturowym składającym się z: (1) bogatego dziedzictwa społeczności rodzimych – m.in. Kaszubów, Kociewiaków, Borowiaków; (2) polskiej ludności, która napłynęła na Pomorze w okresie międzywojennym, a przede wszystkim powojennym; w tym drugim przypadku mowa tu o dobrowolnych migracjach na Ziemię Zachodnie i Północne głównie z Polski centralnej oraz o przymusowej ekspatriacji z dawnych Kresów wschodnich; (3) mniejszości narodowych i etnicznych,

² Alternatywnie: Wschodniego, Nadwiślańskiego.

które na Pomorze napłynęły wraz z falą migracji powojennych dobrowolnie lub pod przymusem (jak to miało miejsce w przypadku Ukraińców i ludności łemkowskiej w ramach akcji „Wisła”), ale też innych mniejszości, przybyłych tutaj w ramach ekspatriacji z Kresów, takich jak: Karaimowie, Tatarzy, Ormianie (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018). Ten wielokulturowy pejzaż uzupełniają nieliczni przedstawiciele ludności niemieckiej, którzy uniknęli wysiedleń w okresie powojennym czy polska ludność rodzima na terenie Powiśla. Warto także wspomnieć w tym kontekście, że opisane społeczności zamieszkują „wyspowo”, bo procesy migracyjne zachodziły w regionie w sposób nierównomierny. Innymi słowy, można odnaleźć społeczności zasiedziałe i homogeniczne w swojej strukturze, ale także takie, wśród których nastąpiła po II wojnie światowej niemal pełna wymiana ludności i „zderzenia kulturowe”, związane z napływem przedstawicieli nie jednej, a wielu różnych tradycji i kultur.

Złożona socjogeneza społeczności zamieszkujących obecne tereny województwa jest w dużej mierze wynikiem gwałtownych procesów migracyjnych i modernizacyjnych okresu powojennego³. Przymusowe wysiedlenia Niemców oraz masowe osiedlenia Polaków na Ziemiach Zachodnich i Północnych przerwały w dużej mierze ciągłość kulturową i osadniczą na tym terenie, dezintegrowały całe społeczności i doprowadziły do „zderzenia kulturowego” na szeroką skalę (różne wzory kulturowe, tożsamości, postawy i tradycje) (Kwaśniewska 2016). Efektem tych żywiołowych procesów było wytworzenie się zupełnie nowych jakościowo stosunków kulturowych, społecznych (zmiana struktury narodowościowej, etnicznej i demograficznej) oraz gospodarczych na Pomorzu Gdańskim. Podziały funkcjonalne na poziomie politycznym (tj. administracyjne) wprowadzone w okresie powojennym w niewystarczający sposób umożliwiały sprawne zarządzanie tymi procesami (Obracht-Prondzyński 2018). Tu zasadniczym rozróżnieniem, widocznym w konsekwencjach dla kształtu lokalnych społeczności do dziś, jest podział na ziemię „dawne”

.....

³ Warto zaznaczyć, że Pomorze Gdańskie było wielokulturowe „od zawsze”. Cezura II wojny światowej jest natomiast zasadnym punktem wyjścia do opisanego współczesnego zróżnicowania kulturowego województwa pomorskiego.

wchodzące w skład państwa polskiego przed 1939 rokiem oraz „nowe” włączone po 1945 roku w wyniku ustaleń powojennych (Ciechorska-Kulesza 2016).

Wskazane procesy historyczne i socjologiczne sprawiają, że w granicach obecnego województwa pomorskiego mamy do czynienia z mnogością różnorodnych typów społeczności lokalnych, które różnią się od siebie zasadniczo ze względu na swoją socjogenezę: przede wszystkim kierunkami oraz intensywnością opisywanych wcześniej procesów. Pomorskie społeczności można więc opisać w co najmniej paru wzajemnie ze sobą powiązanych wymiarach, które przyjmują postać kontinuum (nie są zaś zero-jedynkowe):

- (1) **stopień integracji społecznej**: społeczności zintegrowane społecznie o silnych więziach – społeczności podlegające procesom integracji (nadal zdeintegrowane);
- (2) **ciągłość kulturowa i osadnicza**: społeczności, w których została zachowana ciągłość kulturowa i osadnicza (zakorzenione) – społeczności nieciągle z silnym dziedzictwem migracyjnym (wyalienowane);
- (3) **stosunek do dziedzictwa materialnego**: społeczności odrzucające, reinterpretujące bądź przyjmujące zastane dziedzictwo materialne;
- (4) **dominanta kulturowa**: społeczności z silną dominantą kulturową (w postaci silnych reprezentacji rodzimych mieszkańców, np. kultury kaszubskiej bądź kociewskiej) – społeczności bez czytelnej dominanty kulturowej.

Warto zaznaczyć, że powyższa typologia z pewnością nie wyczerpuje obecnego zróżnicowania pomorskich społeczności. Aby uzupełnić ten obraz, należy przywołać istotne konteksty i procesy, które „dzieją się” i wyznaczają obecne ramy uwarunkowań społeczno-kulturowych w województwie. Są to przede wszystkim: (1) procesy urbanizacyjne i suburbanizacyjne (te ostatnie związane głównie z intensywnym rozwojem aglomeracji trójmiejskiej); (2) zintensyfikowany rozwój sektora turystycznego (szczególnie w społecznościach nadmorskich, ale także tych z rejonów Kaszub, Kociewia, Żuław i Borów Tucholskich, w których

rozwija się agroturystyka i szeroko rozumiana rekreacja) oraz (3) oddolne procesy akcentujące lokalność i tożsamość, a ściślej rzecz biorąc: tendencje definiowania na nowo bądź reinterpretowania lokalnych kodów kulturowych, tradycji, dziedzictwa materialnego i niematerialnego – poszukiwanie „nowych” tożsamości całych społeczności (Ciechorska-Kulesza 2016)⁴. W kontekście działań badawczych, a w szczególności doboru studiów przypadków społeczności, wzięto pod uwagę powyższe zróżnicowania.

Wspólnie więc w przestrzeni pomorskiej koegzystują i wzajemnie się przenikają: (1) zakorzenione kultury pomorskie (tj. kaszubska, kociewska i borowiacka); (2) przeniesione kultury grup ludności napływowej (np. kultura środowisk kresowych); (3) kultury mniejszości narodowych – tych osiadłych od pokoleń (jak np. niemiecka) oraz napływowych (ukraińska, białoruska, tatarska czy ormiańska i żydowska), ale także (4) kultury „odpominane”, czyli takie, które utraciły ciągłość, ale są z wielu powodów atrakcyjnym materiałem do reinterpretacji dla nowych mieszkańców poszczególnych społeczności (np. kultura nadmorskich Słowińców, menonitów na Żuławach czy Kosznejdrów z okolic Chojnic i Tucholi). Część wspólnot regionalnych na nowo konstruuje swoje tożsamości – w sposób szczególny dotyczy to wspólnot silnie postmigracyjnych (np. Żuławy, Powiśle czy Gdańsk i Sopot) (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018).

Na powyżej przywołane różnorodne czynniki i konteksty o charakterze kulturowym nakładają się istniejące zróżnicowania społeczno-demograficzno-gospodarcze poszczególnych części regionu, które w dużej mierze wyznaczają oś zróżnicowania na centrum (Trójmiasto i coraz częściej: obszar metropolitalny) i peryferie. Rozróżnienie to jest jednym z istotniejszych podziałów funkcjonalnych w regionie, którego konsekwencje są zbyt rzadko uświadamiane i dyskutowane.

.....

⁴ Procesy te zauważalne są głównie w obszarach pozametropolitalnych województwa. Być może w pewnej mierze metropolitalnym odpowiednikiem opisanych tendencji jest działalność ruchów miejskich, zmierzająca do konstruowania „miejskich” tożsamości czerpiących ze zróżnicowania społeczno-kulturowego miast.

Dobór przypadków do badania

Należy podkreślić, że dokonanie wyboru obszarów badania w tak zróżnicowanym regionie, jakim jest Pomorze (województwo pomorskie), okazuje się zawsze problematyczne (Knieć, Goszczyński, Obracht-Prondzyński 2013). Aby to zrobić, w analizie uwzględniono dwa wymiary opisu gmin (społeczny i ekonomiczny), a w każdym z nich wyróżniono trzy wskaźniki (w sumie więc wzięto pod uwagę 6 wskaźników).

Wymiar społeczny obejmował ocenę: (1) potencjału demograficznego (obciążenie demograficzne: ludność w wieku poprodukcyjnym na 100 osób w wieku przedprodukcyjnym), (2) potencjału obywatelskiego (liczba zarejestrowanych organizacji pozarządowych i społecznych na 1000 mieszkańców) i (3) poziomu wykluczenia społecznego (odsetek mieszkańców gminy korzystający z gminnej środowiskowej pomocy społecznej).

Wymiar ekonomiczny obejmował ocenę: (1) potencjału gospodarczego (liczba zarejestrowanych podmiotów gospodarczych na 1000 mieszkańców w wieku produkcyjnym), (2) potencjału finansowego jednostek samorządu terytorialnego (dochody własne gminy na 1000 mieszkańców) oraz (3) poziomu wykluczenia z rynku pracy (odsetek bezrobotnych zarejestrowanych w liczbie ludności w wieku produkcyjnym).

Na potrzeby niniejszego projektu jednostką analizy statystycznej uczyniono gminy województwa pomorskiego (123). W analizie zgromadzonych danych wykorzystano jedną z podstawowych miar rozkładu zbiorów danych, tj. kwartyli. Każdy wskaźnik uszeregowano, a gminy przyporządkowano do określonych kwartyli: od 1 do 4, gdzie 1 oznaczało przynależność do 25% gmin o najniższej wartości wskaźnika (dolny kwartyli), a 4 – do 25% tych o najwyższej wartości wskaźnika (górną kwartyli). Następnie dla każdej gminy zliczono punkty, które oznaczały jednocześnie przynależność do określonych kwartyli. Tym sposobem gmina mogła maksymalnie „zdobyć” 24 punkty (4 punkty za przynależność do „górnego” kwartyli x 6 wskaźników), a minimalnie 6 pkt (1 x 6 wskaźników).

Aby zachować rozdział ze względu na charakter wskaźników, obliczono osobne punktacje dla wymiaru społecznego i ekonomicznego, a wyniki

ponownie uszeregowano i przyporządkowano do określonych kwartyli. W rezultacie wskazanych operacji wyodrębniono następujące grupy jednostek samorządu terytorialnego⁵:

- (1) wysoko rozwiniętych ekonomicznie i społecznie (20 gmin);
- (2) wysoko rozwiniętych społecznie (18 gmin);
- (3) wysoko rozwiniętych ekonomicznie (26 gmin);
- (4) wykluczonych ekonomicznie i społecznie (17 gmin);
- (5) wykluczonych społecznie (19 gmin);
- (6) wykluczonych ekonomicznie (16 gmin).

Łącznie więc spośród 123 gmin województwa pomorskiego aż 52 (42%) uznano za wykluczone w którymś z wymiarów, a 14% z nich w obu wymiarach (łącznie 17 gmin). Jednocześnie ponad połowa z całej zbiorowości (52%; 64 gminy) znalazła się wśród najlepszych w co najmniej jednym z analizowanych wymiarów, natomiast 20 (16%) z nich zakwalifikowano do obszarów wysoko rozwiniętych zarówno w wymiarze społecznym, jak i ekonomicznym. Niewielka część gmin (10) znalazła się wśród obszarów rozwiniętych w ramach jednego wymiaru, a wśród wykluczonych w drugim. Stanowią one interesujący przykład niespójności rozwojowej i dowód na nierównomierność oraz nieciągłość procesów gospodarczo-społecznych w regionie. Świadczy to także o wielowymiarowości układów centralno-peryferijnych w regionie.

Analiza terytorialna obszarów zidentyfikowanych jako wysoko rozwinięte w obu wymiarach wykazuje ich skupienie w rdzeniu metropolii. Jest to nie tylko Trójmiasto, ale także gminy sąsiadujące. Tworzą one silnie rozwinięty, relatywnie spójny pod względem wyróżnionych wskaźników obszar pokrywający się częściowo z afiliacjami gmin w Obszarze Metropolitalnym Gdańsk – Gdynia – Sopot⁶. Czytelna jest tendencja

.....

⁵ Kryterium kwalifikacji do poszczególnych grup było przyporządkowanie do górnego bądź dolnego kwartyli w poszczególnym wymiarze. Do grup 1 i 4 zaliczono te z gmin, które znalazły się w górnych (1) bądź dolnych (4) kwartyłach w obu wymiarach.

⁶ Wśród wyróżnionych gmin OMG-G-S brakuje tych położonych peryferijnie w układzie terytorialnym zlokalizowanych w powiatach: nowodworskim

dyfuzji rozwojowej pochodzącej z rdzenia metropolii – zwłaszcza w kontekście rozwoju ekonomicznego. „Samotnymi wyspami” zrównoważonego rozwoju są natomiast gminy skupione wokół innego centrum gospodarczego regionu, Słupska (w tym samo miasto). W układzie zróżnicowań można także wyróżnić gminy „kaszubskie” o silnym i umiarkowanym potencjale demograficznym i obywatelskim (wymiar społeczny) oraz lokalne centra gospodarcze regionów zlokalizowanych poza ścisłym rdzeniem metropolii lub poza Obszarem OMG-G-S (Starogard Gdański, Tczew, Malbork, Kwidzyn).

Z punktu widzenia projektu istotniejsze były jednak obszary peryferyjne, znacząco oddalone od centrów gospodarczych regionu, bez wystarczających powiązań funkcjonalnych z nimi. Stopień ich speryferyzowania oraz wykluczenia w wymiarze społecznym i gospodarczym jest zróżnicowany. Najsilniej uwidaczniał się on w części gmin powiatów człuchowskiego i bytowskiego oraz na terenie Powiśla – w gminach powiatów kwidzyńskiego, sztumskiego i malborskiego.

W toku dalszych analiz, których celem był wybór studiów przypadków do zasadniczej fazy badania, nałożono zróżnicowania kulturowe (analiza o charakterze jakościowym) na uwarunkowania społeczno-ekonomiczne (analiza ilościowa wybranych wskaźników). Efektem tych działań było wygenerowanie matrycy sześciu typów idealnych społeczności uwzględniających szereg uwarunkowań regionalnych, które systematyzowały wiedzę zgromadzoną o naturze zróżnicowań oraz zawężyły wybór, w sensie ilościowym, do docelowej liczby studiów przypadku, które miały się stać przedmiotem właściwego badania empirycznego. Należy przy tym podkreślić, że na etapie składania wniosku grantowego przewidywano, że badania zostaną zrealizowane w ośmiu gminach. Niestety, poziom uzyskanego finansowania sprawił, że liczba ta musiała zostać zredukowana do sześciu.

.....
(np. Ostaszewo), tczewskim (np. Pelplin, Gniew) czy wejherowskim (np. Łęczycze). Jednocześnie warto zauważyć, że na terenie OMG-G-S współistnieją także gminy podwójnie wykluczone, jak np. wspomniana gmina Łęczycze.

Punktem wyjścia wyboru tych sześciu przypadków była lista 11 „typów idealnych” pomorskich społeczności zaproponowana przez Cezarego Obracht-Prondzyńskiego oraz Piotra Zbieranek wraz z egzemplifikacją terenów (obszar gminy), które w sposób najbardziej trafny oddają charakter opisywanej społeczności (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018). Na wspomnianą wstępną propozycję nałożono pewne „twarde”, brzegowe kryteria pełniące funkcje ram metodologicznych doboru próby:

- (1) **Socjogeneza historyczna obszarów.** Kryterium brzegowym był podział na ziemie dawne (znajdujące się w granicach kraju w 1939 roku) i „nowe” (przyłączone do Polski w wyniku ustaleń powojennych). Zdecydowano się na dobór celowy: po 3 przypadki z ziem „nowych” i dawnych.
- (2) **Poziom społeczno-ekonomiczny obszarów.** W celu maksymalnego zróżnicowania studiów przypadku przyjęto rekrutację po 1 obszarze z następujących grup: (a) obszar wysoko rozwinięty społeczno-ekonomicznie; (b) obszar wysoko rozwinięty społecznie; (c) obszar wysoko rozwinięty ekonomicznie; (d) obszar nisko rozwinięty społecznie i ekonomicznie; (e) obszar nisko rozwinięty społecznie; (f) obszar nisko rozwinięty ekonomicznie.
- (3) **Zróżnicowanie terytorialne obszarów.** Przyjęto, aby każda społeczność wywodziła się z różnych powiatów i krain historyczno-geograficznych województwa pomorskiego.

Tak określone kryteria pozwoliły na stworzenie listy potencjalnych gmin, z której następnie każdy możliwy przypadek został szczegółowo omówiony w trakcie spotkań warsztatowo-metodologicznych z udziałem całego zespołu badawczego. Wybór był bardzo trudny, a przy jego dokonywaniu kierowano się również takimi aspektami, jak np. istniejąca literatura i opracowania, które pozwoliłyby lepiej rozpoznać historię danej społeczności i miejsca, czy też identyfikowane przez członków zespołu badawczego wydarzenia i inicjatywy realizowane na danym terenie, spory tożsamościowe, problemy i napięcia ekonomiczne. Chodziło bowiem o to, aby były to społeczności nie tylko z różnych miejsc województwa pomorskiego – usytuowanych peryferyjnie względem metropolii, ale

też aby się mocno różniły między sobą charakterystykami społecznymi, kulturowymi i ekonomicznymi, przy jednoczesnym wypełnieniu „siatki kryterialnej”. Zarazem mieliśmy od początku świadomość, że w jakiejś mierze czynnikiem upodabniającym te gminy do siebie może być pewnego typu subiektywnie odczuwany „marazm”, nieoznaczający tutaj braku aktywności społecznej, lecz raczej nie zawsze zasadne przekonanie, iż „nic tu nie ma” oraz że „nic się nie zmienia”.

Ostatecznie zakwalifikowano do badania następujące gminy:

- gmina Linia, w powiecie wejherowskim na pograniczu także z powiatami: kartuskim i lęborskim, charakteryzująca się jednym z najwyższych poziomów deklaracji kaszubskich;
- gmina Stegna w powiecie nowodworskim, wyróżniająca się nadmorskim położeniem i w związku z tym silną dominantą turystyki;
- południowa część gminy wiejskiej Chojnice, czyli teren Kosznajderii, jako unikatowy przykład „ziem dawnych”, w których nastąpiła niemal całkowita wymiana ludności w związku z odpływem dawnych, niemieckich mieszkańców tego terenu;
- gmina Stary Targ w powiecie sztumskim jako przykład rolniczej gminy z terenu Powiśla z jednoczesną specyfiką związaną z najnowszą historią (gmina z dużym odsetkiem ludności polskiej autochtonicznej po 1945 r., a wcześniej jeden z najsilniejszych ośrodków aktywności polonijnej);
- miasto Czarna Woda w powiecie starogardzkim – jedyne miasto w tym gronie, ale z racji wielkości miejscowość nieodróżniająca się od pozostałych, natomiast specyficzna nie tylko z racji położenia na terenie Kociewia, ale jeszcze bardziej dominacji jednego zakładu przemysłowego;
- gmina Główny w powiecie słupskim jako typowy przykład gminy na Ziemiach Zachodnich i Północnych, ale jednocześnie o bogatej i specyficznej historii.

Jak widać, w tym zestawie znalazły się trzy gminy z „ziem dawnych” (Linia, Czarna Woda i gm. Chojnice), ale każda z nich się od siebie znacząco różni i położona jest w innej części regionu. Wybrano też trzy gminy

z Ziemi Zachodnich i Północnych, ale również odmienne pod względem usytuowania terytorialnego, typu gospodarki, powojennej socjogenezy, specyfiki dziedzictwa kulturowego.

Tradycja i rozwój – badanie

Badania prowadzone były w modelu etnograficznym, przy założeniu łączenia różnych technik i podejść analitycznych w ramach poszczególnych studiów przypadku. Nacisk położony był na zróżnicowane sposoby rozumienia nie tylko osiowych pojęć tradycji i rozwoju, ale też tego, czym jest kultura, kultura tradycyjna, kultura regionalna, kultura ludowa itp. Głównym celem badań było udokumentowanie procesu zmiany kulturowej w badanych społecznościach z odniesieniem do uwarunkowań lokalnego dziedzictwa i przez pryzmat kategorii rozwoju.

Prowadzone studia przypadków bazowały na szeregu powiązanych ze sobą technik badawczych: analizie danych zastanych, obserwacji wybranych wydarzeń, inicjatyw i instytucji z wykorzystaniem technik audiowizualnych (np. rejestracji wideo) oraz technik wykorzystujących elementy animacji społeczności, a także na wywiadach indywidualnych pogłębionych z mieszkańcami, przedstawicielami sektora kultury (pracownikami instytucji kultury i lokalnych NGO-sów, lokalnymi twórcami) i przedstawicielami innych sektorów (np. pracownikami samorządowymi, nauczycielami, przedsiębiorcami, nieformalnymi lokalnymi liderami itp.).

Przeprowadzone studia przypadków uwzględniały następujące wymiary:

1. Opis i analiza infrastruktury organizacyjnej społeczności (m. in. lokalne zasoby i potencjały, strukturalne uwarunkowania funkcjonowania społeczności, społeczne i ekonomiczne czynniki rozwojowe).
2. Opis zasobów społecznych (m.in. charakterystyka socjodemograficzna mieszkańców, lokalne tożsamości, liderzy i outsiderzy, logika działania samorządu, aktywność organizacji pozarządowych).

3. Opis zasobów symbolicznych (m.in. postawy względem społeczności, w tym: stosunek do dziedzictwa kulturowego, autostereotyp mieszkańców, relacje ze zdefiniowanymi grupami odniesienia, stosunek do przeszłości i wizje przyszłości).
4. Charakterystyka lokalnego pola kultury, ze szczególnym uwzględnieniem wątków tradycji, ludowości i lokalności (m.in. identyfikacja lokalnej polityki kulturalnej, przedstawienie kluczowych graczy instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych, współpraca wewnątrz- i międzysektorowa, zasoby kadrowe i infrastrukturalne, skala działań w modelu poszerzeniowym).
5. Funkcjonowanie społeczności w szerszym otoczeniu i w kontekście strukturalnych uwarunkowań rozwojowych (m.in. skala współpracy z innymi ośrodkami, relacje z centrum, rynek pracy, trajektorie życiowe mieszkańców).

Członkowie zespołu badawczego, przygotowujący poszczególne studia przypadku, poszukiwali odpowiedzi na pytania badawcze, które można pogrupować w następujący sposób:

- 1) **CENTRUM-PERYFERIE:** Jakie są czynniki rozwoju układu lokalnego: tradycyjne i nowe? Jakie są lokalne zasoby, a jakie ograniczenia rozwojowe? Jak są one wykorzystywane? Jak one wyglądają w ocenie samego badacza, a jak widzą je lokalni aktorzy? Jaka jest relacja badanego ośrodka wobec kulturalnych centrów? Jaka w badanej społeczności istnieje narracja / narracje na ten temat? Jaki jest stosunek do peryferyjności i postrzeganie własnej peryferyjności? Jakie cechy/ wymiary peryferyzacji widzą informatorzy?
- 2) **LOKALNE ZRÓŻNICOWANIA:** Jak zróżnicowana jest lokalna społeczność i które z tych zróżnicowań są szczególnie ważne? Czy i jak zróżnicowania wiążą się z zagadnieniem dostępu do zasobów? Kim są lokalne elity kulturalne, ekonomiczne, polityczne? Czy te kategorie nakładają się na siebie? Czy możemy w lokalnej społeczności wskazać jakieś wyraźne mniejszości kulturowe? Czy zróżnicowanie kulturowe jest lokalnie interpretowane jako zasób czy jako ograniczenie?

Czy istnieją w badanej społeczności jakieś antagonizmy, konflikty, pęknięcia?

- 3) **LOKALNE POLE KULTURY:** Jak wygląda lokalne pole kultury? Kim są w nim główni gracze? Jakie funkcjonują instytucje? Jaki mają profil i model działalności? Jakie mają zasoby? Czy istnieją inni ważni aktorzy, wykorzystujący narzędzia kulturowe (OSP, KGW, NGO, szkoły itp.)? Które z inicjatyw kulturowych mają znaczący zasięg oddziaływania, które są raczej marginalne? Czy inicjatywy ze sobą współpracują, czy może mamy do czynienia z innymi rodzajami relacji? Czy inicjatywy adaptują się do modelu poszerzonego pola kultury? Kim są liderzy działający w polu kultury? Jakie są przykłady dobrych praktyk kulturalnych?
- 4) **UCZESTNICTWO W KULTURZE:** Które formy uczestnictwa w kulturze są w badanej społeczności podobne do uczestnictwa w metropoliach, a które mogą świadczyć o specyfice obszarów peryferyjnych? Jakie w badanej społeczności funkcjonują specyficznym lokalne formy oddolnego uczestnictwa w kulturze? Czy obserwujemy aktywności o potencjale uspołeczniającym? Kto w nich uczestniczy, a kto jest wykluczony? W jaki sposób te aktywności powstały i jak zmieniały się w czasie? Które z nich są oddolne? Kto je inicjuje i kto bierze w nich udział? Kto nie bierze w ich udziału? Kto je kontestuje? Jaka jest ich relacja wobec instytucji działających w polu kultury? W jaki sposób w społeczności manifestuje się powinnościowy model uczestnictwa w kulturze? Na ile dotyczy to kultury tradycyjnej / dziedzictwa kulturowego?
- 5) **TRADYCJA I KULTURA TRADYCYJNA:** Jak w badanej społeczności rozumiane są pojęcia: tradycja i dziedzictwo kulturowe? Czym jest ludowość? Czym jest tożsamość regionalna? Czy ww. kategorie interpretowane są jako potencjał / zasób, czy raczej jako anachronizm? Jak w ramach danej społeczności różnicują się te sposoby rozumienia (różne – podobne interpretacje)? Kto się z tradycją (tradycjami?) identyfikuje, kto natomiast nie? Jaki jest wpływ przemian strukturalnych i socjodemograficznych na sposoby widzenia/rozumienia kultury tradycyjnej/ludowej? Które inicjatywy w lokalnym polu kultury odwołują

się wprost do pojęcia kultury tradycyjnej i/lub ludowej? W jaki sposób to robią? Jak te inicjatywy powstały i jak zmieniały się w czasie? Przez kogo były inicjowane, prowadzone, do kogo adresowane? Jak te poszczególne kategorie osób (organizatorzy – odbiorcy) rozumieją tradycję/ tradycyjność / ludowość? Jak te działania odbierane są przez różne kategorie mieszkańców? Kto znajduje się poza ich oddziaływaniem? Czy w badanej społeczności obserwujemy praktyki rewitalizacji lub „wynajdowania” tradycji? Jakie to są praktyki, przez kogo realizowane, do kogo kierowane, w jakim celu podejmowane? Czy i w jaki sposób w badanej społeczności wykorzystuje się tradycję / ludowość jako formę skierowaną do odbiorcy zewnętrznego? Jaki jest stosunek do turystyki kulturowej?

- 6) **ROZWÓJ:** Jak jest rozumiany rozwój przez kluczowych aktorów (różni aktorzy – różne narracje)? Czy o rozwoju mówi się z wykorzystaniem twardych kategorii strukturalnych, czy raczej „miękkich” (normy, wartości)? Czy istnieją jakiegokolwiek bezpośrednie sposoby wiązania kultury i rozwoju? Czy kultura jest postrzegana jako faktyczna / potencjalna dźwignia rozwoju? Czy o rozwoju mówi się poprzez pryzmat jednostki / rodziny, czy też wspólnoty / szerszej zbiorowości? Które aspekty rozwoju oceniane są pozytywnie, a które negatywnie? Czy rozwój może – w opinii kluczowych aktorów lokalnych – prowadzić do marginalizacji określonych kategorii społecznych? Czy lokalne narracje rozwojowe zbieżne są z eksperckimi?

* * *

Studia przypadków prowadzone były przez współautorów niniejszej książki: Karolinę Ciechorską-Kuleszę (gmina Główczyce i południowa część gminy Chojnice – Kosznajderia, w tej drugiej we współpracy z Cezarym Obracht-Prondzyńskim), Agnieszkę Bednarek-Bohdziewicz (gmina Linia), Tomasza Grabowskiego (gmina Stary Targ), Piotra Zbierankę (gmina Stegna) i Krzysztofa Stachurę (gmina Czarna Woda)⁷. Ich relacje

.....
⁷ Dodatkowo wspierali ich badawczo: Hanna Bakula, Stefan Biedronka,

z terenu oraz towarzyszące im wnioski zostały ujęte w formie raportów, a także zawarte w osobnej publikacji, która jest pokłosiem konferencji prezentującej m.in. wyniki badań (Ciechorska-Kulesza 2020). Niniejsza publikacja ma natomiast charakter przekrojowy. Z tego też względu nie znalazły się w niej opisy poszczególnych społeczności. We wszystkich rozdziałach zdecydowaliśmy się również nie przyporządkowywać cytatów, pochodzących z badań terenowych, konkretnym osobom, ani też nie przypisywać ich wprost do lokalizacji. W decyzji tej kierowaliśmy się przede wszystkim względami anonimizacji oraz chęcią ujednoczenia zapisu cytatów w całej książce, jak również chcieliśmy przez to wskazać, że naszym celem jest budowanie obrazu abstrahującego od poszczególnych przypadków. Jednocześnie, ze względu na indywidualny styl pracy poszczególnych autorów, w niektórych rozdziałach nie udało się całkiem uniknąć kontekstu lokalnego, pozwalającego na identyfikację poszczególnych wypowiedzi, w innych natomiast jest go znacząco mniej.

W książce przyjęto układ problemowy – każdy z autorów zaproponował własną, autorską, przekrojową analizę wybranego aspektu badanej tematyki, uwzględniając w niej wszystkie badane przypadki. W ten sposób rozdziały układają się w wielogłosową i mocno zindywidualizowaną, ale naszym zdaniem dość spójną narrację o zależnościach między tradycją a rozwojem. I tak, Karolina Ciechorska-Kulesza analizuje temat pomorskich pamięci, a Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz prezentuje wielość kanałów i sposobów przekazu tradycji i przygląda się ujawniającym się na tym polu napięciom/konfliktom. Następnie Tomasz Garbowski zastanawia się nad rolą lokalnych liderów w „zarządzaniu” tradycją i dziedzictwem, podczas gdy Piotr Zbieranek w kolejnym rozdziale dokładnie analizuje instrumentalizację zarządzania zasobami dziedzictwa kulturowego społeczności. Krzysztof Stachura odnosi te refleksje poprzedzających go autorów do kluczowego pytania o rozwój, wskazując na uwikłania

.....
Adriana Czapiewska, Damian Domański, Przemysław Kilian, Bartosz Lubanski, Dobrosław Mańkowski, Jan Mizerski, Aleksandra Paprot-Wielopolska, Kamil Rajkowski, Michał Staniszewski, Adriana Szaposznikow, Daria Szostak, Klaudia Telszewska, Patrycja Twardoń, Julia Witkowska, Katarzyna Zielen.

zauważonych zależności. W podsumowaniu Agata Bachórz kontynuuje wątek sprzeczności i wątpliwości wynikających z prowadzonych badań. Zaś kontekst związany z powojennymi zmianami w sferze kultury na tym obszarze, w tym szczególnie zmianami w sferze instytucjonalnej, został zaprezentowany w pierwszym rozdziale autorstwa Cezarego Obracht-Prondzyńskiego.

Książka niniejsza stanowi studium empiryczne pomorskich społeczności usytuowanych peryferyjnie względem metropolii, bardzo zróżnicowanych, a jednocześnie borykających się z podobnymi problemami. Jest jednak również próbą przedstawienia propozycji badania dylematów rozwojowych społeczności lokalnych, funkcjonujących w stosunkowo niewielkiej odległości od siebie, lecz zarazem w odmiennych warunkach społeczno-ekonomicznych i kulturowych. Uświadamia przy tym, jak trudnym jest wypracowanie jednolitych strategii rozwojowych, a tym bardziej jak nieskutecznym może się okazać próba ich narzucenia bez uwzględnienia tych wewnętrznych różnicowań. Z pewnością jednak pokazuje, że wsparcie rozwojowe, także takie odwołujące się do dziedzictwa kulturowego, jest w przypadku tego typu społeczności bardzo potrzebne.

Bibliografia

2012. Czy kultura to dźwignia?. W: Stanisław Szultka i Piotr Zbieranek (red.). *Kultura, polityka, rozwój: o kulturze jako dźwigni rozwoju społecznego polskich metropolii i regionów*. Gdańsk.

Afeltowicz, Łukasz, Jacek Gądecki, Krzysztof Olechnicki, Tomasz Szlendak i Michał Wróblewski. 2018. *Efekt Bilbao / kult cargo. Nowe instytucje kultury w Polsce*. Elbląg: Elbląskie Towarzystwo Naukowe im. Jana Myliusy.

Bachórz, Agata, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura i Piotr Zbieranek. 2019. *Gra w kulturę. Przemiany pola kultury w erze poszerzenia*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.

Brzezińska, Anna Weronika. 2009. Specjaliści od kultury ludowej? *Nauka* 3, s. 155-172.

- Bukraba-Rylska, Izabela. 2002. *Kultura ludowa – wieś – mieszkańcy wsi*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Ciechorska-Kulesza, Karolina. 2016. *Tożsamość a przestrzeń w warunkach niestabilnych granic. Przypadek byłego województwa elbląskiego*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Ciechorska-Kulesza, Karolina (red.). 2020. *Kultura – tradycja – rozwój. Perspektywy, konteksty, działania*. Gdańsk: Instytut Kaszubski, Nadbałtyckie Centrum Kultury.
- Czarnecki, Sławomir, Maciej Dzierżanowski, Martyna Grabowska, Jakub Knera, Lesław Michałowski, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura, Stanisław Szultka i Piotr Zbieranek. 2012. *Poszerzenie pola kultury. Diagnoza potencjału sektora kultury w Gdańsku*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.
- Egmore, Jonas. 2015. *Action Research for Sustainability: Social Imagination Between Citizens and Scientists*. Farnham, Surrey, UK; Burlington, VT: Ashgate.
- Fatyga, Barbara i Ryszard Michalski (red.). 2014. *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki*. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Hausner, Jerzy. 2013. Rozwój społeczno-gospodarczy. W: J. Hausner, A. Karwińska i J. Purchla (red.). *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 21-38.
- Ilczuk, Dorota i Anna Karpińska. 2017. Kultura jako koło zamachowe rozwoju gospodarki. W: C. Obracht-Prondzyński i P. Zbieranek (red.). *Pomorskie poszerzenie pola kultury. Dylematy – konteksty – działania*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, s. 123-139.
- Jop, Robert. 2011. Niematerialne wartości krajobrazu kulturowego w badaniach historycznych. Przykład granic i przestrzeni. W: S. Bernat (red.). *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, 15. Sosnowiec, s. 91-102.
- Knieć, Wojciech. Wojciech Goszczyński i Cezary Obracht-Prondzyński. 2013. *Kapitał społeczny wsi pomorskiej*. Wieżycza: Kaszubski Uniwersytet Ludowy.
- Kobyliński, Zbigniew. 2011. Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?. *Mazowsze. Studia Regionalne* 7, s. 21-47.
- Legutko-Kobus, Paulina. 2016. Dziedzictwo kulturowe jako czynnik rozwoju i specjalizacji regionów. *Studia KPZK* 170, s. 140-157.
- Malczyk, Krzysztof. 2013. Kultura i rynek. W: J. Hausner, A. Karwińska i J. Purchla (red.). *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 383-398.

Moulaert, Frank i in. (red.). 2015. *The International Handbook on Social Innovation: Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.

Murzyn-Kupisz, Monika. 2011. Dziedzictwo kulturowe jako endogeniczny zasób rozwojowy jednostek terytorialnych. *Studia. Polska Akademia Nauk. Komitet Przestrzennego Zagospodarowania Kraju*, s. 113-125.

Murzyn-Kupisz, Monika. 2013. Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego. W: J. Hausner, A. Karwińska i J. Purchla (red.). *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 237-263.

Obracht-Prondzyński, Cezary i Piotr Zbieranek. 2018. Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza. W: M. Jacyno, T. Kukułowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 133-166.

Sanetra-Szeliga, Joanna. 2017. Dziedzictwo kulturowe i rozwój gospodarczo-społeczny. Oksymoron?. W: C. Obracht-Prondzyński i P. Zbieranek (red.). *Pomorskie poszerzenie pola kultury. Dylematy – konteksty – działania*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, s. 145-154.

Sikora, Sławomir i Karolina J. Dudek. 2015. Kultura 2.015 beta. Pobierz. W: P. Cichocki, K.J. Dudek, T. Rakowski, S. Sikora, K. Waszczyńska, A. Wieczorkiewicz i M. Zatorska (red.). *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 5-6.

Šrámek, Marta i Rudolf Šrámek. 2011. Tradycja – metamorfoza pojęcia. W: J. Hajduk-Nijakowska i T. Smolińska (red.). *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, s. 79-89.

Stachura, Krzysztof. 2011. Technologia – talent – tolerancja. Czy w Gdańsku potrzebna jest klasa kreatywna?. W: L. Michałowski (red.). *Gdański fenomen. Próba naukowej interpretacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 64-85.

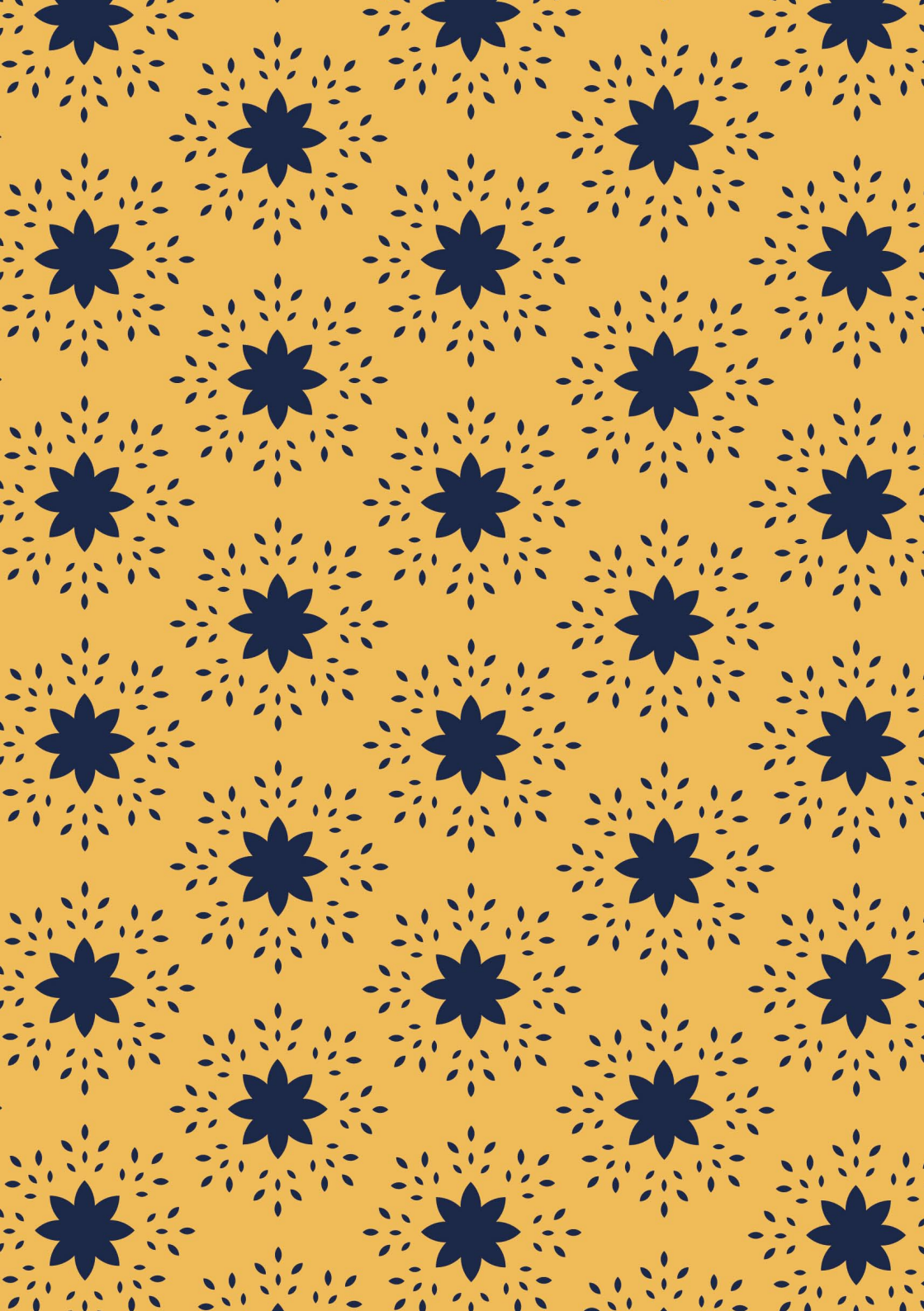
Szlendak, Tomasz. Dziesięć przykazań dla kultury, aby stała się impulsem dla rozwoju miast i regionów. W: S. Szultka (red.). 2014. *Kreatywny łańcuch. Powiązania sektora kultury i kreatywnego w Polsce*. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 47-52.

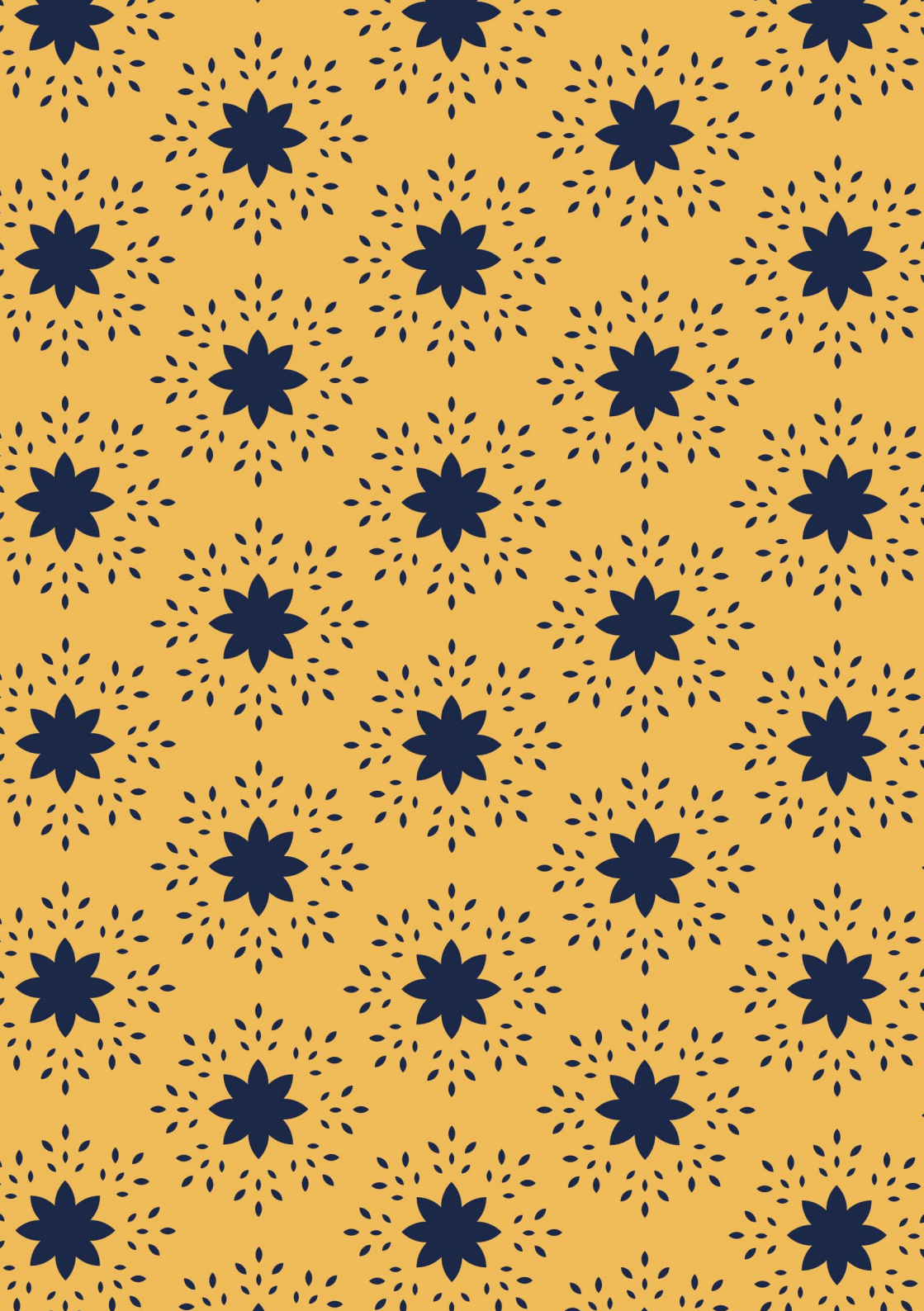
Szultka, Stanisław i Piotr Zbieranek (red.). 2012. *Kultura, polityka, rozwój: o kulturze jako dźwigni rozwoju społecznego polskich metropolii i regionów*. Gdańsk.

Throsby, David. 2010. *Ekonomia i kultura*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Towse, Ruth. 2011. *Ekonomia kultury*. Kompendium. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Woroniecka, Grażyna, Cezary Obracht-Prondzyński i Dorota Rancew-Sikora. 2009. Wprowadzenie: Tradycja w nowoczesnych kontekstach. W: G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński i D. Rancew-Sikora (red.). *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Gdańsk: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 4-13.





Powojenna kultura na Pomorzu i jej przemiany

Na powojenne przemiany kulturowe na Pomorzu miało wpływ szereg czynników, wśród których najważniejsze było wykształcenie nowego porządku państwowego wraz ze zmienionym kształtem granic, przekształcenia ustrojowe, których podwaliny stanowiła dominująca ideologia, określająca m.in. stosunek do dziedzictwa narodowego i regionalnego (z całą jego różnorodnością w warunkach pomorskich), kolejne podziały administracyjne, a wreszcie głęboka zmiana ludnościowa, będąca efektem wymuszonych i dobrowolnych migracji.

Nowe granice oznaczały, że kilkakrotnie wzrosła powierzchnia ziem pomorskich znajdujących się w Polsce. Jednocześnie jednak funkcjonujące tutaj od setek lat dawne organizmy państwowe, systemy polityczne, ekonomiczne i kulturowe pozostawiły po sobie ogromny spadek, dziedzictwo, czy też pozostałości materialne, ale też specyficzny krajobraz kulturowy i coś, co można określić pomorskim *genius loci* (Borzyszkowski 1996; Obracht-Prondzyński 2017). Dla mieszkańców Pomorza, którzy na nim pozostali, stanowiły one naturalne kulturowe „wyposażenie”, jednak dla setek tysięcy nowych przybyszów było to dziedzictwo niezwykle problematyczne, trudne, niekiedy zupełnie niezrozumiałe. A przez to bardzo długo odrzucane, kontestowane i dopiero z czasem, powoli „oswajane” czy też „uswojszczane”. Ten proces w zasadzie trwa cały czas, ale jednocześnie

następują istotne kulturowe nawarstwienia, bo przecież przybysze na Pomorze przynosili własne dziedzictwo, nawyki, mentalność (Dulczewski 1970; Matłowski 2002). W ten sposób wytworzyła się zróżnicowana wewnętrznie, wielobarwna, dziś byśmy powiedzieli – hybrydowa – rzeczywistość kulturowa nadmorskiego regionu. Swego rodzaju unikatowy miks kultury zastanej, trwającej i odziedziczonej, kultur przeniesionych, a jednocześnie wartości stworzonych już w nowych realiach.

Stało się tak, bowiem Pomorze współcześnie łączy obszary, na których zachowano ciągłość osadniczą i kulturową z terenami typowymi dla powojennych Ziemi Zachodnich i Północnych. Tyle tylko, że znaczna część tego nowego regionu w bezpośrednim sąsiedztwie dawnej granicy została zasiedlona przez przybyszów z „dawnych” powiatów pomorskich (Obracht-Prondzyński 2001: 159-176). Ich stosunek do nowego terenu, na który trafili, był bardziej akceptujący, dzięki czemu szybciej się tu zakorzeniali. I właśnie dlatego należy stwierdzić, iż te części Pomorza zachodniego, które znalazły się w granicach współczesnego województwa pomorskiego zachowują jednak swoją specyfikę, którą jest choćby relatywnie silnie rozwinięta aktywność kulturowa miejscowych Kaszubów bądź też inspirowanie się nią przez przybyszów z różnych stron Polski (Obracht-Prondzyński 2006: 219-238).

Natomiast to, co się w zasadzie nie zmieniło, a być może nawet w stosunku do wcześniejszych epok jeszcze bardziej zostało wyostrzone, to napięcie między pomorską prowincją a metropolitarnością Gdańska. Została ona wzmocniona ukształtowaniem się Trójmiasta w wyniku powstania Gdyni, a następnie połączenia jej funkcjonalnie z Sopotem i Gdańskiem po 1945 r., w wyniku czego rozwinął się silny ośrodek aglomeracyjny od Tczewa po Wejherowo (Dymnicka, Parteka 2010; Sagan, Canowiecki 2011). W ten sposób na dawne powiązania, ale też dystanse między metropolitarnym Gdańskiem a prowincjonalnym otoczeniem nałożyły się nowe zależności, będące efektem silnej urbanizacji po 1945 r. (Cybulski i in. 1972).

Z drugiej strony bynajmniej nie zanikło poczucie peryferyjności całego Pomorza względem kluczowych ośrodków kulturowych – czy to w skali ogólnopolskiej, czy też międzynarodowej (w pierwszym planie

w przestrzeni nadbałtyckiej). Oznacza to, że nadal mieliśmy do czynienia z wielopoziomowością czy też wielowymiarowością pomorskiej peryferyjności. I nawet jeśli współcześnie następują w tym zakresie istotne przekształcenia, będące m.in. wynikiem szerokiego otwarcia granic, a jednocześnie wzrostu atrakcyjności kulturowej Trójmiasta, to jednak nie niweluje to problemu złożonych relacji między metropolią a terenami, które ją otaczają (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018: 133-136).

Zrozumienie jednak pomorskiego zróżnicowania współcześnie wymaga pobieżnego choćby przeanalizowania zmian kulturowych, jakie następowały w powojennych dekadach, z uwzględnieniem momentów przełomowych w sferze politycznej, administracyjnej oraz instytucjonalnej.

Gdy spojrzysz się na sytuację bezpośrednio po 1945 r., siłą rzeczy uwagę zwraca wprowadzana od samego początku nowa polityka kulturalna. Jej fundamentem były przede wszystkim założenia ideologiczne (Kossak 1965; Skrzypiec 1985), choć początkowo dbano o pozory kontynuacji tradycji przedwojennych. Ale już w wymiarze instytucjonalnym, strukturalnym, ustrojowym i finansowym zmiany były zasadnicze, co sprawiło, że sytuacja w kulturze była zupełnie nieporównywalna z tym, co było przed wojną. Przy czym w realiach pomorskich dodatkowym kontekstem było to, że w czasie wojny zostały zrujnowane w zasadzie wszystkie przedwojenne polskie instytucje kultury w tym regionie, a z kolei po wojnie uległy całkowitej zagładzie instytucje niemieckie. Trudno więc w takich warunkach mówić o kontynuacji. Dotyczyło to szczególnie społeczności lokalnych, w których przed wojną też nie było zbyt wielu instytucji kultury. Także w samym Gdańsku, w wyniku zniszczeń trudno było mówić o kontynuacji pracy, a jednym z niewielu wyjątków była Biblioteka Gdańska (obecnie Biblioteka Gdańska PAN), której zbiory udało się w dużym stopniu uratować, zaś jej funkcjonowanie i rangę przywrócił pierwszy dyrektor Marian Pelczar wraz z zespołem (Szkotnicki 1986).

W zasadzie wszystkie inne instytucje musiały być tworzone od nowa, a działo się to w sytuacji zmieniających się i niestabilnych podziałów administracyjnych, gdy dopiero tworzone zręby nowej władzy, której wielu odmawiało prawomocności. Do tego dochodziły silne ruchy migracyjne, skutki ogromnych zniszczeń wojennych i powojennych (za sprawą Armii

Czerwonej), w wyniku czego wielu ludzi nie miało gdzie mieszkać w obliczu zagrożenia epidemicznego, przy nieustannych staraniach o zaspokojenie podstawowych potrzeb stale rosnącej liczby mieszkańców regionu itd. Bardzo poważnym problemem był brak wykwalifikowanych kadr właściwie we wszystkich sferach życia społecznego, w tym także – a może przede wszystkim – w edukacji i kulturze. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że przedwojenne elita kulturalna Pomorza została w znacznym stopniu wymordowana przez okupantów (Bukowski 1946: 42-49, 42-43). Część osób zdecydowała się też pozostać poza granicami, a część dopiero powracała do kraju. Początkowo trudno było też wypełnić tę lukę napływającymi na Pomorze przedstawicielami inteligencji z innych regionów kraju, w tym zwłaszcza z byłych Kresów.

Punkt startu był zatem niezwykle trudny, ale od samego początku nowe władze kładły duży nacisk na tworzenie instytucji kultury, które zapewniłyby im możliwość oddziaływania na szerokie grupy społeczne. Cechą charakterystyczną realizowanej już wówczas polityki kulturalnej było sukcesywne odchodzenie od typowego dla okresu przedwojennego modelu społecznego instytucji kultury na rzecz instytucji państwowych, przy umacnianiu zasady centralizmu, rosnącego nacisku ideologicznego i nastawienia na użyteczność, czyli instrumentalnego podchodzenia do kultury. O ile jeszcze w pierwszych latach nie było to tak silnie widoczne, to po 1949 r. model ten stał się obowiązujący (Wallis 1981).

Początkowo jednak działano w ramach jeszcze przedwojennych regulacji prawnych, starając się do nich dostosowywać nowe rozwiązania instytucjonalne. Przykładem może być powołanie w Gdańsku już w 1945 r. Rady Kultury i Sztuki, która swym zasięgiem miała objąć całe ówczesne województwo. Miała być ona jednak przede wszystkim społecznym podmiotem współpracującym z Wydziałem Kultury Urzędu Wojewódzkiego, wykorzystywanym do tworzenia podobnych ciał na poziomie miejskim i powiatowym. W ciągu kilku miesięcy powstało 9 takich rad w województwie, ale kluczowym momentem było utworzenie w maju 1946 r. 15 powiatowych referatów kultury i sztuki plus dodatkowo 5 analogicznych podmiotów w miastach wydzielonych (Chruścicki 1976). W ten sposób stworzono zręby administracyjne zarządzania sferą kultury,

dając jednocześnie narzędzia do jej podporządkowania władzy państwowej. Widać to bardzo dobrze na poziomie lokalnym. Oto przykładowo w Wejherowie najpierw w lutym 1946 r. powołano społeczną Powiatową Radę Kultury i Sztuki, następnie Powiatowy Ośrodek Krzewienia Kultury i Sztuki, który w maju 1947 r. przekształcony został w Stowarzyszenie „Kultura i Sztuka”. Faktycznie jednak jego działalność była monitorowana i finansowana ze środków publicznych, przy czym zadaniem podstawowym było inicjowanie przedsięwzięć kulturalnych w mieście i powiecie, w tym tworzenie nowych instytucji, np. bibliotek.

Podobnie rzecz się działa w innych powiatach na całym Pomorzu, z tym że w powiatach nowych proces tworzenia lokalnych instytucji kultury przebiegał znacznie wolniej i trudniej, przede wszystkim z racji o wiele bardziej skomplikowanej sytuacji i braku kadry oraz lokalnych animatorów, pamiętających jeszcze aktywność z okresu międzywojennego. Z tego względu większe znaczenie miały tu działania administracyjne, podejmowane przez lokalne władze. Przykładem mogą być Bytów, gdzie dom kultury utworzono już w czerwcu 1945 r., czy też Człuchów, gdzie powstał on kilka miesięcy później. Jednak ich sytuacja była niezwykle trudna, co sprawiło, że w tym drugim mieście placówkę zlikwidowano trzy lata później. Z kolei w Lęborku, gdzie dom kultury także powstał już w 1945 r., aż do lutego 1948 r. nie było ani osoby prowadzącej regularną działalność, ani warunków lokalowych, odpowiednich do tego celu (Schodzińska 2006: 314-316).

Natomiast od samego początku władze położyły nacisk na tworzenie świetlic, które miały dać możliwość dotarcia do szerokich kręgów społecznych (Kargul 1985: 172-181). W województwie gdańskim szacowano, że akcją świetlicową do początków 1947 r. objęto 2198 uczestników w 72 świetlicach, w których działało 36 zespołów śpiewaczych (1248 członków), 54 teatralne (1267 członków) oraz 10 orkiestr (60 członków). Był to więc całkiem pokaźny potencjał aktywności (Młynarczyk 1947: 23).

Podobnie dużą wagę przywiązywano do tworzenia bibliotek. Miały one bowiem wspierać odradzające się szkolnictwo, ruch społeczno-kulturalny, a zwłaszcza upowszechniać polską literaturę. W Gdańsku Bibliotekę Miejską otwarto już 9 kwietnia 1945 r., a w Gdyni biblioteka wznosiła

działalność 20 sierpnia 1945 r. W innych miastach ten proces był jednak o wiele dłuższy – w Sopocie uruchomiono bibliotekę 7 grudnia 1946 r., zaś powiatowe biblioteki jeszcze później, np. w Kościerzynie 1 stycznia 1947 r., w Kartuzach 1 marca 1947 r. czy też w Wejherowie 1 kwietnia 1947 r. (Chruścicki 1976).

Katastrofalnie natomiast prezentowała się sytuacja muzeów, których także przed wojną nie było zbyt wiele na Pomorzu. Dla ich funkcjonowania kluczowe były zbiory, pomieszczenia oraz ludzie, którzy mogliby się zająć gromadzeniem eksponatów. Tymczasem wszystkiego brakowało – zbiory były albo zniszczone, albo rozproszone, albo wywiezione, albo wyszabrowane. Obiekty muzealne zostały zrujnowane, a muzealników właściwie nie było. Starano się wszelkimi sposobami ratować zbiory muzeów gdańskich czy też niemieckich muzeów na Pomorzu Zachodnim (w Lęborku, Darłowie, a zwłaszcza w Słupsku, gdzie udało się to najpełniej przeprowadzić). Kaszubskie muzea, na czele z najstarszym skansenem we Wdzydzach, prezentowały się fatalnie lub po prostu zostały zniszczone (np. muzeum kartuskie). Wszystko trzeba było zaczynać niemal od nowa (Obracht-Prondzyński 2008: 169-211). Przykładem sukcesu w tym zakresie było muzeum w Kartuzach, wokół którego szybko skupiła się niemal cała aktywna kaszubska inteligencja. Wznowiło ono swoją działalność w 1947 r., choć pierwsze skromne wystawy pokazano już w końcu 1945 r. Zastugą Towarzystwa Miłośników Muzeum Kaszubskiego im. Aleksandra Majkowskiego było przede wszystkim przygotowanie pierwszej po wojnie szerokiej wystawy kaszubskiej sztuki ludowej, której towarzyszył wydany katalog (Bukowski 1946). Cieszyła się ona ogromnym powodzeniem. Pokazano ją również w Kościerzynie i Wejherowie, a obejrzało ją łącznie od 8 do 10 tys. zwiedzających. Na otwarciu 30 października 1949 r. przyjechało bardzo wielu przedstawicieli władz wojewódzkich i centralnych. Oczywiście po to, aby podkreślić znaczenie kultury kaszubskiej, jej związki z Polską i opinie nowych władz nad społecznością Pomorza.

Nie należy przy tym postrzegać ówczesnej aktywności wyłącznie przez pryzmat działań instytucjonalnych. Wręcz przeciwnie – to, co było istotne wówczas w kulturze pomorskiej w tych pierwszych miesiącach i latach powojennych, działo się głównie za sprawą oddolnych inicjatyw, rodzących

się nawet w najmniejszych społecznościach lokalnych. Niektóre z nich zresztą dały początek uznanym później instytucjom kultury – przykładem może być słupski Teatr Lalki „Tęcza”, którego początki sięgają podby-towskiego Tuchomia, gdzie działalność teatralną zainicjowali Elżbieta i Tadeusz Czaplincy, wystawiając pierwszy spektakl w grudniu 1946 r. (Breza 2015: 250). Po kilku latach w maju 1950 r. Ministerstwo Kultury i Sztuki przyznało „Tęczy” status teatru zawodowego i nazwę – Objazdowy Teatr Lalki „Tęcza” z siedzibą w Tuchomiu (wkrótce przeniesiono go do Słupska).

Na tę decyzję koniecznie należy zwrócić uwagę, bowiem właśnie w 1949 i 1950 r. nastąpiła zasadnicza zmiana w dotychczasowej polityce kulturalnej. Do tego momentu funkcjonowały bardzo zróżnicowane instytucje kultury, tworzone przede wszystkim przez związki zawodowe, duże zakłady pracy, spółdzielnie, a także Kościoł. Działały wówczas również liczne stowarzyszenia, choćby Towarzystwo Teatrów i Muzyki Ludowej, czy też odrodzony ruch śpiewaczy (w ramach Pomorskiego Związku Śpiewaczego, z którego w czerwcu 1948 r. wyodrębnił się Gdański Związek Śpiewaczy) (Baran 1969; Kłaga, Klincewicz 2004).

W latach 1949-1950 wszystkie te inicjatywy albo zostały podporządkowane władzom i scentralizowane, albo ich działalność została zakończona. Jako przykład można podać kartuskie towarzystwo muzealne, które zostało rozwiązane z końcem 1949 r., a samo muzeum podporządkowano Muzeum Pomorskiemu w Gdańsku. Podobny los spotkał inne placówki muzealne. Domy kultury i świetlice zostały także upaństwowione, podobnie było z bibliotekami. I wszystkie te instytucje zostały poddane silnej presji ideologicznej.

Nie oznacza to, że nie tworzone nowych instytucji. Wręcz przeciwnie. Po przejściu własności samorządów i spółdzielni domami kultury zajmowały się głównie związki zawodowe. W skali całego kraju prowadziły one w 1950 roku – 84 takie placówki, a w 1951 – 112. Jednak już w czerwcu 1950 r. podjęto decyzję, aby – realizując założenia Planu 6-letniego – rozwijać sieć domów kultury podległych radom narodowym, a następnie Ministerstwu Kultury i Sztuki. W ten sposób położono podwaliny pod scenatralizowany i zuniformizowany model funkcjonowania instytucji

upowszechniania kultury w środowiskach lokalnych (Bobrowska 1997). Głównym celem było oczywiście w ówczesnych realiach zapewnienie możliwości oddziaływania ideologicznego na te grupy społeczne, które dotychczas nie były wystarczająco nim objęte. Ten model i sieć były w następnych latach rozbudowywane. W 1952 r. powstały 24 takie domy, w 1960 r. było ich w skali kraju 229 (do związków zawodowych należało wówczas 396), a w 1972 r. już 406 (plus 35 spółdzielczych i prowadzonych przez 350 związki zawodowe) (Rocznik... 1973).

Tworzenie nowych placówek nie odbywało się wyłącznie w społecznościach lokalnych, lecz także w ośrodkach wojewódzkich. Przykładem szczególnym może być powołanie do życia w 1954 r. Wojewódzkiego Domu Twórczości Ludowej, który z czasem miał się okazać (po zmianach) jedną z najważniejszych instytucji upowszechniania kultury w regionie.

Istotnym przełomem okazał się polski Październik'56. Przede wszystkim oznaczało on zelźenie presji ideologicznej. Po drugie, w prasie pojawiały się liczne artykuły, które bardzo ostro krytykowały dotychczasową politykę kulturalną w regionie i w skali całego kraju. Po trzecie, bardzo istotne zmiany zaczęły następować w sferze instytucjonalnej, choć był to proces rozciągnięty w czasie. Dotyczyło to szczególnie instytucji w środowiskach lokalnych. Przykładem może być utworzenie we wrześniu 1961 r. Powiatowego Domu Kultury w Wejherowie, który wkrótce stał się jednym z najwyżej cenionych ośrodków w województwie gdańskim. Podobnie stało się w Kartuzach, z tym że tam najpierw utworzono w 1961 r. Powiatową Poradnię Metodyczną ds. Kultury, której zadaniem było wspieranie sieci wiejskich świetlic, a następnie w 1965 r. przekształcono ją w Powiatowy Dom Kultury. Oprócz tego w tym mieście w 1957 r. istniejący tu od 1954 r. Dom Harcerza przemianowano na Dom Kultury Dzieci i Młodzieży, z którego stale korzystało kilkaset dzieci.

Dla wyobrażenia, jak prezentowała się sieć instytucjonalna, jeśli idzie o ośrodki i domy kultury w połowie lat 60. w województwie gdańskim, warto przywołać poniższą charakterystykę:

„W gestii rad narodowych pozostaje w województwie gdańskim 10 powiatowych domów kultury. Poza nimi mamy jeszcze kilka

młodzieżowych domów kultury – w Gdańsku, Gdyni, Łęborku i Kartuzach; cztery zakładowe oraz kilka dużych klubów przyzakładowych, które ze względu na wielkość pomieszczeń i wysokość budżetu spełniają zbliżoną funkcję. Zakładowe domy kultury i duże kluby znajdują się w Trójmieście: Dom Kultury Stoczni Gdańskiej, Morski Dom Kultury w Nowym Porcie, Dom Kultury Zarządu Portu w Gdyni i w kilku miastach powiatowych: Dom Kultury Kolejarza w Tczewie, międzyspółdzielniane kluby w Tczewie, Elblągu, Malborku, oraz klub Zakładów Mechanicznych im. Generała Świerczewskiego. (...)

Powiatowe domy kultury, kierowane przez wydziały kultury prezydentów rad narodowych, spełniają dwie zasadnicze funkcje: są ośrodkami metodycznymi dla świetlic i klubów w powiatach a zarazem ośrodkami bezpośredniej działalności artystycznej w miastach, w których istnieją. (...) Domy kultury są zaopatrzone w potrzebne materiały programowe oraz w różny sprzęt pomocniczy, jak np. telewizory, radia i magnetofony. Z końcem 1961 roku w domach kultury i w 178 świetlicach administrowanych przez władze terenowe znajdowała się znaczna ilość nawet tak kosztownego sprzętu jak filmowe aparaty projekcyjne (22), magnetofony (29) i telewizory (101). Jak szybko poprawia się sytuacja pod tym względem, niech świadczy fakt, że zaledwie dwa lata wcześniej placówki te prawie zupełnie pozbawione były tego typu wyposażenia” (Kiedrowski 1964: 102-103).

Cytat ten dość dobrze obrazuje strukturę instytucjonalną odpowiadającą za upowszechnianie kultury w środowiskach lokalnych. Zadanie ich wspierania otrzymał Wojewódzki Dom Kultury w Gdańsku, który w 1959 r. powstał z przekształcenia Wojewódzkiego Domu Twórczości Ludowej.

Największe jednak zmiany w sferze instytucjonalnej pod koniec lat 50. oraz w dekadzie lat 60. zaszły w muzealnictwie (Obracht-Prondzyński 2008). Był to czas intensywnych zabiegów wokół tworzenia nowych placówek lub też rozwijania tych, które istniały wcześniej, ale znajdowały się w kiepskiej kondycji. Istotne były również zmiany prawno-organizacyjne. Przykładem może być decyzja z 1 października 1957 r., w wyniku której Muzeum Pomorskie w Gdańsku, a wraz z nim znajdujące się formalnie

w jego strukturach muzea w Kartuzach i Lęborku, zostało przekazane z gestii Ministerstwa Kultury i Sztuki pod zarząd Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej. Kolejnym krokiem do decentralizacji było przekazanie w 1964 r. placówek kartuskiej i lęborskiej w zarząd władz powiatowych, co oznaczało też, że przestawały być one oddziałami Muzeum Pomorskiego. Do tego należy dodać tworzenie nowych muzeów, np. Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej (1968 r.).

W analizie zmian instytucjonalnych i działań zmierzających do upowszechniania kultury (pamiętając o sieci bibliotek lokalnych, ale też o niezwykle ważnym znaczeniu kin objazdowych, które docierały do nawet najmniejszych miejscowości) nie można pomijać bardzo ważnego czynnika, tworzącego kontekst dla rozwoju kultury instytucjonalnej w tym okresie. Był nim program obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego, który miał stanowić przeciwagę w stosunku do działań Kościoła katolickiego związanych z jubileuszem 1000-lecia chrztu Polski. A jedną z kluczowych sfer, gdzie do tej rywalizacji dochodziło, była właśnie kultura, stąd nacisk na tworzenie nowych instytucji. Jako przykład można podać, że o ile w 1955 r. istniało w województwie gdańskim tylko 7 placówek muzealnych, o tyle w 1968 r. było ich już 15.

Działania związane z upowszechnianiem uczestnictwa w kulturze wiązały się z jednej strony z rozwojem organizacji społeczno-kulturalnych (przykładem może być powstałe w 1956 r. Zrzeszenie Kaszubskie, od 1964 r. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie), a z drugiej strony wspieraniem amatorskiego ruchu kulturalnego. Można w tym kontekście powiedzieć, że lata 50. i 60. były złotym czasem działalności teatrów amatorskich na Pomorzu. Stalinowskiego nacisku już nie było, a jeszcze nie zdominowała tej formy aktywności kulturalnej telewizja, o znaczeniu której już wspomniano w cytowanym wyżej opisie. W następnej dekadzie upowszechnienie tego medium doprowadziło do zasadniczej zmiany sposobów spędzania wolnego czasu, stylu życia i upodobań kulturalnych.

Na fali październikowych zmian po 1956 r. odrodził się nie tylko ruch teatralny, ale też pojawiało się wiele nowych zespołów folklorystycznych, a renesans przeżywał również ruch śpiewaczy, którego aktywność przygasła bądź wręcz została zawieszona w latach stalinowskich. Świadectwem

tego może być zjazd 15 chórów z całego Pomorza w Wejherowie w czerwcu 1958 r. w celu uczczenia 300-lecia założenia miasta. Wzięło w nim udział kilkuset chórzystów!

Ten ukształtowany w pierwszych dekadach powojennych model życia kulturalnego uległ istotnym zmianom w latach 70. XX w. Z jednej strony wiązało się to z upowszechnieniem telewizji, wzrostem aspiracji konsumpcyjnych, szerszym otwarciem na Zachód, a więc również nowymi modami kulturowymi, które stamtąd napływały (Sopuch 1987). Z drugiej zaś reforma ustroju terytorialnego państwa w 1975 r. spowodowała zmianę podporządkowania i strukturalnych zależności instytucji kultury (Wallis 1994). Do tej pory głównymi jednostkami administracyjnymi, odpowiadającymi za działalność kulturalną, były powiaty, które teraz przestały istnieć. W przypadku miast powiatowych oznaczało to, że dotychczas funkcjonujące w nich instytucje kultury (Powiatowe Domy Kultury, ale także biblioteki) stawały się miejskimi, ewentualnie podporządkowane zostały województwu (Michałowska 1985: 31). Problemem natomiast było działanie instytucji na poziomie gminnym, w środowiskach wiejskich i małomiasteczkowych. Zakładano, że w każdej gminie będzie działała biblioteka (co było do osiągnięcia), ale też ośrodek kultury. Szybko jednak okazało się, że w nowych gminach brakowało dla nich lokali, wyposażenia a zwłaszcza odpowiednich kadr i środków finansowych (Chwedczuk 1979: 5-10). Problemy te dobrze obrazuje analiza stanu z 1979 r. – w północnej części województwa gdańskiego działało wówczas: 6 Gminnych Ośrodków Kultury, Sportu i Rekreacji (Szemud, Dziemiany, Kolbudy, Wiele, Somonino, Stara Kiszewa), 5 Gminnych Ośrodków Kultury (Dębogórze, Sławoszyno, Żukowo, Luzino, Przodkowo), 3 Miejsko-Gminnych Ośrodków Kultury (Puck, Kościerzyna, Kartuzy), 6 Wiejskich Domów Kultury (Lipusz, Żelistrzewo, Sianowo, Kielno, Strzelno i Sasino) oraz 4 Miejskie Domy Kultury (Reda, Rumia, Wejherowo, Władysławowo). Trudno to uznać za szczególnie bogatą i rozbudowaną infrastrukturę, zwłaszcza że wiele z tych placówek było stale niedofinansowanych, borykało się z problemami lokalowymi, brakami kadrowymi itd.

Podobnie wyglądało to w nowym województwie śląskim – dobrze działające wcześniej powiatowe ośrodki w Bytowie, Lęborku, Człuchowie

czy też Miastku stały się placówkami miejskimi, ale ich „redukcja” do poziomu miejskiego sprawiła, że straciły one możliwość działania na szerszą skalę. Z kolei w gminach tworzenie nowych ośrodków szło bardzo opornie.

Także na południowych krańcach współczesnego zasięgu województwa pomorskiego, czyli w powiecie chojnickim, dokonywał się proces przekształceń instytucjonalnych, mających istotne znaczenie dla funkcjonowania kultury. W październiku 1949 r. powstał w Chojnicach Powiatowy Dom Kultury, który po reformie w 1975 r. został przekształcony w Chojnicki Dom Kultury jako filię Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Bydgoszczy. Po przeprowadzonej reformie społeczności lokalne na poziomie gminnym zostały zmuszone do radzenia sobie same, ale to nie oznacza, że nie udawało się podejmować nowych działań, zwłaszcza tam, gdzie już wcześniej powstała odpowiednia infrastruktura instytucjonalna. Dobrym tego przykładem może być funkcjonowanie otwartego już w 1969 r. Gminnego Ośrodka Kultury w Brusach, któremu nadano imię Jana Karnowskiego i w którym w 1973 r. otwarto poświęconą mu Izbę Pamięci. To właśnie przykład placówki, która już wcześniej była przygotowana do podjęcia samodzielnej roli, nie tylko z racji odpowiedniej infrastruktury, ale też bogatych tradycji aktywności kulturalnej.

Nowa sytuacja i rosnące potrzeby oraz aspiracje kulturalne mobilizowały społeczności lokalne do wysiłku. Świadectwem tego były działania inwestycyjne, często realizowane w popularnym wówczas „czynnie społecznym”. Niekiedy jednak przynosił on bardzo dobre owoce. Jako przykłady można przywołać Wiejski Dom Kultury w Jasieniu oraz Wiejski Dom Kultury w Czyczkowach. Oba ośrodki przyczyniły się do bardzo istotnego ożywienia aktywności kulturalnej w swoich społecznościach lokalnych. Zespół folklorystyczny z Jasienia czy teatr z Czyczków należały do najbardziej znanych i cenionych na całych Kaszubach.

W latach 70. popularnością cieszyły się również Kluby RUCH oraz Kluby Rolnika. Powstawały one już wcześniej i były jednym z narzędzi realizowania polityki kulturalnej w najmniejszych społecznościach. Od lat 60. z całą pewnością głównym magnesem przyciągającym do nich mieszkańców wsi była telewizja. Tak pisał o tym Kazimierz Ostrowski: „Oprócz

kawy i herbaty oferowano w nich prasę, gry świetlicowe, przyjeżdżali prelegenci TWP, odbywały się rozmaite szkolenia, ale prawdziwym magnesem była telewizja, gdyż w owym czasie nie każda rodzina miała telewizor. Wspólne oglądanie TV stanowiło więc sporą atrakcję, zaś niektóre programy cieszyły się ogromną popularnością (...) Srebrny ekran był najważniejszym atrybutem każdego klubu, toteż prowadzona była w całym kraju akcja zakupu tzw. społecznych telewizorów, które oprócz dostarczania rozrywki miały pełnić i drugą rolę – narzędzia propagandy” (Ostrowski 2006: 1007).

W latach 70. odbiorniki telewizyjne zaczęły być w zasadzie powszechne w domach, więc ten element atrakcyjności tracił na znaczeniu. Nadal jednak kluczowym było to, że kluby łączyły funkcje kawiarni, świetlicy wiejskiej, ośrodka animacji, punktu szkoleniowego, czytelni, a od lat 70. coraz ważniejszym było to, że odbywały się w nich dyskoteki przyciągające młodzież. W tej roli zresztą w tym czasie, a zwłaszcza w dekadzie następczej zaczęły się również sprawdzać Kluby Strażaka, powstające przy remizach OSP. Jednocześnie w tych latach coraz mniejsze znaczenie miały świetlice przyzakładowe.

Przekształcenia instytucjonalne w sferze kultury nie ograniczały się wyłącznie do społeczności lokalnych. Dotknęły one również instytucje wojewódzkie. Przykładem może być zmiana, jaka nastąpiła w 1974 r., kiedy to zmodyfikowano dotychczasową formułę działania gdańskiego WDK. Teraz stał się on Wojewódzkim Ośrodkiem Kultury, którego głównym zadaniem było udzielanie wsparcia instruktazowego, metodycznego, szkoleniowego i informacyjnego lokalnym placówkom kultury. Z kolei w Słupsku, który stał się stolicą województwa, musiano nowe instytucje dopiero stworzyć. Oto na bazie utworzonego w lipcu 1953 r. Powiatowego Domu Kultury został powołany do życia w czerwcu 1975 r. Wojewódzki Dom Kultury, a kilkanaście miesięcy później z początkiem 1977 r. zaczął działać odrębny Miejski Dom Kultury. W 1979 roku funkcjonująca w ramach WDK sekcja teatralna Ośrodek Teatralny „Rondo” otrzymała budynek byłego kościoła ewangelicko-augsburskiego, w którym – po latach prac adaptacyjnych – na przełomie lat 1985 i 1986 rozpoczął nowy etap działalności teatralnej i animacyjnej.

Zadaniem ośrodków wojewódzkich w Gdańsku, Słupsku i Bydgoszczy było wspieranie, ale też w pewnym stopniu nadzorowanie domów kultury w miasteczkach i na wsiach. Była to więc w istocie struktura nadal scentralizowana i podobnie działały też biblioteki. Można to pokazać na przykładzie Słupska, gdzie w grudniu 1970 r. nastąpiło połączenie bibliotek miejskiej z powiatową w jedną wspólną placówkę. Kilka lat później, po powstaniu województwa, przekształciła się ona w Wojewódzką i Miejską Bibliotekę Publiczną, obejmując swoim działaniem 90 placówek bibliotecznych w nowym województwie.

W Gdańsku ten proces przebiegał nieco inaczej. Tutaj również nastąpiło przekształcenie w lipcu 1975 r. biblioteki miejskiej w Wojewódzką Bibliotekę Publiczną, ale posiadała ona trzy oddziały terenowe – w Kościerzynie, Tczewie i Wejherowie oraz sieć bibliotek miejskich, miejsko-gminnych i gminnych. Zostało to zmienione w 1979 r. wraz z likwidacją oddziałów terenowych i struktura od tego momentu prezentowała się podobnie jak w innych województwach.

Jak widać, reforma administracyjna z 1975 r. wywołała głębokie zmiany w sferze instytucjonalnej, obejmujące zarówno placówki upowszechniania kultury, jak i biblioteki, teatry czy też muzea. Wbrew również zamierzeniom i deklaracjom wcale nie przyczyniła się do zniwelowania dysproporcji między głównymi centrami życia kulturalnego, skupionymi w metropoliach, a ich otoczeniem. Jednocześnie jednak, tworząc nowe ośrodki wojewódzkie, z pewnością sprawiła, iż ich ranga na mapie kulturalnej znacząco wzrosła (na Pomorzu świadczyć o tym mógł rozwój instytucji kultury w Słupsku).

Ten okres to również istotne zmiany technologiczne wpływające na kulturę, przekształcenia związane z nowymi stylami życia, wzrostem aspiracji życiowych i nowymi wzorcami konsumpcji. Do tego należy dodać również mający ogromne znaczenie dla kultury kryzys końca lat 70., którego efektem był Sierpień'80 i powstanie „Solidarności”. Ten okres względnej swobody zakończyło wprowadzenie stanu wojennego, co nie wpłynęło (poza rynkiem medialnym) na sieć instytucjonalną kultury, ale wywołało bardzo głębokie pęknięcia wśród ludzi kultury. W efekcie, rozwijająca się już od końca lat 70. kultura niezależna, w następnej dekadzie stała się

poważną alternatywą dla kultury oficjalnej. Do tego należy dodać istotną wówczas rolę Kościoła katolickiego, który tworzył ważną przestrzeń swobody twórczości i aktywności artystycznej oraz specyficzną dla Pomorza kulturę regionalną, zwłaszcza kaszubską, która przynajmniej od lat 70., a z pewnością w dekadzie następczej – mimo ograniczeń ze strony władz i dużej nieufności – rozwijała się bardzo intensywnie.

Z przywołanych powyżej faktów można wnosić, że w powojennym rozwoju kultury na Pomorzu znaczenie kluczowe miały takie wydarzenia, jak: zakończenie wojny i wprowadzenie nowego porządku ustrojowego, proces stalinizacji kultury po 1949 r., przełom Października'56, następnie zmiana administracyjna w 1975 r. i z pewnością „karnawał Solidarności” wraz z wprowadzonym stanem wojennym w 1981 r. Jednak wszystkie trwające wówczas procesy odbywały się w ramach ustalonego porządku ustrojowego. Z jednej strony on stale ewoluował, tracąc systematycznie podstawy własnej legitymizacji (głównie z racji nieefektywności ekonomicznej, ale też swojej opresyjności). Z drugiej nie rezygnował z prób narzucania własnych wzorców ideologicznych i wartości, także przy pomocy instytucji kultury, z czym zresztą nieustannie miał problem (Tysza 1987). Zasadnicza jednak zmiana, która kompletnie przewartościowała model funkcjonowania kultury w Polsce, w tym także na Pomorzu, nastąpiła w 1989 r. Objęła ona właściwie wszystkie sfery życia, w tym także kulturę (Grabowska 1992; Damrosz 1998).

Można tutaj wymienić takie zjawiska i procesy, jak na przykład ujawnioną wielokulturowość, która wiązała się z renesansem mniejszości narodowych i etnicznych, proces instytucjonalizacji ich aktywności społecznej i kulturalnej w warunkach demokracji oraz artykułowanie własnych potrzeb i aspiracji (Kempny, Kapciak, Łodziński 1997). Na to nakładały się zwrot ku lokalności i regionalności (na Pomorzu bazował on na silnych miejscowych tradycjach), istotne zmiany w sferze społecznej komunikacji (zniesienie cenzury, rozwój prasy lokalnej, przekształcenia na regionalnym runku medialnym, w tym przede wszystkim prywatyzacja tytułów prasowych i pojawienie się prywatnych nadawców radiowych, a w konsekwencji również silny rozwój środowiska dziennikarskiego, zasilonego przez bardzo wiele nowych osób), swoboda

badani i publikacji, głębokie przekształcenia w czytelnictwie i na rynku wydawniczym itd. Wszystko to wiązało się z głębokimi zmianami instytucjonalnymi, przekształceniami modelu upowszechniania kultury (Grad, Kaczmarek 1999) oraz ewolucją polityki kulturalnej (Golka 1997; Wojciechowski 2004). Kluczowe przy tym były reformy związane z odtworzeniem samorządu terytorialnego na poziomie gmin w 1990 r., zmiany zasad finansowania także sfery kultury oraz wprowadzanie szeregu nowych regulacji prawnych (Golat 2006). Mowa tu przede wszystkim o ustawie o organizowaniu i prowadzeniu działalności kulturalnej (1991 r.), która mimo wielokrotnych modyfikacji nadal stanowi podstawę dla upowszechniania i ochrony kultury oraz o ustawach o muzeach (1996 r.) i o bibliotekach (1997 r.). Nie można również pomijać uchwalonej w 1997 r. Konstytucji RP, która w art. 6 ust. 1 stanowi, że Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, zaś w art. 73 każdemu zapewnia wolność twórczości artystycznej, badań naukowych oraz ogłaszania ich wyników, wolność nauczania, a także wolność korzystania z dóbr kultury. W ten sposób powstały ramy prawne dla realizacji nowej, demokratycznej polityki kulturalnej.

Jednym z najważniejszych czynników, wpływających na działalność kulturalną, było przejęcie zadań związanych z kulturą gminną przez nowe samorządy, przy jednoczesnym zachowaniu kluczowej roli Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz administracji terenowej szczebla wojewódzkiego w prowadzeniu najważniejszych instytucji kultury. Była to więc częściowa decentralizacja, ale i ona dla samorządów stanowiła nie lada wyzwanie, przede wszystkim z powodów finansowych. Niektóre z nich więc „radziły” sobie w ten sposób, że ograniczały liczbę instytucji kultury, np. poprzez ich łączenie lub też likwidację. Zdecydowana większość jednak starała się utrzymać sieć instytucjonalną, choć jak zawsze wsparcie było często zbyt słabe, a potrzeby ogromne, zwłaszcza jeśli idzie o stan infrastruktury.

Oczywiście, przekształcenia te nie dotyczyły tylko instytucji z poziomu gminnego. Przykładem może być choćby zmiana formuły działania Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Gdańsku, który w 1992 r. został przekształcony w Nadbałtyckie Centrum Kultury (miało ono podtrzymać charakter regionalny, ale pierwszy człon nazwy wyraźnie też podkreślał

znaczenie nadbałtyckiego sąsiedztwa, a więc konieczność większego umiędzynarodowienia działań). Zresztą należy zaznaczyć, że dopiero w 1993 r. w sposób systemowy dokonano formalnego podziału instytucji kultury na państwowe i samorządowe (Prawelska-Skrzypek 2003: 21).

Kolejny okres, kluczowy z punktu widzenia polityki kulturalnej, rozpoczął się wraz drugim etapem reformy samorządowej, którą przeprowadził rząd J. Buzka, gdy z początkiem 1999 r. powstały powiaty i samorządowe województwa, w tym pomorskie w nowym kształcie terytorialnym, łączącym dawne województwo gdańskie z częściami słupskiego, elbląskiego (ale bez Elbląga) oraz bydgoskiego. Wymusiło to poważne zmiany w strukturze instytucji kultury w regionie i ich podporządkowania poszczególnym szczeblom samorządu. Na tym tle dochodziło w późniejszych latach do napięć, ale i modyfikacji polegających na podpisywaniu umów o współprowadzeniu czy też dofinansowaniu instytucji przez inne samorządy.

W wyniku reformy z 1998 r. ukształtowała się nowa mapa instytucjonalna, gdzie obok samorządowych instytucji kultury na szczeblu gminnym pojawiły się placówki powiatowe (takim są np. muzea w Wejherowie i Chojnicach) oraz „marszałkowskie”, czyli podporządkowane samorządowi wojewódzkiemu. Należy przy tym podkreślić: tymi ostatnimi są najważniejsze instytucje: muzealne, biblioteczne, teatry, filharmonie i opera oraz Nadbałtyckie Centrum Kultury. Tę sieć instytucjonalną uzupełniają placówki, których jedynym bądź głównym organem prowadzącym jest Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego (np. Muzeum Zamkowe w Malborku czy też Narodowe Muzeum Morskie).

Trzeci okres, w którym nastąpiła istotna modyfikacja polityki kulturalnej, rozpoczął się wraz z wejściem Polski w struktury Unii Europejskiej z początkiem maja 2004 r. Tym razem nie chodziło o zmiany strukturalne i prawne (choć nieustannie ustawodawstwo w zakresie kultury podlegało modyfikacjom), lecz o nowe możliwości dofinansowania szeroko rozumianej działalności kulturalnej, w tym szczególnie tej o charakterze inwestycyjnym. Wiele więc kluczowych placówek w regionie skorzystało z tych możliwości, co sprawiło, że zyskały one nowe perspektywy rozwoju. W tym też czasie powstało szereg nowych instytucji kultury, które

odgrywają istotną rolę w rozwijaniu, promowaniu i upowszechnianiu kultury na Pomorzu, np. Europejskie Centrum Solidarności, Muzeum II Wojny Światowej, Muzeum Wsi Pomorskiej – skansen w Swołowie (oddział Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku) itd.

Tym też, co nadal przesądza o pomorskiej specyfice, jest aktywność kulturalna społeczności kaszubskiej. Z całą pewnością, oprócz przywołanych już wcześniej czynników, istotne znaczenie miało też uchwalenie ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym w styczniu 2005 r. Stworzyła ona warunki dla znaczącego wsparcia finansowego kaszubskich organizacji i instytucji oraz realizacji co roku kilkunastu znaczących przedsięwzięć kulturalnych.

Wymieniając w dużym skrócie zmiany, jakie nastąpiły po 1989 r., nie można pominąć również kwestii, które wywołują napięcia i konflikty. Jedną z nich jest zakres wsparcia dla instytucji kultury, skupionych w metropolii i poza nią, zwłaszcza w ośrodkach, które utraciły status miasta wojewódzkiego lub też aspirują do roli ważnego ośrodka regionalnego (Środa-Murawska 2019). Postrzega się je bowiem jako istotny czynnik rozwoju lokalnego, ale też ich stan, aktywność i potencjał stanowią ważny element tożsamości i prestiżu danego środka. Innym obszarem, który wywołuje dyskusję, jest proporcja między środkami przeznaczanymi przez samorządy, w tym zwłaszcza samorząd wojewódzki, dla instytucji oraz dla kultury pozainstytucjonalnej (np. w formie grantów czy też stypendiów). Tematy te są obecne stale w debacie publicznej, ale stanowią również przedmiot dyskusji w ramach Pomorskiej Rady Kultury, działającej przy Marszałku Województwa Pomorskiego od 2018 r. Innym obszarem, gdzie dochodzi do sporów, jest złożona i zróżnicowana pamięć Pomorzan (Obracht-Prondzyński 2016), zwłaszcza w sytuacji instrumentalizowania najnowszej historii w ramach tzw. polityki historycznej. Zbiega się to w realiach pomorskich również z konfliktami wokół instytucji kultury, czego najbardziej wymownym przykładem jest to, co się stało z Muzeum II Wojny Światowej (Chrobaczyński 2019), czy też krytyka, z którą spotyka się Europejskie Centrum Solidarności oraz spór o „własność” tablic z 21 postulatami z Sierpnia 1980 r.

Przykłady można mnożyć, a wszystko to pokazuje, jak dynamiczna i zarazem problematyczna jest sfera kultury na Pomorzu, podlegająca nieustannym przekształceniom instytucjonalnym, funkcjonująca w bardzo zróżnicowanych kontekstach społecznych, poddawana oddziaływaniu czynników zewnętrznych, związanych np. z rewolucją technologiczną, zmianami w systemach wartości, czy też w stylach życia.

Bibliografia

Baran, Mieczysław. 1969. *Zjednoczony ruch śpiewaczy na Kaszubach*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.

Bobrowska, Ewa. 1997. *Przemiany modelowe instytucji domu kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Borzyszkowski, Józef (red.). 1996. *Dziedzictwo kulturowe Pomorza nad Wisłą*, seria: Pomorze Gdańskie, nr 20. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe.

Breza, Bogusław. 2015. *Gmina Tuchomie w latach 1945-1989*. W: J. Ellwart, D. Piasek (red.). *Dzieje Tuchomia i miejscowości gminy Tuchomie do 1989 roku*. Gdynia: Wydawnictwo „Region”, s. 193-290.

Bukowski, Andrzej. 1946. *Straty kultury polskiej na Pomorzu*. *Jantar*, z. 1, s. 42-49; z. 3, s. 42-43.

Bukowski, Andrzej. 1946. *Wystawa kaszubskiej sztuki ludowej: katalog*. Kartuzy.

Chrobaczyński, Jacek. 2019. *Gdańskie Muzeum II Wojny Światowej versus tzw. polityka historyczna*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Chruścicki, Kazimierz. 1976. *Początki życia kulturalnego na Wybrzeżu Gdańskim (1945-1947)*. Przegląd źródeł i problemów badawczych, *Libri Gedanenses*, t. 9 (za rok 1975), s. 5-43.

Chwedczuk, Izabela. 1979. *Kultura w gminie*. *Ziemia Gdańska*, nr 129, s. 5-10.

Cybulski, Andrzej, Jerzy Kołodziejcki, Mieczysław Kochanowski i Aleksander Nawrot. 1972. *Urbanizacja i jej następstwa w kulturze regionu gdańskiego*. Gdańsk: Wojewódzki Dom Kultury.

Damrosz, Jerzy (red.). 1998. *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*. Warszawa: Instytut Kultury.

- Dulczewski, Zygmunt. 1970. Nowe społeczeństwo na Pomorzu Zachodnim. W: A. Kwilecki (opr.). *Ziemia Zachodnie w polskiej literaturze socjologicznej. Wybór tekstów*. Poznań: Instytut Zachodni, s. 386-401.
- Dymnicka, Małgorzata i Tomasz Parteka. 2010. Wytwarzanie przestrzeni metropolitalnej Trójmiasta. *Studia Socjologiczne*, nr 3, s. 179-202.
- Golań, Rafał. 2006. *Podstawy prawa kultury*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Golka, Marian. 1997. *Transformacja systemowa a kultura w Polsce po 1989 r. Studia i szkice*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Grabowska, Mirosława (red.). 1992. *Barometr kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Grad, Jan i Urszula Kaczmarek. 1999. *Organizacja i upowszechnianie kultury w Polsce. Zmiany modelu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kargul, Józef. 1985. Świetlice. W: Dz. Jankowski, J. Kargul, F. Kowalewski, K. Przyszczypkowski, *Podstawy działalności kulturalno-oświatowej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, s. 172-181.
- Kempny, Marian, Alina Kapciak i Sławomir Łodziński (red.). 1997. *U progu wielokulturowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kiedrowski, Jerzy. 1964. Amatorski ruch artystyczny. *Gdański Rocznik Kulturalny*, t. 1, s. 102-103.
- Kłaga, Zbigniew i Krystyna Klincewicz. 2004. *Muzyczny ruch amatorski w regionie gdańskim*. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Kossak, Jerzy. 1965. *Ideologia i wizje kultury. Z zagadnień teorii i socjologii kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Związkowe CRZZ.
- Małowski, Bogdan. 2002. Charakterystyka dziedzictwa kulturowego przeniesionego na Pomorze Zachodnie. W: K. Kozłowski (red.). *Osadnictwo polskie na Pomorzu Zachodnim 1945-1950. Mity i rzeczywistość*. Szczecin: Szczecińskie Towarzystwo Naukowe: Wydawnictwo „Dokument” Oficyna Wydawnicza Archiwum Państwowego, s. 125-148.
- Michałowska, Bożena. 1985. Domy i kluby kultury w województwie gdańskim. *Ziemia Gdańska*, nr 144-145, s. 23-35.
- Młynarczyk, Jan. 1947. Stan szkolnictwa i jego rozwój w okręgu gdańskim. *Jantar*, nr 3, s. 235-238.
- Obracht-Prondzyński, Cezary (red.). 2016. *Kulturowe konteksty pamięci Pomorzan*. Słupsk-Gdańsk: Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Instytut Kaszubski.

Obracht-Prondzyński, Cezary i Piotr Zbieranek. 2018. Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz i M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Nauki, s. 133-166.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2000 (2001). „Odwet na historii”, czyli kaszubskie osadnictwo przygraniczne na Pomorzu Zachodnim po 1945 r. *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie*, t. 2, s. 159-176.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2006. Kaszubi ziem „dawnych” i „nowych” – bilans z perspektywy sześćdziesięciolecia. W: A. Sakson (red.). *Ziemie Odzyskane / Ziemie Zachodnie i Północne 1945-2005. 60 lat w granicach państwa polskiego*. Poznań: Instytut Zachodni, s. 219-238.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2008. *Kaszubskich pamiątek skarbnice. O muzeach na Kaszubach – ich dziejach, twórcach i funkcjach społecznych*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2017. *Wielokulturowe Pomorze – wielokulturowy Gdańsk. Szkice z pogranicza*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Ostrowski, Kazimierz. 2006. Brusy i okolice w latach 1945-1989 oraz w III Rzeczypospolitej (oświata, kultura, kościół). W: J. Borzyszkowski (red.). *Historia Brus i okolicy*. Gdańsk-Brusy: Urząd Miejski w Brusach, Instytut Kaszubski, s. 949-1117.

Praweńska-Skrzypek, Grażyna. 2003. *Polityka kulturalna polskich samorządów. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rocznik Statystyczny Kultury. 1973. Warszawa: GUS.

Sagan, Iwona i Zbigniew Canowiecki. 2011. *Między integracją a konkurencją. Gdańsko-Gdyński Obszar Metropolitalny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Schodzińska, Joanna. 2006. Życie kulturalne Lęborka po II wojnie światowej (1945-1949). W: J. Borzyszkowski, C. Obracht-Prondzyński (red.). *Z dziejów i kultury Pomorza XVIII–XX wieku*, t. III. Gdańsk: Instytut Kaszubski, s. 313-324.

Skrzypiec, Józef. 1985. *Polityka kulturalna Polski Ludowej. Osiągnięcia – słabości – perspektywy*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.

Sopuch, Kazimierz. 1987. *Uczestnictwo mieszkańców ziemi kościerskiej w kulturze (na tle przemian społecznych w Polsce Ludowej)*. Wrocław-Gdańsk: Ossolineum.

Szkotnicki, Kazimierz. 1986. Organizacja życia kulturalnego w Gdańsku w roku 1945. *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego. Historia*, nr 18.

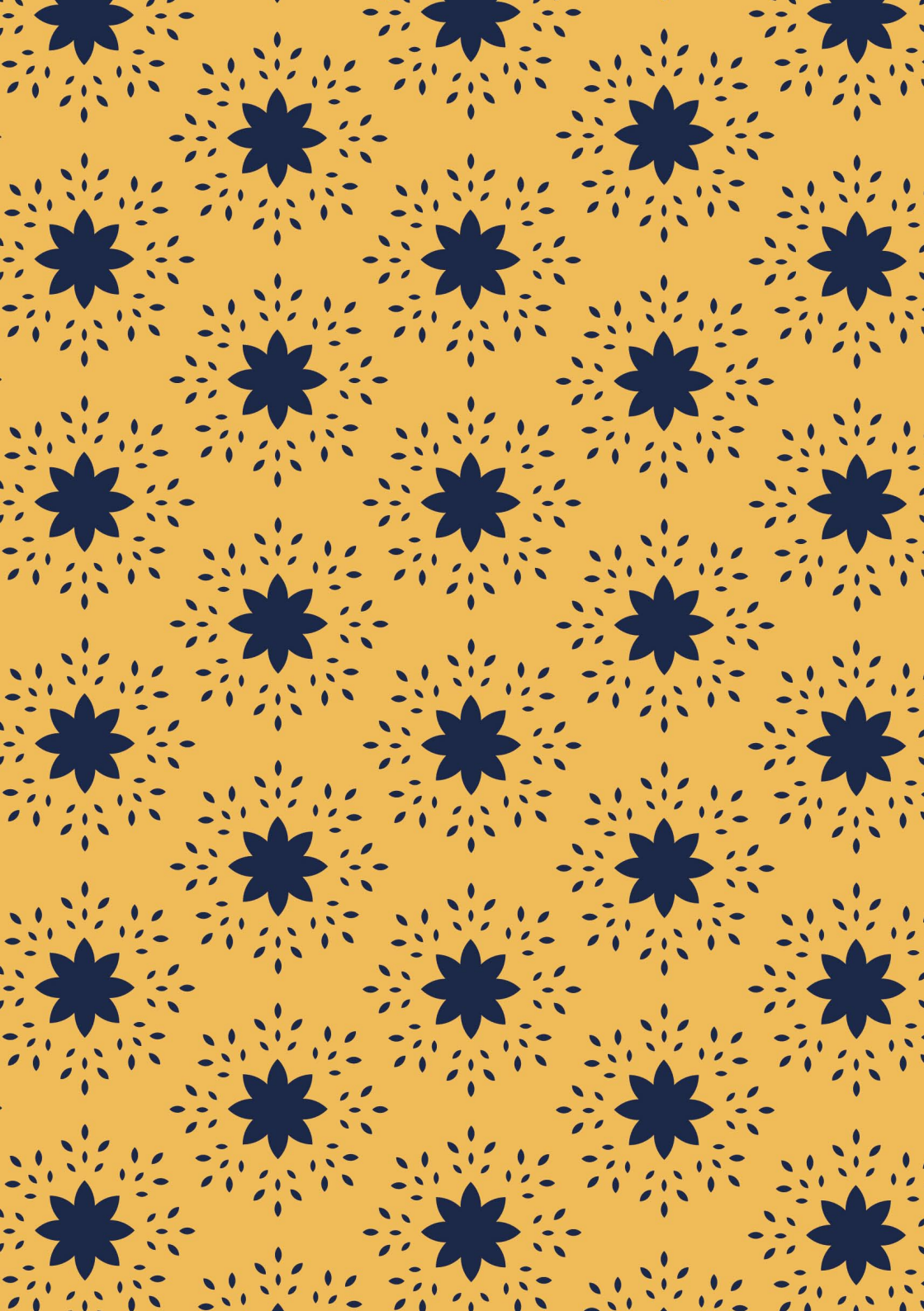
Środa-Murawska, Stefania. 2019. *Rozwój oparty na sektorze kultury. Doświadczenie średnich miast w Polsce*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

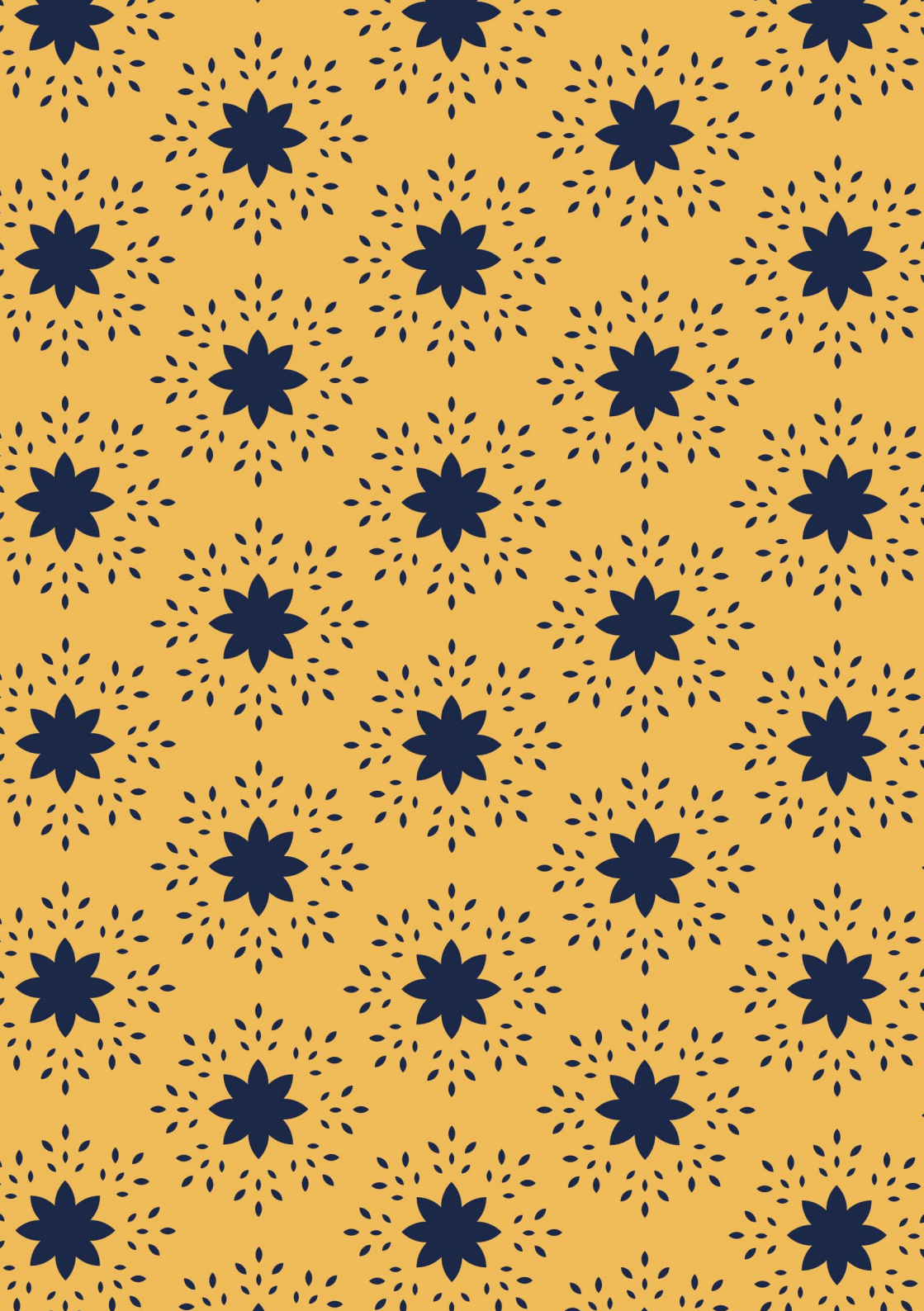
Tyszka, Andrzej. 1987. *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze*. Warszawa: PWN.

Wallis, Aleksander. 1981. *Problemy centralizacji i decentralizacji życia kulturalnego w Polsce w latach 1945-1980*. Warszawa: Instytut Kultury. Ośrodek Informacji Naukowej i Statystyki Kulturalnej.

Wallis, Aleksander. 1994. *Atlas kultury Polski 1946-1980*. Warszawa: Wyd. ECO.

Wojciechowski, Jan Stanisław. 2004. *Kultura i polityki*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.





Karolina Ciechorska-Kulesza

Pomorskie węzły pamięci. Przeszłość a terażniejszość i przyszłość lokalnych społeczności

Niniejszy artykuł jest próbą uchwycenia najważniejszych cech pamięci społecznej Pomorza/na Pomorzu i jej specyfiki na podstawie badań empirycznych przeprowadzonych w sześciu wybranych gminach województwa pomorskiego. Pomorze cechuje duże zróżnicowanie administracyjne, historyczne, kulturowe i społeczne. Ujawnia się to między innymi w kwestii postrzegania przeszłości przez mieszkańców i kształtowanej przez nich pamięci społecznej, której ważnym, choć nie jedynym elementem, jest Pomorze czy pomorskość. Różnorodne jest także nawiązanie do tego dużego regionu oraz jego cech.

Traktuję pamięć społeczną na poziomie lokalnym jako ważny składnik lokalności czy kultury lokalnej. Lokalna kultura w prezentowanym podejściu jest niesamoistnym zbiorem „bardzo zróżnicowanych wzorów kulturowych ujawniających się w danej zbiorowości lokalnej” (Wojakowski 2006: 127). Jest swoistym „węzłem symbolicznym”, ujawniającym „wertikalną złożoność kultur”, charakterystyczną dla współczesności (Wojakowski 2006: 137). Symbole i znaczenia lokalnej kultury są „w szczególności sposób zawężone, co oddaje (...) złożony status lokalnej społeczności i jej kultury” (Wojakowski 2006: 138). Dodatkowo, kultura lokalna „jest układem węzłowym, kluczowym dla współczesnej rzeczywistości społecznej” i jest/bywa/może być łącznikiem różnych elementów

kultury czy nawet jej układów (Wojakowski 2006: 138). Złożoność poziomu lokalnego widoczna jest także w dyskusjach na temat lokalności. Ujmując ją w kategoriach globalnych i lokalnych przepływów, warto podkreślić między innymi jej dynamikę, procesualność, pluralizm, hybrydowość, unikalność i ambiwalencję (Goszczyński i in. 2015: 27). Odnosząc się do modelu procesualnego, lokalność można traktować jako „orbity, na których wszystko jeszcze może się wydarzyć. Trajektorie, na których równoważą się wpływy miejsca stanowiącego jądro oraz zewnętrznych w stosunku do nich procesów” (Goszczyński i in. 2015: 34-35).

Wielorakie podejścia do przeszłości nie są specyficzne dla Pomorza; przeszłość generalnie wykorzystywana i rozumiana jest w bardzo różnorodny sposób (Bojar 2006). Co więcej, ulotność i trudność w uchwyceniu pamięci społecznej, jako ważnego składnika lokalnej kultury, wzmacnia przekonanie, że mamy do czynienia nie z pamięcią, ale pamięciami. Inspirując się koncepcją kultury lokalnej jako węzła symbolicznego (Wojakowski 2006), można podobnie spojrzeć na kwestie pamięci. Pamięci w takim ujęciu tworzą swoistego rodzaju węzły – skompresowane i splecione sieci elementów przeszłości i wyobrażeń o niej, będące częściami systemów kulturowych i różnych układów kultury (Wojakowski 2006: 138).

W pierwszej części tekstu podkreślam społeczne i kulturowe znaczenia pamięci, w tym jej powiązania z teraźniejszością oraz przyszłością, wykorzystując pojęcie czasu społecznego. Rozwijam kwestie złożoności i uwikłania pamięci społecznej w kontekście przemian współczesnego świata. Ukazuję znaczenie poziomu mezospołecznego w kształtowaniu pamięci społecznej, a także jej badaniu. Podkreślam paradoksalność oraz ambiwalencje pamięci, biorąc za punkt wyjścia poziom lokalny. W drugim rozdziale przedstawiam główne cechy i zjawiska związane z lokalną pamięcią na Pomorzu: a „pęknięcie” pamięci na osi: liderzy pamięci a tzw. zwykli mieszkańcy, b) postrzeganie przeszłości jako „dawności” i jej nieskonkretyzowanie, a także nadawane temu znaczenia, c) intensywność „małej pamięci” w obrębie rodziny i wspólnot sąsiedzkich oraz jej społeczne funkcje, d) rolę przedmiotów i krajobrazu w kształtowaniu pamięci, e) znaczenie „żywej historii”, czyli inicjatyw wzmacniających (przynajmniej postulatywnie) ogólnodostępność historii, a także nierzadko

wielozmysłowość i wywoływanie wrażenia autentyczności kontaktu z historią (Kaźmierska 2013: 28). W trzeciej części rozwijam zagadnienie nostalgii, która ujawnia się we wszystkich badanych przypadkach, ale przejawia się na różne sposoby (m.in. w formie i kontekstach) i ukazując jej różne warianty. Następnie odnoszę opisane w poprzednich częściach elementy pamięci i zjawiska z nią związane do terażniejszości i perspektyw przyszłościowych. Sposób postrzegania świata społecznego, a także praktyki społeczne wokół pamięci, zasadzają się między usiłowaniami utrzymania status quo a konstruowaniem m.in. na bazie wybranych elementów z przeszłości wizji przyszłości (choć zazwyczaj niedalekiej). W zakończeniu, będącym krótkim podsumowaniem, wskazuję na główne wyzwania związane z pamięcią, która może mieć potencjał rozwojowy.

Współczesne uwikłania pamięci z lokalnością w tle

Problematyka pamięci, która ściśle wiąże się z tradycją, w znaczącej mierze dotyczy czasu ujmowanego w wymiarze kulturowym i społecznym. Przybliżyła nas to do kwestii przyszłości, a tym samym rozwoju. Wymiar temporalny pozwala na poznanie między innymi horyzontów i orientacji czasowych ludzi, ich stosunku do przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Z jednej strony czas – jako kategoria społeczna – kieruje nas w stronę przeszłości, która intensywnie badana jest w ujęciu pamięci. Aktywność badawczą i teoretyczną wielu dyscyplin zajmujących się pamięcią łączą podkreślanie wymiaru społecznego i kulturowego pamięci (Kwiatkowski 2008; Saryusz-Wolska 2009). Poprzez wielodyscyplinarność i brak stabilnego miejsca w obrębie istniejących dziedzin nauki mamy jednak do czynienia z dużym chaosem pojęciowym i terminologicznym, a także z różnorodnym rozumieniem i nazywaniem pamięci (Szacka 2006; Kwiatkowski 2008; Borzyszkowska-Szewczyk 2017). Z drugiej strony, dopełniającym obrazem w kategoriach temporalnych oprócz przeszłości są badania dotyczące przyszłości w kontekście czasu społecznego. W takim ujęciu czas nie jest stałym elementem rzeczywistości, ale odnosi się do zjawisk społecznych, czy nieco inaczej – jest „zbudowany z tworzywa

konkretnych zdarzeń i zjawisk, ważnych dla danego społeczeństwa (...) nie ma charakteru ilościowego, lecz jest jakościowy, niejednorodny, niejednorodny, poszczególne jego odcinki są różnie wartościowane” (Tarkowska 1992: 23). Czas społeczny „jest tak konstruowany, by nadawać ciągłość i nieciągłość działaniom” (Konecki 1998: 186); „nie jest pustym upływem, lecz czynnikiem oddziałującym na życie społeczne, wpływającym na zachowania ludzi, skłaniającym do pewnych działań” (Tarkowska 1992: 23). Tak rozumiany czas jest ważny także w analizach dotyczących rozumienia przyszłości czy rozwoju społecznego (Lewicki 2018).

Pamięć społeczna¹ kieruje nas w stronę kształtu wyobrażeń danych zbiorowości, czy szerzej – kultur na temat przeszłości, a także miejsca i znaczenia tych wyobrażeń w teraźniejszości oraz w stosunku do oczekiwań i przewidywań odnośnie przyszłości (Szacka 2006: 99). O silnych związkach przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jako kategorii społecznych piszą badacze pamięci, wskazując na jej rekonstruktywność. Pamięć bowiem „nie przechowuje przeszłości jako takiej. Przeszłość jest ciągle reorganizowana przez zmienne ramy odniesień teraźniejszości (...) pamięć zbiorowa działa w obu kierunkach: wstecz i w przód. Nie tylko rekonstruuje przeszłość, lecz organizuje doświadczenie teraźniejszości i przyszłości. Nie należy więc »zasady pamięci« przeciwstawiać »zasadzie nadziei«: obie warunkują się wzajemnie, jedna nie może zostać pomyślana bez drugiej” (Saryusz-Wolska 2009: 73). Pamięć z kulturowej perspektywy cechuje między innymi perspektywność – składa się ona z aktów komunikacji refleksyjnej zapewniającej wiedzę o przeszłości z perspektywy przyszłej teraźniejszości (Hałas 2010; Karkowska 2011). Procesy związane z pamięcią społeczną „są ściśle powiązane z niepokojami dotyczącymi teraźniejszości i przyszłości. Jest to więc w wielu przypadkach spór o zasady samookreślenia się grupy i jej otwartość na Innych oraz o pożądane wzory zachowań w grupie” (Sztomp 2001: 71). Pamięć społeczna łączona

.....

¹ W tekście będę używała głównie pojęcia „pamięć społeczna”, przechylając się do koncepcji m.in. S. Kaprałskiego, traktując je jako najbardziej pojemne pod względem znaczeniowym (tenże 2010: 13); pojęcia „pamięć zbiorowa” będę używała sporadycznie, zamiennie do tego pierwszego.

jest także ściśle z procesami tożsamościowymi. Tożsamość w takim ujęciu „jest budowaniem w wpływającym czasie – z pomocą pamięci – obszaru stałości, w którym zapamiętana przeszłość łączy się z antycypowaną przyszłością, stając się modalnością istnienia owego »ja« czy »my«, które, przebywając w teraźniejszości, dokonuje aktów przypominania i antycypacji” (Kaprański 2010:10).

Obraz przeszłości ujawniający się w społecznych obrazach jest źródłem wiedzy o teraźniejszości. Badacze szukają i opisują w tym ujęciu cechy teraźniejszości, które w znaczący sposób wpływają na taki a nie inny proces konstrukcji wyobrażeń na temat czasów przeszłych (Kaźmierska 2013). W przypadku współczesnego społeczeństwa polskiego mamy do czynienia z procesami oraz wydarzeniami społeczno-kulturowymi w skali ponadnarodowej, które silnie wpływają na kształtowanie pamięci społecznej w Polsce. Jest to między innymi proces demokratyzacji pamięci, w którym upatrywana jest jedna z głównych przyczyn współczesnego silnego zainteresowania pamięcią (Nora 2002). Wiąże się on z pluralizacją pamięci, która – jak zaznaczają badacze – napotyka jednak na liczne utrudnienia; z odrabzawianiem pamięci, co prawda jednak o ograniczonym zasięgu; oraz z przejawiającymi się na różne sposoby próbami prywatyzacji pamięci (Korzeniewski 2013). Badacze wskazują także na związane z tymi trendami procesy regionalizacji pamięci (Kaźmierska 2013) oraz jej „uobywatelnienia” (Ziółkowski 2001). Opisując współczesne społeczeństwo polskie w kontekście pamięci społecznej, warto podkreślić także znaczące zawężenie perspektywy czasowej oraz kształtującą się nową formę wrażliwości społecznej, w której główną rolę zaczynają odgrywać zmysły, stawiając na dalszy plan intelekt (Szpociński 2007).

Zarówno problem badawczy, jak i wynikający ze sposobu zbierania danych materiał empiryczny odnosi się do mezospołecznego poziomu badań społecznych. Drugi poziom agregacji społecznej, nazywany „pomostowym”, zasadza się między „sferą wielkich narracji, totalnych projektów, masowych ideologii, religii a sferą małych historii jednostkowych, rodzinnych, środowiskowych” (Kurczewska 2016: 39). Autorzy często podkreślają poziom lokalny w kontekście trudności jego badania, a przede wszystkim znaczenie, jakie ma dla kształtowania zbiorowości

z poziomu makro: „To na nim tworzą i rozpowszechniają swoje wizje wspólnot masowi uczestnicy inicjatyw obywatelskich, lokalnych i krajowych; to tutaj aktywiści społeczni działają na co dzień, a nie od święta, podczas wyborów do sejmu itd. czy podczas obchodów świąt scalających społeczeństwo” (Kurczewska 2016: 39). Ulokowane na poziomie mezospołecznym „jednostki, środowiska, organizacje stale uczestniczą w tworzeniu, propagowaniu, a także kontrolowaniu wspólnot realnych i wyobrażonych, opartych na różnych sposobach przeżywania związków z przeszłością społeczeństwa polskiego” (Kurczewska 2016: 39-40). Część badaczy podkreśla także, na podstawie m.in. badań społeczeństwa polskiego, siłę społeczności regionalnych i lokalnych oraz mniejszościowych, które nierzadko tworzą „drugi obieg” w stosunku do polityki narodowej, wyszukując nisz do działania lub tworząc narracje alternatywne wobec centrum, a tym samym współkształtując współczesną pamięć zbiorową (Borzyszkowska-Szewczyk 2017: 41).

Ze wspomnianym już zjawiskiem regionalizacji pamięci wiąże się zauważany od transformacji ustrojowej w Polsce wzrost zainteresowania historią w małych grupach, społecznościach lokalnych i regionach (Szpociński 2006; Malicki 2012). Zjawisko to jednak nie jest powszechne i jednorodne w całym społeczeństwie polskim. Między innymi w analizach ilościowych (Malicki 2012) zauważana jest bowiem również „próżnia pamięci”. Brakuje często „łącznika” między wiedzą o najbliższej grupie, zazwyczaj rodzinie, a wiedzą o narodzie. Rozwiązaniem miałyby być z jednej strony instytucje i organizacje działające na tym polu blisko mieszkańca (lub nawet przez niego współtworzone), a z drugiej działania dotyczące polityk pamięci i historycznej, szczególnie w obszarze edukacji, w tym przypadku głównie regionalnej (tamże).

Trudności w badaniu i opisywaniu współczesnej pamięci społecznej i jej dynamiki wynikają nie tylko z trudności w uchwyceniu tej sfery życia społecznego, ale także ambiwalencji jej dotyczących. Zróznicowany stosunek do przeszłości przejawia się między innymi w różnicach, a nawet sprzecznościach między praktykami związanymi z pamięcią a deklaracjami i dyskursem wokół pamięci. Te same elementy przeszłości mogą być oceniane

zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Widoczne jest równoczesne pamiętanie, zapominanie i odpominanie, inicjowane przez różnorodnych aktorów pamięci. Prowadzi to do (bardziej lub mniej widocznych) sporów wokół pamięci, „rewanży pamięci” i reakcji na nie. Wydaje się, że „u podnóża” tych paradoksów, napięć i ambiwalencji leży dylemat: wolność a bezpieczeństwo, indywidualizacja i wyróżnianie się a silna identyfikacja ze wspólnotą i upodabnianie się do niej (Borzyszkowska-Szewczyk, Obracht-Prondzyński 2015: 22). Pamięć tym samym może otwierać i zamykać, łączyć, a także – z takim samym sukcesem – dzielić.

Nawiązując do układów lokalnych, czy nieco inaczej – węzłów symbolicznych, warto podkreślić silne nachodzenie i oddziaływanie na siebie różnych elementów kultury i rzeczywistości społecznej. Tym samym „obrazy dawności” analizowane z perspektywy lokalnej często dotyczą innych regionów kraju, a nawet świata, odwołują się do różnych epok historycznych, mitologii, bohaterów narodowych i innych oraz są „na różne sposoby zmieszane z obrazami dawności własnej, lokalnej; między tymi obrazami nie ma granicy lub ta granica jest nieszczelna, »porowata«” (Kurczewska 2006: 351).

Zasuptane węzły pamięci: pomiędzy nieskonkretyzowaną przeszłością a mikrolokalnymi historiami

Przeszłość w dużym stopniu i z dużą intensywnością pojawia się zarówno w narracjach mieszkańców, jak i w lokalnych dyskursach we wszystkich badanych przypadkach. Pamięć społeczna ma jednak różnorodne oblicza oraz pełni różnorodne funkcje. Postaram się rozsuwać ten „węzeł” (czy nawet, ze względu na zróżnicowanie pomorskich badanych przypadków – „węzły”), co – biorąc pod uwagę przede wszystkim jego złożoność – wymaga cierpliwości (Wojakowski 2006) i wydaje się, że jest zawsze niepełne, przede wszystkim ze względu na procesualność oraz ulotność tej sfery życia społecznego.

Lokalni aktorzy pamięci: liderzy a tzw. zwykli mieszkańcy

Zróznicowanie lokalnej pamięci społecznej na Pomorzu przejawia się na wiele sposobów. Są to między innymi rozmaite artykulacje mieszkańców oraz innych aktorów związanych z danym miejscem dotyczące przeszłości. Nie zawsze mówią oni wprost o czasach przeszłych; często nie odnoszą się bezpośrednio do przeszłości. Co charakterystyczne, dla zdecydowanej większości badanych przypadków, mieszkańcy zazwyczaj kierują osoby z zewnątrz (spoza społeczności), w tym przypadku badaczy, do ekspertów (których można nazwać liderami pamięci lokalnej) i do historycznych dyskursów, także dotyczących tzw. małej historii (czyli skupionej wokół zainteresowań przeszłością zbiorowości mniejszych niż naród) (Szacka 2006: 222). Wiąże się to z zauważanym swoistym „pęknięciem” między liderami/ekspertami a tzw. zwykłymi mieszkańcami². „Pęknięcie” nie jest jednak wszędzie tak samo szerokie oraz niezmienne. Łączy się to przede wszystkim z tym, że role i pozycje społeczne są, także w społecznościach lokalnych, dynamicznymi układami.

Szeroko rozumiani liderzy pamięci to przede wszystkim osoby działające w ramach instytucji państwowych i samorządowych, przedstawiciele organizacji, nieformalni liderzy, inicjatorzy działań oddolnych, społecznicy, często autorytety lokalne (Bojar 2006). Nierzadko liderzy pełnią lub pełnili kilka tych funkcji naraz. Znaczącymi aktorami są także osoby z zewnątrz, na różne sposoby związane z danym miejscem (regionem, subregionem, gminą, miejscowością). Dla tak rozumianych liderów przeszłość jest, choć z różną intensywnością i z różnych powodów, przedmiotem zainteresowania i działalności. To, co łączy te przypadki, to „praca z pamięcią” w sposób (mniej lub bardziej) intencjonalny. Pamięć w wydaniu liderów w dużej mierze jest częścią projektu, konstruowanego wokół i dla lokalności/społeczności lokalnej, czy (sub)regionu.

.....

² Zdając sobie sprawę z możliwości pejoratywnego odczytania określenia zwykli mieszkańcy, pozostaję przy nim ze względu na trudność znalezienia innego określenia; dostawiam tzw., aby zneutralizować jego znaczenie. Myśląc o tzw. zwykłych mieszkańcach, mam na myśli nie-liderów lokalnych.

Swoista dwupoziomowość lokalnej społeczności (Wojakowski 2006: 143) objawia się szczególnie w zakresie pamięci społecznej. Projekty związane z pamięcią często różnią się od stosunku do przeszłości tzw. zwykłych mieszkańców. Nie znaczy to jednak, że oba światy się nie przenikają. Elementy projektów związanych z pamięcią stają się częścią świadomości, a także praktyk mieszkańców (np. uczestnictwa w lokalnych festynach czy inscenizacjach historycznych albo akcji zbierania wspomnień). Projekty także budowane są na bazie lokalnych zasobów i lokalnej historii, choć niekoniecznie uwypuklając to, co znane i bliskie współczesnym mieszkańcom.

Rozdźwięk między liderami a tzw. zwykłymi mieszkańcami w obszarze pamięci zauważany jest przez samych liderów (Bojar 2006). Ci drudzy według nich są bardziej skupieni na teraźniejszości. Tym samym wielu z liderów i ekspertów związanych z miejscem czuje się odpowiedzialnych za projekty związane z pamięcią, czy nawet za kształtowanie wartości i postaw społeczności, stając się „lokalnymi strażnikami pamięci” (Bojar 2006).

Co znamienne, nasze badania w dużej części potwierdzają, choćby poprzez „odsyłanie” nas przez mieszkańców do autorytetów i ekspertów, że przeszłość w pewnym stopniu jest według nich zarezerwowana dla liderów. Nie znaczy to jednak, że „życie teraźniejszością” odsuwa całkowicie pamięć społeczną w niebyt. Wywiady oraz obserwacje pokazują, że przeszłość, mniej lub bardziej, wynurza się w wielu sferach życia społecznego, w świadomości, sposobach postrzegania świata i praktykach społecznych.

Przeszłość jako dawność i jej znaczenia

Pomimo różnicowań i niejednoznaczności związanych z pamięcią społeczną na poziomie lokalnym, badania wskazują na nadawanie znaczenia przeszłości w postrzeganiu i prezentowaniu miejsca i zbiorowości głównie w formie nieskonkretyzowanej. Pamięć społeczną w tym ujęciu charakteryzuje między innymi sprasowanie, „w wyniku którego tworzony jest mało złożony, syntetyczny obraz rozległych epok czy skomplikowanych

wydarzeń” (Golka 2009: 23). Wśród innych cech pamięci społecznej na pierwszy plan wybija się także kumulacja, „w wyniku której wiele różnych wydarzeń zachodzących w różnych latach, zespala się w jakąś amorficzną postać, pozbawioną wyraźnych odniesień temporalnych, jednak w istocie zawierającą różne historyczne fazy czy warstwy” (tenże 2009: 24). Widoczna jest także mgławicowość, „która sprawia, że pamiętane obrazy są zazwyczaj pozbawione szczegółów, które mogą być oczywiście zastępowane zarówno wiedzą historyczną, jak i implantami – czyli działaniami mitotwórczymi i mistyfikacyjnymi” (tamże).

Tym, co w dużej mierze łączy badane zbiorowości, jest postrzeganie ogólnie ujętej przeszłości jako czegoś cennego i pożądanego. Nadawanie wartości dawności zazwyczaj nie jest związane jednak z przyszłością i rozwojem, ale ze stabilnością i elementami kultury (przede wszystkim folkloru i tradycji). To, co stare (w ujęciu najczęściej pozytywnym), kojarzone jest często z kulturą i z regionem. „Prawdziwy” region, rozumiany w tym ujęciu w kategoriach kultury, jest według badanych jednostką długiego trwania, co związane jest przede wszystkim z zakorzeniem i tradycją. Co znaczące jednak, przeszłość jako wartość jest czymś ogólnym, najczęściej niedookreślonym i niekoniecznie odnosi się do „swoich” społeczności. W kontekście regionalnym punktem wyjścia pożądanej „dawności” dla większości badanych przypadków są Kaszuby i, choć rzadziej, Kociewie. Przykładem pochodzącym z przeprowadzonego badania są częste sugestie mieszkańców w gminie Głównicyce (o postmigracyjnym charakterze), aby w poszukiwaniu regionalnej kultury kierować się na tereny „typowo kaszubskie” lub do ludzi, którzy są Kaszubami i żyją na tych terenach lub w okolicach „od dawna”. Podczas omawianych badań terenowych pojawiały się zdania typu: „tu nie ma tradycji, to na Kaszuby trzeba”, czy nawet „tu nie ma kultury”. „Dawność” według mieszkańców tym samym ściśle wiąże się z bogactwem lokalnych elementów kulturowych, co wpływa także na wielość praktyk społecznych i kontaktów międzyludzkich. Według mieszkańców spoza Kaszub we wsiach kaszubskich „wiele się dzieje”, co przejawia się np. we wspólnotowych praktykach religijnych czy zbiorowej aktywności, często przynajmniej luźno związanej z folklorem.

W ujęciu niedookreślonej „dawności” jako cennej wartości ujawniają się ambiwalencje dotyczące „swojej” przeszłości, czyli odnoszące się do miejsca zamieszkania i jego przeszłości. Pamięć o lokalnych czasach dawnych w takim ujęciu może być, równoległe do doceniania przeszłości, problematyczna, co wiąże się z ujmowaniem przeszłości jako skomplikowanej i niejasnej. Dotyka to przede wszystkim kwestii postmigracyjności (głównie migracji zaraz po II wojnie światowej) oraz relacji narodowościowych i etnicznych, w tym przypadku głównie polsko-niemieckich. Problematyczność lokalnej pamięci społecznej w tym ujęciu zasadza się na pytaniu, na ile możemy mówić o włączaniu „do pamięci zbiorowej przeszłości, w której ziemia ta miała innych gospodarzy” (Bednarek 2010: 109). Jedną ze strategii, dotyczącą w większości mieszkańców, jest w tym przypadku pomijanie, nieodnoszenie się lub/i nieartykułowanie kwestii dotyczących przeszłości, głównie regionalnej i lokalnej. Przeszłość w takim ujęciu jest „po prostu przeszłością”, nieskonkretyzowaną i nieodnoszącą się do specyfiki lokalnej i nieprzypisaną określonym narodom, grupom etnicznym. W dużej mierze jest nawiązaniem do kanonu narodowego i religijnego Polaków, często z podkreśleniem wiejskich tradycji. Z kolei część aktywnych mieszkańców, w tym lokalni liderzy i eksperci, wykazuje wzmożone działania w kierunku rekonstrukcji pamięci lokalnej, przede wszystkim poprzez popularyzowanie, osvajanie i odpominanie przeszłości. Dzieje się to jednak z różnym natężeniem i w odwołaniu do wybranych elementów przeszłości.

Przeszłość jako cenna wartość lokalnej zbiorowości widoczna jest wyraźnie w społecznościach zakorzenionych. Przykładem jest przede wszystkim gmina Linia, w której podkreślanie znaczenia kaszubszczyzny związane jest często bezpośrednio z przeszłością. Bez przeszłości nie byłoby regionu, rozumianego między innymi w kontekście współczesnych tożsamości oraz systemu aksjonormatywnego mieszkańców. Co znaczące jednak, w tym przypadku także mowa najczęściej o przeszłości w ujęciu ogólnym. Odniesienia do konkretów pojawiają się, podobnie jak w innych badanych zbiorowościach, głównie wśród zaangażowanych elit i liderów.

„Dawność” jako ceniona wartość społeczności przejawia się w takich zakorzenionych społecznościach między innymi poprzez fakt urodzenia w danej miejscowości czy regionie. Jest to przejaw autochtonicznego typu narracji (podkreślającego „bycie gospodarzem”, „odwiecznym mieszkańcem tych ziem”), szczególnie obecnego na Pomorzu w dyskursie kaszubskim (Borzyszkowska-Szewczyk, Obracht-Prondzyński 2015: 28). Znaczenie, jakie przypisuje się pochodzeniu, widoczne jest przede wszystkim w przywoływanej gminie Linia. Przykładem niech będzie wypowiedź jednego z mieszkańców, który nie urodził się w danym miejscu:

„Tak, jesteśmy tu związani, ale uważają nas tutaj, tak jak mówią, że w górach są pnioki, krzoki i cepry, to nas może nie za ceprów, ale za pnioków też nas nie uważają tutaj w Smażynie. Zawsze tu jesteśmy, mimo że mieszkamy tutaj prawie że 50 lat, jesteśmy zawsze tutaj trochę dalekobieźni”³.

Znaczenie zamieszkiwania na danym terytorium przez długi czas widoczne jest także w innych badanych miejscach. Seniorzy danych społeczności lokalnych, pamiętający czasy powojenne, traktowani są często przez mieszkańców jako świadkowie historii, a tym samym reprezentanci zbiorowości. Zauważane jest założenie przyjmowane przez mieszkańców, że osoby starsze są najlepszym źródłem wiedzy o przeszłości, nie tylko tej, której doświadczyli, ale przeszłości danego terenu w ogóle. Co jednak znaczące, seniorzy społeczności często w opowiadaniu o przeszłości miejsca, odwołują się do regionalnych opracowań, wskazując, że właśnie tam (my – badacze) znajdziemy to, czego szukamy.

Znaczenie „dawności” w teraźniejszości widoczne bywa także w kontekście lokalnego postrzegania przestrzeni i społeczności, w tym różnic, porównań czy podziałów oraz ich uwarunkowań. Specyfika i charakter miejscowości w przeszłości jest, według mieszkańców, jednym z wymiarów

.....

³ Przy cytatach z badań celowo nie wskazano na miejsce zamieszkania ani też na inne cechy rozmówców, choć w niektórych przypadkach mogą one wynikać z kontekstu. Uzasadnienie tej decyzji podane zostało we wprowadzeniu do książki [przyp. red.].

zróznicowań w gminie oraz ewentualnych podziałów między zbiorowościami. Przeszłość jest często osią porównań, na przykład sąsiadujących miejscowości. Powtarzającym się przykładem są ośrodki starsze i młodsze, najczęściej popegeerowskie. Egzemplifikacją odczuwanej przez mieszkańców odrębności, budowanej między innymi na bazie pamięci społecznej, niech będzie miejscowość Stary Targ i Waplewo Wielkie. Ta pierwsza w przeszłości była znaczącym i prężnym ośrodkiem gospodarczym w regionie, zamieszkiwanym przez bogatych gospodarzy. Współcześnie mieszkańcy Starego Targu często odwołują się do jego świetności, podkreślając jego atuty i powody do dumy. Waplewo Wielkie zaś było wsią folwarczną, która od wieków należała do rodziny Sierakowskich. Po przekształceniach powojennych utworzono w niej Państwowe Gospodarstwo Rolne, co miało fundamentalne znaczenie w strukturze i stosunkach społecznych miejscowości. Mieszkańcy podkreślają, że Waplewo Wielkie zmagają się obecnie z wieloma problemami społecznymi charakterystycznymi dla społeczności popegeerowskich.

Siła „małej historii”

Kolejną wspólną cechą lokalnej pamięci w badanych zbiorowościach jest zainteresowanie tzw. małą historią, przeszłością tzw. zwykłego człowieka. Wiąże się to ściśle z procesami prywatyzacji pamięci, które z kolei wpisują się w zjawisko demokratyzacji pamięci rozpoczęte wraz z przemianami społeczno-politycznymi okresu transformacji. Charakteryzuje je silne odnośnienie się do poziomu regionalnego i lokalnego pamięci, a tym samym tożsamości, a także kultywowanie pamięci osobistej, czyli zazwyczaj rodzinnej (Kaźmierska 2013: 22). Innymi słowy, wraz z procesami demokratyzacji, regionalizacji i prywatyzacji pamięci „więź jednostki z przeszłością przestaje być zapośredniczona przez państwo i naród” (Korzeniewski 2013: 58).

Jednym z bardziej zauważanych przejawów zwrócenia społeczności w kierunku tzw. małej historii jest silne zainteresowanie historią rodzinną lub najbliższej wspólnoty lokalnej. Dotyczy to przede wszystkim

wspomnień najstarszego pokolenia mieszkańców, które w większości przypadają na okres II wojny światowej i pierwsze lata powojenne. W społecznościach o charakterze postmigracyjnym wiele lokalnych działań skupionych jest wokół zbierania wspomnień dotyczących osadnictwa na dane tereny. O wielości funkcji tak kształtowanej pamięci społecznej świadczą przykładowo liczne działania skoncentrowane wokół powojennych wspomnień mieszkańców w gminie Główny. Instytucja w tym przypadku zainicjowała działania, które spotykają się z dużym zainteresowaniem mieszkańców. Oprócz głównyckiego Wirtualnego Muzeum, w którym spisywane i nagrywane są wspomnienia chętnych mieszkańców, a także publikowanie informacji na temat historii gminy sprzed 1945 roku, sztandarowym projektem są publikacje *Przesiedlona młodość. Wspomnienia mieszkańców gminy Główny* (2013) i *Przesiedlona młodość. Wspomnienia mieszkańców gminy Główny. Suplement* (2016). Duże zainteresowanie inicjatywą sprzyja aktywizacji oraz wzmacnianiu lokalnej tożsamości. Działania wokół małej historii okazały się bardzo znaczące dla społeczności: mieszkańcy są zainteresowani zarówno publikacjami, jak i wzięciem udziału w projekcie poprzez udostępnienie wspomnień i materiałów w postaci pamiętek, zdjęć czy dokumentów. Dodatkowo, co zaznacza część badanych, to, co dowartościowują w tego typu inicjatywach mieszkańcy, to nawiązanie do historii życia codziennego, a tym samym „losów każdego mieszkańca, pokazania, że jest on ważny”.

Zainteresowanie życiem codziennym w społecznościach lokalnych widoczne jest także w oddolnych inicjtywach poprzez zbieranie przez mieszkańców wsi zdjęć i innych pamiątek oraz dzieleniem się ich w przestrzeni wirtualnej (np. na portalach społecznościowych). Badani w tym kontekście poszukują ciekawostek dotyczących ich miejsc zamieszkania i okolic. Porównują m.in. zdjęcia z przeszłości z teraźniejszymi. Co znaczące, aktywności tego typu nie ograniczają się do historii powojennej. Cenne są wszelkie informacje dotyczące historii lokalnej miejsca.

Przeszłość w przedmiotach i krajobrazie

Rekonstruowanie czy tworzenie historii wokół elementów krajobrazu, architektury czy przedmiotów w swoim najbliższym otoczeniu jest przejawem kolejnego zjawiska wpisującego się we wzmacnianie pamięci społecznej. Skupienie na przedmiotach, cechach i obiektach, które często „zasadniczo nie kojarzą się z zasobami pamięci zbiorowej” (Kaźmierska 2013: 24) wskazuje, ponownie, na przeszłość niedookreśloną, a także związane jest z procesami muzealizacji obiektów. Aktywności, zarówno oddolne, jak i wzmacniane lub inicjowane przez lokalne podmioty, związane z poszukiwaniem i restaurowaniem starych przedmiotów, zbieraniem antyków „przybliżają” historię, głównie lokalną, do mieszkańców i włączają ją do codzienności (Kwiatkowski 2008).

W przypadku społeczności postmigracyjnych, szczególnie w kontekście odnoszenia się do historii dawnej, czyli minimum przedwojennej, nie widać płynnego przechodzenia od przeszłości i tradycji rodzinnych do przeszłości i tradycji regionalnych (Szpociński 2006: 58). W wielu miejscach, w których przeważają mieszkańcy przybyli na dane tereny po II wojnie światowej, zauważane jest fasadowe odnoszenie się do przeszłości lokalnej, a szczególnie regionalnej. Elementy kultury materialnej traktowane są jako *signum loci*, „znaki pozwalające na budowanie unikalnego obrazu miasta czy regionu” (Szpociński 2006: 59). W tym przypadku na plan pierwszy wysuwają się obiekty, ze wskazaniem na ich wartość historyczną i artystyczną czy estetyczną, a grupa, która je wytworzyła, jest pomijana lub ma znaczenie drugorzędne. Szczególnie częste odwoływanie się do dziedzictwa materialnego zauważane jest w przypadkach dotyczących „nieswojej” historii. We wsiach południowej części gminy Chojnice podkreślanie dziedzictwa kosznajderskiego w dużej mierze opiera się na docenianiu i akcentowaniu zachowanych obiektów sakralnych i gospodarczych. Działania wokół dziedzictwa w znaczący sposób opierają się na próbach ochrony, opieki i promocji danych miejsc. Podobne zjawisko zauważane jest także w gminie Stegna, w której znacząca część aktywności pasjonatów, często także pochodzących z zewnątrz

danych społeczności lokalnych, nowi osadnicy, działający indywidualnie, w grupach nieformalnych, a także, w podmiotach III sektora, skupionych jest wokół dziedzictwa materialnego. Przykładem jest rekonstruowanie domów podcieniowych i renowacja zabytków oraz starych przedmiotów związanych z danym miejscem i jego dawną kulturą. Co znaczące, przeszłość jako *signum loci* w tym ujęciu ma za zadanie między innymi wypromowanie etykiet miejsca na poziomie lokalnym lub regionalnym. Jest to silnie związane z procesami komercjalizacji oraz odnosi się do potencjałów rozwojowych, głównie w obszarze turystyki.

Lokalna pamięć społeczna budowana jest nie tylko na bazie dziedzictwa materialnego: krajobrazie zabudowanym, architekturze czy przedmiotach. Przeszłość wiązana jest także z elementami krajobrazu, ujmowanego ogólnie jako cecha charakterystyczna miejsca. W tym ujęciu mamy do czynienia z jednej strony z neutralnością – pamięć odnosi się do elementów przestrzeni, w których niewidoczna jest grupa czy konkretny okres historyczny. Wydaje się, że jest to sposób na radzenie sobie z problematycznością „nie swojej” przeszłości. Z drugiej strony jednak, część badanych wskazuje na silny ładunek emocjonalny, jaki niosą za sobą – z ich perspektywy – pewne elementy lokalnego krajobrazu. Przykładem jest, ponownie, gmina Stegna, której mieszkańcy odwołują się z jednej strony do elementów Mierzei Wiślanej, czyli głównie plaży i morza, a z drugiej do krajobrazu żuławskiego. W kontekście pamięci społecznej można zauważyć silne powiązania przestrzeni z, zazwyczaj niezbyt sprecyzowanym, czasem przeszłym. Dotyczy to szczególnie Żuław, w przypadku których to właśnie historia pomaga je „odczytać”:

„Często się spotykamy z tym, że Żuławy to teren dla konesera – faktycznie trzeba nieraz czasem pokazać odbiorcy, że ten płaski, równinny, monotony teren wymaga wskazania. Że ta kępa, która wydaje się, że jest kępą drzew, nie jest kępą – to miejsce, gdzie kiedyś było siedlisko, a ten kanał, który obok nas przepływa nie jest tu przypadkowo – został wykopany paręset lat temu i pełni bardzo ważną rolę. To jest takie dziedzictwo – trzeba to wskazać. Natomiast mierzeja kojarzy się generalnie z plażą i relaksem wakacyjnym, ale coraz więcej osób

przyjeżdża także po spokój. Mierzeja Wiślana to nie jest Półwysep Helski, inny charakter wypoczynku – także też ma swoje wyróżniki. Ale jest taki podział geograficzny i mentalny”.

Odniesienia do środowiska naturalnego są także silnie obecne w narracjach mieszkańców gminy Główczyce, również będącej częścią tzw. ziem odzyskanych. Jest ono ważnym składnikiem pamięci społecznej i znaczącym elementem tożsamości lokalnej. Za przykład może posłużyć wypowiedź lokalnej poetki, która w swoich wierszach podkreśla specyfikę i piękno krajobrazu oraz jego znaczenie jako części pamięci indywidualnej:

„Przede wszystkim bardzo się czuję związana dlatego, że ziemia jest, jak widzicie przepiękna. Ona poraża. Jak ja tutaj przyjechałam w lipcu i kwitły lipy, no to w tamtym kierunku cała droga obsadzona jest lipami stuletnimi, to wszystko pachniało. Mimo że się urodziłam tam na południu Polski. To z jednej strony lipy, z drugiej strony jezioro, a wiadomo jezioro jest piękne... Już teraz krzyczą ptaki na jeziorze, ale jak się zrobi cieplej to jest normalnie... Jedna orkiestra symfoniczna”.

Nawiązania do nieokreślonej przeszłości oraz elementów, które na pierwszy rzut oka nie wpisują się w problematykę pamięci, charakterystyczne są dla miejsc o słabym zakorzenieniu mieszkańców, w tym przede wszystkim o specyfice postmigracyjnej. Społeczności długiego trwania, w których nawiązania do przeszłości są zazwyczaj bardziej konkretne i oczywiste, skupione są w większym stopniu na kwestii autentyczności pamięci, a mniej na jej budowaniu czy wzbogacaniu, tak ze względów tożsamościowych, aktywizacyjnych, jak i promocyjnych. Przykładem nawiązania do pamięci w kontekście przedmiotów w przestrzeni jest konflikt lokalny w gminie Lina wokół szlaku turystyczno-przyrodniczego „Poczuj kaszubskiego ducha”. W każdej miejscowości na szlaku stoi (lub stała, bo przez nietrwały materiał wymagana jest ich wymiana) trzymetrowa drewniana rzeźba kaszubskiego ducha autorstwa Jana Redźki. Postaci są zaczerpnięte z książki pt. *Bogowie i duchy naszych przodków. Przyczynek do kaszubskiej mitologii* Aleksandra Labudy (1902-1981), ps. literacki

Gùczów Mack. Próba stworzenia marki miejsca spotyka się z oporem części mieszkańców, stawiających owe postacie – duchy oparte na kaszubskiej demonologii ludowej – w kontrze do religii katolickiej. Konflikt można opisać w kontekście tradycja (religia) vs. tradycja wynaleziona (kaszuńska literatura). Wydaje się jednak, że, podobnie jak liczne dyskusje wokół granic przemian i modyfikacji w kulturze regionu (np. w kontekście etno designu), zasadza się on na sporze o autentyczność kultury, a tym samym pamięci.

Z perspektywy dynamicznej dokładnie widać, jak na pierwszy rzut oka trywialny czy przypadkowy przedmiot może powoli wchodzić w skład lokalnej pamięci. Przykładem jest dynia, na bazie której lokalni liderzy próbują budować temat, czy inaczej – wyróżnik Stowięcina, wsi w gminie Główny. Można powiedzieć, że działania wokół dyń (np. konkurs na największą dynię, elementy dekoracyjne w przestrzeni publicznej w postaci dyń, tworzenie gadżetów wsi z motywem dyni) mają cechy tradycji wynalezionej (Hobsbawm 2008), choć mieszkańcy uważają je raczej za (potencjalną) wizytówkę miejsca o charakterze estetycznym czy motyw sprzyjający aktywizacji lokalnej i integracji. W kontekście pamięci społecznej warto jednak podkreślić, że bardziej czy mniej oddolne coroczne aktywności w Stowięcinie zaczynają być elementem lokalnych wspomnień, wpisując się w historię zbiorowości wiejskiej oraz nawiązując do rolniczych korzeni wsi.

„Zaczęło się ze trzy lata wcześniej niż ten projekt [z GOK-iem w 2017 r. – KCK] robiliśmy. Sąsiad przyszedł do mnie, i mówi, że mam taką zarębiastą dynię. (...) Rzeczywiście wielka dynia. Namówiłam go i przywiózł na taczce. Postawiłam ją koło kiosku, bo jeszcze prowadziłam. To był taki punkt – konfesjonał, jak ja mówię. Wszyscy przejeżdżali i patrzyli, zdjęcia. (...) Już wtedy mówiłam, żeby jakoś te dynie... I jak był projekt, to od razu. I tak postawiliśmy na te dynie. Mieszkańcy się zaangażowali w to. W tym roku już poza projektem nawystawianych było tych dyń! Te drewniane stoją też jeszcze. I też rozmawiam z nowym sołtysem, żeby namówić ludzi, żeby sadzili. I chętnie sadzą, na wiosnę potem wystawiają gdzieś koło drogi. Mieliśmy ładną dekorację”.

„Żywy” kontakt z przeszłością

Obiekty i przedmioty współkształtujące pamięć o przeszłości są nie tylko ważnymi elementami marek czy etykiet miejsca, ale także wiążą się z afektywną i zmysłową sferą odniesień do przeszłości. Przeobrażanie wrażliwości historycznej, które w skrócie można by nazwać przejściem od intelektu do zmysłów prowadzi do przeorientowania wzorów poznawczych (Kaźmierska 2013: 27). Wywoływanie nostalgii za najczęściej niejasno zdefiniowaną przeszłością przez przedmioty (często trywialne) (Kaźmierska 2013), wzrost znaczenia wielozmysłowości oraz wrażenia żywego, autentycznego kontaktu z przeszłością (Kwiatkowski 2008) oraz zwrot ku praktyce (performatywności) (Kurczewska 2016) są konsekwencją znaczącej zmiany kulturowej w obrębie pamięci, które zauważane są także w badanych społecznościach. Zwrot ku „żywemu” kontaktowi z przeszłością wiąże się ze „zbliżaniem” jej do tzw. zwykłego człowieka. Inicjatywy bazujące na elementach historii mają być atrakcyjne i – przynajmniej w części odbioru – ogólnie dostępne. Lokalni organizatorzy i animatorzy coraz częściej dołączają do lokalnej oferty kulturalnej inicjatywy z elementami inscenizacji i innych form, które pozwalają zainteresować przeszłością, a także ją „poczuć”.

Przykładem działania o charakterze inscenizacji i rekonstrukcji historycznych na badanych terenach jest „Powiślańskie Wesele”, które odbyło się w Szkole Podstawowej w Waplewie Wielkim (gmina Stary Targ). W kontekście typów odniesień do przeszłości lokalnej inicjatywa wpisuje się, podobnie jak wiele innych na tym obszarze, w typ region – naród (Szpociński 2006). Ta klasyczna forma pamięci przeszłości lokalnej nawiązuje do wydarzeń, osób czy wytworów kulturowych związanych ze społecznością regionalną lub lokalną, cenionych i upamiętnianych na różne sposoby przede wszystkim dlatego, że reprezentują wartości „(...) ważne z punktu widzenia narodu, którego ta społeczność jest członkiem” (Szpociński 2006: 52). Inicjatywa w Waplewie Wielkim polegała na realizacji inscenizacji powiślańskiego wesela na bazie opisów etnograficznych ks. Władysława Łęgi oraz Oskara Kolberga i rekonstrukcji jego pieśni

z Powiśla. Motywacją do realizacji tego ambitnego projektu był także fakt, że Kolberg był gościem Sierakowskich w tutejszym pałacu. Realizacja inscenizacji zaktywizowała lokalną społeczność i zaangażowała różnorodnych aktorów, także instytucjonalnych.

„To była duża inscenizacja, zaangażowano też lokalnych gospodarzy, użyli wozy, konie. Starano się to przeprowadzić zgodnie z opisami, które można odnaleźć u ks. Władysława Łęgi w jego badaniach etnograficznych. Starano się oddać ten klimat powiślańskiego Wesela, jak sam tytuł wskazuje. To zostało przyjęte z bardzo dużym zainteresowaniem, uznaniem. Rzecz sama działa się właśnie wokół pałacu waplewskiego w parku, wjeżdżały te konie i wozy, na których siedziała młodzież m.in. – to było efektowne”.

Innym przykładem jest także wesele, ale nawiązujące do tradycji kurpiowskiej, „przywiezionej” po II wojnie światowej do gminy Główny. Z okazji czterdziestolecia istnienia „jedynego zespołu kurpiowskiego na Pomorzu”, członkinie i członkowie przy wsparciu lokalnych podmiotów i mieszkańców zorganizowali inscenizację „wesela kurpiowskiego”. Wydarzenie, które można zobaczyć w Internecie, jak i sam zespół, są jedną z wizytówek gminy.

Wielość funkcji „żywego” kontaktu z przeszłością widoczna jest w inicjatywie podjętej w gminie Chojnice. Zespół taneczny „Ciechocińskie Praczkki”, specjalizujący się w tańcach dawnych, angażuje dzieci i młodzież z małej wsi Ciechocin. Grupę animuje instruktorka świetlicy wiejskiej, a uczestnicy korzystają doraźnie z pomocy profesjonalistów, ale przede wszystkim uczą się od siebie nawzajem (dzieci od młodzieży). Działalność w tym zakresie pełni m.in. funkcje wspólnotowe, wychowawcze i edukacyjne. Przeszłość okazuje się w tym przypadku znaczącym elementem w pracy animacyjnej. Nie bez znaczenia jest także oryginalność pomysłu, na który wskazują animatorzy, podkreślając, że średniowiecze rzadko widoczne jest w pracy z młodzieżą i w społecznościach lokalnych. Zespół nie ogranicza się tylko do tańców średniowiecznych – uczy się również repertuaru tańców ludowych. Co znaczące, odniesienia do czasu i przestrzeni są różnorodne, a skojarzenia dość luźne. Ważne jednak, żeby

mieszkańcy to „czuli”, a efekt miał potencjał na bycie wizytówką miejsca, znaczącą i rozpoznawalną na zewnątrz. Dodatkowo, co chyba nawet ważniejsze dla lokalnych liderów, działania tego typu mają być ważne i bliskie mieszkańcom. Tańce średniowieczne „Ciechocińskich Praczek” nawiązują do przeszłości związanej z postacią św. Marcina, patrona kościoła w Ciechocinie. Co znamienne, ciechocińskie święto odnosi się zarówno do niekoniecznie skonkretyzowanej przeszłości, jak i łączy epoki oraz wydarzenia: kościelne święto połączone ze Świętem Niepodległości. Odpust św. Marcina przybiera z roku na rok coraz bardziej kształt wielozmysłowej inscenizacji, łączącej różnorodne lokalne zasoby: symboliczne, a także materialne i ludzkie:

„Św. Marcin na koniu, który okrywa swoim płaszczem żebraka, tańce średniowieczne oraz zabawy plebejskie w towarzystwie bractwa rycerskiego „Herbu Tur” z Chojnic w otoczeniu biało-czerwonych flag przy ognisku. W takiej scenerii odbywało się święto Ciechocina. Część kulinarna: pierogi, smalec, okrasa, bigos, swojski chleb oraz zupa z brukwi na gęsinie, (...) a w roli głównej rogalce marcińskie. Dziękujemy wszystkim, którzy pomogli przygotować tę uroczystość i tym, którzy finansowali to wydarzenie (...) Dziękujemy pani Grażynie oraz Hani za uszycie nowych strojów średniowiecznych dla dzieci. Dzięki pracy wielu ludzi mogliśmy wrócić na chwilę do czasów średniowiecza oraz uczcić święto 11 listopada, a najważniejsze, że mogliśmy się spotkać w ciepłej i przyjaznej atmosferze”. [źródło: <https://www.gokchojnice.pl/ciehocin/aktualnosci/5043/swieto-ciehocina-z-okazji-odpustu-sw-marcina/>].

„Żywy” kontakt z przeszłością jest przykładem zarówno działań dla społeczności i ze społecznością (m.in. wspólnotowych, animacyjnych, wychowawczych, aktywizacyjnych, tożsamościowych), jak i prezentujących i promujących ją na zewnątrz. Co ważne, najczęściej łączą one lokalne zasoby i są przykładem nawiązywania kontaktów i współpracy różnorodnych podmiotów i grup, zarówno na poziomie lokalnym, jak i ponadlokalnym.

Wszechobecna nostalgia

Pamięć społeczną cechuje między innymi afektywność i emocjonalność (Szpociński 2006). W takim ujęciu tym, co charakteryzuje badane zbiorowości, jest przede wszystkim nostalgiczne postrzeganie przeszłości. Nostalgia zresztą nie jest czymś specyficznym dla badanych społeczności. Nostalgia, jako „symptom naszego wieku” (Boym 2019: 100) jest mechanizmem obronnym „w epoce przyspieszonego rytmu życia i historycznych zawieruch” (Boym 2019: 102). Nostalgia to „tęsknota za domem, który już nie istnieje lub nigdy nie istniał”, „poczucie straty i wysiedlenia, ale również romans z własną fantazją” (Boym 2019: 99). Co znaczące w postrzeganiu przeszłości, nostalgia jako relacja między pamięcią osobistą i zbiorową nie musi być retrospektywna. Może być – inaczej niż melancholia – perspektywiczna: „fantazje na temat minionych dni, napędzane przez potrzeby chwili obecnej, mają bezpośredni wpływ na to, jak będzie wyglądać przyszłość” (Boym 2019: 101). Co również istotne i niejako wzmacniające problematyczność pamięci społecznej, nostalgia wymyka się konwencjonalnym ramom czasu i przestrzeni (Boym 2019: 101).

Jednym z głównych obszarów nostalgii, widocznym we wszystkich badanych zbiorowościach, jest pamięć biograficzna. Wspominanie i dowartościowanie dzieciństwa i młodości nie jest unikalne ani specyficzne dla analizowanych przypadków. Niemniej warto im się przyjrzeć, gdyż narracje „prywatne” dotyczące tego typu nostalgii mogą być znaczącym źródłem wiedzy na temat lokalnej kultury i tradycji.

Narracje dotyczące przeszłości w ujęciu biograficznym, niezależnie od czasów, do jakich się odwołują, dotyczą przede wszystkim kwestii silnych więzi społecznych i relacji opartych na wspólnocie. Łączone jest to przede wszystkim z charakterem samopomocowym kontaktów oraz szeroko ujmowaną aktywnością mieszkańców. Kiedyś „więcej się działo”, „coś się działo”, w przeciwieństwie do współczesnego marazmu i, co szczególnie często podkreślane, zanikania tradycyjnych form komunikacji międzyludzkiej. Przeciwnostwem, który podkreślają mieszkańcy

głównie w średnim i starszym wieku, jest współcześnie przede wszystkim „zamykanie się w domach” oraz brak zainteresowania i aktywności lokalnej. Łączone jest to z przemianami technologicznymi („te tablety i smartfony”), które w tym kontekście ukazywane są głównie w jednoznacznie negatywnym świetle. Niepożądane zmiany związane z relacjami sąsiedzkimi i aktywnością lokalną według wielu badanych nie są czymś specyficznym dla badanej zbiorowości, ale zjawiskiem na skalę ogólnopolską, idącą w parze z globalnymi przemianami:

„Myślę, że to się troszeczkę też zmieniło. Kiedy nie było telewizorów, telefonów, smartfonów, to inne były te relacje. Sama tu mieszkając to pamiętam, że w soboty to były dni porządków – było przyjęte, że każdy przed swoim domem sprzątał, do połowy osi jezdni zamiatła ulice i chodnik, maluje tą tam białą kredą krawężnik – i tak na te niedziele te Głównicy były takie czyściutkie i ładne. Przez ten cały czas nie widziałam jakichś waśni między ludźmi...”

Oprócz „zamykania się ludzi w domach”, badani przyznają, że mieszkańcy coraz częściej są niezintegrowani, a konflikty między ludźmi są większe niż w przeszłości. Tęsknota za dawnymi czasami, za „byciem razem” ujawnia się u części mieszkańców, zarówno młodych, jak i starszych. Jak przyznaje młody działacz lokalny:

„Ludzie takie założenia mają. Yyy... dlatego jest tutaj... jest... ciężko. Kiedyś pamiętam, to jakoś to lepiej ludzie tak wszyscy byli razem ze sobą zżyci. Jeden drugiemu pomagał, nie. A teraz to jeden drugiemu stara się kłody zrzucić, nie. Dlatego... yyy. I to to nie mówię, że to jest tylko u nas. To jest po prostu dosłownie wszędzie. Cały kraj”.

Najstarsi mieszkańcy w swoich opowieściach dotyczących nostalgii za przeszłością w dużej mierze odwołują się do czasów powojennych. W znaczącej części odnoszą się do osadnictwa na badanych ziemiach po 1945 roku. Dotyczy to przede wszystkim społeczności, które w przeważającej mierze osiedliły się na danych ziemiach po II wojnie światowej. Uwypuklane są pozytywne elementy życia we wspólnocie wiejskiej.

„Jak ja tu przyszedłam, to była wieś wesoła. Była zlewnia mleka, ludzie rano chodzili, był szum i hałas, ludzie ze sobą rozmawiali przy tej zlewni mleka, było dużo krów, były kurki, a teraz nawet nie wiem... Kilka gospodarstw ma kury, a krów jest bardzo mało. Polikwidowali dużo, teraz wieś jest bardziej zadbana, bo jak widzicie jest zadbana, ale smutna... To nie jest wieś taka jak była kiedyś. Prawda, że na drodze fajno leżało, ale to była wieś, w której się coś działo”.

Co znaczące jednak w kontekście powojennych migracji, fakt tworzenia społeczeństwa niejako na nowo przywoływany jest, nierzadko równoległe, jako potencjał i bariera w kontekście teraźniejszej i przyszłej sytuacji lokalnej. Narracje, zarówno pokolenia doświadczającego powojennych trudności, jak i kolejnego, wskazują na niepokojące uczucie tymczasowości, które w mentalności, a także stanie społeczno-gospodarczym miejscowości „pokutuje do dziś”.

„Tak i to jest ciekawe, bo z jednej strony tu przez lata całe, na tym terenie, może tu aż tak nie do końca, ale już bardziej przesuwał się w stronę Zachodu, to była taka, taka mentalność gdzieś w głowie, że a ja to nie będę nic robił, to nie są, to nie moje korzenie, a jeśli i tak będziemy musieli to oddać...”

Spółeczności w tych nostalgizujących narracjach dotyczących przeszłości charakteryzuje także zróżnicowanie kulturowe, społeczne, narodowościowe, które bywa postrzegane jako atut. W tego typu wypowiedziach mieszkańcy wskazują przede wszystkim na wspólne uczenie się od siebie sąsiadów (np. gotowania, pracy na gospodarce) czy poznawania i po prostu obserwowania innych tradycji i elementów kultur regionalnych czy narodowych.

Nostalgia za czasem przeszłym objawia się w dowartościowaniu praktyk i związanych z nimi systemem wartości poprzednich pokoleń. Tego typu narracje opierają się głównie na pamięci związanej z rodziną. Przykładem jest następująca wypowiedź jednego z badanych:

„Ja to patrzę po swoim dziadku świętej pamięci. Jak przychodził z pola, to najpierw wszystkie narzędzia poukładał, dopiero poszedł się wymyć, dopiero poszedł zjeść, dopiero się pomodlił i poszedł spać”.

Wspominane są także, szczególnie w gminie Linia, codzienne praktyki, które współcześnie zanikają lub zmieniają kontekst. Autentyczne przeżywanie związane z kulturą regionalną przeciwstawiane jest dzisiejszym działaniom, które są według badanych mniej intensywne, rzadsze, czy po prostu odbywają się na pokaz („dzisiaj to bardziej folklor, a kiedyś tym ludzie żyli”):

„W domu śpiewaliśmy godzinki, modliliśmy się różańcem, pościliśmy w środy i piątki, to były przeplatane z wiarą, ale takie nasze obyczaje kaszubskie, takie, że wszystko Bogu zawierzone, czy to były żniwa, czy wykopki. Jeżeli coś nie było wcześniej poświęcone, to tam nie poszły ziemniaki ani zboże, młócenie, wszystko to było z taką czcią robione. Chleb, zboże. No teraz sami widzimy, że z chlebem jest problem, wyrzucamy do śmieci, a kiedyś no grzech, no potępienia myśmy się obawiali jak coś było zmarnowane. Ludzie żyli skromniej, ale bardziej kultywowali wiarę, obyczaje. Pamiętam, że to było powiązane, a teraz to jest takie bardziej nowoczesne”.

Nostalgia widoczna jest w narracjach biograficznych dotyczących czasów PRL. Z jednej strony okres realnego socjalizmu dotyczy młodości wielu mieszkańców, która sama w sobie jest idealizowana. Z drugiej jednak badani wskazują często na pozytywne cechy omawianych czasów, zaznaczając głównie ich bezpowrotne przeminięcie. Najczęściej dotyczy to poczucia stabilizacji i bezpieczeństwa (głównie pod względem finansowym i socjalnym) oraz pozytywnie rozumianego egalitaryzmu i powszechności uczestnictwa w życiu społecznym i w kulturze. Narracja przeszłościowa ujawnia jednak także ambiwalencję dotyczącą okresu Polski Ludowej. W nawiązaniu do terażniejszości, często niejako w oderwaniu od osobistych wspomnień młodości, narracje, nierzadko w opowieściach tych samych osób, podkreślają negatywne strony poprzedniego ustroju. Badani mówią

m.in. o braku oddolnych inicjatyw, braku poczucia autonomii i sprawstwa czy postawach roszczeniowych.

Nostalgia za przeszłością na poziomie lokalnym manifestowana jest w wielu badanych miejscach w kontekście pamięci świetności miejscowości. Jednym z częstszych przejawów jest podkreślanie miejsc spotkań i aktywności, których już nie ma albo jest ich coraz mniej. Przykładowo, w Czarnej Wodzie mieszkańcy-seniorzy wspominają pozytywnie okres kulturalnego prosperity miasta w czasach Polski Ludowej. Współczesna nieobecność kina (jako ważnego miejsca kulturalnego na mapie miejscowości) wywołuje żal za przeszłością, która nie wróci. Innym przykładem pamięci lat świetności jest narracja mieszkańców w gminie Główny, w której badani zauważają „zwijanie” się miejscowości pod względem miejsc spotkań towarzyskich i aktywności. Głównie seniorzy i osoby w średnim wieku wspominają czasy, kiedy w Głównych, ale także w innych wsiach gminy, były różne miejsca spotkań (lokale, karczmy, dyskoteki). Wielu z nostalgią przywoływało w wywiadach te znaczące dla wielu punkty spotkań, które zostały zlikwidowane. Przykładem jest nieistniejący już bar, który był „miejszem spotkań towarzyskich ludzi z różnych miejscowości” o szerokim przekroju wiekowym. Tego typu miejsca przywołują emocjonalne wspomnienia ważne w biografii mieszkańców, np. poznanie przyszłej żony.

Nostalgia za przeszłością w kontekście postępującej peryferyzacji badanych miejsc przejawia się także w odwołaniach do tradycyjnych sektorów gospodarki będących w zaniku. Ten proces restrukturyzacji, szczególnie widoczny i obecny w narracjach mieszkańców gminy Stegna, charakteryzuje się dużą złożonością. Zanikowi dawnych zawodów z jednej strony sprzyjał brak w omawianej gminie długotrwałych i wielopokoleniowych tradycji związanych z wykonywaniem danych aktywności, a z drugiej – gospodarczo-ekonomiczne przemiany na ponadlokalną skalę, w tym polityka unijna (dokładniej przede wszystkim dostęp do europejskich funduszy). W kontekście rybołówstwa wciąż można zauważyć szczątki struktur związanych z tą działalnością: instytucji (spółdzielni), infrastruktury (przystani, ale też sprzętu rybackiego, tj. łodzi czy sieci), czy osób

potrafiących działać w tej sferze (rybaków). Rozpadająca się struktura rybołówstwa pojawia się w narracjach mieszkańców jako ważny temat w kontekście pamięci społecznej:

„Kiedyś w naszych barach była i certa, i boleń, i łosoś, i troć, i węgorze – to wszystko była ryba nasza z morza łapana. W tej chwili łapiemy jeden gatunek i to też nie w takiej ilości, że jesteśmy w stanie obsłużyć wszystkie bary, bo nie ma takich ilości dużej ryby, która potrzebna jest na bar – to zanika. Ta kultura się nie trzyma – oni nie są uzależnieni od nas ani my od nich. Kiedyś taki bar, który stał był uzależniony od browaru, bo podstawą było, żeby było piwo i ryba, która była od rybaka, a rybaków było dużo, łapało się dużo tej ryby i to wszystko szło tutaj na bary i jakoś trzymali się razem”.

Nostalgia za przeszłością dotyka także czasów świetności miejsc, kiedy miały one innych gospodarzy. Żal za przeszłością, znaną współczesnym mieszkańcom głównie z materiałów zastanych, często skromnych i wybiórczych, wiąże się z podkreśleniem tego, że jest definitywnie zakończona i nigdy nie powróci. Badani w takich kontekstach przywołują „dawność” rozumianą jako inność. Co prawda przestrzeń fizyczna i materialne ślady przeszłości są łącznikiem między „tamnym a tym światem”, jednak „tamten świat” był inny pod wieloma względami. Przykładem jest Stary Targ, który w narracjach wielu mieszkańców jawi się współcześnie jako miejscowość podlegająca wielowymiarowej degradacji i peryferyzacji. Punktem odniesienia jest przedwojenna przeszłość ośrodka, kiedy to była on znaczącym miejscem pod względem społeczno-gospodarczym w regionie. Kolejnym przykładem jest gmina Główny, w której podkreślana jest dawna świetność miejscowości oraz okolic, w tym przede wszystkim miejski charakter Główny i majątność mieszkańców. Wspomnieniem prosperity miejsca jest przede wszystkim przestrzenny układ miejscowości, niektóre obiekty (w tym m.in. siedziba Gminnego Ośrodka Kultury z przestronną salą widowiskową, liczne kamienice, a także dworki i pałace z parkami, które w większości wymagają gruntownej rewitalizacji).

Przeszość i pamięć – między ochroną a projektem

Badając lokalną pamięć społeczną, warto spojrzeć na nią szerzej – jako na znaczący element czasu społecznego, w tym orientacji temporalnych. Co więc ta „wszechobecna” nostalgia, czy szerzej – wielowątkowa pamięć zbiorowa, wnosi do teraźniejszości, a także do myślenia o przyszłości? Czy elementy przeszłości obecne są (a jeśli tak, to jakie i z jaką intensywnością) w interpretacji obecnego życia oraz tego, co będzie albo może się zdarzyć? Znaczące wydaje się w tym ujęciu spojrzenie na przeszłość Piotra Kwiatkowskiego, który na potoczną pamięć zbiorową patrzy jak na pole napięcia między trwaniem a zmianą (Kwiatkowski 2012). Według Elżbiety Tarkowskiej zaś „stosunek do przyszłości jest tylko pewnym fragmentem szerszego kompleksu zjawisk, a mianowicie stosunku jednostek i zbiorowości do czasu i jego upływu, do trwania i przemijania, do ciągłości i zmiany” (Tarkowska 1992: 10). Svetlana Boym zaś, pisząc o nostalgii, rozróżnia dwa (choć niebinarne) jej typy: restoratywną, która postrzega siebie „jako prawdę oraz tradycję” i refleksyjną, która rozważa rozmaite ambiwalencje ludzkiej tęsknoty i przynależenia, a także nie ucieka od sprzeczności właściwych nowoczesności (Boym 2019: 106).

Przeszość obecna w teraźniejszości w badanych przypadkach ujmowana jest w dużej mierze w kategorii jej ochrony. Wiąże się to z jednej strony z wielowymiarowymi wysiłkami związanymi z utrzymaniem tego, co było; sprawieniem, aby „przeszość trwała” w jak najmniej zmienionej wersji, z przekazywaniem jej z pokolenia na pokolenie. Z drugiej strony widoczne są różnorodne działania związane z jej „projektowaniem”, co niejako przybliżyło przeszłość do przyszłości, poprzez m.in. artikulację celów czy skupienie się na rozwoju. Między ochroną a projektem jest zaś szeroki wachlarz postaw i działań w stosunku do przeszłości w teraźniejszości, a także w myśleniu o przyszłości.

Próby utrzymywania przeszłego porządku w kontekście pamięci społecznej widoczne są przede wszystkim w miejscach o silnej tożsamości regionalnej/lokalnej zbiorowości oraz względnie wyraźnej dominancie kulturowej. W takim przypadku przeszłość jawi się jako wartość, którą

trzeba chronić. Przykładem jest gmina Linia, której mieszkańcy bezpośrednio odnoszą się do znaczących wartości i elementów kultury (w tym głównie do religii katolickiej) oraz potrzeby ich trwania. Wiąże się to bezsprzecznie z międzygeneracyjnym przekazywaniem elementów pamięci w gronie rodzinnym oraz zakorzenieniu w danym miejscu zbiorowości. W tym przypadku jednak mamy do czynienia raczej z prezentystyczną orientacją czasową mieszkańców, skupioną mocno na „tu i teraz” oraz, co sami podkreślają mieszkańcy, pragmatyzmem, będącym jedną z charakterystycznych cech Kaszubów. Pamięci jednak „się nie roztrząsa” – jest ona wpisana z charakterystykę kultury, miejsca i ludzi, a także, poprzez niektóre praktyki i znaczące elementy kultury, jest „żywa” w codzienności.

W kontekście działań z obszaru kultury znaczące jest długie trwanie wydarzeń i ich wieloletnia repetycja, zazwyczaj w mało zmienionej formie. Dotyczy to nie tylko wydarzeń okołokościelnych i wiejskich typu „klasycznego” (jak np. dożynki), ale także regionalnych konkursów artystycznych, przeglądów i innych inicjatyw, które są powodem do dumy także z tego względu, że są powtarzane od kilkunastu czy kilkudziesięciu lat. Co znaczące jednak, taki model oferty w obszarze kultury jest podawany za przykład przez wiele zbiorowości z pozostałych gmin. Względnie długie trwanie podmiotów lokalnych i wydarzeń często staje się elementem pamięci lokalnej, który jest przez mieszkańców doceniany. Ochrona tego, co było, w tym ujęciu wiąże się także z, przywoływanym już, dylematem autentyczności tradycji i pamięci.

Docenianie stałości, związane jest ze swoistymi próbami utrzymania *status quo*, widocznymi w różnych sferach życia lokalnego. W kontekście pamięci społecznej utrzymywanie stałego porządku, związane jest z próbami „podtrzymywania” przeszłości w teraźniejszości. Dotyczy to także krytycznego podejścia do „ingerowania” w przeszłość, a tak naprawdę przecież, w niedoskonałą pamięć. Dotyka to przede wszystkim tematów trudnych, czy przynajmniej problematycznych. Powoli odkrywane czy odpominane elementy przeszłości, poprzez różnorodne, często oddolne działania pasjonatów czy grup (także spoza społeczności), nierzadko przyjmowane są przez część mieszkańców ze sceptycyzmem lub nawet krytycznie. Przykładem są działania lokalnych intelektualistów, którzy

podkreślają i popularyzują dziedzictwo lokalne z uwzględnieniem całego zróżnicowania etniczno-kulturowego, np. Powiśla. Ta swoista obawa przed zmianą, w tym kontekście w obszarze pamięci lokalnej, w dużej mierze związana jest z trudną przeszłością terenu, szczególnie w przypadkach, jakże wielu w tych badaniach, w których przeszłość miejsca jest inna niż przeszłość mieszkańców. Sceptycyzm czy powierzchowne traktowanie przeszłości miejsca wynika także z nieznamośności historii lokalnej (w tym jej niuansów) przez mieszkańców. Pamięć lokalna bowiem – co już zostało wspomniane – w dużej mierze jest „zarezerwowana” dla lokalnych liderów i elit.

Opisywana nostalgia, dotycząca często nieskonkretyzowanej, „po prostu przeszłości”, sprawia, że to, co było, staje się pozytywnym, choć niedoścignionym, punktem odniesienia. Jak wskazuję w poprzedniej części tekstu, zazwyczaj odnosi się to do żalu za stratą: świetnością lokalnych miejsc, a także ludzi jako wspólnoty. Szerokie, ponadlokalne zmiany społeczne, kulturowe, polityczne czy gospodarcze uniemożliwiają jednak powrót do „dobrych lat”. Tego typu narracje związane są ze sceptycznym odniesieniem do teraźniejszości i do przyszłości. Tym, co zostało mieszkańcom, jest pamiętanie i wspomnianie. To, co będzie, w tym przypadku nawet nie jest często punktem uwagi czy zaczepienia. A jeśli już, to zazwyczaj jako coś silnie abstrakcyjnego i niezbyt pozytywnego.

Kolejną strategią radzenia sobie z nostalgią za przeszłą świetnością miejsca jest próba kopiowania tego, co było. Mieszkańcy często nie mają złudzeń – przeszłość nie wróci. Jednak jest pewnym wzorem, o który warto dbać. Przykładem są narracje dotyczące tęsknoty za lokalną wspólnotowością, którą próbuje się „reanimować” poprzez liczne działania, często z pomocą formalnych podmiotów i dofinansowań (np. liczne organizacje lokalnych pikników, plenerowych wydarzeń, spotkań wokół rękodzieła, czy po prostu imprez towarzyskich i integracyjnych, które „kiedyś były naturalne”). Innym przykładem próby nawiązywania do cenionych wartości jest podkreślanie etosu pracy i sukcesów dawnych mieszkańców, m.in. Kosznejdrów w badanej południowej części gminy Chojnice i osadników na Żuławach, w tym Olędrow (czy wężiej: menonitów). Te działania inicjowane są najczęściej przez pasjonatów, a także regionalnych i lokalnych

liderów, którzy często w formie partnerstw organizacji promują te elementy przeszłości, także w myśleniu o przyszłości miejsca, traktując je jako lokalny potencjał rozwojowy.

Tęsknota za świetnością miejsc wiąże się także niekiedy z podkreśleniem jej w dyskursach i praktykach związanych z pamięcią lokalną. Pewne cechy, a także wydarzenia, obiekty i postacie z przeszłości mogą nadawać miejscowości/gminie charakter nobilitujący, prestiżowy. Widoczne jest to przede wszystkim w podkreśleniu faktów z przeszłości związanych z wysoką pozycją ekonomiczną, gospodarczą, polityczną danego miejsca i jego dawnych mieszkańców. Śladem dalekiej przeszłości, która może być powodem do dumy, są przede wszystkim elementy kultury materialnej i ślady w przestrzeni fizycznej. Te swoiste ciekawostki, podkreślające inność danego miejsca w przeszłości, często nieoczekiwaną i zaskakującą, wykorzystywane są z różną intensywnością i na różną skalę w działaniach wizerunkowych i promocyjnych. Są także lub mogą być, tym samym, częścią działań związanych z rozwojem lokalnym.

Elementami, które często wykorzystywane są, podobnie jak świetność miejsc, do wzbogacania pamięci społecznej, a tym samym budowania atrakcyjnego wizerunku miejsca, stają się wydarzenia i cechy przeszłości związane z różnorodnością i wielokulturowością. Łączone jest to z podkreśleniem bogatej historii miejsca, a tym samym wartościowego dziedzictwa, które jest powodem do dumy, a także może stać się atrakcyjnym elementem wizerunkowym. Poprzez odnoszenie się do wielokulturowości niekiedy mamy do czynienia ze zjawiskami egzotyzacji pamięci, która również często traktowana jest jako potencjał, m.in. rozwojowy. Przykładem w badanych gminach mogą być, jak sama podkreśla część mieszkańców, przywoływani już Kosznajdrzy w gminie Chojnice, a także Olędrzy (w tym menonici) przede wszystkim w gminie Stegna. Do innych, atrakcyjnych według mieszkańców elementów przeszłości należą pozostałości materialne, które odkrywane są przez archeologów, m.in. w gminie Głównicy oraz w gminie Chojnice (m.in. w miejscowości Ostrowite, które „ma szansę się stać drugim Biskupinem”).

Kolejnym rodzajem nawiązania do przeszłości, które ma charakter nobilitujący, a tym samym niesie potencjał wizerunkowy oraz tożsamościowy,

jest tzw. wielka historia, głównie o randze ponadnarodowej. Podkreślanie wydarzenia, miejsca czy postaci związanych z historią o znaczącej doniosłości jest przejawem poszukiwania elementów składających się specyfikę miejsca i budowania jego wyróżników. Z jednej strony działania nawiązujące do historii w skali ponadnarodowej skupione są wokół jej ochrony. Z drugiej zaś, często „odkopywane”, przypominane elementy przeszłości kierują społeczność w przyszłość, widząc w tych wycinkach historii, choć z różną intensywnością, potencjał rozwojowy. Jednym z przykładów nawiązania do tzw. wielkiej historii jest kamień upamiętniający rozejm polsko-szwedzki w Altmarkcie w 1629 roku (niemiecka nazwa Starego Targu). Uroczysta inauguracja pomnika odbyła się przy okazji świętowania 80. rocznicy powstania szkoły w Starym Targu i przybrała formę inscenizacji historycznej. Kolejnym przykładem, choć nieodnoszącym się do konkretnego wydarzenia w historii, jest nawiązywanie do kultu św. Jakuba. Pomorska Droga św. Jakuba, która przebiega przez m.in. Ostrowite w gminie Chojnice i w Izbicy w gminie Główczyce, nawiązuje do tradycji pielgrzymowania do Santiago de Compostella, która współcześnie przeżywa renesans. Pomimo nawiązywania do ponadnarodowego dziedzictwa drogi św. Jakuba, poprzez liczne atrakcje z tym związane, działania tego typu wzmacniają także wartości chrześcijańskie, w szczególności katolickie, i bywają traktowane tym samym jako ważny element polskości.

Inny rodzaj nawiązania do przeszłości, czyli region – naród, nazywany typem klasycznym, jest pamięcią „o wydarzeniach (osobach, wytworach kulturowych) związanych ze społecznością regionalną lub lokalną, cennionych i upamiętnianych na różne sposoby, przede wszystkim dlatego, że reprezentują wartości (idee, wzory zachowań) ważne z punktu widzenia narodu, którego społeczność ta jest członkiem” (Szpociński 2006: 52). Jest to przede wszystkim odniesienie do nieskonkretyzowanej przeszłości „po prostu”, w której akcentowana jest polskość, w kontekście tradycji, zwyczajów, języka, praktyk religijnych, świąt narodowych. Jest to swoisty kanon, który, co pokazują nasze badania, w dużej mierze wypełnia lokalną pamięć zbiorową. W tym przypadku mamy do czynienia także z uwypuklaniem wydarzeń czy postaci lokalnych, które wpisują się w wartości

mające charakter narodowy. Z jednej strony opisywany typ odniesienia do przeszłości: region – naród cechuje postawa ochrony. O pamięć związaną z polskością trzeba po prostu dbać; jest to traktowane przez dużą część mieszkańców we wszystkich badanych gminach jako oczywistość, a nie celowe, projektowane niejako na nowo działania. Ciekawą i widoczną w niektórych badanych miejscach wersją nawiązywania do elementów przeszłości polskiej w skali lokalnej są odwołania do polskości tych ziem w przeszłości. W tym przypadku także chodzi o kontynuowanie działań związanych z pamięcią lokalną, a także jej wzmacnianie. Przykładem jest gmina Stary Targ, w której odwołania czynione są głównie do konkretnych postaci i stowarzyszeń z okresu międzywojennego, aktywnie działających na rzecz nadania praw rdzennej ludności polskiej. Elementy, które w sposób dominujący pojawiają się w przestrzeni publicznej i stanowią punkt odniesienia dla lokalnych wspólnot w gminie Stary Targ to: polityczna działalność rodu Sierakowskich, etos polskich nauczycieli i pracowników oświaty (jak np. Franciszek Jujka czy Maria Rajska) oraz działalność Związku Polaków w Niemczech (w tym szeroko rozpowszechniony symbol Związku – Rodło).

Przykładami odniesień do przeszłości lokalnej, ale o znaczeniu ponadlokalnym, wpisującymi się w narracje narodowe są strajki w szkołach w czasie zaborów i Marsz Śmierci KL Stutthof. Oba wydarzenia są intensywnie od lat upamiętniane w gminie Linia przez wiele lokalnych podmiotów. Znaczącym zjawiskiem odwołania do przeszłości na poziomie narodowym jest także pamięć Żołnierzy Wyklętych (Niezlomnych). Praktyki upamiętniania tych postaci oraz ich działalności wpisują się w ogólnopolskie zjawisko intensywnego odpominania przeszłości, związanej z aktywną rewizją obrazu przeszłości narodu. Co ważne jednak, oprócz uniwersalnych, niejako odgórnych nawiązań do Żołnierzy Wyklętych np. w szkołach, widoczne są także działania nawiązujące do lokalnych śladów ich działalności. Przykładem jest gmina Stary Targ, która wraz z sąsiednimi gminami od wielu lat jest miejscem odkrywania i popularyzowania aktywności działań żołnierzy na tych terenach przez regionalnych i lokalnych pasjonatów. Przez gminę Stary Targ przebiega m.in. rajd rowerowy pamięci Żołnierzy Wyklętych, będący nową inicjatywą, na którą

składają się także: msza św., konferencja historyczna czy pokazy grup rekonstrukcyjnych. Z jednej strony działania tego typu wpisują się w odwołanie i ochronę pamięci, a z drugiej – mają w sobie element projektujący, za którym idzie poszukiwanie atrakcyjnej formuły upamiętniania.

Inicjatywy związane z narracją przeszłościową, a zarazem mające w sobie elementy projektujące w większości, choć z różną intensywnością, odnoszą się do kanonu kultury polskiej oraz tradycji, szczególnie związanej z Kościołem katolickim. „Dawność” nie ma jednak charakteru międzypokoleniowego, ale w wielu przypadkach jest kreowana współcześnie. Przykładami są liczne inicjatywy bądź ich elementy nawiązujące do dalszej lub bliższej przeszłości, odnoszącej się, także w różnej skali i natężeniu do lokalności. Ciastka w formie muszli św. Jakuba w Ostrowitem (gmina Chojnice), festyn parafialny „Maksymilianki” (za patronem parafii – Maksymilianem Kolbe) w Waplewie Wielkim (gmina Stary Targ), zespół kurpiowski „Klęcianki” (nazwa odnosi się do mieszkańców wsi Klęcino w gminie Główny, skąd głównie są członkowie grupy) to tylko niektóre przykłady konstruowanych względnie niedawno odniesień do przeszłości.

Zgoda na, a wręcz w niektórych momentach pochwała konstruowania „dawności” współcześnie, dotyczy takich elementów, które idą w parze, dopełniają, a przynajmniej nie gryzą się z wyobrażonym przez mieszkańców kanonem kultury narodowej. Przykładem jest stawianie za wzór kół gospodyń wiejskich (czy lokalnych zespołów muzycznych, często działających w ramach KGW), które mają arbitralnie wytworzone wyróżniki: stroje, repertuar, kulinaria, symbolikę wizualną. Często jest to połączeniem elementów „dawności”, w dużej mierze związanej z wyobrażeniami dawnej kultury wiejskiej i folkloru, z elementami współczesnymi (co widoczne jest np. w repertuarze KGW). Tego typu aktywności w głównej mierze oceniane są przez mieszkańców z perspektywy teraźniejszości: mają dać namiastkę przeszłości, czy często niedookreślonej „dawności”, konstytuującej społeczność współcześnie. Są także po to, aby odpowiadać na aktualne potrzeby, przede wszystkim wspólnotowości i aktywizacji lokalnej. Czasami wskazywane jest przez mieszkańców ich znaczenie we wzmacnianiu lokalnej tożsamości.

Niedookreślona dawność, która eksponowana jest w wielu lokalnych inicjatywach, nawiązuje czasami do elementów przestrzeni, tak w postaci kultury materialnej, jak i elementów przyrodniczych i krajobrazowych. Tam, gdzie elementy lokalnej pamięci są trudno uchwytny, czyli głównie w społecznościach postmigracyjnych, „dawność” musi dopiero zostać odkryta. W sytuacji ubogiej kultury materialnej w przestrzeni, także pod względem symbolicznym, wynajdywanie wyróżników miejsca może odbywać się właściwie „wszędzie” czy „gdziekolwiek”. Często elementy przyrodnicze i krajobrazowe, przynajmniej postulatywnie, stają się elementami lokalnej pamięci. Jak powiedział jeden z rozmówców: „każde miejsce ma jakąś historię, trzeba tylko się nią zainteresować i ją zobaczyć”.

Działania kulturalne, a także o charakterze rekreacyjnym i sportowym, jak rajdy piesze, na orientację (w tym inicjatywy związane z Geocaching, czyli zabawy-gry terenowej poprzez GPS, polegającej na poszukiwaniu tzw. skrytek uprzednio ukrytych przez innych uczestników) oraz projektowanie szlaków tematycznych przez część mieszkańców, głównie liderów, nawiązują do specyfiki miejsca i ją nierzadko współtworzą. W dużej mierze tworzenie unikalności powiązane jest, choć luźno i niejednoznacznie, z przeszłością. Tworzenie marek miejsca na poziomie lokalnym w narracjach ich współtwórców przejawia perspektywę prezentystyczną, a także przyszłościową. To właśnie w tych przestrzenno-temporalnych projektach często pojawiają się elementy dotyczące lokalnego rozwoju. Jawią się one głównie w kontekście promocyjnym, z naciskiem na elementy turystyki. Generalnie nie są to jednak odległe wizje przyszłości, a raczej próby odpowiedzi na doraźne wielowymiarowe problemy i potrzeby gmin i większych jednostek terytorialnych. Drugi kontekst budowania specyfiki miejsca dotyczy wzmacniania tożsamości lokalnej i aktywizacji. W tej sytuacji jednak dominuje perspektywa teraźniejszości lub bliskiej przyszłości, w której badani, szczególnie liderzy, podkreślają znaczenie tego typu działań dla współczesnych mieszkańców. Akcentują przy tym głównie elementy świadomościowe, przede wszystkim tożsamość; rzadko kiedy wskazując na inne, pośrednio związane z tym kwestie, takie jak jakość życia, wzory partycypacji etc.

Zakończenie. Pamięć jako (nie)wystarczające remedium na lokalne problemy? Pamięć jako nadzieja na przyszłość?

Próbując wskazać główne punkty wspólne badanych miejsc w kontekście pamięci społecznej, trzeba by podkreślić swoistą pochwałę przeszłości, która jednak ma wiele wariantów. Szczególnie zauważalna, wspólna dla wszystkich przypadków, jest nostalgia. Ta swoista tęsknota za tym, co było, dotyczy przeszłości ogólnie, a także jej wybranych elementów. Nostalgia doprowadza do różnorodnych interpretacji zarówno czasów przeszłych, jak i teraźniejszości. Jest żalem za przeszłością, która nie wróci, z naciskiem głównie na odmienne od teraźniejszych relacje międzyludzkie, budowane wokół wspólnotowości. To także wspomnianie świetności miejsc (tak przed II wojną światową, jak i niekiedy zaraz po niej), pod względem znaczenia w regionie i wielości funkcji, jaką pełniły w przeszłości, ze szczególnym podkreśleniem miejsc spotkań, infrastruktury oraz sektorów gospodarki. Za nostalgią nierzadko idzie ambiwalencja, związana przede wszystkim z oceną czasów Polski Ludowej. Nostalgia dotyczy także pożądanych wartości i postaw kojarzonych najczęściej z tradycją, które warto czy powinno się według mieszkańców pielęgnować.

Nostalgia „używana” jest do różnorodnych, często sprzecznych ze sobą interpretacji. Mieszkańcy podkreślają nieodwracalność zmian przy wskazywaniu na trudną, problematyczną sytuację (indywidualną i społeczną) w teraźniejszości. Nostalgia za przeszłością jest także, przynajmniej potencjalnie czy postulatywnie, elementem budowania specyfiki miejsca. Dotyczy to przede wszystkim dawnego prosperity miejscowości czy subregionów. Zdarza się, że nawiązanie do okresu świetności, głównie na poziomie lokalnym, staje się punktem odniesienia do działań o charakterze rozwojowym. Swoista inspiracja profilem przeszłych mieszkańców, czy szerzej – lokalnej rzeczywistości społecznej oraz gospodarczej, używana jest niekiedy przez część środowisk do podkreślania potencjału miejsca. Wydaje się, że niekiedy jest próbą znalezienia leku na peryferyjność i jej wieloaspektowe skutki. Swoiste,

można by powiedzieć – projektowanie pamięci, oparte mniej czy bardziej na nostalgii, używane jest często w działaniach skierowanych na – bliższą czy dalszą – przyszłość.

Główny podział w budowaniu i wykorzystywaniu lokalnej pamięci społecznej, choć nie wszędzie tak samo wyraźny, przebiega na linii elity/liderzy – tzw. zwykli mieszkańcy. To swoiste pęknięcie dotyczy nie tylko pamięci jako takiej, ale i praktyk upamiętniania, postaw w stosunku do przeszłości i postrzegania ról poszczególnych aktorów. Zdarza się, że projekty związane z pamięcią są odseparowane od mieszkańców i ich wyobrażeń oraz znaczeń przeszłości. Szczególnie dotyczy to działań w społecznościach o charakterze postmigracyjnym, gdzie eksponowane i promowane elementy przeszłości nie są tymi, które przekazywane są międzypokoleniowo. Te swoiste „uczenie się” przeszłości miejsca jest problematyczne, przede wszystkim ze względu na dwie narracje: elit i przeznaczoną na zewnątrz (głównie w postaci budowania marki miejsca) oraz tzw. zwykłych mieszkańców (którzy „coś tam wiedzą, kojarzą”, ale zazwyczaj „nie czują i tak naprawdę nie znają historii” miejsc, w których żyją).

Tym, co szczególnie ciekawe w kontekście głównej osi badań „Tradycja dla rozwoju”, jest „miejsce” przeszłości w myśleniu o teraźniejszości i przyszłości. Badania wskazują na niebezpośrednie i często nieintencjonalne nawiązywanie do czasów przeszłych szczególnie w myśleniu o tym, co będzie. Ujmując nieco inaczej, postawa przyszłościowa, co ważne – w małym stopniu widoczna wśród badanych społeczności – w bezpośrednich narracjach mieszkańców jest niejako odcięta od kwestii pamięci i tradycji. Pamięć (jeśli się pojawia w takim kontekście) cechuje nastawienie głównie na projektowanie marki miejsca. Działania tego typu zazwyczaj są nieskoordynowane, także na etapie koncepcyjnym, wybiórcze, a także doraźne i nierzadko powierzchowne. Idzie to w parze z, pojawiającym się czasami, instrumentalnym wykorzystywaniem elementów przeszłości do celów marketingowych i promocyjnych, czy – choć rzadziej – rozwiązywaniu bieżących problemów. Warto jednak zauważyć duże znaczenie nostalgii, poprzez którą, choć niebezpośrednio i subtelnie, wyobrażana i projektowana jest przyszłość. Wydaje się jednak, że połączenie

przeszłości z przyszłością w narracjach nostalgizujących jest w małym mierze urefleksyjone.

Wyzwaniem, przed którym stoją zbiorowości lokalne, jest kształtowanie włączającej i względnie harmonijnej lokalnej pamięci społecznej. Projektowane narracje, a także praktyki upamiętniania powinny mieć charakter włączający i wspólnotowy. Złożona przeszłość społeczna oraz różnorodność sposobów myślenia o przeszłości w takim podejściu nie jest/nie musi być zagrożeniem (powodując konflikty czy dezintegrując społeczności). Umiejętność wykorzystania różnych wzorów z przeszłości jest bowiem siłą i potencjałem zbiorowości, które poprzez przyzwolenie na różnorodność i jej wykorzystanie w taki sposób, aby jej elementy się uzupełniały, mogą okazać się lepiej przygotowane do radzenia sobie z wyzwaniami współczesności, w tym przede wszystkim z ciągle pluralizującą się rzeczywistością społeczną (Bojar 2006; Kurczewska 2006). Długotrwały i bardzo trudny proces budowania/kształtowania wspólnej ramy pamięci lokalnej powinien także iść w parze z szerszymi i wieloaspektowymi procesami tożsamościowymi. Te ostatnie podkreślają m.in. znaczenie nierozchodzenia się statusów symbolicznych miejscowości/subregionów: oficjalnego, kreowanego niejako na zewnątrz ze statusami poszczególnych środowisk mieszkańców (Łukowski 2010).

Kolejnym wyzwaniem, które może mieć także potencjał rozwojowy, jest możliwość i sposób połączenia ramy narodowej, jako nadrzędnej i będącej tym, co wspólne, z tym, co lokalne, także w kontekście przeszłości. Jest to widoczne szczególnie w przypadku braków tożsamościowych i/lub problematyczności pamięci związanej z miejscem – z elementami lokalnymi, które nie zawsze pasują do kanonu polskości.

Wydaje się, że tym, co najważniejsze w badaniu lokalnej przeszłości w kontekście rozwoju, jest społeczna jej interpretacja w perspektywie teraźniejszości i przyszłości. Pamięć społeczna okazuje się znaczącym elementem składającym się na symboliczne domknięcie miejsca, powstającego w wyniku naładowania skojarzeniami poznawczymi i energią emocjonalną miejsca (Łukowski 2009, 2010). Myślenie o miejscu w perspektywie atrakcyjności czy stygmatyzacji/marginalizacji dotyka także czasu społecznego. Pamięć może w tym przypadku być i elementem

sprzyjającym rozwojowi, i jego hamulcem. Pamięć może przytłaczać, ale może także inspirować. Pamięć może też wzmacniać kierunek patrzenia niejako w tył, w przeszłość, ale może także zachęcać do patrzenia w przyszłość.

Zachowanie harmonii między myśleniem przeszłościowym a przyszłościowym, swoiste splatanie tego, co było, z tym, co jest i będzie, wydaje się więc głównym wyzwaniem, przed którym stoją lokalne zbiorowości. Pamięć bowiem ma duży potencjał w rozwoju lokalnym. Często jednak jest on niezauważany i niewykorzystany. Co ważne, pamięć lokalna, która może wspomagać pozytywne patrzanie w przyszłość, nie jest wystarczającym elementem lokalnego rozwoju. Te swoiste, skomplikowane i złożone pomorskie węzły pamięci bez sprawnych polityk publicznych będą, co prawda cennym, ale marginalnym dodatkiem. Bez szerszych rozwiązań systemowych, związanych z przeciwdziałaniem m.in. dalszej peryferyzacji miejsc, nie uda się bowiem w pełni wykorzystać społeczno-kulturowego potencjału lokalnej pamięci.

Bibliografia

Bednarek, Stefan. 2010. Jeśli nie „miejsca pamięci”, to co? O badaniach pamięci. *Kultura Współczesna*, 1(63), s. 100-109.

Bojar, Hanna. 2006. Liderzy lokalni wobec przeszłości. W: J. Kurczewska (red.). *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*. Warszawa: IFiS PAN, s. 164-184.

Borzyszkowska-Szewczyk, Miłostawa. 2017. Kilka refleksji o dynamice i porządku dyskursu pamięcioznawczego. *Studia Kulturoznawcze*, 1(11), s. 13-41.

Borzyszkowska-Szewczyk, Miłostawa i Cezary Obracht-Prondzyński. 2015. Pomorska kultura pamięci. W: K. Kulikowska, C. Obracht-Prondzyński (red.). *Pomorska debata o kulturze: kultura na pograniczu – pogranicze kultury. Edycja druga*. Gdańsk: Instytut Kaszubski, s. 19-31.

Boym, Svetlana. 2019. Nostalgia jako źródło cierpień. *Ruch Literacki*, R. LX, 2019, z. 1(352), s. 99-112.

Golka, Marian. 2009. *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: SCHOLAR.

Goszczyński, Wojciech, Wojciech Knieć i Hubert Czachowski. 2015. *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie)ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*. Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu.

Hałas, Elżbieta. 2010. Time and Memory: A Cultural Perspective. *Trames*, 14(64/59), 4, s. 307-322.

Kapralski, Sławomir. 2010. Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej. W: *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. W: tenże (red.). Warszawa: SCHOLAR, s. 9-46.

Karkowska, Marta. 2011. Konferencja „Kultura jako pamięć: posttradycyjalne znaczenie przeszłości” Warszawa, 9-10 czerwca 2011 r. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 2-3, s. 245-253.

Kaźmierska, Kaja. 2013. Rola pamięci zbiorowej we współczesnym społeczeństwie – czy łatwo ją określić? W: A. Szpociński (red.). *Przeszłość w dyskursie publicznym*. Warszawa: SCHOLAR, s. 19-37.

Konecki, Krzysztof. 1998. Czas a badanie socjologiczne. *Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica*, 27, s. 179-195.

Korzeniewski, Bartosz. 2013. Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowań w pamięci Polaków po 1989 r. *Pamięć i sprawiedliwość*, 12/2 (22), s. 55-75.

Kurczewska, Joanna. 2006. Pamięć lokalna z perspektywy rodziny i... narodu. W: J. Kurczewska (red.). *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wyd. IFiS PAN, s. 348-373.

Kurczewska, Joanna. 2016. Wspólnoty pamięci lokalnej i narodowej. Kilka uwag o ich zbiorowym wytwarzaniu à la polonaise. *Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 6/2016, s. 30-51.

Kwiatkowski, Piotr Tadeusz. 2008. *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*. Warszawa: SCHOLAR.

Kwiatkowski, Piotr Tadeusz. 2012. Kategoria przeszłości w potocznej pamięci zbiorowej. W: E. Hałas (red.). *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*. Kraków: NOMOS, s. 76-105.

Lewicki, Mikołaj. 2018. *Przyszłość nie może się zacząć. Polski dyskurs transformacyjny w perspektywie teorii modernizacji i teorii czasu*. Warszawa: SCHOLAR.

Łukowski, Wojciech. 2009. Miasto na granicy w poszukiwaniu symbolicznej spójności. W: W. Łukowski, H. Bojar, B. Jałowicki (red.). *Społeczność na granicy. Zasoby mikroregionu Gołdap i mechanizmy ich wykorzystywania*. Warszawa: SCHOLAR, s. 17-52.

Łukowski, Wojciech. 2010. Tożsamość lokalna. W poszukiwaniu źródeł i sensu(ów) zakorzenienia. W: B. Skrzypczak (red.). *Od animacji do rewitalizacji społecznej – dialog perspektyw i doświadczeń*. Warszawa: Centrum Projektów Europejskich, s. 29-43.

Malicki, Krzysztof. 2012. *Polacy i ich pamięć przeszłości. Studium socjologiczne pamięci zbiorowej na przykładzie regionu podkarpackiego*. Kraków: NOMOS.

Nora, Pierre. 2002. Epoka upamiętniania. W: J. Żakowski. *Rewanż pamięci*. Warszawa: Sic!, s. 59-68.

Saryusz-Wolska, Magdalena. 2009. Wprowadzenie. W: tejsze (red.). *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: UNIVERSITAS, s. 7-38.

Szacka, Barbara. 2006. *Czas przeszły – pamięć – mit*. Warszawa: SCHOLAR.

Szpociński, Andrzej. 2006. Formy przeszłości a komunikacja społeczna. W: tenże i P.T. Kwiatkowski. *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Warszawa: SCHOLAR, s. 7-66.

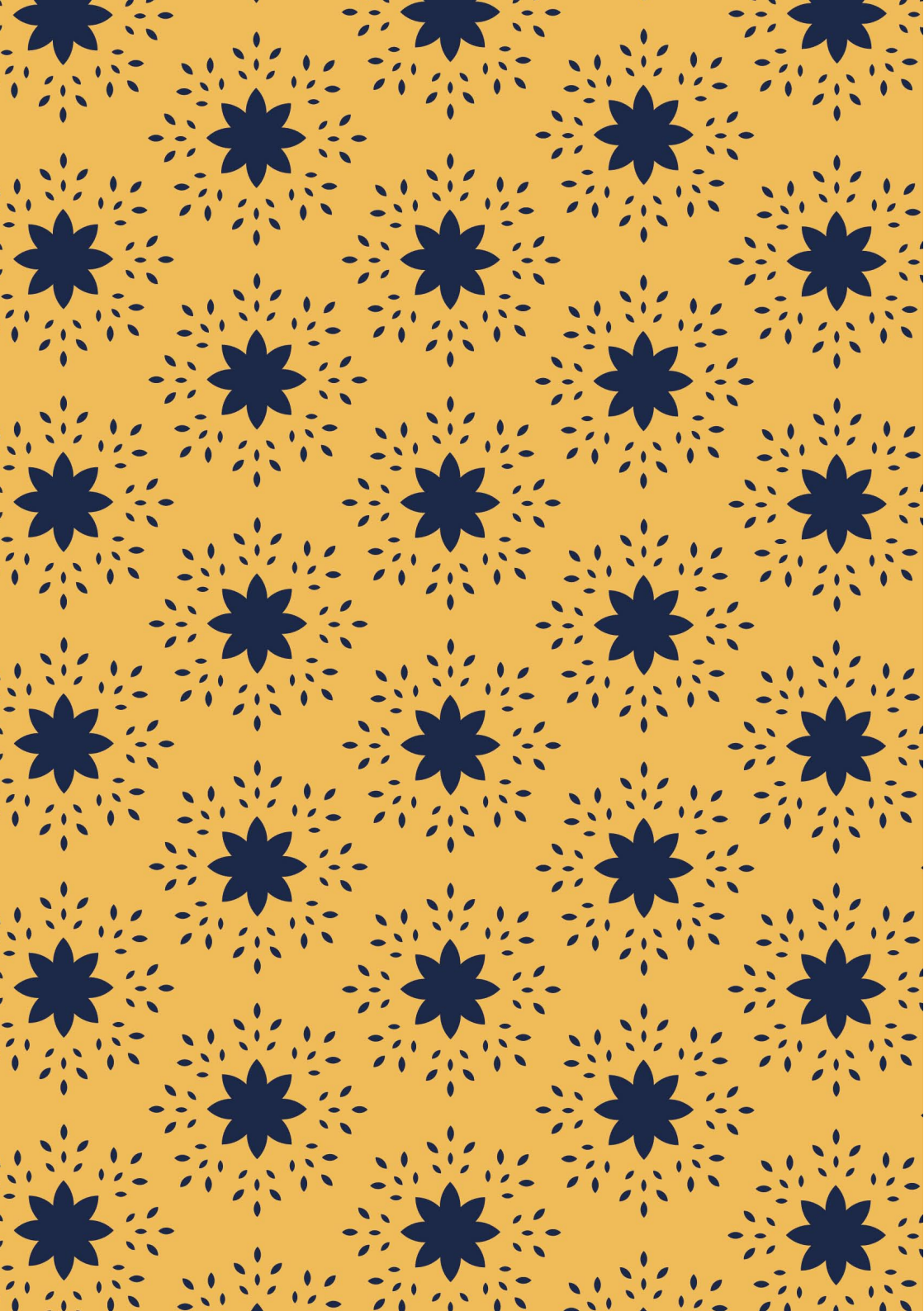
Szpociński, Andrzej. 2007. O współczesnej kulturze historycznej Polaków. W: B. Korzeniewski (red.). *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*. Poznań: Instytut Zachodni, s. 25-42.

Sztop, Katarzyna. 2001. Współczesne przemiany pamięci społecznej w Polsce jako nowe wyzwanie dla edukacji. *Kultura i Społeczeństwo*, 3-4, s. 69-79.

Tarkowska, Elżbieta. 1992. *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii.

Wojakowski, Dariusz. *Kultura lokalna, czyli węzeł symboliczny. Z doświadczeń badacza współczesnych społeczności pogranicza wschodniego Polski*. W: J. Kurczewska (red.). *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wyd. IFIS PAN, s. 127-144.

Ziółkowski, Marek. 2001. Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci. *Kultura i Społeczeństwo*, 45 (3-4), s. 3-21.



Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

*Wspólnoty i pęknięcia.
Tradycja i dziedzictwo jako pole sporów
i porozumień w społecznościach lokalnych*

Uwagi wstępne

Czym są tradycje w zmodernizowanym/modernizującym się społeczeństwie i jaką pełnią rolę? Czy – zgodnie ze swoim pierwotnym znaczeniem – nadal są spoiwem łączącym wspólnotę lokalną? Czy stanowią bazę lokalnych relacji międzyludzkich także i w społecznościach posttradycyjnych? A może wręcz przeciwnie: są polem sporów lub nawet konfliktów? Pytania te stawiam w odniesieniu do podmiotowego rozumienia tradycji, skupionego na stosunku członków zbiorowości do przeszłości, afirmacji dziedzictwa lub jego negacji (Szacki 2007; Szacki 2011: 143–149). Co przyjmują za swoją tradycję i dziedzictwo członkowie badanych społeczności, jak je rozumieją i jaki mają do nich stosunek: odrzucają? ignorują? przyjmują? reinterpretują? wynajdują? kreują? W tej relacji odsłania się nie tylko problematyczność samych terminów, ale też szerzej: instytucjonalizacja oraz instrumentalizacja tradycji i dziedzictwa objawiająca się m. in. w pragmatycznym stosunku do przeszłości.

Przypomnijmy, że dziedzictwo jest zawsze wynikiem procesu wyboru, uznania i interpretacji (Purchla 2013: 44–52). Podobnie tradycja „zostaje dopiero »wynaleziona« w rezultacie skomplikowanych procesów

zapamiętywania i zapomniania, wybierania i odrzucania, afirmowania i negocjowania, a nawet po prostu zmyślania i ponawianych raz po raz prób ustanawiania – procesów (...)” (Szacki 2011: 25). Podkreśla się nie tylko konstruktywistyczny charakter tradycji, lecz także to, że istotą dziedzictwa jest wykorzystywanie przeszłości do współczesnych celów, między innymi politycznych i społecznych (Ashworth 1996: 41; Ashworth 2015). Właśnie dlatego, że bywają wynajdywane i dyskutowane (Hobsbawm, Ranger 2008), tradycje stają się polem napięć oraz ujawniających się na ich tle różnic, a nawet walki o symboliczną reprezentację grupy. I choć są negocjowalne – nie da się nimi dowolnie manipulować, nie sposób też odgórnie je stwarzać i narzucać społeczności. Jak pisze Szacki: „koniecznym warunkiem trwania czegoś jako tradycji jest r o z p o w s z e c h n i o n a w g r u p i e w i a r a , ż e t a k b y ł o [podkr. ABB], niekoniecznie natomiast zgodność tej wiary z *prawdą historyczną*, która bywa zresztą w wielu wypadkach nie do ustalenia lub, nawet bezspornie na pozór ustalona przez ekspertów, łatwo staje się przedmiotem niekończących się sporów, podczas których z zachowanych fragmentów składane są rozmaite i coraz to nowe całości, obfitujące w dodatki i przeinaczenia” (Szacki 2011: 20).

Przyglądając się temu, co z dziedzictwem kulturowym robią jego użytkownicy, jakie jego elementy włączają do tradycji i jak ją rozumieją, można dostrzec, że dziedzictwo/dziedziczenie może być obciążające, dlatego bywa przez lokalną społeczność modyfikowane. Członkowie badanych gmin nie z całą przeszłością swoich ziem i spuścizną kulturową (materialną i symboliczną) chcą się utożsamiać, czerpią z niej wybiórczo, a to prowokuje wewnątrzspołeczny spór o interpretację. W interesujących nas przypadkach gmin pomorskich można wyodrębnić trzy rodzaje stosunku wobec dziedzictwa:

- dziedzictwo przyjmowane/akceptowane
- dziedzictwo wynajdowane lub odkrywane/odpominane (dotyczące wcześniej istniejącego dziedzictwa kulturowego na danym terenie)
- dziedzictwo odrzucane/ignorowane.

Przyjmując proponowaną przez Jerzego Szackiego perspektywę podmiotową, spróbuję scharakteryzować ten problem, rekonstruując pojmowanie tradycji i dziedzictwa kulturowego: perspektywę oddolną i odgórną, prywatną i instytucjonalną, potoczną i ekspercką, powszechną i elitarną, wewnętrzną i zewnętrzną. Punktem wyjścia polityki kulturowej realizowanej z urzędu jest pewna konkretna koncepcja tradycji oraz narzucone zadania, zaś punktem wyjścia zwykłych ludzi jest praktyka życia codziennego, czyli to, co robią i myślą, jak rozumieją tradycję i dziedzictwo oraz jaki mają do tego stosunek. Relacje działań odgórnych i oddolnych są jednak o tyle skomplikowane, że instytucje (czyli działania odgórne) również mają komponent oddolny – w małych społecznościach bazują głównie na wiejskich tradycjach samoorganizacji, samopomocy oraz współdziałania (Rakowski, Dudek 2015: 49-50). Sprawa jest zniuansowana i złożona, jednak w ramach założenia spróbuję w uproszczonym podziale wyodrębnić i wskazać nakładające się na siebie poziomy i transmisje. Dostrzegalne pęknięcia we wspólnotach badanych gmin przebiegają właśnie pomiędzy tym, co wprowadzane, bądź nawet narzucone przez podmioty związane z władzą, instytucjami i elitami (naukowcy, działacze lokalni, pasjonaci, przedstawiciele sektora kultury i edukacji, samorządowcy) a tym, co uznaje (lub nie uznaje) za swoją tradycję ogół mieszkańców. Swoistym podsumowaniem pokazującym na konkretnym przykładzie istotę podjętego tematu jest studium przypadku, które stanowi obrazową reprezentację wszystkich linii napięć zaobserwowanych na polu tradycji.

Tradycja w społecznościach posttradycyjnych a zmiany społeczno-kulturowe i ustrojowe

W założeniach badawczych przy wyborze pomorskich gmin uwzględniono ich przeszłość oraz związane z nią różnice. Warto jednak pamiętać, że nie tylko historia odciska w nich swoje piętno; na pojmowanie tradycji i stosunek do dziedzictwa wpływają też współczesne procesy globalizacyjne

i globalizacyjne, w obliczu których powrót tematów tożsamościowych oraz wątków tradycji i dziedzictwa kulturowego bywa niejako efektem reaktywnym. Badane wspólnoty zamieszkujące gminy Linia, Czarna Woda, Stegna, Chojnice, Stary Targ i Głównicyce – choć różnią się od siebie historią, tożsamością regionalną, dziedzictwem i tradycjami – stanowią pole tych samych przemian społeczno-politycznych związanych z modernizacją i kształtowaniem się społeczeństw posttradycyjnych i ponowoczesnych. Prowokowane globalizacją zmiany w życiu społecznym powodują, że codzienne działania są coraz bardziej odrywane od tradycji (Giddens 2009: 79–140; Kwaśniewska 2010: 173–190) – także w wymiarze pracy. Coraz mniej mieszkańców wsi zajmuje się ziemią i żyje z rolnictwa. Dostrzegalny jest raczej gwałtowny proces farmeryzacji i uprzemysłowienia tego działu gospodarki, czyli przekształcenia małych gospodarstw rolnych w wysokonakładowe i zmechanizowane oraz nastawione na produkcję towarową na dużą skalę. Wszystko to wiąże się z destrukuralizacją społeczeństwa, objawiającą się przez odchodzenie od tradycyjnych form pracy oraz ustalonych więzi i ról społecznych, z których jednostka się uwalnia, przez co jednak zarazem traci pewność w kwestii norm działania. Tworzą się nowe więzi społeczne z wysoką autonomią pojedynczych osób i brakiem sztywno ustalonych wzorów postępowania. Zmianie ulega też schemat rodziny.

W badanych pomorskich gminach zauważalny jest postępujący zanik wspólnotowości (a przynajmniej zmiana, która zachodzi na tym polu) i wzmacniająca się indywidualizacja. Wszystkie społeczności, bez względu na stopień zakorzenienia, narzekają na brak integracji. Mieszkańcy wycofują swoje funkcjonowanie do klanów rodzinnych i ścisłego grona przyjaciół, są skupieni na życiu prywatnym i aktywności zarobkowej. Lokalne relacje społeczne ulegają rozluźnieniu (przestają mieć kluczowe znaczenie): ludzi wiąże coraz mniej interesów i zależności. Samopomoc sąsiedzka (praktykowana w omawianych gminach) to bardziej kwestia dobrej woli i wyjątkowych, kryzysowych sytuacji, a nie codzienna konieczność, gdyż istnieją ubezpieczenia zapewniające podstawowe wsparcie socjalne. Coraz rzadziej międzyludzki „dług wdzięczności” stanowi społeczną presję ustalającą normę współpracy. Większość potrzeb społecznych

(w tym kulturę) oddelegowano do odpowiednich instytucji: policji, służby zdrowia, ośrodków pomocy społecznej, zakładów ubezpieczeń, domów kultury, szkół, kościołów. Wspólnoty lokalne rozwijają się więc odgórnie, poprzez instytucje, które wspierają, edukują, chronią i organizują życie społeczne oraz kulturalne wsi.

Powszechny dostęp do komunikacji (mobilność) oraz mediów (radio, telewizja, Internet) w pewnym stopniu minimalizuje radykalne różnice między centrum a peryferiami, między miastem a wsią. Rozwój technologiczno-informacyjny oraz powszechność środków masowego przekazu (skutkująca bezgranicznym przepływem informacji, światopoglądów i orientacji) zmienia i poszerza formę przekazywania wiedzy o świecie i kulturze, także tej, dotyczącej własnego dziedzictwa kulturowego. Osłabia jednak przy tym tradycję rozumianą jako bezpośredni przekaz międzypokoleniowy dziejący się w konkretnym „tu i teraz” – niweluje bowiem znaczenie czasu i przestrzeni (miejsca, lokalności). Internet wspólnie z innymi, starszymi mediami – telewizją, radiem, telefonią – sprzyja za to, zdaniem Waltera Jacksona Onga, rozwojowi „oralności wtórnej”. Badacz twierdzi, że jest ona podstawowym wyróżnikiem dzisiejszej kultury wysokiej technologii oraz związanej z nią sytuacji komunikacyjnej (Ong 2011: 41-42, 204-207; Havelock 2006: 45–50). Cechuje ją – podobnie jak oralność pierwotną – „mistyka uczestnictwa, karmienie poczucia wspólnoty, skupienie na chwili bieżącej”, a także „używanie formuł”. W przeciwieństwie jednak do oralności pierwotnej jest ona „bardziej swobodna i świadoma, trwale oparta o wykorzystanie pisma i druku. [...] Oralność wtórna generuje, tak jak oralność pierwotna, silne poczucie wspólnoty, bowiem słuchanie słowa mówionego czyni ze słuchaczy wspólnotę”, jest to „wszakże poczucie wspólnot nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej” (Ong 2011: 205). Do kreślonej przez Onga charakterystyki Roger Silverstone dodaje jeszcze m.in. redukowanie przeszłości i przyszłości do teraźniejszości, a także łączenie dystansu i bliskości oraz zacieranie różnicy między fikcją a faktem (Silverstone 1990, 46; Skudrzyk 2005: 137–139) – stąd, być może, m.in. skłonność użytkowników nowych mediów do wiary w *fake news*. Wspólnoty przenoszą się przed ekrany i głośniki komputerów, tabletów, smartfonów

i telewizorów, by w ten sposób tworzyć związki i interakcje paraspołeczne (Horton, Wohl 1997: 63–65, 79–84), a także by spędzać czas wolny i świąteczny. Formuła ta zaspokaja potrzebę (współ)uczestnictwa (Bohdziewicz 2014: 29–40; 84–95; 254–273). Internet staje się swoistym forum wspólnot, platformą wymiany poglądów i komentarzy dotyczących życia społecznego – ale już nie tylko w gminie, lecz także w powiecie, województwie, państwie, na kontynencie, na świecie, mnożąc możliwe wspólnoty oraz zderzając „wielość rywalizujących ze sobą wizji świata i szkół jego interpretowania” (Bohdziewicz 2014: 181). Media mogą wypierać to, co lokalne, ale też wspomagać w zarządzaniu lokalnymi wspólnotami. Mieszkańcy i lokalni działacze wykorzystują narzędzia cyfrowe (głównie są to strony internetowe urzędów gmin, parafii, domów kultury z aktualizowanymi informacjami oraz ułatwiające komentowanie profile podmiotów i instytucji na portalach społecznościowych) do informowania, promocji i komunikacji wewnątrzgminnej. Nie można jednak ignorować faktu, że media z Internetem na czele zmieniają charakter uczestniczenia w kulturze, są nową jakością kształtowania relacji społecznych.

Pod wpływem zmian następuje detradycjonalizacja, która jednakże nie oznacza społeczeństwa pozbawionego tradycji w ogóle. W posttradycyjnym porządku społecznym tradycja zmienia swój status (Beck, Giddens, Lash 2009: 7–8), ulega przeformułowaniu. Podobnie, „zanik wspólnot lokalnych w dawnej postaci nie odpowiada zanikowi lokalnego życia i lokalnych praktyk, coraz większym przekształceniom ulega jednak miejsce, w którym się one dokonują, co ma związek z wpływem czynników zewnętrznych na arenę lokalną” (Giddens 2009: 136).

Retrotopia, regionalizm, tradycjonalizacja

Globalizacja i media prezentujące wielość sposobów życia (inne możliwości zachowań oraz wzorów kulturowych), a także poczucie wykorzenienia spowodowane migracjami (także współczesnymi, zarobkowymi) – mogą powodować odruch reaktywny, objawiający się np. w indywidualnym zwrocie w stronę przeszłości: w odkrywaniu/odpominaniu lokalnego

dziedzictwa, ale i swoich korzeni (moda na zjazdy rodzinne, testy genetyczne i drzewa genealogiczne, Obracht-Prondzyński 2000: 85–106; Obracht-Prondzyński 2019: 930). Zainteresowanie dawnymi tradycjami można też interpretować jako szukanie oparcia w jakimś „my”, które uprawomocni wyznawane wartości oraz zaspokoi potrzebę zakorzenienia w rozwarstwionym i wielonarracyjnym świecie. Przywoływanie przeszłości i odnoszenie się do dawnych wzorców wydaje się też stanowić próbę scalania rozbitych przez urbanizację, przemysł i stechniczowaną cywilizację więzi pierwotnych (Cudowska 2009: 211). Procesy modernizacji, a także wzrost tempa życia mogą prowokować tęsknotę za „czasami minionymi”. W uzewnętrznianych w pochwałę tego, co „dawne” i tego, co było „kiedyś” – odwołaniach do tradycji jako takiej, czy też do wyidealizowanej przeszłości wyobrażonej – ujawniają się sentymenty retrotopijne (Bauman 2018): tęsknota za harmonią i wspólnotą, poczuciem społecznej spójności, byciem razem i dla siebie nawzajem (Boym 2014: 334). Zwrot ku tradycji nie jest więc powrotem do tego, co było – bazuje na pewnych wyobrażeniach i jest dokonywany w zmienionych warunkach społecznych. Korzysta się z odziedziczonego zasobu kulturowego (uwidocznionego w tradycji) i rekonstruuje w teraźniejszości, wypełniając nowo artykułowanymi treściami (Burdzik 2013). Tradycja jest nieustannie (choć czasem nie do końca świadomie) (re)interpretowana przez jej użytkowników.

Również procesy takie jak przebudzenie mniejszości narodowych i etnicznych, czy powrót regionalizmu i lokalizmu, mogą być interpretowane m.in. jako zwrotny efekt globalizacji – obok polityki regionalnej małych ojczyzn promowanej i realizowanej pod auspicjami Unii Europejskiej. Jest on w większym lub mniejszym stopniu dostrzegalny również w badanych społecznościach pomorskich: w praktyce odpominania dawnych tradycji czy utraconych kultur (kosznejderskiej, menonickiej, fryzyjskiej, słowińskiej, niemieckiej, żydowskiej), ale i zauważania, odkrywania tych napływowych, powojennych (ukraińskiej, zabużańskiej, kurpiowskiej). Zwrot ku regionalizmowi i tradycjom lokalnym ma swoje umotywowanie w polityce (jego celem jest łagodzenie napięć między regionami, unikanie nacjonalizmów), ale i ekonomii (rozwijający się sektor turystyki kulturowej). Polityczne programy i deklaracje zastępują (lub mają zastąpić,

a przynajmniej wzmocnić) trwałość międzypokoleniowej transmisji kulturowych wzorów. To instytucje państwowe – przy pomocy dotacji unijnych – wspierają, animują, ale i przez to niejako narzucają, czy też formatują działalność regionalną (np. Regionalne Programy Operacyjne poszczególnych województw, Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego, Program Rozwoju Obszarów Wiejskich, Działanie „Ochrona zabytków i budownictwa tradycyjnego”, czy program MKiDN „Kultura ludowa i tradycyjna”, bądź „EtnoPolska” pod auspicjami Narodowego Centrum Kultury, którego celem jest m.in. tworzenie warunków dla wzmacniania tożsamości kulturowej). Zakonserwowane przez etnografię i ochronę dziedzictwa narodowego kulturowe wzory żyją w programach politycznych.

Wzrost zainteresowania problematyką grup etnicznych i regionalnych może być również reakcją na doktrynę jedności polityczno-kulturalnej narodu wprowadzaną w życie w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (Kwaśniewska 2009: 509). Wielokulturowe przedwojenne Pomorze ulegało po wojnie presji wymuszonej jedności i unifikacji. Okres transformacji ustrojowej przynosi „rozmaitość form odwoływania się do przeszłości”, „co ujawnia się w sposób szczególny na terenach przyłączonych do Polski po wojnie” – diagnozuje Izolda Topp. Do głosu dochodzą „sentymenty i przywiązanie do dawnych tradycji, ukrywane dotąd w obawie przed konsekwencjami niepoprawności politycznej” (Topp 2014: 184). Polityczne przetasowania po 1945 roku na Pomorzu niewątpliwie wzmocniły proces urefleksyjniania tradycji. Zwłaszcza wyraźnie ujawnia się to na wymieszanych kulturowo terenach postmigracyjnych. Społeczność sprowokowana została do zadawania sobie pytań: Kim jesteśmy jako wspólnota lokalna? Jaka jest nasza tożsamość? Co jest naszym dziedzictwem? Co jest naszą tradycją i w jaki sposób mamy/możemy się do niej odnosić? W gminach Czarna Woda, Stary Targ czy Głównicyce mówi się o problemie braku ciągłości dziedzictwa, z którego wynika trudność w pielęgnowaniu tradycji. Jednocześnie różnorodność kultur i „tradycji przeniesionych” prowadzi do kształtowania nowej tożsamości lokalnej i kreowania synkretycznej kultury pomorskiej.

Refleksyjny stosunek do własnej kultury i dziedzictwa (Tomicki 1973), wzmocniony przez zmianę ustroju w Polsce i globalny porządek

kosmopolityczny (a w nim dostęp do nowych mediów oraz pomoc ekspertów) wymusza na członkach danej wspólnoty konieczność samookreślenia się. Tożsamość i tradycja stają się polem decyzji i negocjacji (Beck, Giddens, Lash 2009: 7–8), a także świadomościową konstrukcją służącą do budowania własnej tożsamości, której cel ewoluuje w stronę wyróżniania się na tle innych. Tradycja oderwana od życia, habitusu, przekształca się w „przestrzeń świadomego wyboru, uzasadnienia i demonstracji, często przed liczną i rozproszoną przestrzenią publicznością” (Appadurai 2005: 68). Poddana refleksji – staje się przedmiotem kreacji. Selektywne utrwalanie treści i form kulturowych to proces urefleksyjnienia tradycji, nazywany „tradycjonalizacją” (Lubaś 2008: 45–46).

Dyskursywizacja i urefleksyjnienie stosunku do własnej kultury (tradycja dla siebie: samoświadoma, krytyczna i wybiórcza, w przeciwieństwie do dawnej: nieświadomej, bezkrytycznej, całościowej i „wsobnej”) to zjawiska już nie z porządku tradycji, lecz posttradycji (Appadurai 2012). Oczywiście nie niweluje to jej formuły podstawowej, którą rozumie się jako poglądy, wyobrażenia, a także sposoby działania i myślenia, uznawane przez użytkowników za pochodzące z przeszłości i związane z wysoko wartościowaną własną kulturą (Malanicz-Przybylska 2014: 16). Należy też pamiętać o stosunkowo elitarnym charakterze dyskursu tożsamościowego, w wielu wypadkach zauważalne jest ignorowanie bądź wyparcie tych kwestii z dyskursu publicznego.

Akcentowanie i wzmacnianie lokalnych tożsamości służy m.in. temu, by zaznaczyć swoją obecność w globalizującym się świecie. Tradycja odróżnia „nas” od „innych”, dlatego większość pytanym o nią mieszkańców ocenia ją pozytywnie. Doceniana jest płynąca z niej różnorodność wzbogacająca zglobalizowany świat oraz moc kształtująca naród. Tradycję wiąże się z czymś, co spaja społeczność i nadaje jej głębszy wymiar, daje poczucie zakorzenienia. Taka optyka panuje w społecznościach długiego trwania, którym tereny postmigracyjne służą za negatywny przykład społeczeństw bez tradycji. Tym drugim zaś bliższy jest zunifikowany kanon kultury ogólnopolskiej (o czym więcej w następnych punktach). Łatwiej też przyswajają i akceptują pojawianie się nowych tradycji i wynajdywanie kotwic tożsamościowych bądź punktów wspólnotowego zaczepienia,

co można rozumieć jako odpowiedź na skutki procesu migracji – remedium na dezintegrację społeczną i rozpad lokalnych więzi (Ciechorska-Kulesza 2009: 224–255; Angutek 2018: 20).

Tradycja – perspektywa odgórna (teoretyczne koncepcje tradycji)

Gotowy schemat

Podczas rozmów z mieszkańcami badanych gmin ujawniały się trudności w określeniu tego, czym i jakie są lokalne tradycje oraz dziedzictwo kulturowe. Sprawiało to kłopot nawet liderom – także na Kaszubach, które zwyczajowo kojarzy się jako ugruntowane kulturowo. Pytani niejednokrotnie uciekali w gotowy dyskurs ludowości, czyli to, co powszechnie kojarzone jest z tradycją: w zakorzeniony wzór „poprawnej”, „wygładzonej” i „bezpiecznej” kultury ludowej. Być może są to jeszcze pogłosy PRL-owskiego programu, w którym skodyfikowany i zmitologizowany model kultury ludowej miał służyć za fundament kultury narodowej (Sochacki 2020: 14 i n.), a zideologizowana tradycja miała przyczynić się do unifikacji społeczeństwa. Taką diagnozę stawia jeden z rozmówców z Głównicy: „Walec Polski Ludowej przetoczył się przez tę ludność”. Ów „walec” przetoczył się w istocie przez wszystkie społeczności regionalne, pozostawiając pewną okrojoną wersję tradycyjnej kultury ludowej: estetyczny folklorizm, wyrwany z kontekstu, odarty z pierwotnego znaczenia, fragmentaryczny i przedstawieniowy. Grupy etniczne i regionalne wraz z ich kulturą funkcjonowały ówczesnie zaledwie jako „ozdobne urozmaicenie festiwali, dożynek i innych imprez masowych” (Kwaśniewska 2009: 509).

W wielu wypowiedziach dominuje model, który można wyabstrahować z konkretnego regionu i wypełnić dowolną treścią. Wizja kultury tradycyjnej/regionalnej kojarzona jest z koniecznymi atrybutami, takimi jak: strój regionalny, gwara/język regionalny, zespoły ludowe/folklorystyczne oraz orkiestry dęte. Do tego dochodzą kulinaria, święta religijne i związane

z nimi zwyczajne, a także tradycyjne rękodzieło (np. haft, rzeźba). Głównie jednak kultura tradycyjna łączona jest – a w zasadzie wprost utożsamiana – z zespołami folklorystycznymi (a także okołofolklorystycznymi grającymi regionalną odmianę muzyki disco polo) oraz ze strojami ludowymi:

„Taka tradycyjna kultura to była promowana w Starogardzie, jest promowana w Iwczynie i w Zblewie. Tam występuje zespół w strojach kociewskich, który śpiewa i gra, kociewskie, ale i współczesne disco polo. W Lubichowie są zespoły kociewskie, gawędziarzy kociewskich, tam jest bardzo mocno. Ta nauczycielka Fiałkowska, która prowadziła zespół, pisała gawędy, które uczniowie wygłaszali. (...) Byli w strojach kociewskich, śpiewali, były takie typowe instrumenty kociewskie, akordeon przede wszystkim”¹.

W gminie Lina od dwudziestu lat działa reprezentacyjny Zespół Pieśni i Tańca „Kaszëbskô Rodzëzna” – występujący przy okazji większości organizowanych w gminie imprez. W gminie Główczyce funkcjonuje założony przed czterdziestoma laty zespół ludowy „Klęcinianki” prezentujący folklor kurpiowski. I mimo że nie nawiązują do regionu, w którym funkcjonują, panie stały się „wizytówką” gminy prezentującą folklor jako taki. Jest to do tego stopnia ważny element wyobrażonej kultury ludowej, że tam, gdzie nie istnieją takie inicjatywy, jak np. w gminie Stegna, mówi się o konieczności ich powstania:

„Brakuje tego w całym rejonie – brakuje zespołu ludowego. Ale to brakuje ze zmian kulturowych po 1945 roku, że muzyka ludowa czy folklor tutaj przestał funkcjonować. Teraz te grupy trzeba stworzyć od nowa, tak samo jak próba stworzenia ludowego stroju żuławskiego, która została podjęta kilkanaście lat temu chyba przez ŻOK albo Klub Nowodworski”.

.....

¹ Przy cytatach z badań celowo nie wskazano na miejsce zamieszkania ani też na inne cechy rozmówców, choć w niektórych przypadkach mogą one wynikać z kontekstu. Uzasadnienie tej decyzji podane zostało we wprowadzeniu do książki [przyp. red.].

Podobnie w gminie Stary Targ, w której niemal wcale nie kultywuje się praktyk o charakterze ludowym, jednak przy okazji organizowania corocznych dożynek wypożycza się zespoły ludowe z sąsiednich gmin. „Tradycyjne” nie musi więc dla mieszkańców oznaczać tego, co „nasze” i „kultywowane”, opiera się na omówionym wcześniej odgórnie inspirowanym schemacie tego, co tradycyjne.

Instytucjonalizacja i instrumentalizacja tradycji i dziedzictwa

W kulturach niepiśmiennych strażnikami tradycji byli starsi członkowie wspólnoty, to oni stanowili źródło wiedzy. Obyczaje, poglądy, wierzenia, sposoby myślenia i zachowania, normy społeczne przekazywane były z pokolenia na pokolenie: starsi przekazywali je młodszym. W epoce pisma zadanie to w dużej mierze przejmują instytucje (Giddens 2009: 88). W posttradycyjnym porządku społecznym tradycja (a przynajmniej jej wyobrażenie) przestaje być praktykowana oddolnie, dostaje w zamian instytucjonalny wiatr w żagle. Instytucje biorą odpowiedzialność za działania w zakresie tradycji oraz za wiążące się z nią aktywizowanie członków wspólnoty. Związani z różnymi podmiotami kultury liderzy dbają o przekaz wiedzy na temat tradycyjnej kultury ludowej, starają się zainteresować społeczeństwo istniejącym, odszukiwanym bądź odpominanym dziedzictwem poprzez realizowanie konkretnego programu animującego; wokół wspólnej tożsamości i lokalnej tradycji (wynajdowanej, kreowanej, reinterretowanej) próbują budować wspólnotę i integrować społeczność. Odgórną lub odgórnie inspirowaną działalność regionalną wykorzystującą dziedzictwo kulturowe można przyporządkować do kilku typów (Bednarek-Bohdziewicz 2020: 125):

- edukacyjny (np. zespoły regionalne dla dzieci i młodzieży, warsztaty rękodzieła)
- popularyzatorski (konkursy, wydarzenia organizowane przez lokalne instytucje, spektakle o tematyce regionalnej, np. odtwarzanie dawnych obrzędów)

- integrujący i ludyczny (regionalne imprezy oraz widowiska plenerowe, festiwale folklorystyczne, kiermasze sztuki ludowej, aktywność i występy zespołów regionalnych – jako pretekst do współdziałania i zabawy oraz współuczestnictwa wzmacniającego więzi społeczne)
- zachowujący (gromadzenie, ochrona i udostępnianie dla zwiedzających zabytków, otwieranie izb regionalnych)
- autoprezentacyjny (np. zakładanie stroju ludowego podczas świąt, noszenie odzieży z elementami regionalnymi)
- komercyjny (produkty turystyczne: kapele ludowe na zamówienie, pamiątki regionalne, rękodzieło).

Za pośrednictwem szkół, domów kultury, zespołów regionalnych, stowarzyszeń enkulturacyjacja jest realizowana prefiguratywnie: młodsze pokolenia przekazują starszym „zinstytucjonalizowaną” wiedzę na temat tradycji i dziedzictwa (Mead 1978). Proces ten jest zauważalny na przykład w kontekście nauki języka kaszubskiego w wersji mówionej i pisanej (niegdyś przyswajanego tylko w domu, bez skodyfikowanej gramatyki i ortografii): „Dzieci uczą się kaszubskiego w szkole, poznawały dzięki temu jakieś nowe słownictwo, a potem uczyły starszych” – twierdzi jeden z rozmówców. Podobną transformację przechodzi dawny zwyczaj kaszubskiego kolędowania, czyli *Gwiżdżka*. Wyjątek w badanych miejscowościach stanowi Kętrzyno w gminie Linia – tu istnieje on nieprzerwanie, do dzisiaj, w tradycyjnej formule. Składająca się z kawalerów grupa *Gwiżdżów* co roku odwiedza domy mieszkańców wsi w Wigilię Bożego Narodzenia. W innych przypadkach coraz częściej jest to jednak inicjatywa szkolna, bliższa pokazowi jasełek prezentowanych przy okazji rozmaitych uroczystości, bądź jak np. w Niepoczłowicach (gmina Linia) – akcja inspirowana edukacją regionalną: w pierwszą niedzielę po Bożym Narodzeniu poprzebierane dzieci z tutejszej szkoły podstawowej, pod opieką nauczycieli, wędrują od domu do domu i składają świąteczno-noworoczne życzenia mieszkańcom wsi.

Przy tak realizowanej enkulturacyjacji istnieje niebezpieczeństwo „uszkolenia” dziedzictwa kulturowego i sztywnego usystematyzowania tradycji

aż do stworzenia z nich nieznoszącego sprzeciwu „kanonu” kończącego wszelkie dyskusje czy negocjacje, ograniczającego przy tym potencjał rozwoju i podatność na twórczą reinterpretację. Niemniej jednak większość pytanek deklaruje pozytywny stosunek do „uczenia się” tradycji i kojarzonej z nią kultury ludowej: rozumianej ogólnie jako narodowej, bądź konkretnie jako regionalnej – kaszubskiej, kociewskiej, borowiackiej. W deklaracjach uznawana jest za wartość, którą należy pielęgnować, np. poprzez występy zespołów regionalnych, warsztaty kulinarne czy hafciarskie, lekcje języka regionalnego w szkołach bądź festyny regionalne. Tam, gdzie istnieją instytucje odgórnie dbające o krzewienie wiedzy na temat lokalnego i regionalnego dziedzictwa, związane z nim tradycje są w miarę uświadomione. Co nie znaczy jednak, że są praktykowane: pozostają często jedynie na poziomie deklaratywnym i dyskursywnym, praktyka bowiem pokazuje raczej zanik poszczególnych zwyczajów. W miejscowościach, w których brakuje instytucjonalizacji dziedzictwa (choćby w postaci edukacji regionalnej), zanika również świadomość tradycji czy poczucie odrębności regionalnej. Brak edukacji odgórnej skutkuje oddolną obojętnością, brakiem refleksji i zainteresowania: „Zamierają takie tradycje, bo wszyscy uważają, że to jest niepotrzebne, bo w zasadzie po co” – padają diagnozy.

W efekcie dziedzictwo i tradycja kojarzone są przez mieszkańców badanych gmin głównie z działalnością poszczególnych instytucji. Dbałość o nie oraz odpowiedzialność za ich trwanie cedowana jest na domy kultury bądź/i szkoły, względnie urząd gminy i odpowiedni wydział ds. kultury. Jednak stosunek członków wspólnoty do ekspertów (zwłaszcza tych z zewnątrz) nie jest jednoznaczny. Z jednej strony – jako depozytariusze udokumentowanej historii i etnografii – są potrzebni do gruntownego udokumentowania wiedzy o regionie, przekazywania informacji dotyczących kanonu kultury, do którego można się odnieść, a także do dekretnowania „prawa” do dziedzictwa. Z drugiej zaś strony – próba narzucenia tej wiedzy staje się przyczyną napięć i konfliktów. W badaniach ujawnia się wyraźny rozdźwięk między sprofesjonalizowanym dyskursem a stosunkiem do tradycji i dziedzictwa „zwykłych” mieszkańców. Wątek ten rozwinę w dalszej części rozdziału.

Negatywną stroną procesu instytucjonalizacji oraz odgórnego powrotu regionalizmu – oprócz wspomnianej standaryzacji – może być też „nadmierne polityczne, turystyczne i komercyjne wykorzystywanie pamięci o przeszłości, aż do jej całkowitej banalizacji i instrumentalizacji” (Piątkowska i Piątkowski 2016: 46). W konfrontacji z nowoczesnością tradycja może się przekształcić w kicz (Giddens 2004: 113). Dzieje się tak, gdy zostaje okrojona do koncepcji unifikującej naród, do skansenowego „bezpiecznego” dziedzictwa ujarzmionego w formie folkloryzmu, bądź wtłoczonego w projekt unijnych dotacji. Na taki kicz w kontekście kultury kaszubskiej zwraca uwagę jeden z rozmówców. Wyraźnie odróżnia on tradycyjną i w jego mniemaniu „prawdziwą” kaszubskość od folkloryzmu, nazywanego przez niego z dezaprobatą „kulturą świecidełek”, „tradycyjnością na pokaz” zagłuszającą „pierwotną formę pojęcia tradycji” kaszubskiej, którą rozumie jako etos (słowność, pracowitość, uczciwość i rzetelność):

„Dzisiejsza kaszubskość to są dzisiaj przede wszystkim stroje i to, co ja bym nazwał z dużym smutkiem kulturą świecidełek. Natomiast taka tradycyjna, z jaką ja się spotkałem, w jakiej ja wyrosłem, bo dzieciństwo spędzałem na Kaszubach u swoich świętej pamięci dziadków... to wie pan, jak Kaszub powiedział, że będzie to będzie, Kaszub powiedział, że coś zrobi, to zrobi. I tego mi brakuje. Ta tradycyjność jest na pokaz, np. jak teraz w Chojnicach dużo Kaszubów przyjedzie na zjazd i fajne stroje będą i to jest bardzo potrzebne, ale ja bym chciał wrócić do tej pierwotnej formy pojęcia tradycja, (...). (...) Oprócz przekazywania języka, kultury [stroju, religii, pewnej obyczajowości], tego co stanowi o naszej tożsamości, bardzo ważnym elementem tej tożsamości są te takie wartości, że kaszubskość jest synonimem rzetelności”.

Innymi słowy tradycja może zostać zinstrumentalizowana, a przez to zbanalizowana – zamiast przekazu międzypokoleniowego staje się wyobrażeniem zgodnym z oczekiwanym modelem kultury ludowej. Przeobrażona w folkloryzm służy celom komercyjnym i turystycznym (Mokras-Grabowska 2007: 258). Potwierdzają to studia przypadku. We wszystkich badanych gminach – bez wyjątku, choć w różnym stopniu

– dziedzictwo kojarzono w kontekście rozwoju turystyki. Podstawowym celem wielu lokalnych organizacji staje się dbanie o marketing oraz promocję regionu. Instrumentalne podejście do lokalnego dziedzictwa objawia się skupieniem samorządowców, przedsiębiorców, ale i „zwykłych” mieszkańców na tych jego elementach, które można wykorzystać pragmatycznie w kontekście rozwoju gospodarczego. Jest zauważane i wykorzystywane, jeśli sprzyja celom zarobkowym, bądź ma wymiar praktyczny (jest „do wykorzystania w życiu codziennym” – jak dookreśla jedna z rozmówczyń), inaczej skazane jest na zapomnienie. Powtarzając się we wszystkich studiach przypadku splot łączący turystykę i dziedzictwo to egzemplifikacja zmian, które dotyczą badane społeczności. „Rosnący popyt na dziedzictwo jest przede wszystkim konsekwencją globalizacji i ogromnego wzrostu znaczenia gospodarczego turystyki” – wyjaśnia Jacek Purchla (Purchla 2013: 55). Tradycja regionalna w coraz mniejszym stopniu oznacza zbiór postaw i wartości przekazywanych z pokolenia na pokolenie w danej grupie społecznej. Coraz rzadziej jest obecna w życiu codziennym mieszkańców, a coraz częściej staje się elementem promocji regionu i kreacją na potrzeby ruchu turystycznego. Staje się „zespołem sądów i wyobrażeń, jakie dana instytucja bądź grupa chce na temat swych praktyk kulturowych prezentować” (Lubaś 2008: 34).

Częścią tej dyskursywnej samoświadomości jest pewien modelowy wizerunek grupy, który tworzą i prezentują jej członkowie, realizowany zgodnie z omawianym wcześniej wyobrażonym wzorem kultury tradycyjnej. Jednym z przykładów takiego podejścia jest wypowiedź rozmówcy z gminy Stegna, który wskazuje na potrzebę „zaprezentowania tego, sprzedaży tego, jacy my jesteśmy” i dodaje: „Teraz będzie trochę trudniej u nas, bo stroju ludowego nie pokażemy, orkiestry ludowej i tańców też”. Kultura z naturalnej, „dla siebie” przekształca się w kulturę „na pokaz” oraz „na sprzedaż”. Region staje się *front-regionem*, czyli regionem oficjalnym i postulowanym, prezentowanym „na zewnątrz”, ku widzom. Odrębność kulturowa mieszkańców, ich tradycja regionalna odnosząca się do terytorium – jego specyficznych cech kulturowych czy topograficznych (dziedzictwo materialne, zasoby przyrodnicze) – przekuwane

są w produkt turystyczny. By jednak nie popaść w jednostronność, warto dodać, że turystyka może nieść również pozytywne efekty. Jako bodziec do autopromocji i regionalnej autoprezentacji może przyczynić się do ochrony dziedzictwa kulturowego, dostrzeżenia w nim wartości – nie tylko w sensie materialnym, ale i symbolicznym. W rozmowach z mieszkańcami badanych gmin tak interpretowane dziedzictwo pojawiało się także w odniesieniu do elementów materialnych, rozumianych jako zabytki: kościołów, pałaców, cmentarzy, starych chat szachulcowych, młynów, kapliczek etc.

Tradycja – perspektywa oddolna (praktyka życia codziennego)

Stosunek mieszkańców do tego, co odgórnie kreowane i odpominane

Jak już wcześniej zasygnalizowałam, w prezentowanej pomorskiej polityce społecznej dotyczącej dziedzictwa istnieje napięcie między tym, co odgórne – wynajdowane i wprowadzane przez podmioty związane z władzą i elitami/ekspertami a tym, co oddolne i spontaniczne, ujawniające się w praktykach i poglądach mieszkańców. Dostrzega się oddolny opór wobec narzucanych narracji, które bywają przez mieszkańców kwestionowane bądź ignorowane. Pęknięcie to dostrzegalne jest we wszystkich badanych społecznościach. Poniżej zaprezentuję parę przykładów.

W kontekście tradycji w rozmowach tak z liderami, jak i z niezaangażowanymi mieszkańcami pojawiają się nawiązania do kultury wiejskiej i rolniczej gmin. Oprócz dożynek wymienia się m.in. aktywność Kół Gospodyń Wiejskich, które reaktywowane po latach, skupiają coraz większą liczbę zrzeszonych kobiet. W swoich działaniach nie zawsze jednak odwołują się do konkretnych elementów tradycyjnej kultury ludowej i regionalnej, czasem wręcz się od nich odzegnują. Panie ze stowięcińskiego KGW wprost określają siebie jako nowoczesne zgromadzenie:

„My jesteśmy kołem gospodyń wiejskich, ale takim nowoczesnym. Mamy spódniczki w kwiatki, ale nie mamy takich ludowych strojów, tylko ubieramy się na luza (...). Kupujemy sobie to, co nam się podoba”.

Podobnie ocenia się działania stowarzyszenia istniejącego niegdyś w Waplewie:

„Było takie koło wiejskie Waplewianki, ale one absolutnie nie robiły nic nawiązującego do tradycji dawnej. Owszem, przygotowywały jakieś elementy dekoracyjne na święta Bożego Narodzenia czy wielkanocne, robiły np. wieńce dożynkowe, ale nie nawiązywały za bardzo, to były takie współczesne, aktualne rzeczy”.

Nie jest to bynajmniej specyfika tylko społeczności postmigracyjnych, które jako odcięte od zakorzenionych tradycji – uznaje się za bardziej skupione na teraźniejszości. Członkini KGW ze Strzeczca w gminie Linia zapytana o kaszubskie tradycje w ich działaniach odpowiada:

„(...) dziewczyny decoupage robią, szydełkują krzyżykowo, ale tak typowo kaszubskie to tak nie wiem, raczej nie, cały czas się czułyśmy młode i nie było potrzeby tego wyszywania czy tam czegoś, ale może to przyjdzie z czasem, że będziemy siedzieć i haftować. Na razie nie ma czasu”.

Panie czują się za młode na haft kaszubski, zaś języka kaszubskiego nie znają płynnie, dlatego repertuar, z którym występują na rozmaitych turniejach lub uroczystościach gminnych, jest w języku polskim, często inspirowany znaleziskami z Internetu.

Rozmówcy generalnie zauważają zmiany w polityce tożsamościowej związanej z dziedzictwem i regionalnymi tradycjami „małych ojczyzn”. Szczególnie osobliwy w tym kontekście jest stosunek do samej kaszubszczyzny, a ściślej rzecz ujmując: do regionalistycznego zwrotu ku kaszubszczyźnie, który odbierany jest jako nowe zjawisko i kojarzony głównie z aktualnymi przedsięwzięciami. Pytana o zwyczaje kaszubskie w sołectwie mieszkanka Strzeczca odpowiada: „U nas we wsi j e s z c z e

[podkr. ABB] na razie nic nie ma". Podobny stosunek ujawnia się w kontekście tworzenia „mundurków”, w których występują panie z KGW. Członkinie stowarzyszenia nie brały pod uwagę stroju kaszubskiego, bo jak tłumaczy:

„[Nasze stroje] nie odnoszą się do kaszubskiego. Na początku nie zwracaliśmy na to uwagi, bo kiedyś tak nie było... takiego właśnie, że typowo tu kaszubski, w ogóle w tym rejonie. Dopiero później jak te dofinansowania się zaczęły, wtedy kobiety zaczęły inwestować w te suknie, komplety. Można było dotacje dostać, ale myśmy już miały te stroje, to nie mieszałyśmy, bo taka była już wizytówka, że to my. Teraz zrobiłyśmy sobie bluzki takie z haftem kaszubskim, żeby był element”.

Społeczność lokalna bywa też najzwyczajniej niezainteresowana działaniami regionalistów i lokalnych liderów. Tak się dzieje m.in. w przypadku Biesiad Literackich w Czarnej Wodzie, które pozostają w ramach branżowego dyskursu o kulturze, bądź Ogólnopolskiego Festiwalu Pieśni Religijnej *Pater Noster* w Strzeczcu czy też Konkursu Haftu Kaszubskiego w Lini. Te profesjonalne wydarzenia artystyczne w większości przyciągają zainteresowane osoby z zewnątrz, rzadziej mieszkańców. Podobnie w Starym Targu – bogate dziedzictwo lokalne oraz związane z nim zasoby symboliczne odkrywają i przetwarzają głównie naukowcy (historycy) i regionaliści-pasjonaci spoza gminy – działający w sąsiednich miejscowościach (Sztum, Dzierzgoń). Działania te przez swój ekspercki charakter bywają odrzucane bądź ignorowane przez ogół mieszkańców. Czasem też traktowane są jako dziwactwo, zbytek, anachronizm lub coś „nieprzystającego” do życia.

Czyś, co nie zawsze spotyka się z powszechną aprobatą społeczności lokalnej jest wpisujące się w proces wzmacniania regionalizmu zjawisko odpominania dziedzictwa zastanego. Rozdźwięk między planami działaczy (czyli działaniem odgórnym) a stosunkiem do tych działań mieszkańców (czyli oddolny opór, kwestionowanie bądź ignorowanie odgórnego przedsięwzięcia) wyraźnie ujawnia się w południowej części gminy Chojnice. Regionalni pasjonaci, lokalni liderzy oraz przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego, chcąc wypromować region, odwołują się

do dawnego dziedzictwa Kosznejderii. Postulują kreowanie aktualnej tożsamości ludności z tych ziem na bazie kultury dawnej ludności niemieckiej wyznania rzymskokatolickiego, zamieszkującej te tereny przez ok. 500 lat aż do okresu II wojny światowej. Wykorzystują do tego materialne dziedzictwo kulturowe (obiekty sakralne i gospodarstwa) odnoszące się do religijności i pracy – obu rozumianych jako wspólny etos. Uznano bowiem, że tym, co może łączyć Kosznejdrów i współczesnych mieszkańców tych terenów to katolickie wyznanie i charakter pracy (rolnictwo). Wynalezioną płaszczyzną łączącą przeszłość i teraźniejszość regionu jest więc tożsamość religijna i terytorialna (w tym: charakter rolniczy ziem), nie zaś narodowa. Mieszkańcy jednak te działania promocyjne odbierają jako nowość i odczuwają obcość tej narracji tożsamościowej – w efekcie dystansują się do niej. Jest to wynik, po pierwsze, braku wiedzy i zainteresowania przeszłością tych ziem, po drugie, sceptycyzmu i krytycznego stosunku do działań o charakterze marketingowym i turystycznym wokół dziedzictwa kosznejderskiego.

Ignorowanie, niezgoda czy wręcz opór wobec wprowadzanych projektów tożsamościowych bazujących na historii danego regionu może wynikać z ich nowości. Lokalna społeczność nie jest zaznajomiona z odpominanym dziedzictwem, dlatego je odrzuca jako nie swoje. Przyczyną może też być niechęć do niemieckiej historii tych terenów. Podobnie w gminach Stary Targ, Stegna czy Główny, mieszkańcy nie identyfikują się z tradycjami żyjących wcześniej tuziemców, zwłaszcza że odpominane dziedzictwo tych ziem jest im obce narodowo (niemieckie, pruskie) oraz religijnie (spuścizna ewangelicka).

Do niemieckiego dziedzictwa ziem pomorskich mieszkańcy podchodzą z rezerwą, co widać na przykładzie cmentarzy ewangelickich, o których pytani mieszkańcy niewiele mieli do powiedzenia. W badanych gminach w większości są one zaniedbane, w sensie dosłownym: groby pozostają bez tablic, są zarośnięte bądź zupełnie zniszczone, a także symbolicznym: w lokalnym dyskursie historia i kultura dawnych niemieckich mieszkańców Pomorza bywa ignorowana i zapominana. Nie jest to kwestia braku odniesień do odleglejszej przeszłości, gdyż mieszkańcy i liderzy w rozmowach i praktykach pamięci odwołują się do różnych momentów

historii, np. w Starym Targu wzniesiono kamień upamiętniający rozejm polsko-szwedzki w Altmarkcie w 1629 roku:

„Myśmy po prostu chcieli upamiętnić to wydarzenie, bo u nas nie ma bardziej historycznych wydarzeń na naszym terenie. To znaleźliśmy i upamiętniliśmy takie wydarzenie – prawdopodobnie ten rozejm był podpisywany w dzisiejszym Starym Dworze. Jest data, było to wydarzenie, mamy okopy, szańce polsko-szwedzkie na terenie Kalwy, niby te jary to są pozostałości po tych okopach, ale czy to prawda – ciężko powiedzieć”.

W gminie Linia – mimo zakorzenionej kultury kaszubskiej – lokalnych kotwic tożsamościowych szuka się nawet w przedchrześcijańskiej przeszłości niedawno odkrytych (2004–2012) cmentarzysk kurhanowych. Do ich historycznego okresu nawiązuje ogromna rzeźba prezentująca woja na koniu wzniesiona z inicjatywy sołeckiej na rondzie w centrum Lewina (ozdobiona flagami kaszubskimi jest dość zaskakująca bez znajomości kurhanowego kontekstu), której inspiracją były znaleziska z wykopalisk (nóż, ostroga, tarcza i miecz). Średniowieczny wycinek historii, z którego zrobiono atrakcję turystyczną i wykorzystano do celów promocyjnych, mieszkańcy chętnie przyjęli jako własną, lokalną narrację tożsamościową („»nasze« kurhany”). Tymczasem pamięć o ewangelickiej przeszłości gminy nie zostaje przywołana w rozmowach z mieszkańcami, ani nie istnieje w dyskursie publicznym, czy w utrwalaczach pamięci typu tablice czy obeliski. I nie jest to odosobniony przypadek – większość gmin pozostaje obojętna wobec ewangelickiego, niemieckiego dziedzictwa, mimo że pojawiają się wyjątki w postaci pojedynczych działań odgórnych i oddolnych przejawiających się w trosce o dawne miejsca pochówku. W gminie Główczyce działający tu Gminny Ośrodek Kultury wraz z uczniami z Pobłocia oraz młodzieżą ze świetlicy wiejskiej w Wolini zorganizował w 2012 roku akcję pod hasłem „Świadkowie – zapomniane cmentarze”², mającą na celu odwiedzenie wszystkich cmentarzy na terenie gminy

.....

² Działania te upamiętniono na filmie: <https://www.youtube.com/watch?v=zr5KANRoyUU> /dostęp: 27.02.2020.

– posprzątanie i zapalenie zniczy. W podobną akcję zaangażowane zostały dzieci ze Szkoły Podstawowej w Niepoczołowicach w gminie Linia. Co roku tuż przed świętem Wszystkich Świętych, a w 2019 roku w ramach proponowanej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej inicjatywy „Szkoła Pamięta”, dzieci pod opieką nauczycieli palą znicze i porządkują znajdujące się w sąsiedztwie placówki zaniedbane groby ewangelickie. Natomiast w leśnym odcinku Osieka w gminie Linia, w pierwszej dekadzie XXI wieku, z inicjatywy ówczesnego leśniczego z Nawcza i radnego z Kętrzyna pozostałości ewangelickiego cmentarza zostały odgradzone od reszty lasu drewnianym płotem. Dobrze utrzymane cmentarze znajdują się w Dąbrówce Malborskiej oraz w Kalwie w gminie Stary Targ. Jakkolwiek cenne, są to jednak przedsięwzięcia osobne, jednostkowe, demonstrujące wyrazy pamięci ogólnej – wobec cmentarzy jako takich, bez większego nacisku na kontekst historyczny (a przynajmniej bez rozwijania go).

W innych przypadkach stosunkiem do materialnej spuścizny ewangelickiej jest „przejęcie” i przysposobienie na aktualne, własne potrzeby. Takim przykładem jest dawny kościół ewangelicki w Smażynie – denominowany po II wojnie światowej na kościół rzymskokatolicki, bądź ten w Starym Targu – przerobiony na salę gimnastyczną tutejszej szkoły podstawowej. Dopiero przy okazji świętowania 90-lecia powstania szkoły, w maju 2019 roku odpominano ten fakt:

„Pewnym dziedzictwem może być nasza sala gimnastyczna, która była kiedyś kościołem ewangelickim, tylko nie jest to wyekspozowane. Tam mamy taką deseczkę, która została podczas jednego z remontów odnaleziona i tam są dane konkretnych robotników, którzy brali udział w budowie tego gmachu. Oczywiście po niemiecku jest to wszystko napisane (...). Myślę, że to może być problem jeszcze, to są takie tematy tabu jednak, w dalszym ciągu. Podkreśla się tę polskość Starego Targu, że Niemcy to jednak byli ci źli”.

Stosunek do zastanego dziedzictwa niemieckiego ma swoje korzenie w uwarunkowaniach społeczno-politycznych pierwszych lat powojennych, które dawały przyzwolenie na niszczenie lub w najlepszym razie ignorowanie tych śladów w regionie.

Pragmatyzm i skupienie na terażniejszości

Dla skupionych na „tu i teraz” mieszkańców dziedzictwo kulturowe generalnie nie odgrywa kluczowej roli w codziennym życiu. Ich zorientowanie na terażniejszość wzmaga pragmatyzm, czyli przyswajanie i praktykowanie tylko tego, co się przydaje w życiu (pokrywa się to z wąsko pojmowanym dziedzictwem wykorzystywanym w turystyce, o którym była mowa wcześniej). Ujawnia się niewielka świadomość historyczna oraz zainteresowanie przeszłością u przeciętnego mieszkańca badanych pomorskich gmin, choć na poziomie deklaracji, czy autonarracji wszyscy o niej mówią jako o bazie „tradycyjnych” wartości (zauważalna retrotopijna nostalgia). W stosunku do dziedzictwa kulturowego wygrywa wąsko pojęty praktycyzm (bez długofalowej wizji). Taką konkluzję można wyciągnąć m.in. na podstawie debaty dotyczącej lekcji regionalnych w szkole, o której mówi jedna z rozmówczyń:

„Rodzice na zebraniach dyskutują: A po co dziecko obciążać dodatkowymi obowiązkami, do czego mu się to przyda? A po co mu to jest? Nie ma czegoś takiego jak »kultywowanie tradycji«. Niektórzy twierdzą, że trzeba iść w nowoczesność, żeby było angielsko, unijnie. [Język] kaszubski jest niemodny, nieprzydatny”.

Ów pragmatyzm ujawnia się również w stosunku do kultury jako takiej. Obserwacja oraz wnioski z rozmów pozwalają stwierdzić, że pytani mieszkańcy pomorskich gmin tradycję jako pewien konstrukt kojarzą z sektorem kultury, łączonej głównie z polem rozrywki i wypoczynku, alternatywą dla praktykowanej indywidualnie rekreacji w czasie wolnym od pracy (który spędza się zazwyczaj w domu bądź relaksując w ogrodzie przy grillu, uprawia sport lub robi zakupy). Od instytucji kultury mieszkańcy oczekują rozrywki: odpowiadającej ich potrzebom oferty wydarzeń o charakterze eventowym, rekreacyjnym, ludycznym oraz integrującym. Ogromną frekwencją cieszą się zazwyczaj dożynki, gdyż ich charakter spełnia te kryteria. Nie bez znaczenia jest też fakt, że świetlice czy domy kultury widziane są głównie jako instytucje edukacyjne. Kojarzonymi

przez mieszkańców adresatami działań tych placówek są więc z zasady dzieci, rzadziej pracujący dorośli. Także dlatego zarówno tradycja, jak i kultura, traktowane są jako niepraktyczna i nieprzydatna sfera poza „prawdziwym” życiem, dodatek (często zbędny) do działań i rzeczy ważnych, czyli np. pracy (Piątkowska i Piątkowski 2011: 308), która funkcjonuje jako wartość. Jest ważnym etosem, wokół którego budowane są lokalne narracje, choć nie nazywa się jej tradycją, ani nie łączy się z pojęciem tradycji. W gminie Linia wiązany jest z nią autoobraz (Leerssen 2017: 9–30) społeczności kaszubskiej. W gminie Stegna właśnie wokół działalności zarobkowej – rybołówstwa, rolnictwa oraz wydobycia i obróbki bursztynów zogniskowane są lokalne narracje tożsamościowe (ważne są odwołania do umiejętności czerpania, ale i dbałości o bogactwo środowiska naturalnego, a także do rozwoju rolnictwa i przemysłu przetwórczego). Miejsce i rodzaj pracy są realnie regionalne, w naturalny sposób odwołują się do lokalności, „tutejszości”. W Czarnej Wodzie istotne dla mieszkańców jest powiązanie z głównym zakładem pracy kontynuującym przemysł drzewny na tych terenach – niemiecką firmą STEICO. W Starym Targu w takim znaczeniu pojawiają się odniesienia do produkcji miodu i przetwórstwa produktów pasiecznych.

Uogólniona tradycja polska i tradycje „przezroczyste”

Zwłaszcza na terenach postmigracyjnych tradycję rozmówcy kojarzą z praktykowaniem „typowo polskich zwyczajów” (zunifikowanych wzorów kultury ogólnopolskiej), powiązanych głównie z katolickimi świętami (Wigilią Bożego Narodzenia czy Wielkanocą) oraz związanymi z nimi obrzędami, zwyczajami i kulinariami, a także z kulturą ludową wsi. Na Kaszubach, gdy wymieniano związane z katolicyzmem święta i wydarzenia, nieznacznie wykraczano poza kanon ogólnopolski. Do dziedzictwa niematerialnego zaliczano ściśle kaszubskie zwyczaje okołowielkanocne, czyli *dyngowanie* (smaganie) jałowcem oraz bożonarodzeniowe kołędowanie, czyli *Gwiżdże/Gwiôzdkę*, a także obrzęd pustej nocy. Określa się tak ostatnią noc przed pogrzebem, podczas której społeczność oraz grupa śpiewaków z parafii gromadzi się w domu nieboszczyka, aby odmówić różaniec w intencji

zmarłego i śpiewać pieśni pustonocne. Do tradycji rozmówcy zaliczali również rodzinną obrzędowość związaną z weselami („Dziad i Baba” – odpowiednik kociewskich i żuławskich „Maszek” oraz „polterabend”), a także rękodzieło (haft kaszubski, rzeźby) i folklor słowno-muzyczny wykonywany przez zespoły regionalne. Większość wymienionych przykładów to zwyczaje, które albo zanikają, albo już zanikły, albo zmieniły formułę. Pusta noc – jeśli jest praktykowana – ze względów sanitarnych odbywa się raczej w kostnicy lub kaplicy i nie trwa całej nocy; *Gwiôzdka* realizowana jest odgórnie przez szkoły; dyngus praktykowany jest już tylko w gronie rodziny, a i coraz częściej w połączeniu z laniem wodą; „Dziad i Baba” to wynajmowani odpłatnie twórcy z lokalnych kabaretów; „polterabend” z prostego składania życzeń i tłuczenia szkła przed domem rodzinnym narzeczonej w przededniu ślubu zmienia się w „małe wesele”, imprezę organizowaną z kilkudniowym wyprzedzeniem, nierzadko z profesjonalną obsługą. Mieszkańcy pytani o to, czym jest tutejsza tradycja, opowiadają więc raczej o pamiętanych czy też wyuczonych zwyczajach, niż o faktycznych, regularnych praktykach.

Oczywiście – obok tradycji uświadomionej bądź wyobrażonej – istnieją też „przed-sądy”, czyli jak chce Szacki: „cała ta *milcząca wiedza*, którą, chcąc nie chcąc, przejmujemy od poprzednich pokoleń bez zastanawiania się na każdym kroku nad jej logicznym czy empirycznym uprawomocnieniem” (Szacki 2011: 11). Tradycja „nieuświadomiona”, czyli taka, którą się odtwarza bez namysłu i która nie wymaga nieustannego dokonywania wyborów, oznaczająca raczej przejmowanie i praktykowanie zastanych wzorców (Burszta 2012: 145; Sikora, Dudek 2015: 65), ujawnia się najwyraźniej w presji społecznej wywieranej przez wspólnotę na jej członkach. Dobrym przykładem jest (auto)kontrola społeczna (świadcząca też o internalizacji norm, wartości i wzorów zachowań), o której mówi jedna z mieszanek gminy Linia. Tak rozumiana tradycja wiązana jest, wbrew pozorom, z satysfakcją życia w społeczności, ustala bowiem zasady i gwarantuje normy, jest częścią nieformalnego systemu nakazów i zakazów i sankcji, ale dzięki temu podtrzymuje ład i daje poczucie bezpieczeństwa w grupie:

„Ja uważam, że bardzo dobrze się żyje, bo budujemy na tych zasadach tradycji i ludzie nawet jeżeli nie mają wewnętrznego oporu przed czymś, czują taki napór: co by moja rodzina powiedziała, co by moi sąsiedzi powiedzieli, co by było, gdyby mnie sąsiedzi w kościele nie zobaczyli, to też by było głupio. Są trochę kierunkowani tym, co się dzieje w tym małym środowisku. Ja myślę, że to ma dobry wpływ, są związani, czują się tacy odpowiedzialni, że jak ja w tej grupie jestem, to ja nie mogę odstawać i nie chcę wnikać, czym on jest powodowany, ale on w tej grupie jest. (...) Myślę, że to też ma dobry wpływ wtedy, że może nie tak szybko rozbijają się małżeństwo, nie tak szybko się kłócimy z wszystkimi, że to trochę chroni”.

Kontrola społeczna dotyczy również poziomu uczestnictwa we mszach świętych oraz w kościelnych nabożeństwach. Badani przyznają, że „czasami się nie chce chodzić, ale i tak się idzie”. Stanowi to niejako „przezroczystą” tradycję. Znaczny poziom religijności oraz społeczna kontrola wewnątrz małych wspólnot – sołectw i parafii, są cechami charakterystycznymi dla społeczności peryferyjnych.

Wśród pytanych istnieje przekonanie, że tradycja związana jest z przeszłością i konkretnym regionem. Dlatego w niektórych wypowiedziach święta kościelne (nie licząc właściwych im okołoreligijnych zwyczajów, o których była mowa wcześniej) oraz codzienne praktyki związane z wiarą nie są włączane w tradycję czy dziedzictwo:

„Święta kościelne, religijne wpisane są w moją wiarę, [więc nie włączam ich w tradycję kaszubską]. Tradycję wiążę z tym, co nie jest na co dzień, to, co się tam wiąże z rejonem. Dla mnie obrzędy kościelne, które są, to nie są z tradycji, to jest... jak idziesz na mszę w niedzielę, obrzędy związane są z wiarą, a nie z tradycją. O, dla mnie tradycją są święconki, ale nie praktykuję tego. Język kaszubski – to też nie jest tradycja. Ja go po prostu używam, rozmawiam nim z matką, teściową, znajomymi. Strój kaszubski – o, to bym włączył do tradycji. Na co dzień go nie używam, tylko wtedy jak coś jest związane z kaszubszczyzną, może, żeby pokazać, że jest coś takiego, że coś takiego było. Wtedy go zakładam”.

Podobne argumenty przytaczano w kontekście dyskusji dotyczącej demonologii kaszubskiej w kontrze do religii katolickiej (do sporu jeszcze wróć): „kaszubska mitologia to co innego [niż wiara religijna, katolicka], to po prostu dziedzictwo” – mówi jedna z działaczek regionalnych. Do tradycji/dziedzictwa nie zalicza się zatem czynności praktykowanych codziennie i aktualnie, a przez to „przezroczystych”. Dziedzictwo (tu: mitologia) rozumiane jest jako pamięć, że tak było. To pochodzący z badań terenowych przykład potwierdzający teoretyczne rozważania Giddensa, który przekonuje, że „tradycja odgrywa największą rolę tam, gdzie nie jest uważana za tradycję” – czyli tradycja wszechogarniająca, taka, której nie da się oddzielić od innych form postaw lub zachowań (Giddens 2009: 91) – tu wyznawanej religii.

W wielu badanych gminach ujawnia się stosunkowo silna rola Kościoła rzymskokatolickiego. Mieszkańcy w mniejszym lub większym stopniu uczestniczą w życiu parafialnym, także niemała część wydarzeń w gminach w jakiś sposób jest związana z kościołem (np. nawet organizowany w maju Dzień Konia w gminie Czarna Woda rozpoczyna się tradycyjnie od mszy świętej w intencji koni i jeźdźców). Jak przynajmniej niektórzy, aktywności okołoparafialne stają się niekiedy głównymi punktami oferty kulturalnej miejscowości, a religijne rytuały bywają osią życia społecznego. Jeśli do obchodzonych świąt dodamy organizowane przy tej okazji rozmaite konkursy (np. na pisanek czy palmę wielkanocną, żłobek, bombkę, choinkę etc.), a także festyny parafialne, orszaki Trzech Króli, działania charytatywne, pielgrzymki (w tym pielgrzymkową turystykę) – okaże się, że wspólnota parafialna bywa jednym z ważniejszych miejsc integracji. Kościół pełni zatem (bądź ma ku temu możliwości, z których nie zawsze korzysta) istotną rolę w procesie budowania lokalnych więzi. Instytucja ta (choć odgórnie zarządzana przez księdza, to bazująca na energii oddolnej wiernych) generuje wspólne dla większości pytanym mieszkańców symbole. Religijne rytuały (zwłaszcza te okołorodzinne, jak: chrzest, I Komunia Święta czy ślub, święta Bożego Narodzenia czy Wielkiejnocy), a także zwyczaje i obyczaje narosłe wokół religii są praktykowane w większym lub mniejszym stopniu i nie ma znaczenia, czy są inspirowane faktyczną wiarą, przyzwyczajeniem czy presją społeczną. Stanowią ponadto jeden

z nielicznych przykładów międzypokoleniowej transmisji tradycji – wiedzę na temat świątecznych obyczajów i formuły świętowania wszyscy wynoszą z domu rodzinnego. Zwłaszcza mieszkańcy kaszubskich gmin tradycyjne wartości kojarzą przede wszystkim z wiarą katolicką i samą kaszubskość – z religijnością. W tym duchu jako popularny na Kaszubach zwyczaj wymieniało wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych w piątki, środę popielcową oraz w wigilię, respektowanie pokutnego charakteru adwentu i wielkiego postu, a także wskazywano powszechność obyczajów takich jak nierozzerwalność małżeństwa (konfrontowano to z miastami, w których dopuszcza się rozwody) czy regularne uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej. Trzeba jednak pamiętać o deklaracyjnym charakterze tych skojarzeń.

Kościół nadal ma stosunkowo silny wpływ na społeczności peryferyjne (na społeczności zakorzenione większy, na postmigracyjne – mniejszy). Religia ma też moc wyznaczania akceptowanych i nieakceptowanych „tradycji” – zwłaszcza tych zaszczepianych na nowo lub nowo popularyzowanych. Niektórzy mieszkańcy niechętnie odnoszą się do amerykańskiego święta Halloween, bynajmniej nie z powodu jego niedługiego funkcjonowania w polskiej kulturze i odium „importu z zachodu”. Inny, bowiem, jeszcze młodszy zwyczaj – inspirowane warszawskim trendem z 2008 roku organizowanie orszaków z okazji tzw. święta Trzech Króli – został przyjęty i co roku jest praktykowany przez parafian (warto nadmienić, że już prawie wyparł noworoczne obchody kolędników po domach). Podobnie rzecz się ma z nowymi tradycjami lokalnymi, takimi jak organizowane w sierpniu z okazji dnia patrona – św. Maksymiliana Kolbego – „Maksymilianki”, czyli festyn parafialno-wiejski w Waplewie Wielkim. Połączenie elementów sakralnych i ludycznych (msza święta, konkurs na ciasto, koncert uwielbienia, zabawa taneczna, gry i zabawy, także związane z działalnością charytatywną) nikogo nie razi, a wręcz zachęca do udziału. Halloween bywa więc odrzucane, ponieważ księża wyraźnie odnoszą się do niego z niechęcią, przestrzegając przed nim wiernych – kojarzone jest bowiem z pogaństwem, okultyzmem i kultem szatana. W zamian w parafiach, szkołach czy domach kultury w przededniu 1 listopada organizowane są Korowody i Bale Wszystkich Świętych, podczas których głównie dzieci

i młodzież przebijają się za wybranego świętego (np. w Głównych, Chojnicach czy Mikoszewie). „Wspólna radość i dobra zabawa zamiast straszenia. To alternatywa dla modnego ostatnio Halloween” – czytamy w zaproszeniu wystosowanym do najmłodszych mieszkańców przez parafię w Mikoszewie.

Niedobór wspólnych praktyk kulturowych oraz potrzebę symbolicznego działania ludzie często realizują przez praktyki religijne. Kościół w większym lub mniejszym stopniu wchłania, akceptuje, czasem przetwarza, a czasem wręcz odrzuca regionalne wątki dziedzictwa kulturowego.

Studium przypadku: szlak turystyczny „Poczuj kaszubskiego ducha”

Wszystkie podjęte wyżej wątki i zreferowane tropy skupiają się jak w soczewce w konflikcie wokół turystycznego szlaku pn. „Poczuj kaszubskiego ducha” w gminie Linia. Ujawniają się w nim rozmaite napięcia: między instytucją (urzędem sprawującym władzę) a oddolnym działaniem samoorganizujących się mieszkańców (powołujących się na demokrację – choć nie zawsze respektujących jej zasady), między osobami „stąd” a ekspertami „z zewnątrz”, ale też bardziej symboliczne – między przeszłością a teraźniejszością, między autentycznością a imitacją, między regionalizmem a religijnością. Ponadto w jego tle wybrzmiewa rozdzwięk polityczny (wewnętrzny: między organem wykonawczym a częścią rady gminy).

Szlak powstał w 2010 roku, jego motywem przewodnim jest kaszubska demonologia ludowa zaczerpnięta z notatek lokalnego pisarza i poety, zaangażowanego działacza kaszubskiego – Aleksandra Labudy (1902–1981, ps. literacki Gùczów Mack)³. Trasa liczy 85,6 km i obejmuje 13 sołectw. W każdej miejscowości stoi (lub stała) trzymetrowa drewniana rzeźba autorstwa Jana Redźki: w Kętrzynie umieszczono Wëkrëkùsa, w Kobylaszu-Potęgowie Lubiczka, w Lewinku Pùrtka, w Lewinie Pikóna, w Lini Rétnika, w Miłoszewie Damka, w Smażynie Bòrową Cotkę, w Niepoczółowicach

³ Zapiski zebrano i wydano w 2012 r. pt. *Bogowie i duchy naszych przodków (przyczynek do mitologii kaszubskiej)*.

Nęcza, w Osieku Jabłóna, w Pobłociu Szëmicha, w Strzeczcu Grzenię, w Tłuczewie Pólnicę, w Zakrzewie Jirzgana. Wokół szlaku zrealizowano szeroko zakrojoną politykę promocyjną: stworzono solidną infrastrukturę (oznaczone trasy, postoje z ławkami i parkingi dla rowerów, tablice z mapą wraz ze szczegółową informacją na temat sołectwa i stojące w nim rzeźby ducha), przy drogach wjazdowych postawiono „witacze” z hasłem „Gmina Linia. Poczuj kaszubskiego ducha” w języku polskim i kaszubskim, wydano publikację promującą lokalną kulturę⁴ oraz szereg broszur turystycznych, a także miniprzewodnik z mapą. Mimo udanego i pierwotnie akceptowanego pomysłu na promocję gminy (oraz szerzej: kultury i literatury kaszubskiej), mimo sukcesu frekwencyjnego (szlak stał się popularny wśród przyjezdnych i stanowi jedną z nielicznych atrakcji turystycznych gminy) po ośmiu latach funkcjonowania inicjatywa ta nagle zaczęła budzić silny opór niektórych mieszkańców. Konflikt rozpoczął się od protestu nielicznej grupy z Osieka, zainspirowanej przez księdza z sąsiedniej parafii Rozłazino, do której należy małe sołectwo⁵.

Dobyte z prób rekonstrukcji kaszubskiej mitologii duchy i bożki opo-
nenci zinterpretowali przez pryzmat katolickiej nauki głoszącej istnienie
szatana – wzmocnionej ostatnimi czasy ekscytacją egzorcyzmami, na fali
coraz większej popularności ruchu charyzmatycznego wśród wiernych
i kleru (zjawisko to interpretuje się jako efekt procesu pentekostalizacji
Kościoła rzymskokatolickiego, Kobyliński 2016, 2017). Na zasadzie pro-
stej kontaminacji duchy z demonologią ludową utożsamiono z diablem/
demonem/szataniem z religii katolickiej. Podburzeni mieszkańcy – gdy
przyszła pora renowacji drewnianych figur – postanowili zaprotestować
przeciw powrotowi „złych duchów”, zwłaszcza stawianiu ich w pobliżu

.....

⁴ *Poczuj kaszubskiego ducha. Kultura kaszubska w gminach Linia, Luzina i Szemud*, red. J. Trofimowicz, P. Bigus, A. Kaczyńska, B. Nocolak, Wydawnictwo Region, Gdynia 2014. Do wydawnictwa dołączono płyty CD z utworami wykonywanymi przez Gminną Orkiestrę Dętą oraz Chór „Pięciolinia”.

⁵ Na terenie gminy funkcjonują cztery parafie: pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Lini, pw. św. Marii Magdaleny w Strzeczcu, pw. św. Antoniego Padewskiego w Smażynie oraz pw. św. Wojciecha w Rozłazinie (miejscowość ta administracyjnie należy do gminy Łęczyce).

kapliczek i krzyży. Protest rozpoczął się od pisania skierowanych do wójt gminy anonimowych petycji nawołujących do likwidacji rzeźb. Jak streszcza postawę protestujących rozmówca: „Tłumaczą to religijnie, że to nawołuje do zgorzenia”. Przeciwnicy twierdzą, że rzeźby te są oddawaniem hołdu i czci demonom. Sytuacji dziwią się lokalni działacze, jeden z nich komentuje ignorancję protestujących mieszkańców:

„Teraz ostatnio niektórzy ludzie uznają to za negatywne zjawisko, chyba nie znając literatury kaszubskiej. A powstały te duszki na podstawie książki Aleksandra Labudy, który pochodzi z Tłuczewa, tu od nas. Wszelkie zło, które się czasami w rodzinie dzieje, albo coś, to przypisuje się teraz duszkom. Dla mnie to był szok, jak się o tym dowiedziałem”.

Sprawa nabrała wagi konfliktu społecznego obejmującego całą gminę. Do protestujących osieczan dołączyła grupa zaangażowanych parafian z Lini, którzy na sesję Rady Gminy (18.09.2019 r.) zaprosili swojego proboszcza, by wsparł ich publicznie w tej kwestii. Liński ksiądz porównał sytuację drewnianych rzeźb z turystycznego szlaku do fragmentu Starego Testamentu, dotyczącego złotego cielca, któremu Izraelici oddawali pokłon. W trakcie spotkania w urzędzie odczytano także list proboszcza z parafii Rozłazino, opublikowany wcześniej (31.05.2019 r.) przez przeciwników szlaku na portalu *Facebook*:

„Nikt nie kwestionuje, z jakich korzeni wyrastamy na Kaszubach i w całej Polsce. Z korzeni pogańskich. Pamięć o tamtych czasach jest potrzebna na zasadzie ciągłości kultury. Miejsce dla tych wszystkich dawnych pogańskich pamiątek jest w muzeach skansenach i ośrodkach etnograficznych. Stawianie ich w przestrzeni publicznej miejscach codziennego życia i pracy jest formą bałwochwalstwa i świadomym lub mniej oddawaniem kultu świątkom, demonom, bożkom. Jako ludzie którzy stawiają również w przestrzeni publicznej krzyże kapliczki stajemy się śmieszni i sprawdza się zasada Panu Bogu świeczkę a diabłu ogarek. Dlaczego Rzymianie i Grecy mimo że wyrastają ze swoich mitologicznych wierzeń nie budują współcześnie nowych monumentów

pogańskich? W myśl rozumowania powyższego komentarza powinni, bo przecież jest to ich historia z której wyrastają? Czyż nie Tak? Jako proboszcz i duchowny katolicki stanowczo przestrzegam, aby zrezygnować ze stawiania nowych figur kaszubskich demonów które mogą mieć wpływ na codzienność mieszkańców. Świat szatana jest realny i niestety jego działanie widać we współczesnym świecie. Jeszcze raz powtórzę miejsce dla takiej kaszubskiej historii której nie neguję jest w muzeum i ośrodkach etnograficznych. Pozdrawiam. Cieszę się, że w Osieku parafianie to rozumieją i zdecydowali, że nie chcą żadnej nowej pogańskiej rzeźby”. [pisownia oryginalna, źródło: <https://www.facebook.com/metrzimome.zboga>]

Po burzliwej radzie, w lokalnej gazecie „Klëka” ukazał się artykuł pt. *Szlak kaszubskich duchów* autorstwa córki Aleksandra Labudy, Jaromiry, w którym poetka raz jeszcze eksplikuje przytoczone na wrześniowej sesji – tym razem na piśmie – argumenty za pozostawieniem szlaku i w obronie kaszubskiej mitologii. Ostatecznie jednak w październiku 2019 roku w Osieku, w miejscu, w którym dotąd stała jedna z trzynastu rzeźb kaszubskich duchów, samowolnie wzniesiono na postumencie plastikową figurę Chrystusa Króla. Warto nadmienić, że oficjalnie szlak cały czas funkcjonuje, więc obok podobizny Jezusa nadal stoi stojak dla rowerów, ławka oraz tablica z opisem Jabłóna – kaszubskiego demona, mieszkańca sadów i opiekuna drzew, krzewów owocowych i ogrodów. Co do reszty rzeźb – decyzje miały zostać podjęte przez mieszkańców podczas zebrania sołeckich zaplanowanych na przełom stycznia i lutego 2020 roku. Jedno ze spotkań zostało spisane w formie surowego reportażu i opublikowane na stronie internetowej *Magazyn Kaszuby* (Słomczyński 2020b).

W przytoczonym skrótowo przykładzie na pierwszy plan wysuwa się napięcie między instytucją/urzędem sprawującym władzę a oddolnym (choć inspirowanym przez nauczanie księży – co ujawnia narastające skomplikowanie sprawy) działaniem mieszkańców. Pomysł wykorzystania tradycji kaszubskiej do promowania gminy wyszedł od ówczesnych władz gminy przy wsparciu finansowym z Unii Europejskiej. Wójt i jej zastępczyni, a także lokalni liderzy bronią szlaku, wskazując na jego

zakorzenie w kulturze kaszubskiej oraz turystyczną popularność i świetną reklamę gminy. Protest jest natomiast przykładem inicjatywy oddolnej, pozainstytucjonalnej integracji mieszkańców różnych sołectw. To – paradoksalnie – dowód życia wspólnotowego: zbiorowa walka o wyznawane wartości, ale i o władzę nad sferą symboliczną prezentowaną we wspólnej, gminnej przestrzeni. Jest jednak forsowana bez otwartości na dialog czy negocjacje, co zasadniczo nie dziwi, gdyż cechą immanentną kultury oddolnej – oprócz aktywności i inicjatywy – jest jej reaktywność. Kultura oddolna „formuje się w obliczu zmian, jako reakcja na odgórne programy dominacji” (Cichocki, Dudek 2015: 10). Siłą reaktywności jest miarą siły „pasa transmisyjnego” tradycji – głęboki sprzeciw wskazuje na to, co ludzie uznają za swoje dziedzictwo: co chcą, a czego silnie nie chcą przekazywać dalej.

Ciekawą rolę pełni w tych działaniach Internet, który wzmacnia wiejskie tradycje samoorganizacji. Gorliwi przeciwnicy, oprócz pisania petycji i wspólnych akcji modlitewnych, zrzeczyli się bowiem na profilu o nazwie *Më trzimómë z Bògã* – przemienionego ze względu na politykę portalu (nie jest to fanpage, lecz profil osobowy) na (fikcyjne) dane „Anna Las”. Tam publikowano komentarze do bieżącej sytuacji, linki z opiniami na temat rzekomych duchowych zagrożeń płynących z lekceważenia rzeźb demonów, zachęty do modlitw itp. Internet stał się dla mieszkańców platformą niczym nieograniczonej (a przez to też często o charakterze hejterskim) swobodnej komunikacji, swoistą gminną agorą realizowaną w myśl wypowiedzianej na forum opinii, że „Każdy ma prawo wygłosić swoje poglądy”. Na portalu *Facebook* (głównie na wcześniej wspomnianym profilu, a także fanpage’u *Gmina Linia – mieszkańcy, okolica, Kaszuby*) toczyła się burzliwa kłótnia pomiędzy obrońcami i przeciwnikami szlaku. W komentarzach często pojawiały się odwołania do demokracji w bardzo ścisłym tego słowa znaczeniu („Jesteśmy jak najbardziej za debatą, niech wypowiedzą się ludzie, a nie tylko sołtysi”; „To jest na terenie każdej wioski, w ramach demokracji każda wioska powinna zdecydować, czy chce w swojej posesji mieć coś takiego, czy nie”) oraz prawa do rozporządzania publicznymi pieniędzmi („Dotyczy to całego społeczeństwa... Ma być finansowane z naszego budżetu”).

Choć zasadniczo większość mieszkańców gminy deklarowała w wywiadach swoją przychylność wobec szlaku, niektórzy pytani wyrażali mieszane uczucia lub przyznawali, że nie interesują się tym na tyle, by zająć konkretne stanowisko, niejako pozostawiając sprawę swojemu biegowi:

„Generalnie mnie to nie interesuje. Dla mnie to jakieś pogańskie są... Akurat jestem wierzący, więc głównie nie powinienem być »za«, ale mnie to nie przeszkadza. (...) Ale to jakaś promocja gminy jednak była”.

„No te duszki, nasze duszki, ja nie wiem, ja tych duszków nie lubię. No, one powstały w dobrej wierze, ale czy ja wiem, te duszki takie... no chyba zabrakło pomysłu. Bo powstał jakiś katalog tych duszków, ktoś jakiś pomysł miał, żeby te duszki przyczyniły się do tego, że ludzie do nas przyjeżdżają, żeby te duszki zobaczyć”.

Tę obojętność przełamało nagłośnienie konfliktu przez ogólnopolskie media. Przebieg gminnego sporu (petycje przeciwników, dyskusję podczas sesji rady gminy z 18 września 2019 roku, a także argumenty księdza odpowiedzialnego za wywołany ferment) opisał w weekendowym wydaniu „Rzeczpospolitej” w styczniu 2020 roku Tomasz Słomczyński. Artykuł pt. *Szlaban na demona*, opublikowany również w internetowym serwisie Onet.pl (pt. *Część parafian w kaszubskiej gminie przeciwna pogańskim figurom*), rozpętał medialną wojnę. Oliwy do ognia dodał wyemitowany 8 lutego 2020 roku w Faktach TVN krótki, ironiczny reportaż *Gmina Linia: Spór wokół rzeźb na szlaku „Poczuj kaszubskiego ducha”*. Rozpisały się na ten temat też media regionalne – tak w wersji papierowej, jak i internetowej. Nagle lokalna sprawa gminy trafiła na forum ogólnopolskie i zaangażowała do dyskusji wiele środowisk. W obronie rzeźb stanęli m.in. autor artykułu, redaktor portalu *Magazyn Kaszuby* oraz członkowie stowarzyszenia „Kaszëbskô Jednota”, oficjalne pismo w tej sprawie wystosował też wiceprezes Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, znany i poważany w gminie działacz regionalny. Na portalach *Facebook* i *Twitter*, a także pod internetowymi wydaniem artykułów uwagi, argumenty i opinie wymieniali dziennikarze i czytelnicy, rodzimowiercy i katolicy, regionaliści kaszubscy i osoby spoza tego środowiska, sympatycy gminy (turyści) i jej rdzenni

mieszkańcy. Internetowa petycja na rzecz zachowania szlaku stworzona przez grupę rodzimowierczą *Starowieństwo Mòrzanów* uzyskała poparcie 3377 osób. Niedługo po niej gminni przeciwnicy stworzyli swoją – pn. *NIE! Dla rzeźb-demonów w Gminie Linia*, zdobywając 121 głosów.

W internetowych dyskusjach dostrzec można, jak luźno inspirowany kulturą kaszubską szlak turystyczny, którego cel był w oczywisty sposób marketingowy (chwytliwe hasło oraz pomysł na nowoczesną turystykę rowerową), stopniowo przekształca się w przyjmowane bądź odrzucane dziedzictwo i staje się polem walki o symboliczną reprezentację. W samej gminie – w miarę rozgłosu – zmieniał bądź utwierdzał się stosunek do rzeźb: przybywało obrońców oraz przeciwników – mimo wcześniejszej obojętności wobec szlaku i jego treści. Nagłośnienie sprawy wzmoгло też napięcie między mieszkańcami „stąd” a ekspertami „z zewnątrz”. Z zewnątrz płynęło silne wsparcie dla urzędu oraz dowartościowanie mitologii kaszubskiej jako ważnego dziedzictwa kulturowego, zaś wśród protestujących nasilały się opinie, że na temat szlaku osoby spoza gminy nie mają prawa się wypowiadać, ani tym bardziej decydować za tuziemców. Ekspertcy wskazywali na wartość kaszubskiego dziedzictwa, mieszkańcy najczęściej pozostawali wobec niego obojętni bądź akceptowali wybrane z niego wątki, tak jak pochodzący z Krakowa proboszcz parafii Rozłazino, broniący się na łamach „Rzeczpospolitej” przed zarzutami odrzucania kaszubskiego dziedzictwa:

„Jestem Kaszubą z wyboru. Mieszkam tu od 25 lat. Ta kultura mnie zainspirowała, szanuję ją, fantastycznie pracuje mi się z ludźmi tutaj. Jak Jan Paweł II był w Sopocie, śpiewałem w chórze kaszubskim, miałem na sobie tradycyjne bùksë (kasz. spodnie) i skòrznie (kasz. buty z cholewą). Ja uczę tych ludzi kultywowania kultury kaszubskiej, bo oni sami czasami tego nie czują... Zarzut, że jestem nie-Kaszubą, absolutnie do mnie nie pasuje” (Słomczyński 2020a: 18–19).

W cytowanej wypowiedzi kultura i tradycja kaszubska rozumiane są w kategoriach występu, przebierania się w strój ludowy. Znow mamy do czynienia ze wspomnianym wcześniej festywnym wyobrażeniem regionalnych kultur jako dodatków do eventów typu ludowego

(tu: religijnego). Potwierdza to wypowiedź jednej z protestujących kobiet, która argumentuje swoje rozumienie tradycji kaszubskiej (dezaprobuując wizję ekspercką):

„Obrona tradycji kaszubskiej... Mnie rodzice nauczyli, a ja przekazałam kolejnym pokoleniom, że Kaszubska tradycja to szacunek do drugiego człowieka, kaszubska gościnność i do dziś umiem zaśpiewać kaszubskie nuty” [pisownia oryginalna, źródło: www.facebook.com/metrzimome.zboga].

W kontrze do demonologii kaszubskiej i obok folklorystyki (kaszubskie nuty), wymienia cechy kojarzone z kaszubskością: szacunek i gościnność. Ujawnia się zatem kolejne pole napięć: między poczuciem autentyczności a poczuciem imitacji. Wyczulenie na punkcie autentyczności jest sygnałem wskazującym na to, że o danej tradycji czy dziedzictwie myśli się jako o pakiecie wartości wspólnoty. Przeciwnicy duchów odrzucają jako nieautentyczne, zbędne, a wręcz szkodliwe to, w czym przedstawiciele instytucji kultury i urzędu widzą wartość:

„Jedyny cel jaki był to promowanie Kaszub jakoś nie za obserwowaliśmy tłumów turystów wśród tych diabłów wręcz przeciwnie, wysmiewano nas nie kiedy w innych gminach za tak co nie które kontrowersyjne stwory. Ponadto książka Pana A. Labuda jednoznacznie podkreśla iż poganstwo jest dobre i nie należy zatracić jego wartości. Jak ludzie uważając się za katolików mogą murem stać i bronić kutywowania poganstwa. Jest tyle pięknych inicjatyw aby zapromować naszą gminę” [pisownia oryginalna, źródło: www.facebook.com/metrzimome.zboga].

Konflikt przebiega zatem także między różnymi wizjami kultury kaszubskiej i innymi interpretacjami jej źródeł. Odpomniane i promowane przez ekspertów/liderów i samorząd dziedzictwo zostało przez mieszkańców odrzucone jako „nowość” i to w dodatku kłócąca się z „prawdziwą” tradycją kaszubską. „Całym sercem wspieramy osoby, które broniły naszych chrześcijańskich, a nie pogańskich, wartości” – deklarują przeciwnicy rzeźb. Dla Kaszubów religia rzymskokatolicka jest „od zawsze” i „od zawsze”

stanowi ważny czynnik ich indywidualnej i zbiorowej tożsamości, także w perspektywie autostereotypu. Przez lata wykształcił się tu również specyficzny, utożsamiany z tradycją, typ kultury religijnej charakteryzujący się m.in. silnym związkiem z instytucją Kościoła, wiernością głoszonych przez nią prawd wiary, dogmatów, norm etycznych oraz wpływających z tych norm obowiązków (Obracht-Prondzyński 2002: 342). Dlatego w sporze tym ujawnia się jeszcze jeden poziom napięcia, *last but not least*: między regionalizmem a religijnością. Jak już wspomniałam, inspiratorem protestu był proboszcz parafii Rozłazino, protestujących przeciw kaszubskim duchom wiernych wsparł również proboszcz z parafii Linia, który w ramach ekspiacji i jak to ujęto: „Z uwagi na podziały występujące w naszej parafii spowodowane postawionymi rzeźbami demonów (demon to ten kto kłóci, robi podziały, wprowadza złe uczucia) (...) oddał (...) parafię Niepokalanemu Sercu Matki Bożej” (opublikowano przy tym specjalny, oficjalny dokument). W Sianowie przez dziewięć dni lutego (11–19.02.2020) odprawiana była msza święta, podczas której ksiądz posługujący w najważniejszym dla Kaszubów sanktuarium zanosił intencję o treści: „prośba do Matki Bożej Sianowskiej o pomoc w usunięciu rzeźb kaszubskich demonów z gminy Linia”.

Co istotne, przeciwnicy rzeźb deklarują, że nie są przeciwko kaszubskiej kulturze, wręcz przeciwnie – uznają się za jej apologetów – broniąc wiary katolickiej. Obrońcy „prehistorycznych pogańskich bałwanów” (jak nazywa kaszubskie figury jeden z przodowników protestu) ich zdaniem niszczą wiarę, udają miłość do kaszubszczyzny. Tożsamość kaszubska w tej narracji pojawia się bez alternatywy: Kaszuba-katolik. Dlatego też etniczacja rytuałów religijnych (Obracht-Prondzyński 2009: 81–86) nie budzi protestów, jest przyjmowana przychylnie, za to kaszubszczyzna bez-kościelna, bez wątków katolickich, a wręcz wskazująca pogańskie źródła kaszubskiej kultury – wzbudza bunt. Natomiast przedstawiciele Kościoła w tej sytuacji wydają się być zainteresowani kaszubszczyzną o tyle, o ile wzmacnia ona religijność wiernych.

Gotowe identyfikacje tożsamościowe oraz posiadana dominanta kulturowa wynikająca z długiego trwania wcale nie gwarantują bezkonfliktowego budowania wspólnoty, ani jednogłośnej zgody wobec interpretacji

dziedzictwa i jednoznacznej formuły tradycji. Dziedzictwo jest zawsze przedmiotem przetwarzania, dlatego budzi napięcia społeczne. Graczami są instytucje kulturalne, mieszkańcy, specjaliści, pasjonaci, Kościół, stowarzyszenia, urzędy. Niech ten konkretny przykład posłuży za osobliwy diagram mapujący opisywane napięcia oraz ścieranie się różnych wizji, idei, ideologii i interesów. Osobnym, wymagającym pogłębionych badań problemem, który się tu ujawnia, jest powiązanie trybów mediów i instytucjonalnej władzy.

Zakończenie

Skoro „tradycja” (także etymologicznie) oznacza transmisję społeczną, to pozostając w polu semantycznym tego określenia, można powiedzieć, że w społecznościach posttradycyjnych dostrzegalne są charakterystyczne pęknięcia między jej „pasami transmisyjnymi” czy też „kanałami”. Co więcej: to nie tylko wielorakie źródła sygnału, rozmaite przekazy kulturowe, lecz także różna ich intensywność (poziom zaangażowania jest wprost proporcjonalny do poziomu internalizacji danych wartości). Dawniej sposób przekazu był jeden: tradycja wynikała z kultury oralnej przekazywana była twarzą w twarz, z pokolenia na pokolenie; obejmowała wszystko to, co wydarzało się między ludźmi i w najbliższym im otoczeniu (wzory zachowań, język, czyny/obyczaje, model rodziny etc.), sprzyjała unifikowaniu habitusu. W społeczeństwach nowoczesnych, które w coraz większym stopniu są oparte na dominacji stosunków pośrednich, instytucjonalnych, bezosobowych, rynkowych oraz wszechogarniającej mediatyzacji relacji międzyludzkich, trudno mówić o tradycji jako jednopasmowej linii przekazu. Istotą tych zmian nie jest jednak nowoczesność jako taka – lecz wielość kanałów przekazu tradycji oraz sposobów jej przekazywania. Zwrot ku tradycji wzmocniony polityką regionalną ujawnia złożoność przekazów i palimpsestowe nawarstwienie narracji. Na polu (post)tradycji funkcjonuje wielu różnych graczy. Każdy z nich prowadzi inną linię programową, przynosząc „swoje” presje: urzędy – politykę, kościół – własną wizję kultury duchowej, szkoła – ogólny odgórny program nauczania,

instytucje – etatyzm i programowe włączanie regionalizmu. Do tego społecznego tygla dochodzą naturalne relacje sąsiedzkie – z ich spontanicznością i czynnikiem ludzkim, stowarzyszenia tradycyjne, takie jak OSP czy KGW (oparte na działaniach spontanicznych, oddolnych, choć nie bez wpływu państwa – mam tu na myśli uregulowane wsparcie Ministerstwa Inwestycji i Rozwoju, dofinansowania z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz obowiązującą od 2018 r. ustawę stanowiącą podstawę prawną działania kół). Ta różnorodność oraz rodzące się z niej napięcia barwnie i najwyraźniej obrazuje przykład kaszubskiego turystycznego szlaku z prowadzonych badań terenowych, niemniej konflikt tego typu może pojawić się również w innych regionach. W 2018 roku podobny spór pojawił się w Świętokrzyskiem. Zaproponowano, by dotychczasowy znak regionu, czyli nawiązująca do Łysogór i Łysicy czarownica na miotle (której zarzucono pogańską proveniencję), został zastąpiony symbolami związanymi z katolickim opactwem na Świętym Krzyżu (Stachowiak 2020: 43–64). W ujawniającej złożoności tradycji, na którą składa się mnogość dyskursów, spłot różnych interesów, przemieszanie ideologii, tym bardziej uwypukla się potrzeba dialogu i uświadamiania dyskursywnego charakteru tradycji. W nowoczesnych warunkach tradycja rozumiana w tradycyjny sposób i w tradycyjny sposób broniona – czyli taki, w którym nie trzeba jej uzasadniać, sprowadzając reakcję do odmowy dialogu – grozi bowiem fundamentalizmem (Pietrzak 2010: 22–23).

Bibliografia

Angutek, Dorota. 2018. *Tradycje wytworzone rodzącej się ponowoczesności w Polsce*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Appadurai, Arjun. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas.

Ashworth, Gregory. 2015. *Planowanie dziedzictwa*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Ashworth, Gregory. 1996. *The historical metropolis*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Barański, Janusz. 2017. Tradycja dzisiaj. W: J. Barański, *Etnologia w erze post-ludowej. Dalsze eseje antyperyferyjne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 55-69.

Bauman, Zygmunt. 2018. *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bednarek-Bohdziewicz Agnieszka. 2020. Autoobraz Górali Babiogórskich. Tożsamość regionalna w zwiernadzie turystyki kulturowej. W: Ł. Sochacki (red.). *Góralscyzyzna mniej znana. W poszukiwaniu lokalnych tradycji*. Kraków: Wydawnictwo Mapa Pasji, s. 115-142.

Bohdziewicz, Janusz. 2014. *Piękno aktualności. Telewizja bycia u progu czasu*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Boym, Svetlana. 2014. Dyskomfort nostalgii. W: K. Kończal (red.). *(Kon)teksty pamięci. Antologia*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 327-342.

Burdzik, Tomasz. 2013. Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji. *Kultura i Historia*, 23. URL: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4715>

Burszta, Wojciech J. 2012. Teraz i kiedyś. Tożsamość nasycana imitacją przeszłości. W: T. Szlendak (red.). *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestnictwa w kulturze*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 143-157.

Cichocki, Piotr i Karolina J. Dudek. 2015. Odolność rzeczy. Z Piotrem Cichockim o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek. W: P. Cichocki, K.J. Dudek, T. Rakowski, S. Sikora, K. Waszczyńska, A. Wieczorkiewicz i M. Zatorska (red.). *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 8-11.

Ciechorska-Kulesza, Karolina. 2009. Nowo tworzone tradycje Elbląga i Żuław Wiślanych. W: D. Rancew-Sikora, G. Romańczuk-Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński (red.). *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Gdańsk: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 224-255.

Cudowska, Agata. 2009. Wspólnota w kulturze indywidualizmu. W: Jerzy Nikitorowicz, Jolanta Muszyńska, Mirosław Sobecki (red.). *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*. Białystok: Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, s. 198-213.

Giddens, Anthony. 2009. Życie w społeczeństwie posttradycyjnym. W: U. Beck, A. Giddens i S. Lash. *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 79-140.

- Giddens, Anthony. 2004. Tradycja. *Przegląd Polityczny*, 64, s. 110-114.
- Havelock, Eric A. 2006. *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hobsbawm, Eric i Terence Ranger. 2008. *Tradycja wynaleziona*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Horton, Daniel i R. Richard Wohl. 1997. Komunikacja masowa i paraspoleczna interakcja. Uwagi o intymności na odległość. W: *Pejzaże audiowizualne. Telewizja, wideo, komputer*. Andrzej Gwóźdź (wybór, wstęp i opr.). Kraków: Universitas, s. 63-90.
- Kobyliński, Andrzej. 2017. Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity, *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 4 (266), s. 105-116.
- Kobyliński, Andrzej. 2016. Odczarowanie świata czy epoka postsekularna? Pobożność ludowa w kontekście globalnej pentekostalizacji chrześcijaństwa. W: D. Mielnik (red.). *Pokładamy nadzieję w Kościele*. Lublin: Koło Naukowe Teologów, s. 134-146.
- Kwaśniewska, Anna. 2010. Grupa etniczna w dobie globalizacji – na przykładzie Kaszubów. *LUD*, 94, s. 173-190.
- Leerssen, Joep. 2017. Imagologia: o zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu. *Porównania*, 2 (21), s. 9-30.
- Leśniak-Moczuk, Krystyna. 2006. Lokalizm w perspektywie globalizacji. *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* 8, s. 129-136.
- Lubaś, Marcin. 2008. Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”. W: G. Kubica, M. Lubaś (red.). *Tworzenie i odtwarzanie kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 33-69.
- Mead, Margaret. 1978. *Kultura i tożsamość: studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mokras-Grabowska, Justyna. 2007. Kultura ludowa w polskiej turystyce – autentyczność czy komercja?. W: A. Stasiak (red.). *Kultura i turystyka – razem czy oddzielnie?*. Łódź: Wydawnictwo WSTH, s. 257-274.
- Niedzwiedz, Anna. 2019. Laboratorium dziedzictwa. *Tygodnik Powszechny. Dodatek Specjalny: Kraków. Antropologie dziedzictwa*, 28, s. 4-9.
- Obracht-Prondzyński, Cezary. 2000. Zjazdy rodzinne na Kaszubach i Pomorzu. *Acta Cassubiana*, t. 2, s. 85-106.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2002. *Kaszubi – między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2009. Rytuály nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej. W: D. Rancew-Sikora, G. Romańczuk-Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński (red.). *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Gdańsk: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 78-96.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2019. *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza*. Tom V: *Dzieje najnowsze (po 1945 r.)*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Ong, Walter Jackson. 2011. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Piątkowska, Krystyna i Krzysztof Piątkowski. 2011. „Teraz w kolekcji jest wszystko...”. Gust i upodobania estetyczne mieszkańców polskich wsi i małych miast. W: I. Bukraba-Rylska, W. Burszta (red.). *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 271-312.

Piątkowska, Krystyna i Krzysztof Piątkowski. 2016. Współczesne gry z tradycją – między apologią a manipulacją. W: E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha (red.). *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*. Łódź: Uniwersytet Łódzki, Interdyscyplinarne Centrum Badań Humanistycznych Uniwersytetu Łódzkiego, s. 42-52.

Pietrzak, Edyta. 2010. Polityka radykalna Anthony’ego Giddensa jako propozycja organizacji życia społecznego. *Civitas Hominibus. Rocznik filozoficzno-społeczny*, 5, s. 19-25.

Purchla, Jacek. 2013. Dziedzictwo kulturowe. W: J. Hausner, A. Karwińska, J. Purchla (red.). *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 39-56.

Rakowski, Tomasz i Karolina J. Dudek. 2015. O oddolności instytucji i wspólnym działaniu. Z Tomaszem Rakowskim o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek. W: P. Cichocki, K. J. Dudek, T. Rakowski, S. Sikora, K. Waszczyńska, A. Wieczorkiewicz i M. Zatorska (red.). *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 45-50.

Sikora, Sławomir i Karolina J. Dudek. 2015. Etnografia, kultura i antropologia przestrzeni bliskich. Ze Sławomirem Sikorą o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek. W: P. Cichocki, K. J. Dudek, T. Rakowski, S. Sikora, K. Waszczyńska, A. Wieczorkiewicz i M. Zatorska (red.). *Oddolne tworzenie kultury*.

Perspektywa antropologiczna. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 63-66.

Silverstone, Roger. 1990. Telewizja, retoryka i powrót tego, co nieświadome. Uwagi o miejscu wtórnej przedsiębiorczości w kulturze współczesnej. *Przekazy i Opinie*, 1/2 (59-60), s. 37-60.

Skudrzyk, Aldona. 2005. Nowa piśmienność w epoce nowej oralności. W: *Czy zmierzch kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 137-139.

Słomczyński, Tomasz. 2020a. Szlaban na demona. *Rzeczpospolita. Plus Minus* 25-26.01.2020, s. 18-19.

Słomczyński, Tomasz. 2020b. Co się wczoraj stało w gminie Linia? „Zwycięzył Jezus?”. *Magazyn Kaszuby* 20.02.2020, <http://magazynkaszuby.pl/2020/02/sie-wczoraj-stalo-gminie-linia-zwyciezyl-jezus/>

Sochacki, Łukasz. 2020. Góraliszczynna mniej znana. Konteksty. W: Ł. Sochacki (red.). *Góraliszczynna mniej znana. W poszukiwaniu lokalnych tradycji*. Kraków: Wydawnictwo Fundacja Mapa Pasji, s. 5-24.

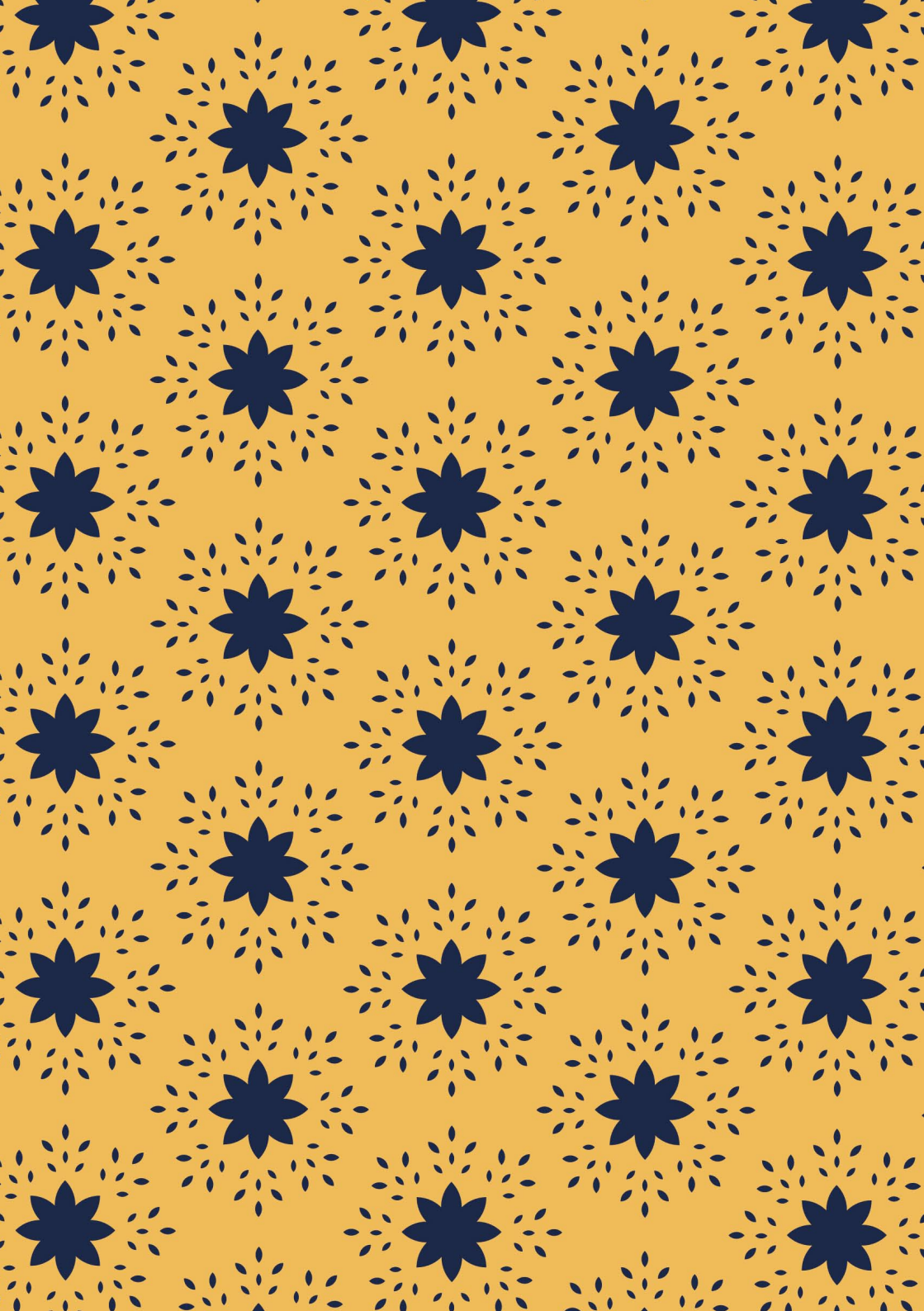
Stachowiak, Andrzej. 2020. Granice administracyjne a tożsamość kulturowa regionu świętokrzyskiego. *Dziedzictwo Kulturowe Wsi*, 3: s. 43-64.

Szacki, Jerzy. 2007. Trzy pojęcia tradycji. *Przegląd filozoficzno-literacki*, 3-4 (18), s. 243-264.

Szacki, Jerzy. 2011. *Tradycja*. Wydanie II rozszerzone. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Tomicki, Ryszard. 1973. Tradycja i jej znaczenie w kulturze chłopskiej. *Etnografia Polska*, XVII, s. 41-58.

Topp, Izolda. 2014. Kultura posttradycyjna? O tradycji w kulturze współczesnej. W: I. Topp, *Słowa nie-modne? Kultura – symbol – tradycja*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 177-189.



Tomasz Grabowski

Konteksty funkcjonowania liderów wiejskich społeczności. Refleksje z badań pomorskich społeczności

Wokół definicji lidera lokalnej społeczności

Analizy, które mają za zadanie wskazać główne czynniki rozwojowe obszarów wiejskich, zasadniczo wskazują postać lidera i wysoki poziom kapitału społecznego wspólnoty jako istotny, endogenny stymulator rozwojowy. Nierzadko uznawany jest on za kluczowy, zwłaszcza w przypadku gmin, które muszą przełamywać niekorzystne uwarunkowania zewnętrzne (Gorzelał 2000; Gorzelał, Jałowiecki, Szczepański 2007; Bański, Czapiewski 2008; Kukołowicz 2018). W ostatnich dekadach obserwuje się zresztą rosnące zainteresowanie tematyką lokalnych analiz kapitałów społecznych oraz postaci lidera i jego wpływowi na procesy rozwoju lokalnego (Piasecki 2013; Tuziak 2014). Wydaje się, że wcześniej rola i znaczenie endogennych czynników rozwojowych były marginalizowane lub pomijane (Konopski, Mazurek 2017).

Jerzy Bański i Konrad Czapiewski w swojej ekspertyzie sprzed kilkunastu lat uznawali, że to jednak czynniki o charakterze egzogennym mają decydujący wpływ na rozwój społeczno-gospodarczy gmin wiejskich (2008). Najistotniejszym korelatem rozwoju obszarów wiejskich było sąsiedztwo dużych aglomeracji miejskich, czyli przede wszystkim dogodne

położenie przestrzenno-funkcjonalne. Wśród pozostałych grup czynników sukcesu badacze rozróżniali: (1) społeczno-ekonomiczne oraz (2) techniczno-organizacyjne. W pierwszej grupie wiodącą rolę odgrywał poziom aktywności ekonomicznej i społecznej mieszkańców (w tym właśnie obecność i aktywność lokalnych liderów) oraz aktywność inwestorów zewnętrznych. Druga grupa czynników natomiast definiowana była przez pryzmat wyposażenia gminy w infrastrukturę techniczną i aktywność władz lokalnych. Innym silnym korelatem rozwoju terenów wiejskich był wysoki poziom wykształcenia mieszkańców (tamże).

Na znaczeniu zyskują obecnie ujęcia, które plasują czynniki endogenne ponad egzogennymi, a wśród najważniejszych determinant sukcesu wymieniają przede wszystkim: obecność liderów, działania lokalnej elity, sprawne instytucje, zintegrowaną i aktywną społeczność oraz skłonność do współpracy międzygminnej (Gorzela 2000). Tomasz Kukołowicz do głównych, ale niedocenianych zasobów obszarów peryferyjnych zalicza, poza liderami, także: dziedzictwo lokalne, kreatywność mieszkańców, silną tożsamość lokalną oraz więzy emocjonalne łączące mieszkańców z miejscowością rodzinną (Kukołowicz 2018). Jak wspomniano, wcześniejsze koncepcje rozwoju lokalnego z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku upatrywały raczej szans rozwojowych od impulsów pochodzących „od góry” – od inwestorów zewnętrznych lub wyższych szczebli administracji. Nie oznacza to, że dzisiaj te czynniki nie grają żadnej roli w kontekście rozwoju lokalnego, ale zwraca się generalnie uwagę na wzrost znaczenia działań społeczności lokalnych i rozwoju „od wewnątrz” z wykorzystaniem zasobów dostępnych gminom (Tuziak 2014). Wydaje się, że stopniowa zmiana paradygmatu, paradoksalnie, może mieć związek z napływem środków unijnych do społeczności (czynnik egzogenny) i rosnącym zapotrzebowaniem na sprawnych liderów, którzy w sposób efektywny rozdziela te zewnętrzne środki napływające do gminy, opierając się na dostępnych zasobach gminnych (osobowych i nie tylko). Nowy kontekst społeczno-ekonomiczny, związany z uruchomieniem środków unijnych, ujawnił „popyt” zarówno na liderów-wizjonerów, którzy umiejętnie nakierują starania społeczności na konkretne projekty rozwojowe,

jak i liderów-specjalistów, którzy w sposób efektywny „przetłumaczają” wizję na specyficzny język projektów unijnych.

Zanim przejdę do próby szczegółowej rekonstrukcji postaci lidera (oraz jego ról i funkcji w społeczności), która wyłania się z danych empirycznych zgromadzonych w ramach projektu, warto dookreślić definicję lidera. Z przeglądu literatury wynika, że pojęcie to w wielu kontekstach wykorzystywane jest bez szczegółowej operacjonalizacji, dlatego też może być wieloznaczne i tym samym różnie rozumiane (Piasecki 2013). To, co jest wspólne w analizowanych definicjach, to uznanie, że działania lidera niosą ze sobą pewien rezonans społeczny, toteż są silnie związane z pojęciami przywództwa i charyzmy (Sienkiewicz 2008; Kotarba 2013). Liderzy to ludzie funkcjonujący w środowiskach lokalnych, wokół których gromadzą się inni, a ich sposób komunikacji i postępowania jest aprobowany przez pewne grupy mieszkańców (tamże).

Do grup, z których mogą rekrutować się liderzy, zalicza się generalnie: (1) samorządowców; (2) przedstawicieli instytucji funkcjonujących na wsi (na przykład: ośrodków kultury, bibliotek, świetlic, szkół publicznych czy ochotniczych straży pożarnych (OSP)); (3) przedstawicieli organizacji pozarządowych czy (4) reprezentantów sektora prywatnego (Sienkiewicz 2008). W wielu przypadkach liderami społeczności stają się osoby, które z racji pełnionego stanowiska mają większe szanse na pełnienie roli faktycznego lidera (patrz punkt numer 2), jak na przykład nauczyciel szkolny, kierownik domu kultury czy świetlicy, ale niejednokrotnie mogą się rekrutować z nieoczywistych i czasami zaskakujących pozycji w społeczności. Jednocześnie, wielu przedstawicieli instytucji wiejskich nie wykracza poza ścisły kanon swojej roli w taki sposób, aby można było uznać ich za liderów społeczności. Zaprezentowana lista nie jest zamknięta, a jej poszczególne warianty mogą się różnić w zależności od zastanych warunków lokalnych. Potwierdzają to także badania, które są przedmiotem niniejszej publikacji. Wskazuje się zresztą często, że proces identyfikacji takich osób, które ożywiają środowisko społeczne, jest kluczowy dla skutecznego projektowania działań badawczych bądź pracy animacyjnej ze wspólnotami lokalnymi (tamże).

Mimo że termin „lider” w sposób jednoznaczny kojarzy się z wymiarem jednostkowym, warto podkreślić, że w ramy definicji zalicza się także liderów zbiorowych – grupowych i instytucjonalnych (Łacek 2008; Kotarba 2013; Tuziak 2014). Barbara Lewenstein sugeruje zresztą, że najefektywniejszym sposobem wykorzystania zasobów lokalnych do rozwoju jest władza oparta na „aktorze zbiorowym” w przeciwieństwie do pojedynczych „siłaczy” występujących nierzadko w lokalnych społecznościach (Lewenstein 2006). Nie ulega jednak wątpliwości, że w wielu wspólnotach, zwłaszcza wiejskich i podlegających wielopłaszczyznowym wykluczeniom, brak jest zasobów do wytworzenia wystarczającej energii społecznej, która materializowałaby się w postaci takiego „zbiorowego aktora”. Jak wskazuje Grzegorz Gorzelak, idealnym zapleczem do konsolidacji tej energii w lokalnych warunkach jest „złoty trójkąt”, który tworzą: lider, instytucje i przedsiębiorcy (2000). Efektywna współpraca między poszczególnymi układami lokalnymi może owocować zawiązywaniem partnerstw lokalnych, na przykład takich, jak w ostatnich dekadach w celu realizacji projektów unijnych. Na znaczeniu tracą tradycyjne formy stowarzyszania się oraz spędzania wolnego czasu w społecznościach wiejskich, jak: Ochotnicze Straże Pożarne (OSP), Koła Gospodyń Wiejskich (KGW) oraz wspólnoty parafialne. Nowoczesne struktury stowarzyszania się, wykształcone w wyniku wejścia Polski do Unii Europejskiej, jak na przykład: lokalne grupy działania (LGD), lokalne grupy rybackie (LGR) czy inne organizacje pozarządowe, oparte o artykulację lokalnych interesów¹ (Sienkiewicz 2008 ; Kotarba 2013; Wilkin, Nurzyńska 2018), potrafią być stymulatorem rozwoju wiejskich społeczności, ale nie wypełniają podobnych: normatywnych i wspólnotowych funkcji, co instytucje starego typu (Herbst 2008). W niektórych lokalizacjach słabość sektora pozarządowego niwelowana jest dynamiczną działalnością sołectw lub obywatelską samoorganizacją, wynikającą z sieci nieformalnych relacji (Ptak 2015). Wymienione wyżej węzły lokalnej aktywności zachowują w sobie potencjał do instytucjo-

.....
¹ Powstawanie takich organizacji generowane było przede wszystkim przez dwa impulsy: transformację ustrojową oraz wejście Polski do Unii Europejskiej i wykorzystanie środków unijnych na rozwój lokalny.

nalizacji pracy z lokalną społecznością (Krajewska 2014). Niestety, wiele społeczności pozbawionych jest obu rodzajów tych zasobów, a jeżeli nawet je posiada, to nie zawsze są one efektywnie przez nie wykorzystywane (Ptak 2015).

Lider może gromadzić ludzi wokół pewnych idei (władza oparta na charyzmie), przewodzić działaniom (przywództwo) lub być sprawnym organizatorem i zarządzać instytucją zaangażowaną w działalność mającą na celu rozwój lokalny. Bogusław Kotarba proponuje rozróżnienie na „lidera” oraz „lidera społecznego”, w którym przyjmuje, że pierwszy z nich oznacza kogoś, kto przewodzi żywiołowo grupie mieszkańców, ale nie przesądza, na jakiej podstawie i dzięki jakim atrybutom to czyni (Kotarba 2013). Lider staje się społecznym w momencie, gdy jego działania uzyskują poparcie konkretnej grupy osób (rezonans społeczny), czyli jego rola przywódcza zostaje w jakiś sposób legitymizowana². Dopóki ta legitymizacja (poparcie) trwa, dopóty lider ma zgodę na realizację swoich wizji lub działań. W tym ujęciu należy odróżnić władzę uzyskaną w ramach demokratycznych reguł wyłaniania władzy samorządowej (na przykład instytucja wójta gminy bądź radnego), a przywództwo oparte o nieformalny mandat społeczny. Jak argumentuje Kotarba, wójt gminy może być liderem i posiadać władzę (sprawczość), ale niekoniecznie być przywódcą posiadającym poparcie mieszkańców, natomiast lider społeczny może być pozbawiony formalnej władzy i mieć ograniczony wpływ na rzeczywistość, ale pełnić rolę przywódczą dla pewnej grupy mieszkańców (tamże). Wspomniane rozróżnienie wiąże się bardzo silnie ze sposobem rekrutacji do bycia liderem i siłą legitymizacji tej funkcji. Liderzy samorządu lokalnego wybierani są w wyborach samorządowych (np. wójt; silna legitymizacja) lub w wyniku rekrutacji na poszczególne stanowiska (na przykład w formie konkursów; słabsza legitymizacja). Rekrutacja „oddolnych” liderów lokalnych jest żywiołowa, często nie wiąże się z formalnym uznaniem roli przez żadne gremium, ale pewnym źródłem legitymizacji może być silny rezonans społeczny działań lidera.

.....

² Warto dodać, że nie musi to być uznanie na drodze formalnej.

Badania realizowane w ramach projektu „Tradycja dla rozwoju...” ujawniły, że podział na odgórną i oddolną charakter pozycji w warunkach społeczności wiejskich jest w dużej mierze sztuczny i nieprecyzyjny. Warto podkreślić, że w obliczu skromnych zasobów ludzkich liderzy często multiplikują swoje pozycje w swoich wspólnotach: pełnią różne role społeczne, zajmują różne obszary działania oraz reprezentują różne sektory i logiki działania. W ramach badań pomorskich wspólnot to zjawisko było zdecydowanie widoczne, co manifestowało się choćby w trudności zakwalifikowania liderów-respondentów do predefiniowanych typologii wytwarzanych na potrzeby metodologiczne projektu. Zdarzało się, że liderzy lokalni, po szczegółowej weryfikacji ich zaangażowania, pełnili w swoich społecznościach po trzy-cztery formalne role. Przykładowo dyrektor jednego z lokalnych domów kultury był także sołtysiem oraz prezesem organizacji pozarządowej, nie licząc innych, mniej formalnych powinności i funkcji, które pełnił wśród lokalnej społeczności.

Z jednej strony, tak specyficzne społeczne ulokowania determinują często konflikty, których powodem są sprzeczne oczekiwania względem pełnionych przez nich funkcji, a czasami nawet reprezentowanie przeciwstawnych grup interesu. Z drugiej zaś strony, w specyficznych przypadkach połączenie potencjału sprawczego, będącego wynikiem pełnionej funkcji i nieformalnego, wiążącego się z autorytetem i żywiołowym poparciem mieszkańców, może owocować bardzo wymiernymi efektami w postaci synergii działań mobilizujących różnorodną lokalną zasoby.

Jednym z podstawowych zagrożeń, które są wymieniane przez mieszkańców w kontekście funkcjonowania liderów w badanych społecznościach, jest obawa o ich „wypalenie”, „zniechęcenie” czy po prostu wyjazd z miejscowości. Obawy mieszkańców nie są bezpodstawne, bo znajdują oparcie także w narracjach samych liderów, którzy w trakcie wywiadów komunikowali zmęczenie pełnionymi rolami i narzekali na brak następców.

„No bo tak, chcą działać wszyscy. No mówię – zebranie wiejskie. Myślałem, że kogoś młodego wybiorą, że ktoś będzie na to miejsce sołtysa, jakaś młoda osoba to, gdzie tam, nie ma. Jedna osoba przyszła

w wieku może 28 lat, a reszta wszystko takie jak ja [ok. 50-60 lat –TG]. Nie ma z kim rozmawiać³.

Ja panu powiem, gdyby był człowiek, który naprawdę coś potrafi, gdyby coś zainicjował, to na pewno byłoby trochę ludzi, którzy by trochę zaangażowali się. Ale nie ma nikogo, nikt się tym nie interesuje.

Ale tutaj też nie ma lidera, żeby to pociągnąć. Nie ma tego przywódcy – gdyby była taka osoba skupiająca to wszystko, to byłoby dobrze. Ale jest tutaj dużo starych, ludzie młodzi się też nie kwapią, każdy coś tam...”.

Problem wypalenia zawodowego liderów lokalnych społeczności wydaje się być zresztą coraz częściej zauważany w środowisku⁴. Najnowsze badania psychologiczne, poświęcone tematyce wyzwań i zagrożeń pracy w organizacjach pozarządowych i nieformalnych ruchach społecznych, potwierdzają jego obecność. Aż 44% uczestników badania czuło wyczerpanie fizyczne w okresie ostatnich 7-8 tygodni, a około 38% liderów deklaroowało również poczucie wypalenia. Niewiele ponad ¼ badanych uzyskała wyniki sugerujące występowanie poważnych problemów wymagających diagnozy i – być może – pomocy terapeutycznej. Wśród wymienianych przyczyn wypalenia podawano: poczucie dużej presji, brak wsparcia ze strony samorządów i rządu, brak odpowiednich regulacji systemowych, a nawet celowe utrudnianie działalności (Cypriańska-Nezlek 2020).

Drugim aspektem, wartym podniesienia w kontekście podziału na odgórność i oddolność funkcjonowania liderów, jest dynamika zmian pozycji w lokalnej społeczności. Natura procesu demokratycznego wyboru władz

.....
³ Przy cytatach z badań celowo nie wskazano na miejsce zamieszkania ani też na inne cechy rozmówców, choć w niektórych przypadkach mogą one wynikać z kontekstu. Uzasadnienie tej decyzji podane zostało we wprowadzeniu do książki [przyp. red.].

⁴ Przykładem takiego zainteresowania była konferencja organizowana przez Rzecznika Praw Obywatelskich pt. „Kryzys psychiczny u osób działających w organizacjach pozarządowych oraz ruchach nieformalnych” dnia 6. lutego 2020 roku. Źródło: <https://www.rpo.gov.pl/pl/content/kryzys-psychiczny-u-aktywistow-konferencja-u-rpo>.

samorządowych narzuca myślenie o dynamicznym charakterze zajmowanych pozycji liderkich w społecznościach. Lider oddolny może, przy odpowiednim poziomie poparcia, zostać liderem samorządowym, czyli zyskać dostęp do nowych narzędzi zmiany i uzyskać formalną legitymizację społeczności. Z drugiej strony, lider samorządowy może utracić poparcie społeczne, nawet mimo formalnego sprawowania władzy (sprawstwo). Tożsame procesy można odnieść do pełnienia formalnych i nieformalnych funkcji w innych istotnych z perspektywy społeczności instytucjach (w rozumieniu socjologicznym): sołectwie, organizacjach pozarządowych, kole gospodyń wiejskich czy ochotniczej straży pożarnej. Zasadnym staje się pytanie o gotowość i potencjał do transformacji z jednej roli w drugą i trwałość takiej zmiany. Nie zmienia to zasadniczo generalnej konkluzji o uznaniu wagi dwóch zastrzeżeń: (1) o multiplikacji ról liderów i (2) dynamice zmian pozycji w kontekście podziału na odgórność i oddolność ról liderkich.

Wydaje się, że relacja między liderami samorządowymi a liderami „oddolnymi” jest często kluczowa dla zrozumienia wewnętrznych tarć i napięć o kierunek rozwoju we wspólnotach wiejskich. Przedmiotem rywalizacji w badanych gminach były między innymi skromne zasoby niezbędne do skutecznej pracy ze społecznościami, na przykład infrastrukturalne, w postaci lokali, których depozytariuszem jest samorząd. Pola konfliktowe przebiegają także na innych płaszczyznach, a ich źródłem wydają się być odmienne strukturalne umocowania obu aktorów życia lokalnego. Według Tomasza Kaźmierczaka samorząd jako gospodarz większości obszarów aktywności lokalnych liderów musi kierować się logiką odpowiedzialności, podczas gdy druga strona kieruje się zazwyczaj logiką wolności (Kaźmierczak 2008). Konflikt może być tym silniejszy, im podmiotowość (a tym samym siła) strony oddolnej jest większa. Elementami, który dynamizują tę relację, mogą być różne, nakładające się konteksty. Spośród takich, które pojawiają się w materiale empirycznym, można wymienić choćby: rywalizację między miejscowościami, podziały polityczne, a nawet zaszłości osobiste między przedstawicielami różnych środowisk. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że otwarty konflikt nie musi być nieuchronny, jeśli władze samorządowe właściwie rozumieją rolę liderów lokalnych

w społecznościach i mają wzajemne zaufanie, które pozwala na uznanie swojej autonomii oraz partnerską współpracę (zamiast strategii konkurencji; Sienkiewicz 2008).

Wyobrażony lider, czyli co wynika z narracji mieszkańców

Negatywne wartościowanie stanu obecnych stosunków społecznych na wsi jest niemal powszechne w rozmowach z mieszkańcami badanych miejscowości. Kontekstem dla narracji mieszkańców o liderze i rozwoju lokalnym jest często poczucie marazmu i braku energii społecznej. Wydaje się, że to poczucie racjonalizowane jest często w formie tęsknoty za liderem bądź podmiotem, który „weźmie sprawy w swoje ręce”, „zmeni coś”, czy „wniesie energię” do życia wspólnoty. Warto podkreślić, że lider często jest definiowany właśnie w taki sposób – poprzez uniwersalną potrzebę zmiany statusu quo i / lub uzyskania podmiotowości danej wspólnoty. Rzadziej natomiast badani odnoszą ideał lidera do konkretnego wzorca funkcjonującego już w społeczności. Narracje mieszkańców zwracają uwagę na fakt, że nawet jeśli liderzy w ich miejscowościach funkcjonują, trudno ich czasami wprost wskazać. Dlatego też w przypadku niektórych miejscowości uzasadniona jest teza o ciągłym, społecznym poszukiwaniu lidera, wokół którego narasta wiele, często nierealnych, oczekiwań społeczności.

Wyobrażona rola lidera społeczności jest w opinii mieszkańców niejednoznaczna i pełna sprzeczności. Poprzez odwoływanie się mieszkańców do konkretnych sytuacji można sformułować parę ramowych charakterystyk postaci lidera. W społecznym wyobrażeniu respondentów lider powinien być osobą, która burzy albo co najmniej kwestionuje obecny status quo. Siłą rzeczy oznacza to więc zabieranie głosu w sprawach codziennych, przekładających się na jakość życia mieszkańców. Lider zatem powinien kontestować oraz nie bać się konfliktów. Jednocześnie mieszkańcy doceniają walory współpracy i synergii działań prowadzonych wraz z władzami samorządowymi. Ważne jest, aby kooperacja ta miała znamiona faktycznej współpracy, a nie rytualizmu w kontaktach między

obiema stronami. Proces budowania wzajemnego zaufania jest z pewnością czasochłonny, wymaga kompetencji i zaufania po obu stronach. Tym bardziej, że wydaje się, iż warunki funkcjonowania liderów społecznych, zwłaszcza w speryferyzowanych społecznościach wiejskich, są trudne, a oczekiwania społeczne wobec efektów ich działań – relatywnie wysokie. Część liderów zwraca w tym kontekście uwagę na obiektywne bariery swojej działalności, związane z dużą nieufnością mieszkańców wobec podejmowanych przez nich działań, a w niektórych przypadkach także na pewne formy ostracyzmu społecznego skierowanego wobec nich. Spotyka to zwłaszcza mieszkańców relatywnie nowych w społeczności, „przybyszów”, którzy chcieliby zgromadzić wokół siebie mieszkańców w pracy na rzecz nowych inicjatyw. Warto na marginesie podkreślić, że skala „przyjezdnych” liderów w Polsce lokalnej wydaje się być zaskakująco duża (Kukołowicz 2018).

Wymóg umiejętnego balansowania liderów pomiędzy oddolnymi oczekiwaniami różnorodnych grup mieszkańców, a czasami trudnymi realiami współpracy z władzą samorządową, jest codziennością liderów. W tym ujęciu liderzy funkcjonują jako swego rodzaju pośrednicy między oddolnymi praktykami mieszkańców a odgórnymi interpretacjami i wyobrażeniami o wspólnotie elity samorządowej. To napięcie obejmuje wiele obszarów funkcjonowania wspólnoty – od spraw społecznych, gospodarczych po kwestie stosunku do dziedzictwa lokalnego. O tym ostatnim szerzej piszę w dalszej części opracowania. Metafora „łęcznika”, „zwornika”, „pomostu” czy też „pasa transmisyjnego” obrazujących pracę lidera jest zresztą powtarzającym się motywem w wypowiedziach samych zainteresowanych i innych animatorów lokalnych społeczności (Łuczzyńska, Olech 2008).

Braki infrastrukturalne i negatywne przemiany w obszarze więzi społecznych w sposób pośredni wyznaczają ramy aktywności lokalnych liderów i animatorów. W zależności od szczegółowego kontekstu danej wspólnoty wskazują one na zakres obszarów „podatnych” na nowe inicjatywy bądź interwencje (Kotarba 2013). Przedmiotami szczególnej mobilizacji liderów i mieszkańców wspólnot wiejskich są przykładowo:

agitacja za remontem lokalnej drogi, sprzeciw przeciwko zamknięciu szkoły w wiejskiej miejscowości czy też kreowanie „alternatywnej” oferty kulturalnej, wpisującej się w działania z poszerzonego pola kultury (Czarnecki i in. 2012). Jak wynika z przeprowadzonych badań pomorskich wspólnot, impulsem mobilizującym mieszkańców do zmian statusu quo rzadziej są szanse rozwojowe (kreacja), a częściej różnorodne „deficyty” wspólnoty i zagrożenia dla ich wspólnotowych interesów. Spory potencjał obywatelski tkwi zatem w inicjatywach, które budzą napięcia pomiędzy interesem społecznym a interesem wąskiej grupy społecznej (często zewnętrznej w stosunku do wspólnoty). Egzemplifikacjami takich gwałtownych sporów, które „pobudzają” do działania wspólnotowego, są protesty przeciwko uciążliwym dla mieszkańców inwestycjom (np. budowa dużych obiektów przemysłowych czy farm wiatrowych) czy, wspomniany już, sprzeciw przeciwko zamykaniu niewielkich szkół wiejskich. Paradoksalnie więc takie impulsy, mające charakter ruchu obrony wspólnotowych interesów, mogą mieć potencjał twórczy. W toku takich protestów formują się niekiedy społeczne normy i interesy, a także pojawiają się nowi liderzy zmian. Wydaje się, że wątek dynamiki tych działań, skupiających się wokół różnorodnych protestów, byłby interesującym zagadnieniem do dalszych, pogłębionych badań.

Lider a lokalne dziedzictwo

Negatywne tendencje przemian więzi społecznych na wsi mogą ulegać dodatkowemu wzmocnieniu w obliczu specyficznych konfiguracji lokalnych społeczności, których ramy wyznaczone są, na przykład przez kontekst historyczny wspólnoty. Społeczności postmigracyjne, które pojawiły się na Ziemiach Zachodnich i Północnych w wyniku żywiołowej wymiany ludności po II wojnie światowej, są dobrą egzemplifikacją zwiększonej podatności na kryzys więzi wspólnotowych. Tożsamość lokalna, w tym: identyfikacja z „układem społeczno-przestrzennym” sprzyja angażowaniu się mieszkańców w życie społeczności i podejmowanie prób rozwiązywania

problemów wspólnoty (Tuziak 2014). Brak ciągłości międzygeneracyjnej bytności na danych terenach może natomiast negatywnie wpływać na tę identyfikację.

Na Pomorzu odnajdujemy zarówno społeczności, które w wyniku oddziaływania różnorodnych procesów społeczno-historycznych osiągnęły względny konsensus dotyczący zakresu wspólnego dziedzictwa kulturowego, jak również takie, w których imaginariusz wspólnotowy jest w sposób ciągły i dynamicznie negocjowany (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018). Społeczności pomorskie, które można zakwalifikować do tej drugiej grupy, to przede wszystkim te położone na prawym brzegu Wisły – obszary Powiśla oraz Żuław. Są to społeczności „na pograniczu”, „na styku”, które od wieków funkcjonowały w warunkach niestabilnych granic z różnorodnymi konsekwencjami społecznymi, prawnymi i gospodarczymi swojego położenia (Ciechorska-Kulesza 2016; Obracht-Prondzyński 2017; Paprot-Wielopolska 2018). Procesy zapoczątkowane przez wybuch i przebieg II wojny światowej dodatkowo zdynamizowały stosunki społeczne i doprowadziły do przerwania ciągłości osadniczej tych terenów. Bezpośrednim skutkiem tych procesów był napływ nowych osadników, którzy przynieśli obcy kulturowo dla autochtonów dorobek niematerialny i część materialnego (Kwaśniewska 2016). Obecnie na terenach tak zwanych postmigracyjnych, do których z należą Powiśle i Żuławy, „mamy do czynienia z wyspowym i mozaikowym dziedzictwem niematerialnym, które jest wypadkową zwyczajów przywiezionych tu przez osadników z różnych części kraju, a także wzorów przekazywanych przez środki masowego komunikowania. Jego specyfika i intensywność zależą od następujących charakterystyk społeczności: pochodzenia regionalnego i narodowego osadników oraz ich liczby w danej miejscowości; działalności instytucji podtrzymujących lub wymyślających dziedzictwo i tradycję; aktywności społeczności lokalnych, a zwłaszcza lokalnych liderów; aktualnych trendów kulturowych i politycznych” (tamże: 46).

Przypadek Powiśla i Żuław, na podstawie przytoczonych wyżej charakterystyk sformułowanych przez Annę Kwaśniewską, należy uznać za dobrą egzemplifikację ziem, na których spór o zakres prawomocnego dziedzictwa

kulturowego terenów może być potencjalnie najbardziej gwałtowny. Badania pomorskich kultur potwierdzają w zasadzie te przypuszczenia. Społeczności w sytuacji braku silnej dominanty kulturowej – w poszukiwaniu swojej tożsamości i podmiotowości – sięgają do wymyślania tradycji bądź do „odkrywania” na nowo bądź reinterpretowania dziedzictwa kulturowego dawnych mieszkańców (tamże). Przedmiotem takich działań w województwie pomorskim są przykładowo społeczności: menonicka na Żuławach, kosznajderska w powiecie chojnickim czy słowińska (powiat słupski) (Knieć, Goszczyński, Obracht-Prondzyński 2013).

Warto podkreślić, że lokalne dziedzictwo kulturowe jest niejednokrotnie jedynym relatywnie łatwo dostępnym dla społeczności wiejskich zasobem, który może potencjalnie tworzyć ich podmiotowość (Bukraba-Rylska 2018). Dlatego postrzega się je – zwłaszcza w kontekście wszechstronnej peryferyzacji społeczności – jako obszar emancypacji lokalnych społeczności. Ta swoista tęsknota za choć częściową niezależnością wydaje się powszechna w wypowiedziach elity samorządowej badanych miejscowości, ale już drogi poszukiwania szans rozwojowych dla swojej wspólnoty są różnie przez nią definiowane. Jak wskazują pomorskie badania, władarze gminnych społeczności postrzegają tę szansę głównie przez pryzmat przełamania gospodarczej degradacji regionu (często jednopłaszczyznowo poprzez wzmocnienie potencjału turystycznego regionu), a nie jako przestrzeń do wszechstronnego (zrównoważonego) rozwoju społeczności z wykorzystaniem zasobów dziedzictwa kulturowego. Ta redukująca wizja wykorzystania dziedzictwa, z którą można się spotkać w rozmowach z członkami elit wiejskich, nie oznacza jednak, że liderzy społeczni nie czerpią z dziedzictwa regionalnego w kontekście aktywizacji swoich społeczności. Wprost przeciwnie – działania odwołujące się do dziedzictwa lokalnego i edukacji regionalnej są popularnymi formami działań animacyjnych w badanych społecznościach. Trend ten nie ogranicza się tylko do polskiej wsi (Grabowska 2015; Konieczny 2018), ale obejmuje także społeczności miejskie⁵. Dzieje się tak dlatego,

.....

⁵ Interesującym przykładem konsekwentnej, prolokalnej miejskiej polityki kulturalnej jest Gdańsk. Warto wymienić w tym kontekście choćby projekt

że, po pierwsze, w zdecydowanej większości działania te są relatywnie łatwo dostępne do eksploracji oraz, po drugie, są postrzegane właśnie jako potencjał do zaznaczenia własnej autonomii i specyfiki wobec różnie definiowanych centrów. Zwraca się zresztą uwagę, że strategia oparta o wykorzystanie zasobów dziedzictwa kulturowego społeczności lokalnych ma potencjał do bycia czynnikiem rozwojowym (Murzyn-Kupisz 2013).

Działania oparte o animację regionalną wpisują się w postulowane przez Aleksandra Posern-Zielińskiego (2005) formowanie nowego typu tożsamości, tak zwanej obywatelskiej. Z jednej strony ma odpowiadać ona na naturalną potrzebę poczucia zakorzenienia się w swojej „małej ojczyźnie” (tożsamość „nostalgiczna”), a z drugiej wytwarzać niezbędne normy i powinności obywatelskie względem terenów, które są przez jednostkę zasiedlone – nawet wtedy, gdy cechuje ją pewien dystans do wspólnoty regionalnej, wynikały na przykład z braku międzygeneracyjnego doświadczenia bytności na tych terenach (tamże). Posern-Zieliński argumentuje, że: „Powodzenie takiej koegzystencji [tzn. połączenie tożsamości „nostalgicznej” i „obywatelskiej” – TG] jest zwykle dobrą gwarancją dla rozwoju regionu, bo umożliwia przewyższanie podziałów i budowę nowych platform współpracy. Natomiast brak porozumienia destabilizuje sytuację, uniemożliwia budowę zwartej społeczności tworzonej przez wszystkich mieszkańców i w konsekwencji rodzi napięcia niesprzyjające w ostateczności rozwojowi regionu” (tamże: 18). To właśnie poprzez animację społeczną, w dużej mierze, odbywa się dynamiczne negocjowanie postaci, motywów i innego typu zasobów, które można włączyć lub wyłączyć z lokalnego imaginarium wspólnoty. Istotną rolę w tym kontekście pełnią nie tylko pojedynczy liderzy społeczni, ale także instytucje, w szczególności wiejskie szkoły i lokalne centra kultury. Jak już wspomniano, spotykają się tu dwa układy o czasami przeciwstawnych interesach – instytucje samorządowe i oddolne inicjatywy mieszkańców. W społecznościach, w których brak wyraźnej dominanty kulturowej, w konsekwencji brakuje także zgody poszczególnych aktorów życia

.....
prowadzony przez Instytut Kultury Miejskiej od 2009 roku: Gdańskie Miniatury,
<http://gdanskieminiatury.ikm.gda.pl>

społecznego co do prawomocnego zakresu konstytuującego dziedzictwo lokalne wspólnoty.

Z jednej strony, jak wspomniano, brak tego zasobu, jakim jest konsensus wobec zakresu dziedzictwa lokalnego społeczności, może wpływać negatywnie na spójność społeczną danego obszaru i być istotnym czynnikiem hamującym rozwój społeczny. Z drugiej zaś strony nieunikniony spór wśród lokalnych aktorów życia społecznego o zakres prawomocnego dziedzictwa może być elementem dynamizującym i paradoksalnie aktywizującym daną społeczność. Taki wariant przybierać może formę „gry sił” pomiędzy wpływowymi grupami interesów, które *de facto* negocjują cały czas między sobą zakres lokalnego imaginarium. Proces ten często odbywa się z pominięciem mieszkańców, którzy nie mają wystarczająco silnej podmiotowości w życiu publicznym, aby wpływać na kształt tego procesu. Wydaje się także, że w części przypadków mieszkańcy nie mają silnej potrzeby wpływania na politykę symboliczną swojej społeczności, nie utożsamiają się z lokalnymi narracjami i „oddają pole” w tym zakresie lokalnym działaczom i pasjonatom oraz elicie samorządowej.

Pozostaje więc pytanie, w jaki sposób uzgadniać elementy lokalnego imaginarium, aby były akceptowane i podzielane przez zróżnicowane grupy mieszkańców i stały się składnikami lokalnej tożsamości? Wydaje się, że to rolę liderów społecznych jest łagodzenie tych napięć pomiędzy odgórnym (elitarnym i narzuconym) a oddolnym charakterem praktyk symbolicznych. Liderzy dysponują zasobami, przede wszystkim kompetencyjnymi, aby w sposób ciągły „uspołecznić” nowe projekty i inicjatywy powstałe w zakresie tradycji i dziedzictwa lokalnego. Tym bardziej że liderzy często mają konkretne, niestandardowe pomysły na kreowanie tożsamości lokalnej i narrację o niej. Wśród nich nie brakuje pasjonatów i działaczy, którzy sami są rzecznikami pewnych konkretnych rozwiązań związanych z wykorzystaniem dziedzictwa w projektowaniu rozwoju regionalnego. Często zresztą pozycjonują się oni w roli „suflerów” członków elity samorządowej, doradzając, co może być przedmiotem ich zainteresowania i włączenia jako zasób dziedzictwa gminy na podstawie obserwacji praktyk mieszkańców. Takie aktywne działania liderów na przecięciu odgórności i oddolności układów lokalnych mogą owocować realnymi korzyściami

dla wspólnoty, ale niezbędnym elementem tego procesu musi być wzajemne zrozumienie i zaufanie do poszczególnych interesariuszy układów lokalnych, w tym przede wszystkim mieszkańców społeczności. W takim ujęciu konflikty i spory mieszczą się w dopuszczalnym spektrum zjawisk, a nawet mogą być elementem, który dodatkowo dynamizuje i ubogaca proces tworzenia nowej lokalnej tożsamości.

Bibliografia

Bański, Jerzy i Konrad Czapiewski. 2008. *Identyfikacja i ocena czynników sukcesu społeczno-gospodarczego na obszarach wiejskich. Ekspertyza*. https://www.igipz.pan.pl/tl_files/igipz/ZGWiRL/Projekty/Ekspertyza_obszary_sukcesu.pdp. Dostęp: 13.02.2020.

Bukraba-Rylska, Izabella. 2018. *Badania kultury lokalnej w Polsce. Próba rekapitulacji*. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 194-222.

Ciechorska-Kulesza, Karolina. 2016. *Tożsamość a przestrzeń w warunkach niestabilnych granic. Przypadek byłego województwa elbląskiego*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Cypryńska-Nezlek, Marzena. 2020. *Wyzwania i zagrożenia pracy w NGO i nieformalnych ruchach społecznych. Raport z badania*. https://www.rpo.gov.pl/sites/default/files/Raport%20z%20badania%20Marzena%20Cypryńska-Nezlek_o.pdf. Dostęp: 2.08.2020.

Czarnecki, Sławomir, Maciej Dzierżanowski, Martyna Kostyra, Jakub Knera, Lesław Michałowski, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura, Stanisław Szultka i Piotr Zbieranek. 2012. *Poszerzenie pola kultury. Diagnoza potencjału kultury w Gdańsku*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.

Gorzela, Grzegorz, Bohdan Jałowicki i Marek Szczepański. 2007. *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*. Tychy: Śląskie Wydawnictwo Naukowe.

Gorzela, Grzegorz. 2000. *Zewnętrzna interwencja jako czynnik rozwoju lokalnego (na przykładzie Programu Inicjatyw Lokalnych)*. *Studia Regionalne i Lokalne*, 3, s. 99-120.

- Grabowska, Barbara. 2015. Rewitalizacja tożsamości regionalnej. *Chowanna*, t.1, s. 31-42.
- Herbst, Jan. 2008. Inny trzeci sektor. Organizacje pozarządowe na terenach wiejskich W: M. Halamska (red.). *Wiejskie organizacje pozarządowe*. Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk: Warszawa, s. 33-76.
- Każmierczak, Tomasz. 2008. Społeczność lokalna w działaniu – refleksje i hipotezy. W: T. Każmierczak, K. Hernik (red.). *Społeczność lokalna w działaniu. Kapitał społeczny. Potencjał społeczny. Lokalne governance*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 171-185.
- Knięć, Wojciech, Wojciech Goszczyński i Cezary Obracht-Prondzyński. 2013. *Kapitał społeczny wsi pomorskiej*. Wieźyca: Kaszubski Uniwersytet Ludowy.
- Konieczny, Mateusz. 2018. Od animacji do innowacji. Jak aktywizować wiejskie społeczności? Przykład Krzaków. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, 31, s. 59-70.
- Konopski, Michał i Damian Mazurek. 2017. Tożsamość terytorialna jako zasób lokalny w powiatowych dokumentach strategicznych województw podlaskiego, mazowieckiego i lubelskiego. *Studia Obszarów Wiejskich*, t. 46, s. 73-98.
- Kotarba, Bogusław. 2013. Liderzy społeczni w gminie wiejskiej. W: A. Piasecki (red.) *Lider społeczny w XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, s. 342-355.
- Krajewska, Anna. 2014. Prawne uwarunkowania praktykowania metody OSL w sferze publicznej (partycypacja publiczna, rozwój społeczeństwa obywatelskiego, rozwój lokalny): szanse, bariery, rekomendacje. W: T. Każmierczak (red.). *Organizowanie społeczności lokalnej: aplikacje, wdrażanie, przyszłość*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 97-117.
- Kukołowicz, Tomasz. 2018. Ukryte zasoby. O tym co zaściana kategoria peryferyjności. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 64-84.
- Kwaśniewska, Anna. 2016. Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza). *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 55, s. 46-79.
- Lewenstein, Barbara. 2006. Nowe paradygmaty rozwoju społeczności lokalnych. W stronę obywatelskich wizji rozwoju społeczności lokalnych. W: J. Kurczewska (red.). *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 221-245.

Łacek, Marta. 2008. Kreowanie wzoru lidera w społecznościach lokalnych. W: S. Michałowski, K. Kuć-Czajkowska (red.). *Przywódcztwo lokalne a kształtowanie demokracji partycypacyjnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, s. 183-198.

Łuczynska, Marta i Anna Olech. 2008. Animatorzy lokalni: zidentyfikowane role i efekty działania. W: Kaźmierczak, Tomasz (red.). *W poszukiwaniu strategii pobudzania oddolnego rozwoju społeczności wiejskich*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych, s. 52-69.

Murzyn-Kupisz, Monika. 2013. Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego. W: J. Hausner, A. Karwińska, J. Purchla. *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 237-264.

Obracht-Prondzyński, Cezary. 2017. *Wielokulturowe Pomorze. Wielokulturowy Gdańsk. Szkice z pogrnicza*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Obracht-Prondzyński, Cezary i Piotr Zbieranek. 2018. Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 133-166.

Paprot-Wielopolska, Aleksandra. 2018. *Żuławy i Powiśle. Kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Piasecki, Andrzej. 2013. Wprowadzenie. Dylematy i wyzwania współczesnego lidera. W: A. Piasecki (red.). *Lider społeczny w XXI wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, s. 5-12.

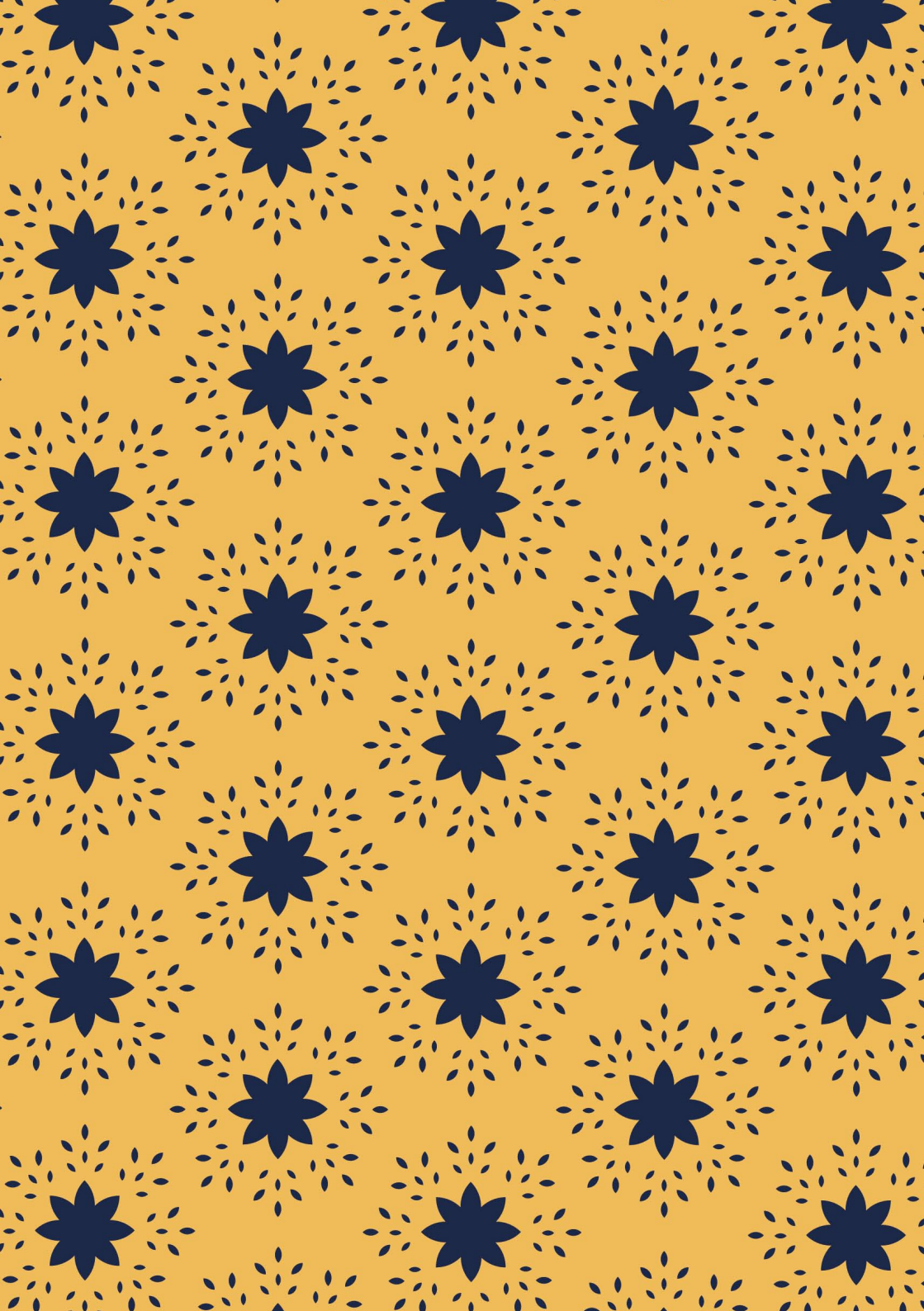
Posern-Zieliński, Aleksander. 2005. Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna. *Przegląd Zachodni*, 3, s. 3-20.

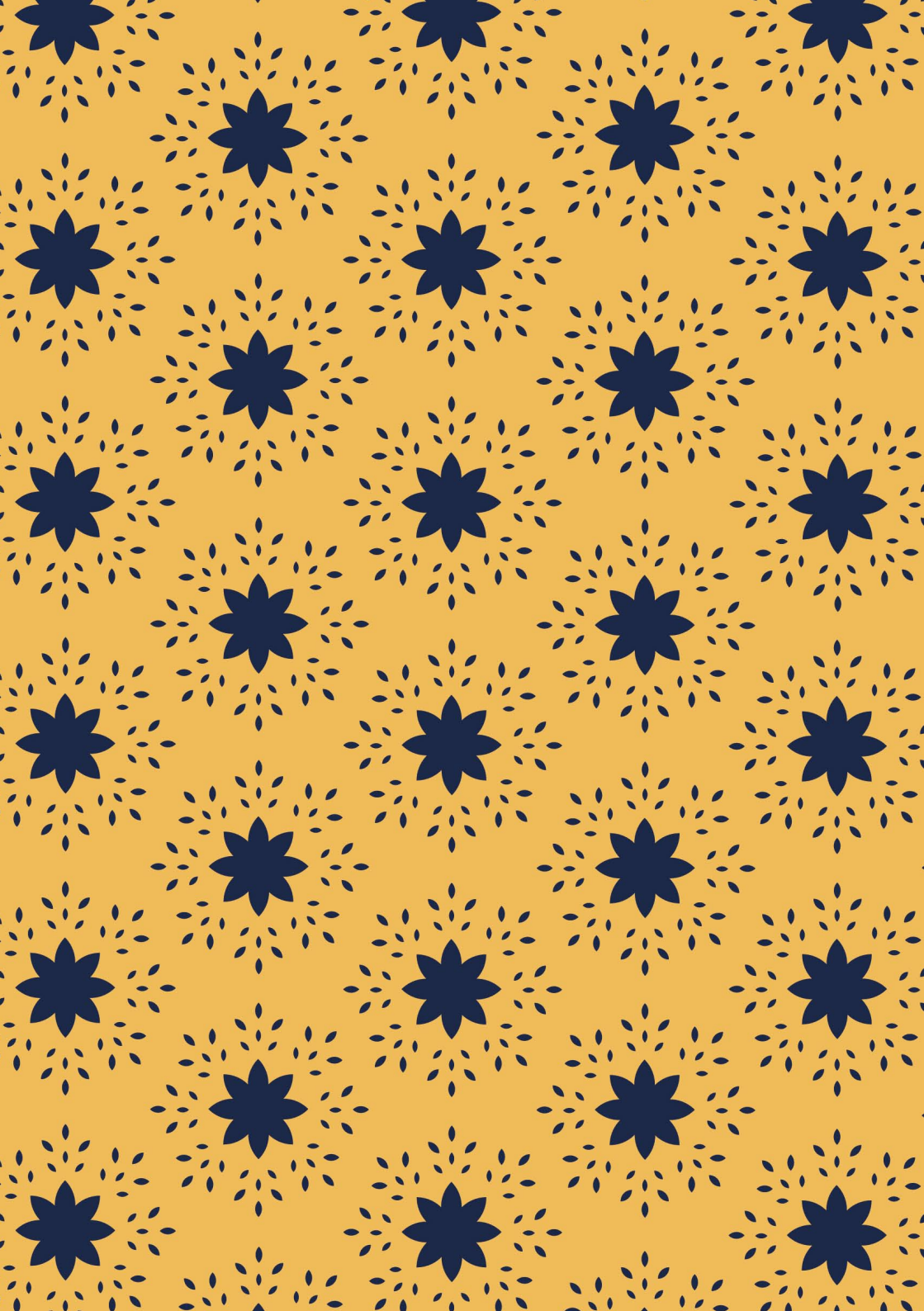
Ptak, Arkadiusz. 2015. Lokalna społeczność w procesie tworzenia funduszu sołectkiego. *Studia regionalne i lokalne*, 1(59), s. 138-153.

Sienkiewicz, Mariusz. 2008. Rola liderów lokalnych w rozwoju gmin w Polsce. W: S. Michałowski, K. Kuć-Czajkowska (red.). *Przywódcztwo lokalne a kształtowanie demokracji partycypacyjnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, s. 141-148.

Tuziak, Bożena. 2014. *Autorytet władz gminnych a rozwój społeczności lokalnych. Studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Wilkin, Jerzy i Iwona Nurzyńska (red.). 2018. *Polska wieś 2018. Raport o stanie wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.





Piotr Zbieranek

Gry tożsamościowe. W poszukiwaniu nowych form zakotwiczenia dziedzictwa kulturowego

Celem artykułu jest opisanie specyficznych „gier tożsamościowych” na obszarach peryferyjnych województwa pomorskiego. Przez „gry tożsamościowe” rozumiem zabiegi animacyjne podejmowane przez różnych aktorów społecznych, głównie liderów lokalnych, zorientowane na efektywne zarządzanie zasobami dziedzictwa kulturowego danej społeczności. Gry te polegają na podejmowaniu sekwencji wzajemnie powiązanych działań. Przede wszystkim składa się na nie stworzenie pewnego zbioru elementów kulturowych, którego jedynie wybrane elementy odwołują się do dziedzictwa kulturowego. Takie działania przybierają na przykład postać wielozmysłowych eventów kulturalnych. Elementy nawiązujące do dziedzictwa zostają w ten sposób osadzone w specyficznych niszach życia społecznego i nadany zostaje im wymiar instrumentalny. Wymiar ten można opisać poprzez odniesienie do koncepcji podstawowych potrzeb psychologicznych jednostki. Warto jednak zastrzec, że niemożliwe jest – z perspektywy realizowanych badań – wskazanie, czy potrzeby psychologiczne są poprzez opisywane działania w rzeczywistości zaspokajane. Dla przyjętej w artykule interpretacji istotna jest sama konstrukcja działań odwołujących się do dziedzictwa, która pozwala im sprawiać wrażenie, że się przyczyniają do zaspokajania potrzeb psychologicznych. Umożliwia to tym samym nadanie im wymiaru instrumentalnego także w dyskursie

publicznym. Celem realizacji gier jest skuteczne zakorzenienie dziedzictwa w lokalnych społecznościach. Dziedzictwo kulturowe w tym wypadku traktowane jest bowiem jako endogenny zasób rozwoju lokalnego. Ostatecznym rezultatem „gier tożsamościowych” staje się wobec tego wykorzystanie dziedzictwa w procesach rozwojowych. Opisywane „gry” są zauważalne i ich opis znajduje ugruntowanie w zebranych materiale badawczym. Warto jednak na wstępie zastrzec, że nie występują one we wszystkich badanych społecznościach w takim samym stopniu, a ich przebieg jest mocno uzależniony od kontekstu społecznego, w którym są realizowane. Istotnym czynnikiem różnicującym gry tożsamościowe realizowane w różnych społecznościach jest charakter zaangażowania w ich realizację lokalnych liderów. To od nich zależą bowiem strategie przyjmowane przez władze publiczne i lokalne instytucje publiczne (w tym lokalną politykę kulturalną).

Konieczność stosowania „gier tożsamościowych” jest w dużej mierze rezultatem braku „zakorzenienia” dziedzictwa kulturowego wśród mieszkańców lokalnej społeczności. W części badanych gmin jest to wynik przemian społeczno-gospodarczych i zaniku tradycyjnych sektorów gospodarczych, w innych – migracyjnego charakteru społeczności. Dziedzictwo kulturowe utożsamiane w tym artykule z tradycją nie ma wobec tych procesów charakteru „prawomocnego” i nie sankcjonuje go transmisja międzypokoleniowa. Wiedza o dziedzictwie przekazywana zostaje w trakcie socjalizacji wtórnej. Ta zmiana pociąga za sobą przesunięcie zainteresowania badacza z czynnościowego i przedmiotowego na podmiotowy charakter tradycji (Szacki 2008). Obszarem zainteresowania badacza staje się tradycja rozumiana zgodnie z podejściem konstruktywistycznym zarysowanym przez Jerzego Szackiego (2011).

Wobec zarysowanego kontekstu istotą „gier tożsamościowych” jest wytworzenie (w tym przede wszystkim selekcję spośród istniejących zasobów), a następnie „zakotwiczenie” dziedzictwa w tożsamości członków lokalnej społeczności. Zasadniczym zamysłem opisywanych „gier” jest przeciwdziałanie ujawnieniu się niepewności tożsamościowej i doprowadzenie do identyfikacji mieszkańców z dziedzictwem kulturowym.

Niepełność stanowi w tym wypadku pochodną głębokiej przebudowy społeczności peryferyjnych rozpoczętą w okresie powojennym, którą pogłębiła jeszcze transformacja ustrojowa. Przy czym gry tożsamościowe są opisywane w tym artykule w dużej mierze w kontekście zaspokajania – rzeczywistego czy postulatycznego, a więc ograniczonego do dyskursu – poprzez działania animacyjne podstawowych potrzeb psychologicznych jednostki (Deci, Ryan 2000a, 2000b). To ich realizacja bowiem skłonić może mieszkańców lokalnych społeczności do praktykowania dziedzictwa. Istotne znaczenie ma w tym wypadku także adaptacja działań do charakterystyki odbiorców. Wykorzystano w tym wypadku przede wszystkim opis praktyk kulturowych klasy ludowej (Gdula, Lewicki, Sadura 2015). To właśnie system wartości klasy ludowej wydaje się charakteryzować mieszkańców badanych społeczności.

Gry tożsamościowe jako odpowiedź na wyzwania rozwojowe

Kontekstem opisywanych „gier tożsamościowych” jest peryferyjny charakter badanych społeczności, z niego wypływają zaś problemy z uruchomieniem procesów rozwoju lokalnego. Coraz częściej podkreśla się w literaturze istotność w tym procesie endogennych zasobów lokalnych. Przy czym dość charakterystyczne jest współcześnie podmiotowe ich definiowanie. Są one taktowane jako źródło pewnych impulsów rozwojowych, które musi jednak zostać dostrzeżone i wykorzystane przez lokalnych aktorów społecznych (Surmacz 2017). Po części więc to od samej społeczności zależy to, co możemy w jej wypadku uznać za taki zasób. To otwiera drogę także do dostrzeżenia roli kultury i dziedzictwa kulturowego.

Zrealizowane badania pozwalają wskazać, że to właśnie liderzy społeczności podejmują w zasadniczej mierze „gry tożsamościowe”. To, jak sprawnie je realizują, decyduje o tym, na ile udaje im się dotrzeć do przeciętnych mieszkańców. Jak wskazuje jeden z badaczy w studium przypadku: „Analizując »entuzjastycznych« lokalnych liderów i działania

realizowane przynajmniej po części w tym duchu, zauważamy rozdźwięk między ich światem a światem »reszty«¹. Warto dodać, że często ten entuzjazm jest włączany w odgórne działania instytucjonalne, a liderzy rekrutują się z lokalnych instytucji publicznych. Dziedzictwo może być więc traktowane jako przestrzeń zarówno odgórnych strategii instytucji publicznych, jak i oddolnej samoorganizacji społecznej (Rakowski 2009, 2016). W obu przypadkach mają one jednak wspólny mianownik – podejmowane w tym obszarze inicjatywy oparte są na sieciach współpracy łączących konkretnych liderów lokalnych.

Głównym problemem, na jaki napotykają liderzy, jest jednak brak identyfikacji z dziedzictwem mieszkańców obszarów peryferyjnych. Jak zauważa jeden z badaczy w studium przypadku, „kultura lokalna, która postulatywnie jest główną kotwicą tożsamościową w skali subregionalnej, jest mało znana i nie tak atrakcyjna ze względu na brak elementów kulturowych (folklor, w tym taniec, stroje, muzyka etc.). Przede wszystkim za wielu mieszkańców nie uznaje jej jako swoją”. Stąd tak istotne znaczenie ma działalność liderów pozwalająca na zainteresowanie otoczenia społecznego lokalnym dziedzictwem.

Brak ciągłości dziedzictwa i przekazu międzypokoleniowego doprowadza przede wszystkim do trudności z wytworzeniem spójnego i trwałego zestawu praktyk, symboli, norm i wartości kulturowych. Brakuje także zakorzenienia takiego zestawu elementów kulturowych w tradycji rozumianej w sposób czynnościowy i przedmiotowy (Szacki 2011). Wyniki badań szczególnie dobrze to uwidaczniają w wypadku społeczności postmigracyjnych, które odcinają się nie tylko od historii grup zamieszkujących w przeszłości daną przestrzeń, ale też od swoich społeczności pochodzenia. Trafny wydaje się opis, który zawierał się w jednej z wypowiedzi badanych:

.....

¹ Odwołania do wewnętrznych raportów badawczych autorstwa członków zespołu projektowego, podobnie jak cytaty z poszczególnych wywiadów, celowo nie pozwalają na identyfikację poszczególnych lokalizacji [przyj. red.].

„Ludzie tu mieszkają, tu żyją. My jesteśmy zlepkiem z różnych terenów. Nie ma świadomości odrębnej, osobnej, nie ma czegoś takiego jak nasza społeczność. Nie czuć odrębności w języku, dialekcie. Walec Polski Ludowej przetoczył się przez tę ludność²”.

Znaczenie mają w wypadku tych społeczności dwie tożsamości – narodowa (ogólnopolska) i mikrolokalna (mieszkańca danej miejscowości).

Zestaw elementów kulturowych składający się na lokalne dziedzictwo staje się wobec tego obszarem swobodnej społecznej kreacji. Dzięki tej kreacji możliwe jest – w odczuciu liderów społeczności podejmujących gry tożsamościowe – wykorzystanie dziedzictwa jako zasobu rozwojowego. Gry tożsamościowe sprowadzają się do trzech działań, najczęściej następujących po sobie i tworzących sekwencje działań ukierunkowanych na tworzenie zbiorów kulturowych, których wybrane elementy zawierają odwołanie do dziedzictwa. W tych kolażach dziedzictwo osadzone jest w specyficznych niszach życia społecznego i nadany zostaje mu instrumentalny charakter. Jest on związany z zaspokajaniem podstawowych potrzeb psychologicznych jednostki – możliwości realizacji swoich wartości, kształtowania poczucia podmiotowości czy kształtowania satysfakcjonujących relacji społecznych. To staje się możliwe dzięki udziałowi np. w lokalnej ofercie kulturalnej. Tak prowadzona gra tożsamościowa pozwala na zakorzenienie dziedzictwa kulturowego w tożsamości mieszkańców.

Tworzenie kolażu kulturowego

Podstawowym zabiegiem, który wchodzi w zakres gier tożsamościowych, jest tworzenie kulturowego kolażu złożonego z różnych elementów znaczących kultury o charakterze globalnym, ogólnonarodowym, regionalnym i lokalnym. Przeszłość staje się przedmiotem działań animacyjnych

² Przy cytatach z badań celowo nie wskazano na miejsce zamieszkania ani też na inne cechy rozmówców, choć w niektórych przypadkach mogą one wynikać z kontekstu. Uzasadnienie tej decyzji podane zostało we wprowadzeniu do książki [przyp. red.].

dotyczących wybranych wartości, praktyk i symboli kulturowych, z których część jest „promowana” czy też aktywnie „upowszechniana”, a inne są „zapominane” czy też aktywnie „wypierane”. Obserwujemy tworzenie dyskursu, który na nowo ustala kwestię „prawomocnego” dziedzictwa. To ten dyskurs przekłada się na działania władz publicznych, a te z kolei znajdują najczęściej swe odzwierciedlenia materialne. W badanych społecznościach służą tworzeniu kolażu choćby izby pamięci w szkołach, okolicznościowe tablice czy też pomniki. Takie upamiętnienie może dotyczyć wymienianych w podręcznikach szkolnych wydarzeń historycznych, wizyty ważnej postaci historycznej, ale też umieszczenia w materiałach promocyjnych unikalnych aktywności życia codziennego – w gastronomii (tradycyjne potrawy), komunikacji (gwara czy język regionalny) czy folklorze (obyczaje świąteczne). W badanych gminach możemy się więc spotkać między innymi z tablicą upamiętniającą podpisanie pokoju w jednym z nowożytnych konfliktów zbrojnych, ale też szkołą podstawową, której nadano imię odwołujące się do dziedzictwa bursztynu. Znajdujemy jednocześnie w materiałach promocyjnych kaszubskich gmin teksty dotyczące śledzienia po kaszubsku, języka kaszubskiego czy kołędowania tzw. Gwiżdzy w okresie świąt Bożego Narodzenia.

Szczególnie pamięć o przedwojennych mieszkańcach terenów zamieszkiwanych obecnie przez społeczności postmigracyjne ma mocno selektywny charakter. Wspomnienia mają wprost związek z narracją wpisującą się we współczesny wizerunek danej społeczności. Kulturowane dziedzictwo musi też pozostawać spójne z wyznawanymi przez postmigracyjne społeczności wartościami, np. przywiązanie do państwa polskiego czy też do religii katolickiej. Informacje z tym niezgodne lub okresy, w których miały miejsca niewygodne wydarzenia, są pomijane bądź zniekształcane.

Na wybiórczy charakter polityki pamięci lokalnych społeczności dobitnie wskazuje los miejsc pochówku. W jednej z badanych gmin eksponowane zostają – odkryte w ramach badań archeologicznych – średniowieczne szczątki. Opowieść z nimi związana uwiarygodnia bowiem narrację o polskim rodowodzie tych ziem. Jednocześnie zniszczony i zapomniany pozostaje przedwojenny cmentarz protestancki.

W innej lokalizacji zapomniane przedwojenne cmentarze współwystępują z – często wskazywanym przez badanych jako szczególnie wartym wymienienia – starożytnymi mogiłami. Ten efekt wykopalisk stanowi bowiem historyczne ugruntowanie narracji o jednym z istotnych wyróżników gminy, jakim jest bursztyn.

Tam, gdzie to możliwe, działania animacyjne przybierają postać dziedzictwa podtrzymywanego – wykorzystuje się to, o co oddolnie dba sama społeczność. Wspiera się więc działania w zakresie dziedzictwa bazujące na tradycyjnych instytucjach społecznościowych i przekazie międzypokoleniowym. Ich przykładem jest działalność Kół Gospodyń Wiejskich czy Ochotniczych Straży Pożarnych. Zakres możliwości wykorzystania tego mechanizmu różnicuje socjogeneza społeczności (zakorzenione – migracyjne) oraz dominujące w nich sektory gospodarki (tradycyjne – nowoczesne). Praktyki kulturowe, transmitowane w przekazie międzypokoleniowym, najszerzej występują w zakorzenionych społecznościach z dominacją gospodarki rolnej.

Tym, co podtrzymuje tradycyjne praktyki kulturowe, jest ugruntowanie elementów kulturowych w „echach” dawnych norm. Praktyki są realizowane, choć tradycyjne sektory gospodarki zanikają, a wraz z nimi także dziedzictwo niematerialne staje się coraz słabsze. Ma to zastosowanie szczególnie w odniesieniu do cyklicznych świąt. Przykładowo pomimo tego, że w społecznościach nadmorskich zanika rybołówstwo, a wraz z nim szczątkowa jest społeczność rybacka, to organizowane są Dni Rybaka z tradycyjnym poczęstunkiem w postaci tzw. agape. W społecznościach wiejskich coraz słabsze jest rolnictwo, jednak wysiłkiem społeczności organizowane są dożynki czy święta ziemniaka, którym nadawany jest regionalny koloryt i oprawa religijna. Przyciągają one także znaczną część mieszkańców.

„Echa” norm stają się jednak coraz słabsze. Jeden z badanych wskazuje:

„Oczywiście jeszcze nam się to w jakimś zakresie udaje, ale jest to naprawdę trudne wyzwanie, żeby na przykład znaleźć chętnych ludzi do wyplotu wieńca dożynkowego. Zaczyna być problem z ludźmi,

którzy w ogóle chcą iść do kościoła i nieść ten wieniec. Bo tak naprawdę tych rolników zaczyna być coraz mniej”.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w odniesieniu do wspomnianego wcześniej Dnia Rybaka, którego organizacja wiąże się ze sprawdzeniem rybaków i złowionych ryb spoza terenu gminy.

Warto jednakże podkreślić, że elementy pejzażu kulturowego mogą, ale nie muszą, odwoływać się do historii społeczności zamieszkującej dany obszar terytorialny. Mamy w takim wypadku do czynienia ze swoistym dziedzictwem imitacyjnym. Jest kilka różnorodnych metod wytwarzania takiego lokalnego pejzażu kulturowego. Podstawowym kryterium ich wyróżnienia jest pochodzenie elementów kulturowych podlegających imitacji.

Najczęściej mamy do czynienia z rekonstrukcją dziedzictwa dawnych społeczności zamieszkujących dany obszar, nawet jeśli współczesnym mieszkańcom brakuje bezpośrednich z nimi związków. Jest to w większości wypadków możliwe dzięki pracy liderów-entuzjastów, których jeden z badaczy w studium przypadku nazywa „ambasadorami dziedzictwa”. Dzięki ich pracy dochodzi do procesu „odpominania” dziedzictwa. Stosunkowo często mamy do czynienia także z procesem przejmowania wzorców kulturowych spoza społeczności. Źródłem wzorów stają się najczęściej społeczności zakorzenione, gdzie utrzymała się transmisja międzypokoleniowa tradycji, ale inspirację mogą stanowić również społeczności pochodzenia migrantów lub działania profesjonalnych animatorów. Wydaje się, że dobrze ten eklektyczny charakter dziedzictwa definiuje opis zespołu ludowego wykonanego przez jednego z badaczy: „Dla wielu są »wizytówką« gminy, a także nawiązaniem do regionu jako do kultury ludowej i folkloru, ale bez zbyteńnego »roztrząsania« kulturę jakiego regionu zespół ten reprezentuje”. Najrzadziej spotkać się można z dziedzictwem innowacyjnym jako efektem czystej kreatywności i oddolnej produkcji treści kulturowych. Rzadko spotykane są więc w badanych społecznościach inicjatywy budowane od zera, np. wioski tematyczne.

Osadzanie kolażu kulturowego w specyficznych niszach życia społecznego

Opisany powyżej kolaż kulturowy osadzany jest w specyficznych – czasem nakładających się na siebie – niszach życia społecznego. Wynika to z faktu, że praktyki kulturowe zorientowane na tradycję są oderwane od życia codziennego mieszkańców. Aby udało się je zachować, muszą przybrać specyficzną formę. Można wymienić trzy takie najpowszechniej wykorzystywane w tym celu nisze – symboliczną, profesjonalną, dyskursywną.

Dziedzictwo sprowadza się często do płaszczyzny symbolicznej. To właśnie symbole pozwalają na przeżywanie wspólnotowości przez mieszkańców danej gminy, stanowią „wcielenie” tożsamości lokalnej i identyfikację z nią. Płaszczyzna ta jest najlepszą ilustracją dla dość synkretycznego charakteru kolażu kulturowego. Przykładem może być zawartość identyfikacji graficznych wykorzystywanych przez jednostki samorządu terytorialnego. Znajdują one najpełniejsze realizacje w herbach gminnych, które często składają się z przedstawionych w sposób symboliczny walorów dziedzictwa naturalnego i kulturowego o charakterze materialnym i niematerialnym. Na jednym znaku graficznym sąsiadują ze sobą więc rzeki, lasy, morze, chaty w stylu regionalnym, zabytki budownictwa sakralnego mieszczące się na terenie gminy. To wszystko zaś zostaje wkomponowane w odpowiednią kolorystykę nawiązującą do dziedzictwa lokalnego (np. kaszubskości czy kociewskości).

Te odwołania symboliczne nie są domeną jedynie herbów gminnych. Można odnaleźć je w bardzo wielu kontekstach. Od infrastruktury turystycznej przybierającej postać wszechobecnych „witaczy”, aż do dyskretnych dodatków nadających lokalny charakter infrastrukturze publicznej, takich jak kolorystyka czy nawiązania architektoniczne. Tym, co dodatkowo wyróżnia zakorzenione społeczności w stosunku do postmigracyjnych, jest odmienianie przez wszystkie przypadki ich „kaszubskości” czy też (na mniejszą skalę) „kociewskości”. Regionalny koloryt jest w tym wypadku szczególnie pozytywnie wartościowany i traktowany jako efektywne hasło promocyjne. Stąd jego szerokie wykorzystanie, wychodzące

poza odwołujące się do tego dziedzictwa wydarzenia kulturalne (np. ukierunkowane na promocje produktów wytwarzanych przez lokalne przedsiębiorstwa).

Płaszczyzna symboliczna manifestuje się także jako ornament. Mamy do czynienia wtedy z użyciem drobnych dodatków do kultury narodowej czy też religijnej. Często takim elementem są uzupełnienia – obchodzonych w całym kraju w podobny sposób – świąt. Przykładami takich akcentów lokalnych są specyficzne potrawy przygotowywane na święta Bożego Narodzenia czy też akcenty wykorzystujące elementy haftu w ubraniach noszonych przez dzieci podczas Pierwszej Komunii Św.

Drugą niszą, w której obrębie znajduje się przestrzeń do kultywowania dziedzictwa są działania profesjonalne. W takim wypadku dochodzi do swoistego delegowania kultywowania pewnych praktyk na „powołane” do tego podmioty. Są to dość zróżnicowane instytucje, np. zespoły ludowe, instytucje kultury, szkoły o specjalnych profilach, ale także pasjonaci – historycy-regionaliści czy też animatorzy kultury. Często zresztą pewne pierwotnie tradycyjne instytucje wspólnotowe ulegają profesjonalizacji i zaczynają postrzegać realizację pewnych praktyk jako dodatkowe źródło dochodu. Mogą nimi być Koła Gospodyń Wiejskich, realizujące się w tworzeniu opraw tradycyjnych wydarzeń wspólnotowych, np. dożynek. Inne przykłady można odnaleźć choćby w tradycyjnej obrzędowości, np. weselnej. I tak, do odegrania roli „dziada” i „baby” na tradycyjnym kaszubskim weselu często angażowani są profesjonaliści, podobnie jak powstają firmy specjalizujące się w kompleksowej organizacji „polterabendu”, czyli tradycyjnej przedślubnej uroczystości odbywającej się w przededniu ślubu przed domem panny młodej. Jej istotnym elementem jest tłuczenie szkła przez szerokie grono uczestników z myślą o szczęściu młodej pary.

Często „szafarze” tradycji przyjmują postać sformalizowanych instytucji. I tak, istotną rolę odgrywają izby regionalne poświęcone wybranym obszarom pamięci historycznej, ale też parafie czy szkoły, których działalność promieniuje na otoczenie. Doprowadza to zresztą do ciekawych konsekwencji opisywanych wcześniej przez innych badaczy. Jak za Tomaszem Szlendakiem (2011: 75) zauważa jeden z badaczy w swoim studium

przypadku: „wspólnotowość działań kulturalnych obejmuje (...) dzieci, ich rodziców i dziadków, ale nie obejmuje ludzi młodych, nastoletnich, którzy się uczą, siedzą w Internecie, wyjeżdżają”. Wobec tego coraz częściej zdarza się, że mamy do czynienia ze specyficznym oddziaływaniem instytucji w zakresie dziedzictwa – poprzez kształcenie formalne dzieci uzyskują one wpływ na rodziców i dziadków z pominięciem młodzieży. Jak wskazuje jeden z badanych: „Dzieci uczą się kaszubskiego w szkole, poznawały dzięki temu jakieś nowe słownictwo, a potem uczyły starszych”.

Warto jednocześnie podkreślić, że akceptacja danych tradycji przez społeczność staje się często możliwa, ponieważ otwarcie wspierają je obdarzane autorytetem instytucje – od samorządu i wójtów bądź sołtysów, poprzez szkoły i nauczycieli, aż do kościoła i księży. Często od decyzji tych ostatnich zależy, czy dane tradycje zostaną przyjęte. Przykładem jest uzupełnianie na Kaszubach tradycyjnej obrzędowości o zupełnie nowe elementy, takie jak orszak Trzech Króli, przy jednoczesnym odrzuceniu innych propozycji bazujących na historycznych fundamentach, takich jak np. demonologia kaszubska.

Trzecią niszą życia społecznego jest obszar dyskursu, często o stosunkowo ograniczonym zakresie. Dyskurs ten można definiować stosunkowo szeroko jako: „całokształt przekazów znajdujących się w społecznym obiegu” (Czyżewski 2013:18). Wyniki badań sugerują, że inicjatorami i uczestnikami dyskursu tożsamościowego są nieliczne w społecznościach peryferyjnych elity symboliczne, reprezentowane przez przedstawicieli władz samorządowych (z silną reprezentacją sołectw) i rozlicznych lokalnych instytucji publicznych (z silną reprezentacją szkół), Kościoła, sektora społecznego (z silną reprezentacją OSP), pojedynczych niezależnych ekspertów czy dziennikarzy (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 1997). Dyskurs ten pozostaje jednak w dużej mierze ograniczony do tej małej grupy uczestników. Tym, co zwraca wobec tego uwagę, to niezłomna wiara jego uczestników w moc kreacyjną realizowanej w warunkach debaty publicznej. Chodzi w tym wypadku zarówno o debatę prowadzoną poprzez bezpośrednie spotkania fizyczne, jak i dyskusji poprzez zamieszczane w mass mediach materiały publicystyczne. Dyskurs ten ma charakter

nie tyle deskryptywny, co postulatyczny. Jego treść wyprzedza bowiem najczęściej rzeczywistość, która nie odpowiada projekcjom dyskutantów. Rzadko bowiem mamy do czynienia z rzeczywistym kultywowaniem dziedzictwa przez członków społeczności. Rozwój płaszczyzny dyskursywnej można wobec tego traktować jako do pewnego stopnia kompensacyjny, co tłumaczyłoby szczególnie jego pojawienie się w społecznościach o niskim poziomie zakorzeniania.

Instrumentalizacja dziedzictwa poprzez ukazanie go jako narzędzia realizacji podstawowych potrzeb psychologicznych

Aby zakotwiczyć dziedzictwo w tożsamości mieszkańców, nadawany jest mu przez liderów lokalnych wymiar instrumentalny. Dziedzictwo przestaje być wartością autoteliczną, a w wielu wypadkach sprowadzone zostaje jedynie do roli narzędzia – wszechstronnie rozumianego – rozwoju lokalnego. Proces instrumentalizacji można przedstawić poprzez powiązanie dziedzictwa z zaspokajaniem podstawowych potrzeb psychologicznych mieszkańców. Proces ten zostanie opisany poniżej w odniesieniu do założeń teorii autodeterminacji, który pozwoli na uporządkowanie takiego ujęcia.

Głównym założeniem teorii autodeterminacji jest postrzeganie jednostki jako systemu, którego działania są wypadkową wewnętrznych jak i zewnętrznych oddziaływań. Mamy więc do czynienia z motywatorami wewnętrznymi i zewnętrznymi (Deci, Ryan 2000b). Struktury motywacyjne każdej jednostki są w różnym stopniu podatne na oddziaływanie tych dwóch grup bodźców. Na ukształtowanie struktur motywacyjnych zasadniczy wpływ ma przebieg procesu socjalizacyjnego i zindywidualizowane środowisko, w jakim ten proces zachodzi.

Motywacje zewnętrzne są w dużej mierze odpowiedzią na bodźce środowiskowe. Działanie lub zaniechanie działania mają wobec tego charakter instrumentalny. O ich podjęciu decydują bezpośrednie skutki podejmowanych działań z perspektywy jednostki (nagrody lub kary). Z perspektywy opisywanych badań można przyjąć, że są to przede wszystkim

środki finansowe uzyskiwane jako wynik podejmowanych aktywności społecznych. Wywołanie tej motywacji opiera się więc na umiejętności przedstawienia dziedzictwa jako źródła dobrobytu ekonomicznego. Najczęściej przybiera ona postać rozwoju turystyki z uwzględnieniem dziedzictwa kulturowego, co zostanie opisane szerzej w innym rozdziale tej monografii.

Motywacje wewnętrzne są przede wszystkim odpowiedzią na dążenie do realizacji pewnych uniwersalnych i koniecznych potrzeb psychologicznych człowieka: autonomii, kompetencji oraz afiliacji. Potrzeba autonomii ma charakter nadrzędny wobec innych i jest kluczowa dla prawidłowego rozwoju psychospołecznego i przystosowania jednostki. Jej istotą jest możliwość realizacji w swoim codziennym życiu wyznawanych przez siebie wartości. Komplementarnymi z potrzebą autonomii są: potrzeby kompetencji i afiliacji. Jednostka bowiem najczęściej przejawia naturalną chęć samodoskonalenia się, czyli rozszerzenia własnych kompetencji poprzez doświadczenie otaczającego świata, a tym samym rozwój poczucia własnej efektywności. Jednocześnie dąży przy tym do tworzenia i podtrzymywania pozytywnych relacji z innymi ludźmi, szczególnie tych, które stają się podstawą dla wsparcia społecznego – zarówno o charakterze emocjonalnym, jak i instrumentalnym. W tych trzech potrzebach zawiera się więc naturalna dla ludzi postawa otwartości i proaktywności. W wypadku motywacji wewnętrznej (stanowiących ramę dla realizowania tych potrzeb) już samo podejmowanie aktywności jest nagradzające i przyczynia się do osiągnięcia przez jednostkę dobrostanu. Motywacja ta w większej mierze nadaje więc aktywnościom charakter autoteliczny. Kultura wydaje się naturalną przestrzenią do angażowania się w takie aktywności, które pozwalają na samorealizację uczestnika kultury i jego rozwój osobisty, np. poprzez zdobywanie nowych kompetencji. Aktywności te cechuje także wpisany niejako w ich istotę szeroki wachlarz interakcji społecznych – z perspektywy opisywanych badań istotne staje się wskazanie na ujęcie kultury podkreślające jej relacyjno-genny potencjał (Krajewski 2013, 2014; Szlendak 2014; Szlendak, Olechnicki 2017).

Potrzeby psychologiczne jako specyficzne kotwice tożsamościowe

Raz jeszcze należy podkreślić, że pogłębiona analiza materiału pozwala zinterpretować działania wokół zakorzenienia dziedzictwa jako próbę nadania tym elementom kulturowym wymiaru instrumentalnego. Zawierają one w sobie bowiem silne zakorzenienie w wartościach wyznawanych przez społeczność. Zaangażowanie w ich realizację pozwala także poszerzyć zasób posiadanych kompetencji i zadbać o lepsze relacje społeczne. Pozwalają one – w uproszczeniu – na zaspokojenie przez uczestników kultury swoich podstawowych potrzeb psychologicznych. Ma to znaczenie także z perspektywy dyskursu w lokalnych społecznościach odnoszącego się do działań animacyjnych.

Autonomia: spełnienie poprzez realizację wartości

Autonomia jest wyrazem „ludzkiego pragnienia bycia przyczynowym sprawcą swoich własnych działań, doświadczania wolicjonalności, działania w zgodzie ze zintegrowanym poczuciem samego siebie (np. ze swoimi zainteresowaniami i wartościami) oraz działania na najwyższym poziomie zdolności do refleksji” (Deci, Vansteenkiste 2004: 25). Można powiedzieć, że kluczowe znaczenie ma tutaj więc poczucie bycia wolnym, aktywnym podmiotem, decydującym o własnych działaniach. Z perspektywy opisywanych badań szczególnie istotne stają się możliwość autokreacji i podejmowania działań w zgodzie z zinternalizowanymi normami i wartościami.

Potrzeba ta wiąże się z koniecznością postrzegania zgodności podejmowanych działań z samym sobą, szczególnie zaś ze sferą własnych norm i wartości. Stwarza to w jednostce poczucie sprawczości, ale też przekonanie o własnej wolności. Jak wskazuje jeden z badaczy w studium przypadku: „Lokalni liderzy działają przede wszystkim zgodnie z wartościami i znaczącymi elementami kultury danych społeczności. Trwanie, stałość i dbanie o ocalenie znaczących wartości, norm i praktyk społecznych

są nadrzędne wobec innych, w tym nowych elementów kultury”. Często stare treści są ubierane w nowe formy. „Lokalni liderzy, inicjujący nowe działania wokół »starych« elementów kulturowych, przyznają zazwyczaj, że szukają atrakcyjnych i oryginalnych pomysłów. Często jednak pojawiają się one przypadkowo, a ich powodzenie zależy od nastawienia i potrzeb mieszkańców”. Dziedzictwo więc stanowi przestrzeń twórczej kreacji i wyrażenia samego siebie nie tylko przez liderów, ale także mieszkańców. Jak się wydaje, odpowiednikiem tej potrzeby w socjologii jest pojęcie podmiotowości. Izabella Bukraba-Rylska zauważa: „Stosowane w socjologii definicje podmiotowości zwracają uwagę na trzy aspekty: dokonywanie zmian w otaczającym świecie, poczucie wpływu na rzeczywistość i kierowanie się własnym systemem wartości” (2004: 97).

Normy i wartości, do których lokalni liderze się odwołują, przybierają w społecznościach peryferyjnych postać kultury klasy ludowej (Gdula, Lewicki, Sadura 2015). Można wyróżnić w tym kontekście trzy istotne wartości, które mają znaczenie dla adaptacji oferty kulturalnej do osób wywodzących się z klasy ludowej. Są to odpowiednio:

- Familiarność – nieformalna więź towarzyska ze znacznym kręgiem społecznym o charakterze osobistym. Więź ta wiąże się z pewną dozą zaufania i gotowością wsparcia i znajduje odzwierciedlenie w interakcjach życia codziennego.
- Praktycyzm – zaspokojenie potrzeb w bezpośredni sposób i skupienie się na konkretnych, przy jednoczesnym dążeniu do wykorzystania w pełni posiadanych zasobów. Przykładem jest podkreślenie swej przynależności do grupy poprzez ubiór, a dobrych relacji z innymi przez wspólne posiłki.
- Egalitaryzm – akceptacja tradycyjnych nierówności na płaszczyźnie formalnej (np. w układach instytucjonalnych, tj. zakład pracy), przy oczekiwaniu równości na płaszczyźnie nieformalnej (np. w układach towarzyskich, tj. wspólnota sąsiedzka).

Te wartości uzupełniane są przez konserwatywne wartości społeczne, tj. patriotyzm, przywiązanie do tradycyjnej rodziny, religijność. Ich emanacje w życiu społecznym zapewniają najczęściej praktyki wspólnotowe

o charakterze religijnym (np. odpusty), patriotycznym (np. święta narodowe) czy działania ważne z perspektywy tradycyjnych społeczności, a łączone z naturą (np. dożynki). Są one uzupełniane o nowe praktyki wpisujące się w taki system wartości (np. Dzień Dziecka czy Dzień Kobiet). Należy podkreślić, że wszystko to jest realizowane w najbliższej przestrzeni lokalnej. Lokalność stanowi wartość samą w sobie dla mieszkańców obszarów peryferyjnych.

Podstawową strategią zakorzenienia jest więc umieszczanie dziedzictwa w odpowiednim kontekście odwołującym się do wymienionych wyżej wartości. Kontekst ten wywołuje u członków lokalnej społeczności pozytywne emocje, stąd dziedzictwo staje się pewnym dodatkiem do innych praktyk realizowanych w społeczności. Jak zauważa jeden z badaczy w studium przypadku: „nauka o dawnych mieszkańcach i ogólnie o przeszłości ziem, na których teraz mieszkają, jest ważna sama w sobie, a także pod względami pragmatycznymi. [Ludzie] widzą w niej przede wszystkim inspirację do aktywizowania społeczności lokalnych poprzez wzbogacanie lokalnych świąt i wydarzeń”.

Strategia zakorzenienia w autonomii może przybrać zasadniczo dwie – czasem występujące łącznie – formy. Po pierwsze, zakorzenienia dziedzictwa w lokalności i najbliższej przestrzeni jako istotnej dla jakości życia jednostki. Po drugie, budowania pozytywnego, zgodnego z wartościami klasy ludowej, autostereotypu. Obie te strategie bazują na płynności sfery kultury.

Przykładem wykorzystania do zakorzenienia lokalności jest łączenie sfery kultury i natury. Dzięki temu zabiegowi wskazywać można na unikalność i szczególną wartość krajobrazu przestrzennego. Połączenie zachodzi w tym wypadku niejako naturalnie dzięki synkretycznemu charakterowi krajobrazu – zawiera on w sobie walory przyrodnicze z istniejącą zabudową mieszkalną, budynkami sakralnymi, ale też charakterystyczną infrastrukturą techniczną i transportową. Synkretyzm ten pozwala na tworzenie nowych, znaczących elementów kulturowych, które zawierają jedynie pośrednie odwołania do przeszłości. Pozwala to ominąć problematyczność kwestii dziedzictwa i niejednoznacznej relacji z nim,

jak również wytworzyć wspólnotowość w odniesieniu do racjonalnego interesu, jakim jest jakość tej przestrzeni i dbałość o nią.

Mikrolokalny charakter tożsamości oddaje jedna z wypowiedzi badanych wskazująca, że „jest jedność wsi, ale nie regionu czy całej gminy”. Najczęściej to właśnie w przestrzeni konkretnej wsi (czasem sołectwa czy parafii) realizuje się działalność charytatywna czy też działania więzkości organizacji pozarządowych. To w tej przestrzeni realizuje się także uczestnictwo w kulturze przybierające formę wspólnego przebywania na świeżym powietrzu – na festynach, dożynkach, biesiadach czy zabawach. Z mikrolokalności wynika zauważalna tendencja do realizacji inwestycji publicznych czy też wydarzeń kulturalnych w różnych miejscowościach danej gminy.

Dziedzictwo o pewnym potencjale symbolicznym pojawia się także w odpowiednim kontekście (ludycznym, religijnym czy też rekreacyjno-sportowym) w wypadku organizowanych imprez kulturalnych. Sprzyja temu fakt, że oś oferty kulturalnej stanowią wielozmysłowe eventy przybierające najczęściej postać wydarzeń plenerowych, takich jak festyny. Jako jeden z ich komponentów dziedzictwo kulturowe jest akceptowane przez mieszkańców i cieszy się zainteresowaniem ze strony uczestników. Badacz w jednym ze studiów przypadku pisze w odniesieniu do dożynek gminnych: „W trakcie wydarzenia pojawia się wiele »rekwizytów« podkreślających ludowy i uroczysty charakter święta: wieńce dożynkowe, tradycyjny chleb, orkiestra dęta, koń z bryczką, zespół ludowy. Mieszkańcy rozpoczynają obchody mszą świętą w tutejszym kościele parafialnym, a następnie w uroczystym pochodzie przechodzą do miejsca biesiady. Na miejscu wykonywane są pewne charakterystyczne dla wiejskich dożynek obyczaje, jak: obtańcowywanie chleba, dzielenie się nim oraz występy artystyczne (w strojach ludowych)”. Są tu więc zauważalne eklektyczne nawiązania do tradycji o różnym charakterze. Dotyczą one różnych grup zamieszkujących dany obszar terytorialny, ale też odwołań do polskiej kultury narodowej i wiary katolickiej. Jak wskazuje jeden z badanych:

„To my teraz tworzymy tradycję. Ta tradycja jest mieszana (...) Nam się podoba, to tańczymy. Tańczymy, bo lubimy to (...) Tradycję ogólną

mamy, gdzieś coś ukradliśmy, ale mieszmamy to... Ludzie lubią nasze imprezy, nasze tradycje, które powstają...”.

Wydaje się, że eklektyzm ten i konieczność tworzenia kulturowego kołażu jest już samo w sobie – na co zwracają uwagę badacze – formą realizacji zarówno potrzeby autonomii, jak i kompetencji. Festyny jako formę celebrowania współczesnych wartości społeczności peryferyjnych opisują także inni badacze (Bukraba-Rylska 2000; Walczak, Jewdokimow, Pazderski 2016).

Tę kontekstualność dziedzictwa w organizowanych eventach można zilustrować poprzez charakter ich wydarzeń towarzyszących, tj. koncertów gwiazd muzyki disco polo, konkursów miss, pokazów Ochotniczych Straży Pożarnych czy też oferty gastronomicznej. Ta ostatnia zresztą okazuje się ważnym obszarem kultury w każdej z badanych społeczności, przy czym w większości związek tej oferty z dziedzictwem jest bardzo ograniczony. Nie mniej istotne wydają się w tym kontekście współwystępujące z dziedzictwem treści kulturowe zapożyczone z innych porządków społecznych – kultury wiejskiej czy tradycji katolickiej. Z jednej strony więc mamy do czynienia z konkursem na najlepszy wieniec przygotowany przez społeczeństwo, z drugiej zaś mszą świętą rozpoczynającą wydarzenie.

Czasem odwołania do dziedzictwa w ofercie kulturalnej odnoszą się do konkretnych, punktowych zasobów dziedzictwa: od wspomnień dotyczących socjogenezy, czyli migracji i okresu pionierskiego, poprzez miniony okres prosperity ekonomicznej regionu, czyli świetności tradycyjnych sektorów gospodarczych, aż po podkreślanie bogactw naturalnych stanowiących wyróżnik gminy. Te elementy łączą potencjał symboliczny i fakt, że stanowią emanację obecnie wyznawanych przez społeczność wartości. Służyć mogą tym samym wzmocnieniu solidarności wewnątrzgrupowej. Jak wskazuje jeden z badanych, można na tym tworzyć spójną strategię tożsamościową:

„Przede wszystkim budować na przeszłości, utwierdzać mieszkańców w tym, że to było naprawdę dobre, to są wzorce bardzo dobre, bo one się opierały na ciężkiej pracy, na silnym fundamencie rodzinnym,

rodzina jest najważniejsza, zwyczaje nasze są najważniejsze. My sami, jeśli uchronimy swoją tożsamość, to jesteśmy wyjątkowi, szczególnie, a nie patrzeć za tym, że jesteśmy nowocześni, że to jest już niemożliwe, bo po czasie ludzie to rozumieją”.

Tutaj także wydają się mieć próby poszukiwania w wybranych elementach przeszłości źródeł poczucia własnej wartości danej społeczności – czy to w podkreśleniu związku miejscowości z wydarzeniem, postacią historyczną, ale też etosem chłopskim czy tożsamością regionalną. Czasem dochodzi jednak do konfliktu nowych i starych tradycji – obrzędowość może być wobec przemian społecznych uważana za niepotrzebną i przestarzałą. Cytując jednego z badanych:

„Rodzice na zebraniach dyskutują: A po co dziecko obciążać dodatkowymi obowiązkami, do czego mu się to przyda? A po co mu to jest? Nie ma czegoś takiego jak »kultywowanie tradycji«. Niektórzy twierdzą, że trzeba iść w nowoczesność, żeby było angielsko, unijnie. Kaszubski jest niemodny, nieprzydatny”.

Kompetencje: w kierunku praktycyzmu

Potrzeba kompetencji zakłada w sobie dążenie do osiągnięcia wpływu na rzeczywistość, ale też dostrzeganie głębszego sensu działania, np. jako źródła samorozwoju lub zapewnienia wyższej jakości życia sobie lub swojej społeczności. Działania instytucji dostarczają takiego sensu, umiejscawiając go w dziedzictwie. Działania te – jak zauważa jeden z badaczy w studium przypadku – są „przede wszystkim edukacją z zakresu historii, swoistym „uczeniem się minionej historii regionu”. Coraz rzadziej eksperci powiązani z instytucjami kultury realizują takie działania w silnie zinstytucjonalizowanej formule. Rzadziej możemy w instytucjach spotkać się np. z klasycznymi lekcjami muzealnymi. Coraz częściej przekaz ma charakter pośredni. Dziedzictwo lokalne staje się w takim wypadku częścią szerszych „pakietów”, które charakteryzuje między innymi: praktycyzm, międzypokoleniowość, zinstytucjonalizowanie, ale też eklektyzm.

Powszechną formą przekazu dziedzictwa wychodzącego naprzeciw potrzebie kompetencji są warsztaty, podczas których uczestnicy nabywają umiejętności z zakresu między innymi rękodzielnictwa (w obszarze kulinariów, majsterkowania czy szycia), ale też ekspresji artystycznej (ucząc się rzeźbienia czy śpiewu). Sfera dziedzictwa jest więc łączona przez organizatorów z aktywnościami realizującymi inne, zróżnicowane cele istotne z perspektywy mieszkańców: od uzyskania konkretnych umiejętności manualnych, aż do rozbudzenia własnej kreatywności. Wydaje się zresztą, że nie dziedzictwo gra tutaj pierwszoplanową rolę, a raczej jest po prostu czymś praktykowanym przy okazji. Dobrze ukazuje to jeden z opisów powstania zespołu muzycznego o profilu ludowym z perspektywy animatorki kultury:

„To było spontaniczne, była wycieczka i ja ich pytam: »chcecie tańczyć?«, »tak!«. No i był konkurs na inicjatywę młodzieżową (...) Teraz tańczymy średniowieczne, ale i ludowe, i nowoczesne (...) Te tańce dawne, od których zaczęliśmy, to uczą się mały od dużego, z pokolenia na pokolenie”.

Wszystko to odbywa się w ramach warsztatów organizowanych przez lokalne instytucje kultury, często z udziałem starszych wolontariuszy. Pozwala to na transmisję międzypokoleniową pewnych umiejętności – najczęściej bowiem młodzi uczestnicy podlegają szkoleniu przez starszych (także seniorów), choć zauważalne coraz częściej jest również zjawisko przeciwne, szczególnie gdy w realizację działań w tym zakresie angażują się placówki szkolne. Z taką sytuacją możemy się spotkać np. podczas doskonalenia kompetencji komunikacyjnych w zakresie języka regionalnego, o czym już była mowa powyżej. Charakterystyczne jest także to, że wyżej wymienione działania animacyjne prowadzone są przy okazji eventów organizowanych z okazji świąt regionalnych, narodowych czy religijnych. Oferta kulturalna stanowiąca rdzeń tych wydarzeń wpisuje się przeważnie w koncepcję poszerzonego pola kultury (Czarnecki i in. 2012).

Afiliacja: tworzenie lepszych relacji

Potrzeba afiliacji sprowadza się do dążenia do pozytywnych, obustronnych związków z innymi ludźmi. Realizuje się ona zarówno w formie interakcji pomiędzy pojedynczymi członkami społeczności, jak i budowania trwałych sieci relacji interpersonalnych. Z realizacją tej potrzeby spotykamy się zarówno w procesie organizacji oferty kulturalnej, jak i samego uczestnictwa w nim. Wydaje się ona wręcz wszechogarniać kulturę na obszarze peryferyjnym. Dziedzictwo często występuje w tle inicjatyw mających na celu sieciowanie lokalnych liderów, ale też organizowanych imprez kulturalnych nastawionych na integrację całych społeczności. Dość charakterystyczne dla badanych społeczności jest dostrzeganie relacjogennego charakteru uczestnictwa w kulturze (Krajewski 2013, 2014). Podstawowy sens kultury uczestnicy i organizatorzy dostrzegają w – odmienianych w badanych społecznościach przez wszystkie przypadki – „wyjściu z domu” i „byciu z ludźmi”. W tym wypadku ofertę kulturalną postrzegać można jako pretekst do spotkania w przestrzeni publicznej, na świeżym powietrzu. Imprezy te stanowią szczególnie istotną możliwość spotkania się z innymi członkami społeczności. Pozwalają bowiem ominąć podstawową barierę, jaką jest w badanych społecznościach ubóstwo infrastruktury społecznej, ale też komercyjnej, przeznaczonej dla odbywania spotkań towarzyskich. Dziedzictwo w tym wypadku – po raz kolejny zresztą – okazuje się kwestią do pewnego stopnia wtórną wobec uczestnictwa w kulturze jako takiego.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inną cechę wydarzeń kulturalnych w społecznościach peryferyjnych. Tym, co je wyróżnia, jest bowiem nie tylko zróżnicowanie oferty, jaka w ich ramach powstaje, ale też aktorów, którzy są w nie zaangażowani. W przygotowanie, a często tworzenie w jej ramach konkretnych „atrakcji”, zaangażowani są właściwie wszyscy aktywni aktorzy społeczni. Podejście, o którym tu mowa, opisuje jeden z badaczy w studium przypadku: „Polityka kulturalna zakłada współpracę wszystkich sektorów działających w gminie. Dochodzi wręcz do zjawiska »kumulacji współpracy« – między podmiotami z sektora kultury i spoza

niego. Współpraca pomiędzy Urzędem Gminy a organizacjami pozarządowymi ma charakter zarówno finansowy (dotacje, zlecenie realizacji zadań publicznych), jak i pozafinansowy (użyczanie lokali należących do gminy, nieodpłatne udostępnianie środków transportu organizacjom na cele statutowe oraz obejmowanie patronatem wydarzeń). Szkoły, OSP, KGW, sołectwa i gminne NGO'sy, a także parafie to satelity GDK – wszyscy ze wszystkimi współpracują”.

Warto w związku z tym podkreślić, że na płaszczyźnie organizacyjnej współtworzenie oferty kulturalnej w specyficznych warunkach niedoboru zasobów i zapaści tkanki instytucjonalnej przede wszystkim ogranicza możliwość realizacji inicjatyw. Paradoksalnie jednak doprowadza do tego, że istniejące środowiska lokalne muszą ze sobą podjąć bliską współpracę. Najczęściej współpraca ta wykracza poza ramy formalne. Większe jest równocześnie w społecznościach peryferyjnych dążenie do zachowania stabilności tychże relacji, ponieważ to właśnie one zapewniają powtarzalność organizowanych wydarzeń. Często zresztą mamy do czynienia ze zjawiskiem „kultury samoobsługowej” – organizatorzy tworzą ofertę, której im samym brakuje, a która wychodzi naprzeciw ich pasjom (Pietrasiwicz, Skrzypek 2011). Wydaje się, że na peryferiach słabiej zauważalny jest brak kultury współdziałania (Szlendak, Karwacki 2015; Krajewski, Frąckowiak 2017), ta ostatnia staje się bowiem swoistą koniecznością. Tę specyfikę organizacji kultury na obszarach pozametropolitarnych potwierdzają zresztą badania realizowane w podmiotach kulturalnych w województwie pomorskim w 2017 roku (Bachórz i in. 2017).

Nie we wszystkich społecznościach jednak mamy do czynienia z sytuacją „kumulacji współpracy”. Społeczności te różnią się bowiem pod względem zakresu podejmowanej współpracy. Zdarzają się także takie gminy, w których zamiast współpracy wokół sfery kultury rodzą się napięcia i otwarte konflikty. W takim wypadku nie tyle dostrzec można integracyjny wymiar kultury, a wręcz można odczytywać ją jako instrument służący polaryzacji społecznej.

Kontekstowy charakter strategii zakorzenienia dziedzictwa

Badane społeczności – pomimo pewnego podobieństwa, jakim jest ich peryferyjny charakter – bardzo się od siebie różnią. Istotne zróżnicowania pomiędzy nimi są zauważalne także na płaszczyźnie pola kultury. Różne kształty pola kultury, jakie możemy zaobserwować w przestrzeniach peryferyjnych, zostały już zresztą opisane przez innych badaczy (Krajewski 2018). Zróżnicowania te dotyczą także wykorzystania do tworzenia oferty kulturalnej zasobów lokalnego dziedzictwa kulturowego (Bukraba-Rylska 2004). Wobec tego kwestią oczywistą jest, że także opisywane w niniejszym artykule gry tożsamościowe nie są jednorodne. Różnicują je w równym stopniu same społeczności, czyli odbiorcy kreowanej oferty zawierającej odwołania do dziedzictwa, ale też podejście aktorów lokalnych do tradycji.

Najważniejszym czynnikiem różnicującym strategię jest nastawienie lokalnych aktorów społecznych, w tym przede wszystkim charakter lokalnej polityki kulturalnej. Zróżnicowane podejścia samorządów do sfery kultury jest w literaturze sygnalizowane przez badaczy polityki kulturalnej w Polsce (Pawelska-Skrzypek 2003, 2009), przy czym polityka ta ukierunkowuje działania instytucji jak i zaangażowanie liderów lokalnych. Postrzeganie dziedzictwa w kontekście rozwoju decyduje o ochronie i rozwoju istniejących zasobów w tym zakresie.

Polityka publiczna w społecznościach peryferyjnych często pomija w ogóle realizację polityki kulturalnej. Skupia się w większej mierze na inwestycjach w infrastrukturę i zapewnieniu dostępu mieszkańców do podstawowych usług publicznych, tj. do sieci kanalizacyjnej czy teleinformacyjnej, transportu publicznego, edukacji, służby zdrowia. Katalog ten jest w miarę możliwości uzupełniany o punktowe inwestycje w lepsze zagospodarowanie przestrzenne (np. infrastrukturę rekreacyjną), które przyczyniają się wprost do rozwoju turystyki. Tam, gdzie polityka kulturalna zostaje jednak zarysowana, dziedzictwo może stanowić miękką ośną tych kluczowych kierunków interwencji publicznej. Mamy wtedy do czynienia z podkreśleniem wyjątkowego charakteru gminy poprzez

odwołanie do jej dziedzictwa kulturowego. Ta wyakcentowana unikalność ma znaczenie z perspektywy tworzenia pozytywnego autostereotypu, a tym samym integracji społecznej. Może wspierać także rozwój turystyki. Jak wskazuje jeden z badaczy w studium przypadku: „Kultura i tradycja kaszubska pozwalają na kreację produktu lokalnego, organizację imprez i wydarzeń artystycznych promujących gminę i jej wartości historyczno-kulturowe”.

Dziedzictwo w samorządowej polityce kulturalnej staje się więc dźwignią marketingu terytorialnego. Staje się tym samym treścią komunikacji części samorządów z osobami spoza społeczności – turystami, inwestorami czy potencjalnymi imigrantami. Jak opisuje to jeden z badaczy w studium przypadku: „Wyjątkowość współczesna polegać miałaby przede wszystkim na niepowtarzalności tego miejsca, procesów oraz konfiguracji migracji i wytworzenia kulturowo-społecznej specyfiki”. Czasem można wręcz powiedzieć, że liderzy pokładają dużą wiarę w narrację unikalności, cytując wypowiedź jednego z badanych:

„Nie powiem, że przyroda jest powalająca, ale wszystko można sprzedać. Kwestia dorobienia reszty, rozwoju zrównoważonego, jakies połączenia pomiędzy tymi wszystkimi elementami. Nasza gmina ma walor krajobrazu wiejskiego. Ludzie lubią takie klimaty. Mamy ścieżki rowerowe, więc turysta sobie jedzie, przystanie sobie przy kościółku, przeczyta o nim i jedzie dalej. Coś zje, przekąsi. Jedzie dalej. I to jest walor. Takiego przyjaznego miejsca, gdzie czujemy się ciepło i dobrze. Prawie jak u babci”.

Strategie budowania wyjątkowości są w badanych społecznościach bardzo do siebie zbliżone. Opierają się one na: podkreśleniu peryferyjności jako pewnej formy sielskości, eksponowaniu problematyczności kwestii dziedzictwa i relacji z nim, a przez to wielokulturowości danego obszaru, tworzeniu narracji zbliżonej do realizmu magicznego. Najważniejszym komponentem ducha miejsca jest więc peryferyjne położenie, dziedzictwo przyrodnicze i specyficzny styl życia lokalnej społeczności. Pozwala to na przyciąganie osób zmęczonych miejskim stylem życia, w tym przede wszystkim jego tempem. Można nawet zaryzykować hipotezę,

że ta strategia stanowi próbę wykorzystania „miejskiego szowinizmu” (Bodenstadt 1998) i spieniężenia wyobrażenia o zasobach wsi poprzez ściąganie nie tylko turystów, lecz także nowych mieszkańców.

Politykę publiczną w obszarze dziedzictwa komplikuje nie tylko marginalność kultury w stosunku do „twardej” infrastruktury, ale też zauważalna umowność gminnych granic administracyjnych i brak ich zakorzenienia w sieciach relacji społecznych. To sprawia, że „wspólnoty lokalne” są zbiorami pustymi. Ich istnienie opiera się na funkcjonowaniu struktur administracyjnych, którym brakuje jednak identyfikującej się z nimi społeczności. Wspólnoty lokalne, z którymi mieszkańcy się identyfikują, wytwarzają się na poziomie konkretnych miejscowości. Ich mieszkańców łączy bowiem przestrzeń życia i wspólny interes związany z dbałością o nią, często także socjogeneza. Pomiędzy miejscowościami zaś zauważalne są antagonizmy i rywalizacja o zasoby publiczne. W ostatecznym rozrachunku często animozje te stają się istotą lokalnych podziałów politycznych. Te napięcia z kolei przekładają się na praktyczne działania polityków lokalnych, którzy często powstrzymują się przed realizacją polityki w obszarze dziedzictwa.

Badania ukazują, że próba wykorzystania dziedzictwa jako zasobu rozwojowego na obszarach peryferyjnych wymaga dość rozbudowanych zabiegów animacyjnych. Są nimi tytułowe „gry tożsamościowe” ukierunkowane na aktywne zarządzanie dziedzictwem – skonstruowanie i zakotwiczenie elementów kulturowych odwołujących się do dziedzictwa w tożsamości członków społeczności. Zebrany materiał nie dostarcza jednak gotowych odpowiedzi w zakresie użyteczności dziedzictwa jako zasobu rozwojowego. Wyniki przeprowadzonych badań pozwalają postawić jedynie dalsze pytania w tym zakresie, przede wszystkim dotyczące rezultatów podejmowania działań z wykorzystaniem dziedzictwa. Na ile mamy do czynienia z realnym zaspokojeniem potrzeb rozwojowych dzięki kulturze? Na ile zmiana w zakresie definiowania rozwoju i ulokowanie w kulturze nadziei jest realną strategią rozwoju rozumianego w kategoriach obiektywnych warunków życia (wskaźników gospodarczych i społecznych), a na ile ma na celu poprawę subiektywnej satysfakcji z życia mieszkańców? Jak te dwa obszary mają się do jakości życia, stanowiącego istotę

definicji zrównoważonego rozwoju? To także pytanie o stan lokalnego pola kultury na obszarach peryferyjnych. Czy odzwierciedla ono szerszy kryzys strukturalny i wielopłaszczyznową zapaść tkanki instytucjonalnej? To z tą diagnozą łączy się ostatecznie to, czy lokalne pole kultury stanowi może źródło impulsu rozwojowego.

Bibliografia

Bachórz, Agata, Karolina Ciechorska-Kulesza, Tomasz Grabowski, Lesław Michałowski, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura i Piotr Zbieranek. 2017. *Przemiany pomorskiego sektora kultury 2012-2017*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

Bodenstedt, Andreas. 1998. Rolnictwo Europy – wspólne dziedzictwo czy kość niezgody? W: Z. T. Wierzbicki, A. Kaleta (red.). *Rolnictwo i wieś europejska*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 17-32.

Bukraba-Rylska, Izabela. 2000. *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana?* Warszawa: PAN – Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa.

Bukraba-Rylska, Izabella. 2004. Kultura w Polsce lokalnej – w mikroskopie i przez lunetę. *Kultura Współczesna*, 4, s. 96-118.

Czarnecki, Sławomir, Maciej Dzierżanowski, Martyna Grabowska, Jakub Knera, Lesław Michałowski, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura, Stanisław Szultka i Piotr Zbieranek. 2012. *Poszerzenie pola kultury. Diagnoza potencjału sektora kultury w Gdańsku*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.

Czyżewski, Marek. 2013. Teorie dyskursu i dyskursy teorii. *Kultura i Społeczeństwo*, 2, s. 3-25.

Czyżewski, Marek, Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (red.). 1997. *Rytuałny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków: Aureus.

Deci, Edward, Maarten Vansteenkiste. 2004. Self-Determination Theory and Basic Need Satisfaction: Understanding Human Development in Positive Psychology. *Ricerche di Psicologia*, 27, s. 17-34.

Deci, Edward, Richard Ryan. 2000a. Self – Determination Theory and the facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-being. *American Psychologist*, 55, s. 68-78.

Deci, Edward, Richard Ryan. 2000b. The „What” and „Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self – Determination of Behavior. *Psychological Inquiry*, 11, s. 227-268.

Gdula, Maciej, Mikołaj Lewicki i Przemysław Sadura,. 2015. *Praktyki kulturowe klasy ludowej*. Warszawa: Krytyka Polityczna.

Karwacki, Arkadiusz i Tomasz Szlendak. 2015. *Napięcia, starcia, rozładowania: samotna gra w kręgle w obszarze kultury*. Elbląg: Biblioteka Naukowa im. Cypriana Kamila Norwida.

Krajewski, Marek, Maciej Frąckowiak. 2017. *Bardzo Młoda Kultura. Raport z realizacji programu*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Krajewski, Marek. 2013. W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze. *Kultura i Społeczeństwo*, 1, s. 29–67.

Krajewski, Marek. 2014. Uczestnictwo w kulturze. W: R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak (red.). *Praktyki kulturalne Polaków*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 304-360.

Krajewski, Marek. 2018. Dopływy i dreny, rozlewiska i baseny. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 98-108.

Pietrasiewicz, Tomasz, Marcin Skrzypek. 2011. *Kultura szeroka. Księga wyjścia. Na przykładzie 25 lubelskich środowisk kultury niszowej*. Lublin: Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”.

Prawelska-Skrzypek, Grażyna. 2003. *Polityka kulturalna polskich samorządów. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rakowski, Tomasz. 2009. *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Rakowski, Tomasz. 2016. Lokalne formy rozwoju, samoorganizacja i potencjał sprawczy. *Kultura i rozwój*, 1, s. 90-108.

Surmacz, Małgorzata. 2017. Zasoby lokalne jako potencjały rozwoju lokalnego w dokumentach strategicznych na przykładzie wybranych gmin wiejskich województwa śląskiego. *Studia obszarów wiejskich*, 3, s. 99-115.

Szacki, Jerzy. 2008. Trzy pojęcia tradycji. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3-4, s. 243-264.

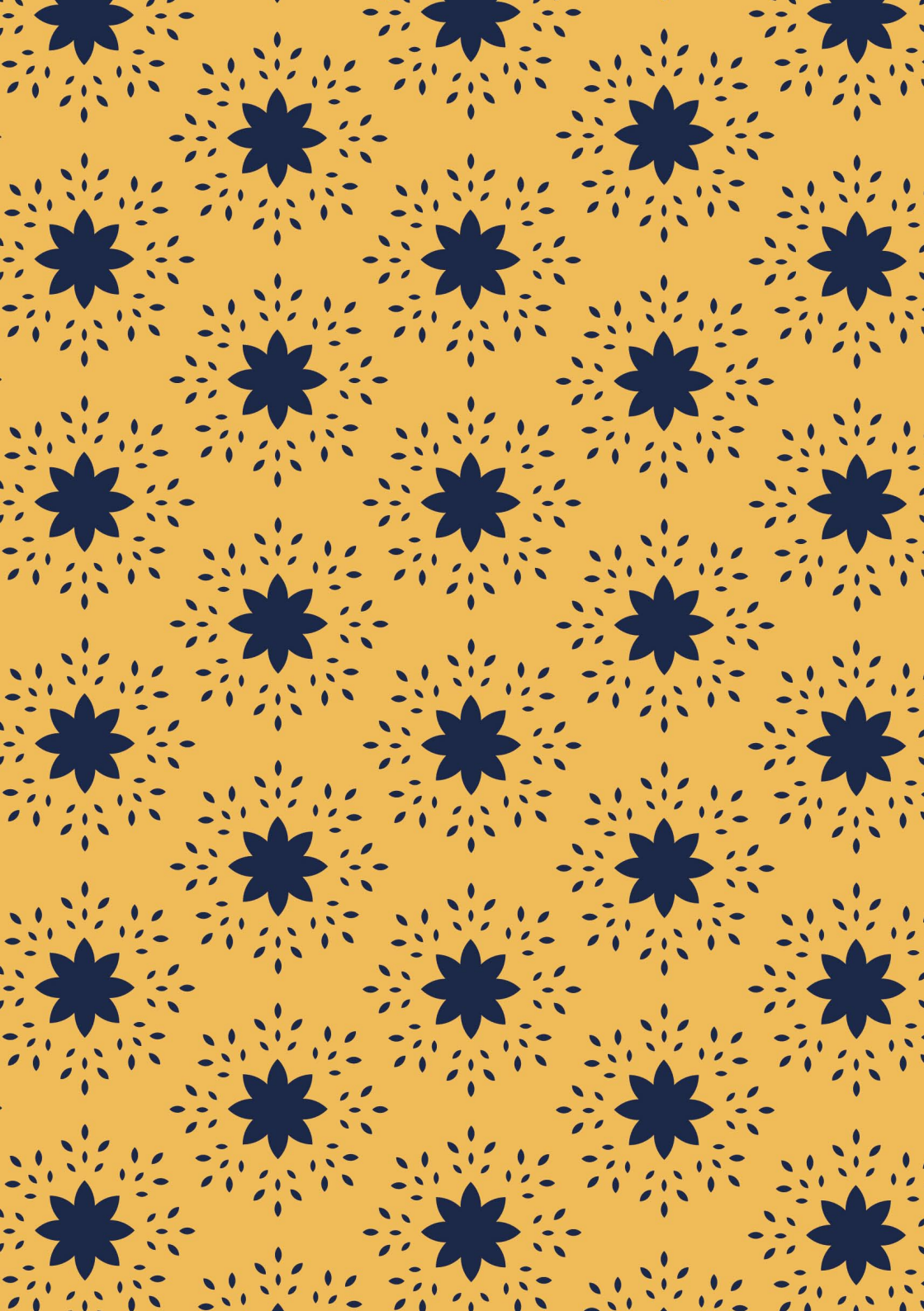
Szacki, Jerzy. 2011. *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

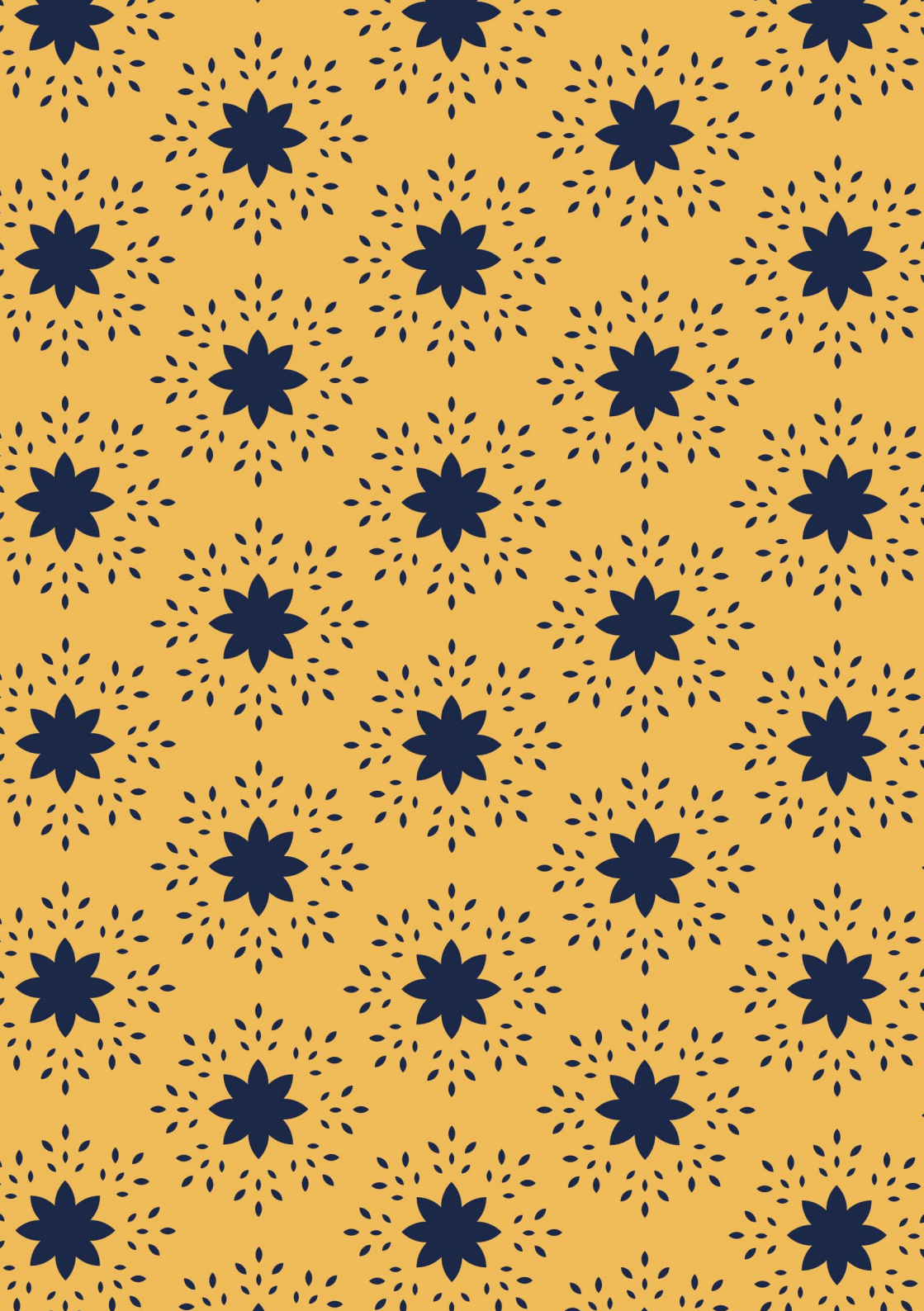
Szlendak, Tomasz, Krzysztof Olechnicki. 2017. *Nowe praktyki kulturowe Polaków: megaceremoniały i subświaty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szlendak, Tomasz. 2011. Nic? Aktywność kulturalna i czas wolny na wsi i w małych miastach. W: I. Bukraba-Rylska, W. Burszta (red.). *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Szlendak, Tomasz. 2014. Formy aktywności kulturalnej. W: R. Drozdowski, B. Fatyga, M. Filiciak, M. Krajewski, T. Szlendak (red.). *Praktyki kulturalne Polaków*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Walczak, Bartłomiej, Marcin Jewdokimow i Filip Pazderski. 2016. *Praktyki uczestnictwa w kulturze wśród ludności wiejskiej. Studium Socjologiczne*. Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych.





Historia niepewnej nadziei. Kultura i dziedzictwo jako problematyczne platformy rozwoju lokalnego

Skomplikowana natura związku na linii kultura a rozwój wymaga szczegółowej analizy zarówno tej relacji, jak i kontekstu, w jakim jest ona zakorzeniona. W niniejszym tekście badam logikę tej współzależności, próbując zaakcentować, jakie jej elementy mają kluczowe znaczenie i na czym polega jej specyfika. Opisuję, dlaczego i w jaki sposób kultura postrzegana jest jako narzędzie zmiany, wskazując, jakie nadzieje wiąże się z jej społecznym, pozakulturowym oddziaływaniem. Wskazuję również, dlaczego te nadzieje są niepewne, a nierzadko również płonne. Całość zaprezentowanej w tekście narracji filtruję przez pryzmat kategorii lokalności i peryferyjności, po to, by myślenie o rozwoju zakorzenić w określonych ramach geograficzno-symbolicznych.

W tekście przedstawiam społeczne uwarunkowania opisywanych procesów. Sięgam w tym celu do genezy funkcjonowania peryferyjnie położonych na terenie województwa pomorskiego światów społecznych, wskazując, jakie znaczenie dla omawianych zależności na linii kultura-rozwoj mają przemiany ustrojowe przełomu lat 80. i 90. ubiegłego wieku. W tym kontekście charakteryżuję peryferyjność badanych przestrzeni, rekonstruując nieoczywisty charakter relacji centro-peryferyjnych. Analizuję również dostępne w badanych społecznościach zasoby, przede wszystkim przyglądając się specyfice sektora kultury. Rekonstruuję

również oczekiwania wiążące się z postrzeganiem kultury jako dźwigni, mającej zapewniać realizację szeregu pożądaných procesów i zjawisk. Nakreślenie kontekstu społecznego i kulturowego stanowi wprowadzenie do charakterystyki ambiwalencji procesów rozwojowych na terenach peryferyjnych. Opisuję więc genezę pojęcia rozwoju i przedstawiam krótki rys definicyjny tego pojęcia. Kreślę przy tym obraz wizji i iluzji, jakie wiążą się z rozwojem. Uwagę skupiam na dominujących w narracji o związku kultury z rozwojem wątkach, czyli tradycji, dziedzictwie i identyfikacji tożsamościowej, a także napięciach, jakie wiążą się z rozwojem opartym o turystykę i walory przyrodnicze danej lokalizacji. Zasadniczą część tekstu wieńczy refleksja o niemocy strategicznej i deficycie rozwiązań systemowych, jakie mogłyby w sposób znaczący wpłynąć na kierunek debaty i działań nakierowanych na prowadzenie działań o charakterze rozwojowym (przy wykorzystaniu narzędzi kulturowych).

Peryferyjność jako bariera rozwojowa

Badanie specyfiki relacji między kulturą a rozwojem nie może nie uwzględniać uwarunkowań społecznych, w które te relacje są wpisane. Trajektorie rozwoju z wykorzystaniem narzędzi kulturowych zakorzenione są w warunkach peryferyjności – oddalenia od centrów życia gospodarczego, słabości lokalnej infrastruktury (Heffner 2016: 20) czy deficytów kapitału społecznego mieszkańców. W badanych społecznościach zaobserwować można różne wymiary peryferyjności. W każdym jednak przypadku stanowią one istotną barierę rozwojową utrudniającą tym ośrodkom poprawę warunków życia członków społeczności. Często wynika to ze słabości lokalnej gospodarki – niewielkiej liczby podmiotów na rynku pracy czy nieatrakcyjnej oferty dla potencjalnych pracowników. Niskiej jakości rynkowi pracy towarzyszy pesymizm mieszkańców, często krytycznie ustosunkowanych do potencjału zmiany społecznej w ich lokalnych społecznościach. Sytuacji nie poprawiają ani słabo rozwinięte pola kultury, ani trudności w zarządzaniu, z jakimi borykają się lokalni władarze.

W tak zdefiniowanych realiach myślenie o rozwoju napotyka na liczne przeszkody. Tę trudność wzmocniła zainicjowana 30 lat temu transformacja ustrojowa. Polska prowincja nie tylko nie stała się jej beneficjentem, ale stanowi kontrapunkt dla „biegunów wzrostu”, ośrodków, które – z uwagi na dogodne położenie, uwarunkowania migracyjne czy dostęp do talentów – korzystają z możliwości rozwoju i zapewniania wysokiej jakości życia mieszkańcom. Tereny peryferyjne, pozbawione szeregu zasobów rozwojowych, są często postrzegane jako nieatrakcyjne, a w wyobrażeniach ich mieszkańców „prawdziwe, pełnowartościowe życie jest gdzie indziej” (Śleszyński 2018: 11). Kruche podstawy życia na peryferiach wymagają przede wszystkim myślenia o uniknięciu katastrofy i przetrwaniu, nie zaś o rozwoju (Jacyno 2018: 57). Śledząc poświęcony rozwojowi dyskurs nauk społecznych, można zresztą odnieść wrażenie, że właściwie wszystkie nie-duże ośrodki w Polsce, czyli zarówno wsie, jak i małe i średnie miasta – o ile położone są peryferyjnie – borykają się z problemem znajdowania przewag konkurencyjnych i zapewniania lepszej jakości życia mieszkańcom. W efekcie wymagają one „aktywizowania”, przede wszystkim w celu likwidowania szeregu barier rozwojowych na danym terenie (Majer 2017: 98-99).

Warto jednak mieć na względzie fakt, że wzrost i rozwój często dokonuje się z perspektywy centrum, które peryferie może „doglądać” i kontrolować, alfabetyzować i „ożywiać”, romantyzować i dostrzegać w nich potencjał (Jacyno 2018: 49-52). Dzięki tym zabiegom peryferie nie są skazane na wieczny niebyt i mogą doświadczyć pożądanej – być może przede wszystkim z punktu widzenia centrum – „pozytywnej zmiany”. Ten sposób myślenia o rozwoju uwidacznia jego zasadniczą słabość. Sprawia, że nie-centrum postrzegane jest jako bierne, wymagające interwencji, nierozumiejące potrzeb, jakie przed nimi stają. Pisze o tym w swoich pracach Tomasz Rakowski (2016), wskazując, że programy rozwoju i modernizacji mogą w praktyce ignorować własną wiedzę o zmianie społeczności, które stają się ich głównym aktorem, a przez to lekceważyć ich samoistny wzrost. W tym modelu istnieje też ryzyko, że efekt „doglądanej” przez centrum zmiany będzie niezgodny z oczekiwaniami lokalnej społeczności, między innymi dlatego, że całość procesu pobudzania rozwoju dokona

się przy uwzględnieniu wybranego grona aktorów na lokalnej scenie działań społecznych (w domyśle: przede wszystkim lokalnych elit, nie zaś na przykład oddolnych, nieformalnych inicjatyw). Problematiczne staje się też powiązanie zasobów lokalnych z potencjałem z zewnątrz – wiedzą ekspercką i organizacyjną, do której lokalna społeczność może się dystansować czy ją otwarcie odrzucać.

Mieszkańcy peryferyjnych światów społecznych mogą znajdować własne powody, dla których nie zechcą włączać zasobów zewnętrznych do puli środków mających uruchamiać zmianę na poziomie lokalnym – choćby taki, by nie pozostawać w relacji zależności od narzucającego własną wizję transformacji centrum (Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018: 11). W kontekście relacji miasto-wieś miasto może w dalszym ciągu przejawiać zachowania szowinistyczne, utrzymywać negatywny stereotyp nierozwiniętej, nieucywilizowanej wsi i konsekwentnie egzotyzować ją (Bukraba-Rylska 2018: 195-198). Dzieje się tak w pewnym sensie niezależnie od radykalnej zmiany, jaka stała się udziałem polskiej wsi w ostatnich kilku dekadach (automatyzacja rolnictwa, nowe fale migracji na wieś z miasta) (Larsen 2016: 30).

W mniejszych ośrodkach silna jest jednak przede wszystkim frustracja, jaka wiąże się z eksploatacją peryferii przez centra. Dotyczy to także sytuacji w skali regionalnej i przybiera charakter relacyjny. Oto bowiem mieszkańcy niektórych regionów województwa pomorskiego są zdania, że traktuje się ich gorzej niż Kaszuby, a Kaszubi czują się niedoceniani przez ośrodki decyzyjne z rdzenia metropolii, mające w sposób nadmiarowy wykorzystywać ich własne zasoby, tym samym ograniczając lokalnie umiejscowiony kapitał rozwojowy.

„Kaszuby są takim terenem, że mamy swoje kaszubskie złoto, czyli żwir. Ten żwir zostaje w 90% wywieziony do Trójmiasta na inwestycje, które tam są realizowane, niezależnie czy to budowa elektrowni, dróg, teatru czy kolei, to jest nasz żwir z Kaszub. Gmina Stężyca i Somonino, (...) Kościerzyna, mamy tego bardzo dużo. Widać to po firmach, które wywożą, które krążą wahadłowo do Trójmiasta. My za ten surowiec nie dostajemy nic w zamian. Nasze drogi są po prostu zniszczone.

Jest jakiś mały procent podatku, nasi mieszkańcy mają pracę (...). Ale zostają nam gdzieś podziurawione drogi i jesteśmy też na jakimś uboczu gospodarczym”¹.

Sposobem na radzenie sobie z peryferyjnością jest potraktowanie jej subwersyjnie i dokonanie jej reinterpretacji. W ten sposób możliwe jest wyjście poza krąg zależności peryferii od centrum i związane z tym relacje dominacji i podporządkowania. Dostrzeżenie i docenienie dynamiki lokalnych układów społecznych otwiera możliwość dialogu i negocjacji własnej pozycji w aktach wymiany z centrum (Zarycki 2009). Peryferyjność przestaje być obciążeniem, gdy nie wartościuje się lokalnych zasobów w porównaniu z większymi ośrodkami. W efekcie nie wskazuje się też na ich „zacofanie” i konieczność nadrabiania dzielących centrum i peryferie różnic. Oznacza to też potencjał rozwijania się na własnych zasadach, w zgodzie z przyjętymi w danym świecie społecznym normami i wartościami. Z obciążenia peryferyjność może – przy sprzyjającym splocie okoliczności – stać się zaletą, na przykład wtedy, gdy zabezpiecza przed rywalizacyjnymi regułami gry, jakie narzuca centrum (Drozdowski 2018: 88), czy kiedy daje możliwość budowania bliskich relacji (także w kulturze).

„Tworzymy w naszych działaniach silniejsze więzi i relacje. Mieliśmy teraz tutaj piknik charytatywny w sobotę i nie było fajerwerków, zjeżdżalni, trampolin. Wszystkiego, co odciąga uwagę albo pozwala zaspokoić rodzicom potrzeby dzieci. Mieliśmy spotkanie. Wyszedł nam fantastyczny piknik, podczas którego ludzie spędzili czas, siedzieli

.....

- 1 Cytaty zamieszczone w tekście pochodzą z dwóch źródeł: (1) z wypowiedzi informatorów (ekspertów w lokalnych społecznościach na terenie województwa pomorskiego), którzy udzielili wywiadów w pierwszej fazie trwania projektu, lub z (2) rozmów z przedstawicielami miejscowości, w których prowadzone były badania etnograficzne. Przy cytatach z badań celowo nie wskazano na miejsce zamieszkania ani też na inne cechy rozmówców, choć w niektórych przypadkach mogą one wynikać z kontekstu. Uzasadnienie tej decyzji podajemy we wprowadzeniu do książki [przyp. red.].

ze swoimi dziećmi. Ta cała akcja, pomaganie (...) pokazała, jak możemy się zebrać i sami się zorganizować, dać bardzo dużo”.

„To, co daje prowincja, w sensie Powiśle i Żuławy, to jest ten dystans i spokój, ale też z możliwością realizowania się w kulturze, bo wszystkie te ośrodki kultury... To aktywizuje lokalne społeczności. Pokazuje, że można to zrobić. Więc moim zdaniem tutaj peryferyzacja nie przeszkadza, może być atutem”.

Nawet jednak rozwój na własnych zasadach, inny niż ten narzucony przez centrum, musi bazować na określonych zasobach. Nie inaczej jest, gdy głównym narzędziem zmiany ma być kultura, czy jeden z jej elementów, jakim jest tradycyjne dziedzictwo. Potrzeba w tym celu, między innymi, motywacji członków lokalnej społeczności (w tym liderów), eksperckich kompetencji, otwartości lokalnych władarzy, a poza tym czasu, pieniędzy i sprzyjających warunków logistycznych. Wiele zmian społecznych wdraża się w sytuacji deficytu zasobów. Im jednak jest on większy, tym większe jest też ryzyko, że transformacja się nie powiedzie. Problematyczny charakter ma tutaj nie tyle sam niedobór zasobów, co trudność pozyskania do nich dostępu. Mogą one bowiem pozostawać niewykorzystane, nieodkryte czy stłumione, co w sposób zasadniczy przekłada się na możliwość wdrażania zmian w skali lokalnej, a w konsekwencji ich ograniczony efekt. Jest to istotne także dlatego, że kapitały społeczne na obszarach wiejskich bazują w znacznej mierze na relacjach nieformalnych, działaniach animowanych poza ramami instytucji. Ogromną rolę w jego rozwijaniu mają też lokalni liderzy (sołtys, nauczyciel, ksiądz), bez których wzbudzony kapitał może wygasać, a w społecznościach w konsekwencji dochodzić do wycofywania się z przejawianego dotąd zaangażowania społecznego (Knieć, Goszczyński, Obracht-Prondzyński 2013: 206-208).

Ważną rolę w życiu lokalnych społeczności odgrywa także istniejąca baza infrastrukturalna, która może stanowić platformę procesów rozwojowych. Szkoła, świetlica wiejska czy budynek ochotniczej straży pożarnej mają moc ogniskowania różnych form aktywności społecznej i kulturalnej (Rakowski 2016). Problemem staje się jednak brak gotowości

czy chęci ich wykorzystania w tym celu. W niektórych społecznościach żywa jest pamięć o roli tych miejsc w aktywizowaniu lokalnej społeczności (Tomaz 2015), przy jednoczesnym zaniku tej funkcji w ostatnich dekadach. Cezurą czasową najczęściej jest tu transformacja ustrojowa. Czas po roku '89 to okres wygaszania tego rodzaju działalności, przy jednocześnie ograniczonym zakresie pojawiania się nowych formuł oddolnych aktywności. W wielu badanych społecznościach pojawiają się spontaniczne próby samoorganizacji, mogące przeczyć tezom o „pustynnieniu” obszarów peryferyjnych (Rancew-Sikora, Michałowski, Dowgiałło 2016: 99). Ich skala i zakres są jednak zazwyczaj niewielkie, do tego często przez samych mieszkańców niedostrzegane lub ignorowane. W tym sensie istnieje duża trudność, by „wydobyć je na światło dzienne”, a tym samym nadać im rangę endogennego potencjału rozwojowego. Wśród głównych powodów tego stanu rzeczy dostrzega się przede wszystkim czynniki o charakterze strukturalnym. Mogą to być spory i napięcia polityczne, trudności w animowaniu współpracy i działań wspólnotowych, ograniczone kompetencje i starania w sięganiu po środki zewnętrzne na finansowanie projektów rozwojowych czy zachowawcza strategia zarządzania miejscowością, przejawiająca się w rutynie i braku gotowości do poszukiwania nowych rozwiązań strategicznych.

Kultura: szansa na zmianę?

Negatywne konsekwencje oddziaływań transformacyjnych, jakie stały się udziałem polskiej prowincji, w znaczący sposób dotknęły sfery kultury i dziedzictwa. Gospodarczo ultraliberalne zabarwienie przemian demokratycznych w Polsce istotnie osłabiło sferę kultury (Białek-Graczyk 2009; Wołodźko 2018), choć na obszarach peryferyjnych ta słabość – widziana na tle innych deficytów – była (a niekiedy i jest do dziś) być może jeszcze wyraźniej dostrzegalna. Ograniczenia państwowego mecenatu dla publicznych instytucji kultury na prowincji w połączeniu z niezależnym w dużej mierze od uwarunkowań lokalnych procesem prywatyzacji uczestnictwa w kulturze przyczyniły się do dewaluacji i pauperyzacji kultury, utrudniając

tym samym możliwość skorzystania z niej jako narzędzia zmiany społecznej. Lokalne pola kultury stały się przez to rachityczne i przepuszczalne, często pozbawione dopływu wykwalifikowanych kadr i podległe innym sektorom, przede wszystkim lokalnemu samorządowi (Bachórz i in. 2019: 66-70). Nadzieje na nowe otwarcie, wynikające na przykład ze zmiany na stanowisku wójta czy burmistrza lub dyrektora lokalnej instytucji kultury, mogą pozostać niespełnione tak długo, jak w proces zmiany nie włączy się większa liczba aktorów, nie uzyska on szerokiego wsparcia w lokalnej społeczności, a na realizację planu zmiany nie będzie środków (finansowych, kompetencyjnych czy infrastrukturalnych).

Paradoksem wydaje się więc, że mimo trudności, z jakimi boryka się sektor kultury na peryferiach, to właśnie w kulturze poszukuje się szansy na zmianę, nadziei na „nowe otwarcie” i na możliwość wykorzystania tego endogennego zasobu jako źródła transformacji. Próba realizacji tego zadania stanowi w pewnym sensie przeniesienie myślenia o kulturze miejskiej w realia wsi i małego miasta. W dużym ośrodku wiara w moc sprawczą kultury wynika z wyraźnego rozwoju tej sfery pod względem infrastrukturalnym czy liczby aktorów, jacy orbitują w sektorze kultury (niezależnie od ich faktycznej roli czy potencjału). Jest też pochodną myślenia, że kultura stanowi brakujący element rozwojowej układanki, ważny dodatek do transformacyjnej skrzynki narzędziowej, w której główną rolę odgrywają instrumenty ekonomiczne. Transfer takiego sposobu myślenia poza spektrum aglomeracji jest jednak problematyczny. Wynika to i ze strukturalnych ograniczeń rozwoju obszarów peryferyjnych, i trudności w dostępie do zasobów, i napięć wynikających z przemian pola kultury.

W pozytywnym scenariuszu, gdy te dwa rodzaje produkcji kulturowej są w stanie ze sobą koegzystować, „wzmocnione” pole kultury mogłoby stać się inkubatorem kreatywności, u wspólnionym zasobem, który stanowiłby kluczowy mechanizm i wymiar rozwoju społecznego (Hausner, Izdebski 2019: 213). Aby jednak ten proces był możliwy, niezbędne są między innymi: pogłębianie współpracy międzyinstytucjonalnej i międzysektorowej, prowadzenie regularnej działalności diagnostyczno-ewaluacyjnej, wzrost autonomii organizacji pozarządowych czy poprawa jakości

zatrudnienia w sektorze kultury (Szlendak 2014: 47-52). Te rady Tomasz Szlendak sformułował w kontekście poszukiwań czynników mogących sprawić, że kultura stanie się impulsem dla rozwoju miast i regionów. Wydaje się, że są one istotne także w kontekście działań prowadzonych na peryferiach, przy czym poza pierwszą z nich, dotyczącą współpracy, pozostałe stanowią ogromne wyzwanie. Z zebranego materiału empirycznego wynika, że niemal nigdzie nie prowadzi się systematycznych diagnoz czy ewaluacji działań w kulturze, kondycja lokalnych trzecich sektorów nie jest dobrą, a możliwości rozwoju w publicznym sektorze kultury – ograniczone.

Kluczowym elementem współczesnego dyskursu o kulturze jest myślenie o niej w kategoriach dźwigni – mechanizmu uruchamiającego określone procesy pozakulturowe, platformy zmiany społecznej, która stanowić będzie antidotum na szereg problemów i trudności. Rozumienie kultury jako dźwigni stanowi esencję oczekiwań, jakie się przed nią stawia w kontekście procesów rozwojowych. Kultura ma bowiem zarówno pomóc rozwiązać istniejące problemy (Kukołowicz, Jacyno, Lewicki 2018), jak i stanowić punkt wyjścia do zmiany, symboliczną trampolinę umożliwiającą skok w przysłowiowe lepsze jutro (Franczak 2017: 151-152). Tym samym wyznaczono kulturze trudne zadanie do spełnienia, jednocześnie instrumentalizując ją i próbując oceniać ją przez pryzmat jej społecznej przydatności. Może to jednak przynieść efekt odwrotny od zamierzonego (Bachórz i in. 2019). Redukowanie kultury do roli przydatnego narzędzia pozbawia ją jej autonomicznego sensu, zaś koncentracja na potencjalnych zyskach wykorzystywania narzędzi kulturowych sprowadzać się będzie do wąskiego, możliwego do skwantyfikowania wymiaru oddziaływania kultury. Wypaczy to w efekcie znaczenie kultury *per se* (Anheier, Hoelscher 2015: 19-20) albo utrudni zastosowanie narzędzi kulturowych w procesach zmiany społecznej, nie tylko na obszarach peryferyjnych (Dessein 2015).

Niezależnie od wątpliwości, jakie wiążą się z mechanizmem dźwigni, kultura pozostaje wielką nadzieją na zmianę i rozwój, na obszarach peryferyjnych urastając być może do rangi ostatniej szansy na to, by wyrwać się z pułapki marazmu i stagnacji. Kultura ma „zadziałać”, albo „zadziałać

właściwie”, choć dociekliwemu obserwatorowi może być trudno dostrzec, by to oczekiwanie miało konkretne uzasadnienia czy przesłanki. Trudność w ich realizacji jest znaczna, szczególnie w interesującym nas kontekście przemian polskich peryferii. W wielu środowiskach, w których prowadziliśmy badania, strategie adaptacyjne w sektorze kultury zorientowane są w większej mierze na dopasowanie do status quo czy wręcz przetrwanie (Krajewski 2018: 103) niż zmianę istniejącego układu czy jego rozwinięcie. Negatywną rolę w tym procesie odgrywać mogą też lokalne układy władzy, osłabiające pozycję działających oddolnie kulturalnych „siłaczy”, którzy zagrażają ich pozycji elity symbolicznej (Czyżewski i in. 2014). Kultura nie tyle pełni wówczas funkcję narzędzia rozwoju społecznego, co ten rozwój imituje. Działalność instytucji staje się zachowawcza i rytualna, co skądinąd może odzwierciedlać charakter prowadzonej lokalnie polityki lub wprost stanowić jego namacalną emanację. W peryferyjnych polach kultury rozwój kompetencji przybierać może formę adaptowania się do istniejących reguł gry (w tym do określonego i trwałego układu hierarchii), tworzenie lokalnych więzi przybiera charakter bezalternatywny (należy szukać wiązań z wąską grupą najlepiej ulokowanych w polu aktorów), a w skrajnych sytuacjach budowę podmiotowych tożsamości zastępuje serwilizm względem przedstawicieli lokalnej władzy. Taka budowa układów pola kultury stanowi też skuteczną barierę dla realizacji planów rozwojowych.

Jest to zapewne jeden z powodów, dla którego w badanych przez nas światach zdecydowanie dominuje narracja dystansowania się od możliwości wykorzystania narzędzi kulturowych w procesach zmiany społecznej. Wynika to z jednej strony z przywiązania do myślenia o rozwoju w kategoriach ekonomicznych, z drugiej – może stanowić oznakę słabości lokalnych pól kultury, a także wpisanych w nią: tradycji i dziedzictwa. Potencjał ożywienia światów kultury na peryferiach wiązałby się z jednej strony ze zwiększeniem potencjału sieciowania partnerów, otwarciem na nowych aktorów (instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych) i położeniem nacisku na animację lokalnych społeczności, z drugiej zaś – z poprawą jakości zarządzania w lokalnych społecznościach (w tym bezpośrednio zarządzania w sektorze kultury). W małych społecznościach lokalne

władze samorządowe pełnią istotną rolę we współtworzeniu kształtu sceny kulturalnej, także ze względu na sposób alokacji zasobów. Często to właśnie ich opór i niechęć do zmiany, przede wszystkim podejmowania inicjatyw wspólnie z siłami, które postrzegane są jako opozycyjne, stanowi być może kluczowy powód klinczu, w jakim znajduje się wiele spośród badanych przez nas światów społecznych. Im mniejszy i mniej gęsty jest dany układ, tym mniejsze jest też pole na ignorowanie części lokalnego potencjału i trwanie w niewygasającym konflikcie.

Jeśli rozwój, to przez małe „r”

Tłem dla instrumentalizacyjnej presji nakładanej na kulturę są wyobrażenia o rozwoju, wizje transformacji i nadzieje na postęp. Samo pojęcie rozwoju ma skomplikowaną genezę. Używa się go zarówno w celu opisowym, by scharakteryzować procesy zmiany społecznej, jak i normatywnym, by podkreślić jej pożądaną wizję. Związek kategorii rozwoju z ideą postępu i wzrostu ma równie długą historię jak samo pojęcie, a jego dominujące znaczenia ustalono wraz z upowszechnieniem się paradygmatu modernizacyjnego w XX wieku. Jednocześnie zwrócono też uwagę, że idei wzrostu nie należy przypisywać ocen wartościujących, bowiem może on przynosić zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki (Rokicka, Woźniak 2016: 12-13), rewersem rozwoju zaś jest nieodmiennie regres (Krzysztofek, Szczepański 2005: 18). Piotr Sztompka definiuje rozwój jako kierunkowy proces napędzany czynnikami endogennymi, wyraźnie odróżniając pojęcie rozwoju od pojęcia postępu, akcentującego realizację ważnych społecznie wartości i dążenia do osiągnięcia stanu, który można by uznać za słuszny czy sprawiedliwy (2002: 452-453). W tym sensie kategoria postępu jest znaczeniowo bliska kategorii modernizacji, czyli zbliżania się społeczeństwa do określonego modelu społeczeństwa, które można uznać za nowoczesne (tamże: 508). I to tak rozumiany rozwój, akcentujący znaczenie kierunku zmiany, wydaje się bliższy pojęciowo rozumieniu tego terminu przyjętego w prowadzonych przez nas badaniach.

W rozwój, którego kierunek się przewiduje i oczekuje, wpisana jest niepewność co do możliwości i przewidywanego czasu osiągnięcia pożądanego celu. Dotyczy to także rozwoju z wykorzystaniem narzędzi kulturowych. Tu również można analizować specyficzny kształt wehikułu rozwojowego, na który składać się będą twórcze jednostki i środowiska, projekty i wydarzenia, mechanizmy rynkowe i polityczne oraz trendy, które uruchamiają zmianę i nadają procesom rozwojowym określoną dynamikę (Klasik, Kuźnik 2017: 12). Będą one miały zasadniczo odmienny przebieg w różnych warunkach społecznych – inny w rdzeniach metropolii, inny zaś na odległej od centrum peryferii. W tym drugim przypadku wymienione powyżej obszary stanowią istotne wyzwanie dla presji rozwojowych. Dotknięte deficytem zasobów peryferia mają bowiem z jednej strony problem i z aktywnością lokalnych środowisk, i z animacją wydarzeń o znaczącym potencjale rozwojowym, z drugiej zaś – podlegają niekorzystnym presjom rynkowym i politycznym.

Mimo tych ograniczeń warto podkreślić, że nasi informatorzy, problematyzując kategorię rozwoju, kojarzą ją zarówno z ryzykiem, jak i z szansą. Widzą w rozwoju możliwość spotkania, otwartości, a nawet budowania więzi. Traktują więc samo pojęcie bardzo szeroko, zdecydowanie wykraczając poza jego kontekst ekonomiczny. W tych skojarzeniach dostrzec można natomiast analogie do wizji rozwoju autonomicznego, który akcentuje kwestie rozwoju wewnętrznego czy partycypacji w rozwoju (Szczepański 1989: 10). Wpisują one się też w szerokie rozumienie tego, co określa się mianem zrównoważonego rozwoju, czyli takiego modelu rozwojowego, który zakłada dążenie do osiągnięcia optymalnych wyników ekonomicznych przy jednoczesnym szacunku dla środowiska naturalnego i czynników rozwoju społecznego (Latoszek 2016). Z jednej strony kategoria rozwoju zrównoważonego jest problematyczna analitycznie ze względu na wieloznaczność tego pojęcia i możliwość wypełniania go dowolnymi niemal intencjami (Rokicka, Woźniak 2016: 11). Z drugiej strony ta pojemność semantyczna czyni je możliwym do wykorzystania w kontekście badania relacji na linii kultura-rozwój, w szczególności na terenach peryferyjnych, czyli tam, gdzie dostrzega się szanse na wykorzystanie na przykład potencjału środowiska naturalnego jako

naturalnej „rekompensaty” dla innych typów zasobów (infrastruktura, kompetencje itp.).

Jednym z filarów koncepcji zrównoważonego rozwoju, obok sfer: ekonomicznej, środowiskowej i społecznej, jest kultura. Prowadzenie działań zgodnie z wytycznymi zrównoważonego rozwoju wymaga uwzględnienia czynnika kulturowego (Nurse 2006; ONZ 2015). Marcin Skrzypek twierdzi nawet, że zrównoważony rozwój nie jest *de facto* żadną formą rozwoju. Stanowi natomiast alternatywę dla klasycznie rozumianego postępu, w którym zasoby trzeba wykorzystywać, a dodatkowo trzeba robić to, myśląc przede wszystkim o bilansie księgowym. Dojście do granic ekstensywnie rozumianego rozwoju egzogenne wymaga zatrzymania i przemyślenia nowego modelu myślenia o życiu społecznym. W tym znaczeniu rozwój zrównoważony stanowi kontrę w stosunku do wcześniejszych modeli rozwoju, a kultura zyskuje rangę kluczowego elementu, który daje szansę na wypracowanie nowej wizji organizacji społecznej (Skrzypek 2013: 12-13).

Szansy tej upatruje się również w rozwoju terenów peryferyjnych, choć nie zawsze czyni się tego rodzaju odniesienia wprost. Można bowiem mówić o rozwoju w ogóle, w rzeczywistości jednak zwracając uwagę na taki jego model, który wpisuje się właśnie w założenia rozwoju zrównoważonego. Widać to na przykładzie inwestycji w turystykę realizowaną na małą skalę, takiej, która byłaby wrażliwa na konkretne uwarunkowania kulturowe i środowiskowe, a przy tym pasowała do danego lokalnego układu. Zrównoważony rozwój turystyczny musi opierać się na podzielanych wartościach, a jednocześnie stanowić połączenie czynników kulturowych i środowiskowych, które przyniosą określone korzyści ekonomiczne (Moisey, McCool 2008: 285-290). W dyskursie o relacjach między kulturą a zrównoważonym rozwojem w krajach postsocjalistycznych podkreśla się również znaczenie tradycyjnego dziedzictwa i przejawów tożsamości zbiorowych (Tomaz 2015: 94).

Jak podkreśla Jacek Sołtys, na obszarach peryferyjnych problematyczne jest często samo zainicjowanie procesów rozwojowych (2015: 188). Sołtys sugeruje, że dzieje się tak z powodu deficytu czynników endogennych. Ta diagnoza jest spójna z narracją prowadzoną w całym tekście i znajduje

odzwierciedlenie w zebranych materiale empirycznym. W badanych społecznościach dotkliwe są deficyty zasobów, które mogłyby posłużyć jako dźwignie rozwoju, a ich mieszkańcom brakuje wiary w możliwość wprowadzenia zmiany. Jednocześnie jednak warto zastanowić się, jakie inne czynniki mogą powodować, że w poszczególnych światach społecznych pojawia się dystans czy niechęć do inicjowania procesów rozwojowych. Podkreśla się w tym kontekście przede wszystkim obawy związane z uruchamianiem maszyny przedsięwzięć rozwojowych. Stanowią one mają naruszenie istniejącego status quo, które, choć często niezadowolające, ma jedną zasadniczą zaletę – jest „pewne”, oswojone i niezagrażające. Każda zmiana niesie za sobą określone konsekwencje, których społeczności mogą nie zaakceptować i które wiążą się z szeregiem ryzyk (Słowińska 2014: 42). Dodatkowo nie ma pewności, kto będzie zarządzał procesem zmiany i jaka rola oraz udział w tym procesie przypadnie poszczególnym aktorom. Rozwój może być też narzucony „z góry” (przez ekspertów z centrum, nielubianych włodarzy czy powiązane z nimi „grupy interesu”), co budzi wątpliwości odnośnie celu całego procesu i może nie odpowiadać na potrzeby mieszkańców. Postrzega się go również niekiedy jako rodzaj utopijnego, skazanego na niepowodzenie przedsięwzięcia, które niepotrzebnie rozbudza niemożliwe do zaspokojenia (z racji deficytu zasobów) nadzieje, lub rodzaj imitacji zjawisk czy procesów, które próbuje się przeszczepić na teren danej społeczności.

Tytuł podrzdziału nie jest przypadkowy. Rozwój pisany przez małe „r” jest faktycznym oczekiwaniem polskich peryferii. Pytani o perspektywy rozwojowe badani albo sceptycznie odnoszą się do takiej wizji (szczególnie, gdy platformą rozwoju miałyby być kultura), albo na wskroś pragmatycznie oczekują, że społeczność, do której należą, będzie rozwiązywała bieżące problemy, których oni sami dostrzegają wiele. W tym sensie chodzi nie tyle o abstrakcyjny, trudny do wyobrażenia rozwój, co sprawnie prowadzoną, odpowiadającą na często prozaiczne potrzeby mieszkańców politykę. Dla badanych liczą się przede wszystkim inwestycje w twardą infrastrukturę i prowadzenie inwestycji. Działania społeczne czy kulturalne, w tym kulturowanie dziedzictwa czy regionalnych tradycji, nie mają w badanych światach społecznych priorytetowego statusu. Horyzont oczekiwań

wyznacza kategoria „ładności”. Pod tym hasłem kryją się oczekiwania harmonijnego rozwoju najbliższego otoczenia i pojawiania się nowych rodzajów usług oraz miejsc do rekreacji. Przestrzeń publiczna ma być „ładna” – estetyczna, zadbana, uporządkowana i czysta. Punktem docelowym zmiany jest harmonia i spokój. Od lokalnych władz oczekuje się nie realizacji wielkich wizji, a profesjonalnego zarządzania, nie tyle snucia ambitnych planów rozwojowych, co raczej tworzenia takich warunków, by jakość życia się nie pogarszała, na przykład, by nie zamykano ważnych instytucji życia publicznego, takich jak szkoła czy świetlica wiejska. Odpowiedzialną strategią staje się mądre trwanie, które ograniczy postępującą peryferyzację, na przykład zwiększy liczbę miejsc pracy na terenie gminy, przyczyniając się tym samym do zatrzymania rosnącej skali migracji do większych ośrodków.

Narracja o mądrym trwaniu wynika ze zinternalizowanego na obszarach peryferyjnych przekonania, że tereny te nie mogą „ścigać się” z większymi ośrodkami w walce o zasoby. Muszą się natomiast skupić na minimalizowaniu strat, a dopiero w dalszej kolejności szukać ewentualnie możliwości tego, co określić można by mianem rozwoju. Dla badanych naturalne jest, że generatorem rozwoju są duże miasta. To one bowiem, jak pisał Marek S. Szczepański, stymulują przeobrażenia społeczne, oddziałują na rozwój ekonomiczny i są mediatorem zmian społecznych (1989: 55). Zgodnie z tą perspektywą małe miasta czy wsie mogą korzystać z efektów rozwoju, jakie stają się udziałem dużych ośrodków, ale niejako już na starcie przyjmują, że nie biorą w tym wyścigu udziału. Nie poddają się więc mitowi „wielkiego rozwoju”, który miałby transformować ich świat i wyzwalać emocje, jakie z tym procesem się wiążą. Ograniczone możliwości rozwoju egzogenego na peryferiach stanowią główny powód, dla którego myślenie o rozwoju zwraca wektor do wewnątrz, do własnych potencjałów. W sytuacji deficytu zasobów ekonomicznych ludzkich czy infrastrukturalnych szans na rozwój upatrywać można między innymi w czynniku kulturowym, w tym w lokalnych tradycjach i dziedzictwie. To uwarunkowania kulturowe mają być platformą zmiany, bo to je, jak się zakłada, łatwiej jest zmobilizować, ożywić i wykorzystać jako transformacyjną dźwignię. Przy założeniu efektywnej współpracy

instytucji z lokalnymi społecznościami, dbałości o jakość lokalnych kultur obywatelskich i szacunku dla ładu proceduralnego tradycyjne dziedzictwo może pełnić funkcję zasobu rozwojowego na trzech płaszczyznach: społecznej, gospodarczej i wizerunkowej. Na peryferiach istotne znaczenie będzie miało też organizowanie i animowanie zogniskowanego wokół czynnika kulturowego rozwoju w zgodzie z porządkiem wspólnotowym, przy jednoczesnej aprobacie otoczenia dla podejmowanych działań (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018).

Do tradycji i dziedzictwa, a szerzej do całego potencjału kulturowego lokalnych społeczności jako motorów rozwoju, ich mieszkańcy mają jednak stosunek ambiwalentny. Poszczególne badane światy różni zarówno faktyczne bogactwo zasobów z tego obszaru, jak i ich subiektywna percepcja. Jednocześnie dominującą narracją jest wątpliwość, jaka wiąże się z możliwością wykorzystania lokalnych potencjałów kulturowych. Wynika ona albo z przekonania o ich nikłej wartości, albo obaw: o trudność zbudowania skutecznej strategii rozwojowej, o brak zainteresowania ze strony osób spoza społeczności, o możliwość generowania korzyści z inwestycji w kulturę, w końcu o utratę „autentycznej” wartości lokalnej kultury, której nie chce się traktować instrumentalnie, jako zasobu mającego przynosić na przykład konkretne zyski ekonomiczne (Nadarajah 2007).

Potencjały kulturowe badanych społeczności mogą bazować na przykład na wielokulturowości, materialnych pozostałościach przeszłości odkrywanych w toku badań archeologicznych czy wielkich wydarzeń historycznych o znaczącej, ponadlokalnej randze. Często jednak zasoby tradycyjnego dziedzictwa bywają niedostrzegane czy pomijane, pozostając przy tym nieurefleksyjnione. Ich status sprowadza się wówczas do tego, że „po prostu są”, funkcjonują jako niedookreślone i nieujęte w żadne konkretne ramy. Taka sytuacja w sposób zasadniczy utrudnia nadawanie dziedzictwu nowych znaczeń, a przez to też możliwość jego wykorzystania jako narzędzia rozwojowego, na przykład wzmocnienia walorów turystycznych w danej społeczności, generowania popytu na inne produkty i usługi czy pozytywnego wpływu na indywidualną jakość życia (Murzyn-Kupisz 2013; Sanetra-Szeliga 2017). Dostrzeżenie i gotowość

do wykorzystania dziedzictwa jako potencjału rozwojowego skutkuje często tym, czego część badanych się obawia, czyli jego instrumentalizacja. Odwołania do lokalnych czy regionalnych tradycji są wówczas wybiórcze, a z karty tradycyjnego dziedzictwa wybierane są te elementy, które mogą przynosić zyski komercyjne. Próbuje się uczynić z nich produkty, które będą stanowić narzędzie promocji, a docelowo pozwolą na zwiększenie przychodów z tytułu sprzedaży produktów (na przykład koszulek czy kubków z regionalnymi wzorami). Warto dodać, że tego rodzaju działania często prowadzone są przez większe organizacje (na przykład Lokalne Grupy Działania), także te spoza danej społeczności, na przykład w ramach regionalnych konkursów finansowanych ze środków publicznych.

Nawet jednak te przejawy dziedzictwa, które są instrumentalizowane i poddawane silnym presjom ekonomicznym, mogą stanowić bodziec do pobudzania lokalnych i regionalnych identyfikacji. To bowiem właśnie czynnik zakorzenienia i poczucia związku tożsamościowego ma zasadnicze znaczenie dla możliwości animowania dziedzictwa (Kłósowski 2012: 90). W tych częściach województwa, gdzie poziom identyfikacji z lokalną społecznością czy, szerzej, z regionem, jest niski, ożywianie potencjałów dziedzictwa może napotykać istotne trudności. Podejmowane próby instytucjonalnego wzmocnienia tradycyjnego dziedzictwa przyczyniają się do zwiększenia poziomu identyfikacji mieszkańców z regionem. Skala tych działań, przede wszystkim w „słabych” tożsamościowo regionach, jest jednak ciągle ograniczona, co stanowi, przynajmniej jak dotąd, barierę przed wykorzystaniem dziedzictwa jako narzędzia rozwojowego. Część badanych światów społecznych znajduje się aktualnie w fazie odkrywania swoich potencjałów i uczenia się ich. Czasu wymaga z jednej strony możliwość ich rozpoznania, z drugiej – przygotowania na jej podstawie oferty, którą można byłoby wykorzystać w charakterze transformacyjnej dźwigni (i nie byłaby ona przy tym prowadzona w formie sztamkowych, realizowanych *ad hoc* kampanii promocyjnych). Tradycyjne dziedzictwo może też stać się podstawą strategii rozwojowej opartej na turystyce kulturowej, wykorzystaniu zasobów lokalnych społeczności jako narzędzia zmiany. Ten sposób myślenia bazuje na założeniu, że turyści zaczynają w większej niż dotąd mierze interesować się historią i kulturą odwiedzanych

miejsc i regionów. „Humanistyczny” program zmiany i wychodzenia z peryferyjności bazowałby na tych potrzebach i oczekiwaniach, próbując odpowiedzieć na niekompleksową, wieloskładnikową ofertą. W tym przypadku również jednak mowa jest raczej o formułowanych nie od dziś postulatach na zmianę niż faktycznych programach ich realizacji.

Szans na poprawę jakości życia w społeczności dostrzega się jednak nie tylko w turystyce kulturowej, ale również w szeregu innych turystycznych formuł, także tych, które nie są związane z dziedzictwem, a odwołują się do naturalnych potencjałów społeczności (w tym: do jej walorów środowiskowych). Ten kierunek jest zgodny z rekomendacjami wpisanymi w ideę rozwoju zrównoważonego, która zakłada między innymi, że w miejsce tradycyjnej presji na ekstensywny rozwój potrzebny jest alternatywny pomysł, w centrum stawiający relację człowieka z ekosystemem przyrodniczym (Osbaldiston, Sheldon 2002: 53-54; Schultz 2002: 74). Były to też przykład rozwoju długofalowego, prowadzonego „na dłuższą metę” (Szczepański 1989: 110), w którym zachowany zostaje balans między różnymi aspektami życia społecznego. Taki wariant daje terenom peryferyjnym możliwość reinterpretacji ich statusu i odwrócenie niekorzystnych trendów rozwojowych, jakie stały się ich udziałem po okresie transformacji.

Alternatywne formy turystyki są też najczęściej dostrzeganym potencjałem rozwojowym pomorskich peryferii. Borykające się z deficytem zasobów i oddalone od centrum społeczności mogą właśnie w niskowych odmianach turystyki poszukiwać bodźca rozwojowego. Przeszkodą w realizacji tej strategii są jednak niekorzystne położenie (z dala od dużych ośrodków), deficyt infrastruktury wypoczynkowej (w tym także wystarczającej liczby miejsc noclegowych dla potencjalnych gości) oraz niewielka skala wsparcia inwestycji w turystykę. Część mieszkańców krytycznie odnosi się też do nadmiernej w ich ocenie dbałości o środowisko naturalne. Ma ona ograniczać możliwości działania i ingerencje dokonywane przez człowieka. Pojawiające się w wypowiedziach badanych stwierdzenia, takie jak: „przyroda ma być dla ludzi, a nie odwrotnie” i „bóbr jest już ważniejszy od człowieka” stanowią wymowne przykłady niechęci do ochrony walorów przyrodniczych kosztem możliwości wykorzystania ich w celu

ograniczenia doświadczanej lokalnie peryferyjności. Jej błędne koło domyka się także dlatego, że strategiczny ruch, by postawić na turystykę, może stać w sprzeczności z koniecznością realizacji „twardych” funkcji gospodarczych, na przykład rozwoju przemysłu.

„Jedynie co, to możemy postawić na turystykę. Niczego innego nie widzimy. Mamy rzekę, mamy lasy. I to wykorzystywać. Jakoś te walory przyrodnicze po prostu... Postawić na to, skorzystać z programów. (...) Tylko że to się wzajemnie wyklucza. Przy tym zanieczyszczeniu, tym zapyleniu to turystyka odpada, bo kto chce przyjeżdżać wypoczywać w chmurze dymu? (...) Walory turystyczne są przyćmione przez zakład, który niestety dla wzrostu ekonomicznego jest potrzebny. Dla ludzi, dla spadku bezrobocia i żeby człowiek miał na benzynę, żeby pojechać do teatru”.

W poszukiwaniu strategicznej wizji

Każda formuła rozwoju, także tego pisanego przez małe „r”, wymaga odpowiedniego unarzędziwienia, przede wszystkim wpisania jej w ramy określonej polityki i sensownie prowadzonych działań strategicznych. Ma to szczególne znaczenie, gdy wymagany jest właściwy dla rozwoju zrównoważonego refleksyjny charakter zarządzania, polegający na uspołecznianiu produkcji wiedzy, długoterminowym planowaniu, partycypatywnym ustalaniu celów oraz interaktywnym wdrażaniu strategii (Voß, Kemp, Bauknecht 2006). Analiza zebranego materiału empirycznego wskazuje na istotną słabość myślenia i działania w kategoriach strategicznych na szczeblu lokalnym (Bartosiewicz 2016). Można ją traktować zarówno jako naturalną konsekwencję peryferyjności, jak i źródło jej trwania. Sytuację dodatkowo komplikuje brak diagnoz – przede wszystkim wiedzy o tym, w jaki sposób adekwatnie wdrażać w lokalnych społecznościach procesy zmiany (McKenzie-Mohr 2002: 29-31) – oraz zasobów kompetencyjnych, by tego rodzaju działania prowadzić.

Wdrażanie zmian na polach tradycyjnego dziedzictwa czy turystyki kulturowej wymaga przemyślenia strategii dedykowanych dla tych obszarów. W praktyce jednak albo one nie istnieją, albo mają nieusystematyzowaną, często niezapisaną formę. Gminy realizują swój ustawowy obowiązek tworzenia strategii rozwoju. Dokumenty te jednak w ograniczonym zakresie mapują istniejące na danym terenie potencjały kulturowe i w niewielkim stopniu oferują możliwość ich wykorzystania w praktyce (Szlendak, Goszczyński, Krajewska 2019). Trudno jednak oczekiwać, że przemyślane polityki kulturalne będą stanowić naturalny element pejzażu polskich peryferii, skoro do niedawna były niemal całkowicie nieobecne w realiach metropolitalnych (Kłosowski 2012: 71). Atrofia myślenia strategicznego nie jest więc specyfiką polskich peryferii. Zakładając jednak, że to właśnie czynnik kulturowy ma być wykorzystaną przez nich platformą zmiany, z pewnością nie stać ich także na utrzymywanie status quo w tej kwestii. W rzeczywistości jednak tak właśnie jest, a horyzont polityki rozwojowej pozostaje ograniczony do bieżącego zarządzania i prowadzenia działań w modelu reaktywnym. Oznacza to też prowadzenie mało aktywnej polityki pozyskiwania środków na finansowanie przedsięwzięć rozwojowych ze źródeł zewnętrznych.

W społecznościach, w których zasoby (przede wszystkim finansowane) są wystarczające do tego, by prowadzić bardziej ambitną politykę niż „gaszenie pożarów”, lokalne władze muszą podjąć decyzję o kierunku polityki rozwojowej i akcentowaniu jej „twardego” lub „miękkiego” charakteru. W tym pierwszym przypadku aktywność skoncentrowana jest na prowadzeniu działań ograniczających materialny wymiar peryferyjności, przede wszystkim inwestycjach infrastrukturalnych. Działania zorientowane są na rozwój gospodarczy i wykorzystanie istniejących potencjałów, na przykład za pośrednictwem narzędzi turystyki. Miękką koncepcją rozwoju zakłada między innymi inwestycję w rozwój kapitału społecznego i animowanie lokalnej tożsamości. To w tym wariantie większa rola przypada działaniom kulturowym i to w tym scenariuszu zakłada się wystąpienie mechanizmu transformującej społeczność dźwigni. Można zastanawiać się, który z tych dwóch modeli rozwojowych jest bardziej adekwatny – który można w łatwiejszy sposób wdrożyć, na przygotowanie

którego gmina dysponuje odpowiednimi zasobami, w końcu: który z nich może przynieść docelowo, także w dłuższej perspektywie, lepsze rezultaty. W praktyce lokalne władze skłaniają się raczej do wyboru pierwszego z tych dwóch rozwiązań, niesłusznie ignorując być może symboliczne potencjały, jakie tkwią w społeczności.

Uderzający jest też rozdźwięk między stanem aktualnym a wizją zmian, jakie przedstawiane są w dokumentach strategicznych. Kontrastują tu ze sobą deficyty i ograniczenia rzeczywiście pustynniejących peryferii z miejscami, które projektowane są jako tętniące życiem atrakcyjne ośrodki osiedleńcze z wysokim poziomem jakości życia. W strategiach przewiduje się też, że zmiany te będzie można osiągnąć w perspektywie krótkookresowej, na przykład kilku lat, co stawia pod znakiem zapytania zasadność i realność tych opracowań. Nie zawsze zresztą są one przygotowywane „w” danej społeczności. Często praktyką jest zlecenie ich sporządzenia ekspertom zewnętrznym, którzy niejednokrotnie słabo znają specyfikę lokalnych środowisk, tworząc dokumenty, ani nieoddające ich charakteru, ani nieprojektujące konkretnych rozwiązań, które faktycznie mogłyby stanowić pewien dedykowany dla danego kontekstu społeczno-kulturowego impuls rozwojowy. Ogólnikowe są też w tych opracowaniach odniesienia do uwarunkowań kulturowych, w tym do lokalnych tradycji i regionalnego dziedzictwa. Jeśli się o nich pisze, podlegają one dość standardowemu w formie procesowi instrumentalizacji. Mgliście zdefiniowana kultura ma zapewniać poprawę sytuacji społecznej i gospodarczej, choć jednocześnie nie wskazuje się, jakie narzędzia powinny zostać w tym celu użyte. Nie precyzuje się też metod zarządzania zmianą, której elementem miałyby stać się kultura czy elementy tradycyjnego dziedzictwa. Brakuje również wskazań na uspołecznienie lokalnej polityki. W strategiach nie są opisywane metody zarządzania partycypacyjnego, uwzględniające włączanie aktorów z różnych pól, zajmujących odmienne funkcje w lokalnym ekosystemie, a przy tym posiadających zróżnicowane doświadczenia i kompetencje. Władze samorządowe zdają się preferować model zarządzania przez kontrolę, nie zaś ten, w którym demokratycznie decyduje się o kierunku rozwoju społeczności.

* * *

Historia niepewnej nadziei będzie miała swój ciąg dalszy, którego efektów nie znamy. Dotychczasowe plany i przedsięwzięcia rozwojowe albo nie uwzględniały czynników kulturowych, albo aktywność ta nie przybierała systemowego i przemyślanego charakteru. Dotyczy to zarówno działań prowadzonych w dużych miastach, jak i na obszarach peryferyjnych. W efekcie narzędzia kulturowe jedynie w ograniczonym stopniu stawały się faktycznymi platformami zmiany, transformacji skutkującej poprawą atrakcyjności ośrodka i podniesieniem poziomu jakości życia jego mieszkańców. Kultura i tradycyjne dziedzictwo pozostają potencjałem do wykorzystania i szansą na uruchomienie alternatywnego silnika rozwoju. Dla obszarów peryferyjnych stanowią nadzieję na zmianę w sytuacji ograniczonych możliwości pozyskiwania zasobów z zewnątrz. Będzie ona jednak mogła się ziścić przy spełnieniu kilku warunków: mobilizacji już istniejących w społecznościach potencjałów, wzmocnienia procesów wewnętrznego sieciowania, wypracowania długofalowej strategii zmiany i, przede wszystkim, wyraźnego ożywienia lokalnych scen kultury. Ten ostatni czynnik ma szczególne znaczenie. W praktyce zadecyduje o możliwości wykorzystania w procesie zmiany narzędzi kulturowych – dopracowania kulturalnego menu i uwzględnienia w nim elementów tradycyjnego dziedzictwa – takich, które mogą z zapomnianego artefaktu przeistoczyć się w tożsamościową kotwicę i punkt wyjścia do oddolnie zaplanowanej, ale też rozpisanej na długi okres strukturalnej przemiany.

Bibliografia

Anheier, Helmut K. i Michael Hoelscher. 2015. Cultural sustainability in small and medium-sized cities. What are the issues?. W: S. Hristova, M. Dragičević Šešić i N. Duxbury (red.). *Culture and Sustainability in European Cities. Imagining Europolis*. Oxon-New York: Routledge, s. 17-31.

Bachórz, Agata, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura i Piotr Zbie-
ranek. 2019. *Gra w kulturę. Przemiany pola kultury w erze poszerzenia*. Gdańsk:
Instytut Kultury Miejskiej.

Bartosiewicz, Bartosz. 2016. Polityka rozwoju lokalnego w kurczących się małych
miastach. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 418,
s. 22-31.

Białek-Graczyk, Marta. 2009. *Zoom na domy kultury*. Warszawa: Towarzystwo
Inicjatyw Twórczych „ę”.

Bukraba-Rylska, Izabella. 2018. Badania kultury lokalnej w Polsce. Próba reka-
pitulacji. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*.
Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 194-222.

Czyżewski, Marek, Karol Franczak, Magdalena Nowicka i Jerzy Stachowiak. 2014.
Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy. Łódź: Wydawnictwo Akademickie
Sedno.

Dessein, Joost, Katriina Soini, Graham Fairclough i Lummina Horlings (red.). 2015.
*Culture in, for and as Sustainable Development. Conclusions from the COST Action
IS1007 Investigating Cultural Sustainability*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Drozdowski, Rafał. 2018. Bunt peryferii. Peryferyjność buntu?. W: M. Jacyno,
T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe
Centrum Kultury, s. 85-97.

Franczak, Karol. 2017. Instrumentalizacja kultury w powojennych i współczes-
nych dyskursach modernizacyjnych. W: M. Czyżewski i in. (red.). *Polskie sprawy
1945-2015. Warsztaty analizy dyskursu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie
Sedno, s. 151-179.

Hausner, Jerzy i Hubert Izdebski. 2019. Prawo do jakości życia i rozwoju.
W: *Solidarni w rozwoju: Gdańsk-Polska-Europa-Świat*. Kraków: Fundacja Gospo-
darki i Administracji Publicznej, s. 193-217.

Heffner, Krystian. 2016. Obszary wiejskie i małe miasta: czy lokalne centra są
potrzebne współczesnej wsi?. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu
Ekonomicznego w Katowicach*, 279, s. 11-24.

Jacyno, Małgorzata. 2018. Imaginaria kultury lokalnej. W: M. Jacyno, T. Kukoło-
wicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum
Kultury, s. 49-63.

Jacyno, Małgorzata, Tomasz Kukołowicz i Mikołaj Lewicki. 2018. Wstęp. W:
W. M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa:
Narodowe Centrum Kultury, s. 7-20.

Klasik, Andrzej i Florian Kuźnik. 2017. Wehikuły rozwoju dużych miast i zespołów miejskich. *Studia Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju PAN*, 177, s. 9-28.

Kłosowski, Wojciech. 2012. Kultura jako czynnik rozwoju społecznego a polityki kulturalne polskich metropolii. W: S. Szultka i P. Zbieranek (red.). *Kultura – Polityka – Rozwój. O kulturze jako „dźwigni” rozwoju społecznego polskich metropolii i regionów*. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 69-100.

Knieć, Wojciech, Wojciech Goszczyński i Cezary Obracht-Prondzyński. 2013. *Kapitał społeczny wsi pomorskiej*. Wieżycza: Kaszubski Uniwersytet Ludowy.

Krajewski, Marek. 2018. Dopyły i dreń, rozlewiska i baseny. O kulturze peryferii. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 98-108.

Krzysztofek, Kazimierz i Marek Szczepański. 2005. *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Larsen, Lone Leth. 2016. Obszary miejskie i wiejskie – rola praktyk kulturowych w rozwijaniu nowych form komplementarności. W: M. Sztark (red.). *Kultura małych i średnich miast. Otwarta Grupa Robocza*. Wrocław: Biuro Festiwalowe IMPART, s. 29-35.

Latoszek, Ewa. 2016. Koncepcja zrównoważonego rozwoju w teorii i praktyce ONZ. W: E. Latoszek, M. Proczek i M. Krukowska (red.). *Zrównoważony rozwój a globalne dobra publiczne w teorii i praktyce organizacji międzynarodowych*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, s. 25-63.

Majer, Andrzej. 2017. Odrodzenie średnich miast. *Przegląd Socjologiczny* 66(2), s. 91-112.

McKenzie-Mohr, Doug. 2002. The Next Revolution: Sustainability. W: P. Schmuck i W.P. Schultz (red.). *Psychology of Sustainable Development*. New York: Springer Science+Business Media, s. 19-36.

Moisey, R. Neil i Stephen F. McCool. 2008. Sustainable Tourism in the 21st Century: Lessons from the Past, Challenges to Address. W: ciż (red.). *Tourism, Recreation and Sustainability. 2nd Edition. Linking Culture and the Environment*. Oxfordshire-Cambridge: CABI, s. 283-291.

Murzyn-Kupisz, Monika. 2013. Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego. W: J. Hausner, A. Karwińska i J. Purchla (red.). *Kultura a rozwój*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 237-263.

Nadarajah, M. 2007. Conclusion. W: M. Nadarajah i A.T. Yamamoto (red.). *Urban crisis: Culture and the sustainability of cities*. Tokyo-New York-Paris: United Nations University Press, s. 223-229.

Nurse, Keith. 2006. Culture as the Fourth Pillar of Sustainable Development. *Small States: Economic Review and Basic Statistics*, 11, s. 28-40.

Obracht-Prondzyński, Cezary i Piotr Zbieranek. 2018. Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 133-166.

ONZ. 2015. *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*.

Osbaldiston, Richard i Kennon M. Sheldon. 2002. Social Dilemmas And Sustainability: Promoting Peoples' Motivation to „Cooperate With The Future”. W: P. Schmuck i W. P. Schultz (red.). *Psychology of Sustainable Development*. New York: Springer Science+Business Media, s. 37-57.

Rakowski, Tomasz. 2016. Lokalne formy rozwoju, samoorganizacja i potencjał sprawczy, *Kultura i Rozwój*, 1(1), s. 90-108.

Rancew-Sikora, Dorota, Lesław Michałowski i Bogna Dowgiałło. 2016. Budowanie na granicach: kultura nowych peryferii miejskich, jej potencjały i problemy, *Studia Pedagogiczne*, t. LXIX, s. 97-112.

Rokicka, Ewa i Wojciech Woźniak. 2016. *W kierunku zrównoważonego rozwoju. Koncepcje, interpretacje, konteksty*. Łódź: Uniwersytet Łódzki.

Sanetra-Szeliga, Joanna. 2017. Dziedzictwo kulturowe i rozwój gospodarczo-społeczny. Oksymoron?. W: C. Obracht-Prondzyński i Piotr Zbieranek. *Pomorskie poszerzenie pola kultury. Dylematy – konteksty – działania*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury, s. 145-154.

Schultz, P. Wesley. 2002. Inclusion with Nature: The Psychology of Human-Nature Relations. W: P. Schmuck i W.P. Schultz (red.). *Psychology of Sustainable Development*. New York: Springer Science+Business Media, s. 61-78.

Skrzypek, Marcin. 2013. Łagodność. Czego uczy kultura?. W: tenże (red.). *Budowa wspólnot lokalnych – jakich kompetencji potrzebuje, a jakich uczy?*. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 9-13.

Słowińska, Sylwia. 2014. Znaczenie przeszłości i sposoby jej przywoływania w oddolnych inicjatywach społeczno-kulturalnych. *Edukacja Dorosłych*, 2, s. 39-52.

Sołtys, Jacek. 2015. Wyzwania i problemy aktywizacji peryferyjnych niskorozwiniętych obszarów unii europejskiej. *Kultura i Polityka*, 18, s. 171-191.

Szczepański, Marek S. 1989. *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny. Socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Szlendak, Tomasz. 2014. Dziesięć przykazań dla kultury, aby stała się impulsem dla rozwoju miast i regionów. W: S. Szultka (red.). *Kreatywny tańcuch. Powiązania sektora kultury i kreatywnego w Polsce*. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, s. 47-52.

Szlendak, Tomasz, Wojciech Goszczyński i Malwina Krajewska. 2019. Praktyki pozametropolitalne: uczestnictwo w kulturze w małym i średnim mieście. *Studia Socjologiczne*, 2(233), s. 61-98.

Sztompka, Piotr. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

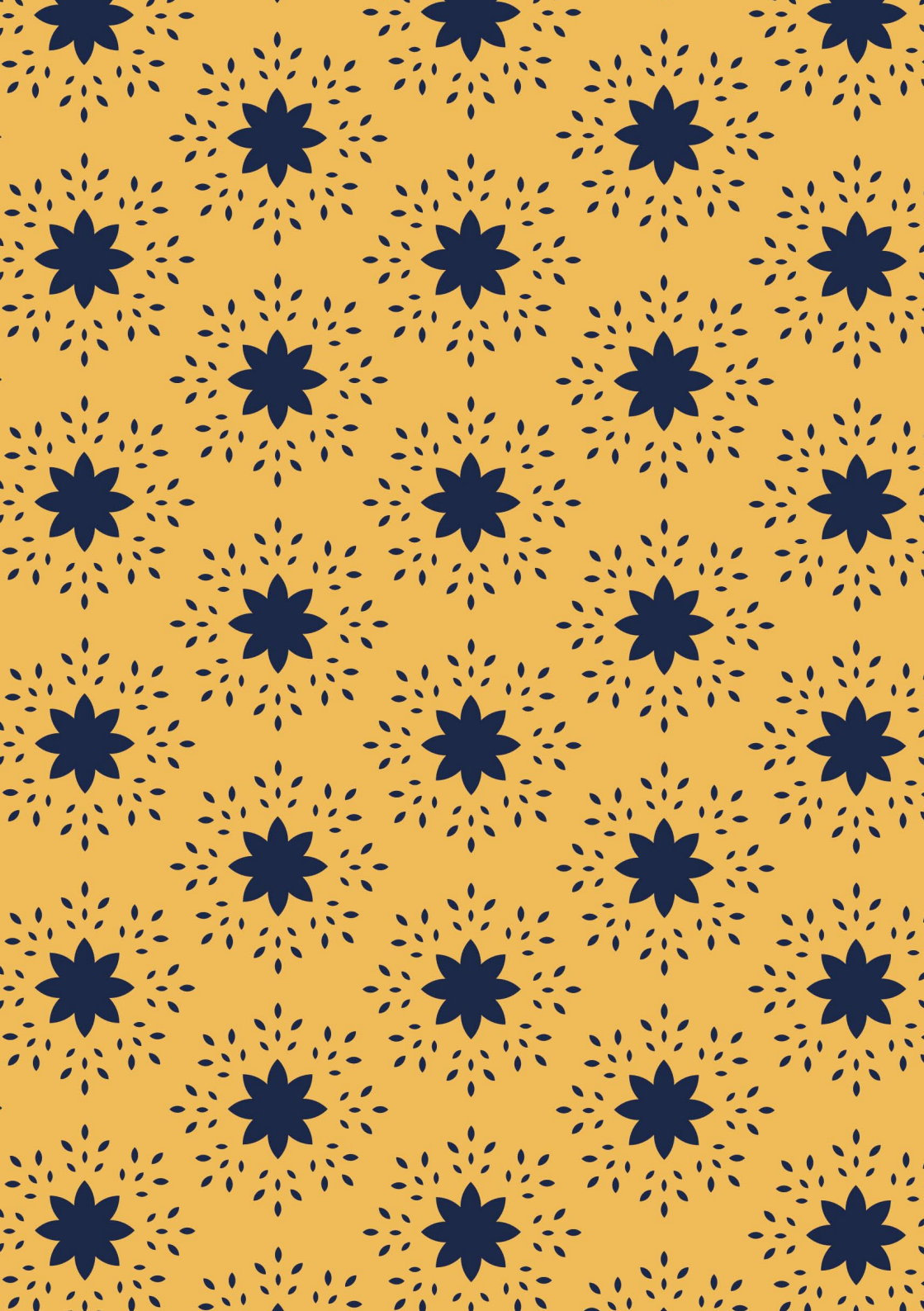
Śleszyński, Przemysław. 2018. *Polska średnich miast. Założenia i koncepcja deklomracji w Polsce*. Warszawa: Klub Jagielloński.

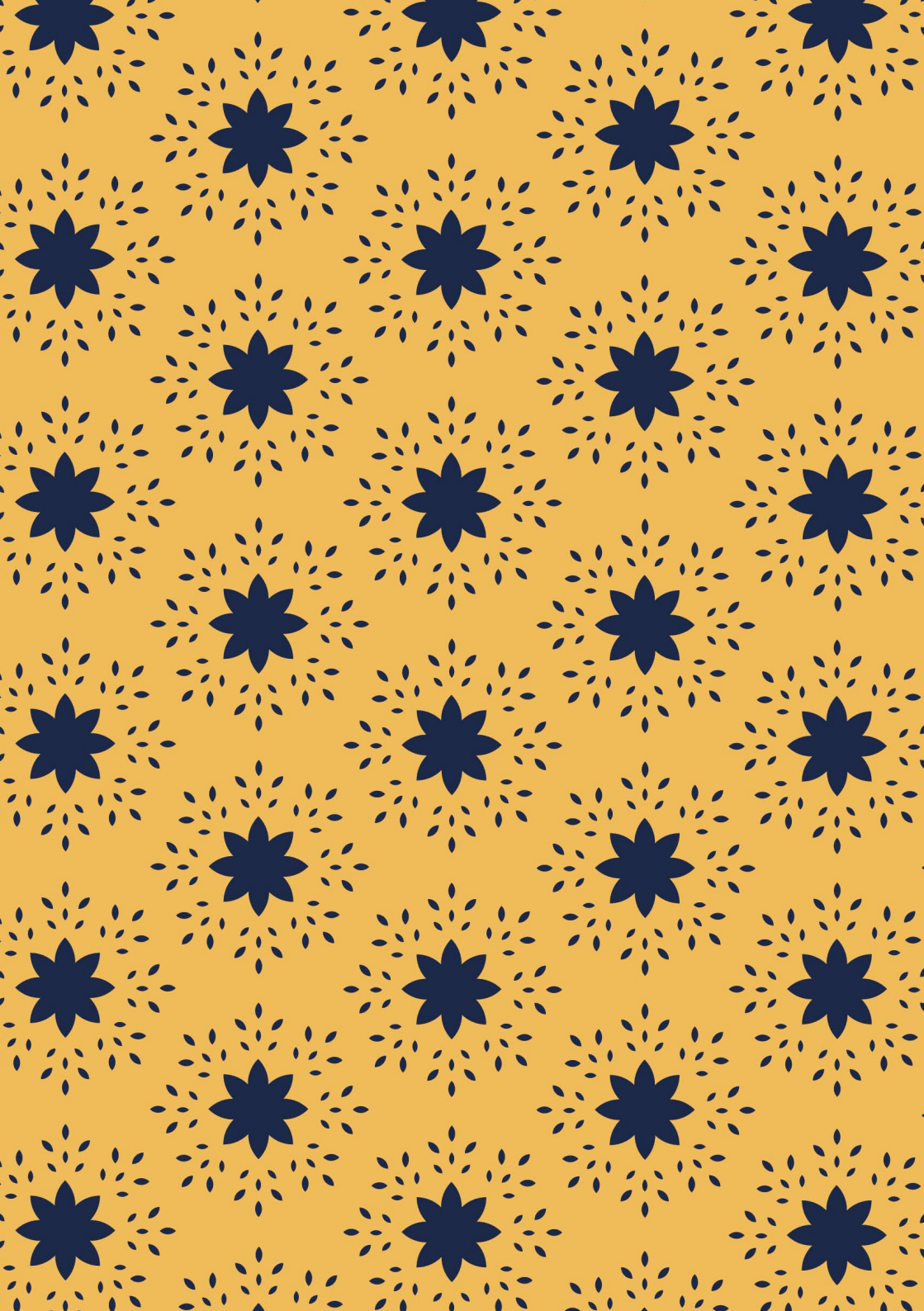
Tomaz, Elisabete Caldeira Neto. 2015. Culture in development strategies of small and medium-sized European cities. A comparative analysis. W: S. Hristova, M. Dragičević Šešić i Nancy Duxbury (red.). *Culture and Sustainability in European Cities. Imagining Europolis*. Oxon-New York: Routledge, s. 86-99.

Voß, Jan-Peter, René Kemp i Dierk Bauknecht. 2006. Reflexive Governance: a View On an Emerging Path. W: ciż (red.). *Reflexive Governance for Sustainable Development*. Cheltenham-Northampton: Edward Elgar, s. 419-437.

Wołodźko, Krzysztof. 2018. Kultura to za mało? Problemy społeczne, gospodarcze i instytucjonalne jako możliwa bariera rozwojowa lokalnych społeczności. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 223-235.

Zarycki, Tomasz. 2009. *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.





Agata Bachórz

Jaka tradycja i jaki rozwój? Krytycznie o lokalnych antynomiach, złudzeniach i potencjałach

Rozdział zamykający książkę w sposób przekrojowy odnosi się do najistotniejszych, moim zdaniem, wniosków pochodzących z przeprowadzonych studiów przypadków. Jego celem jest zaproponowanie konkluzji ogólnych, ale też dodatkowej interpretacji, która „oddala się” od poszczególnych lokalizacji województwa pomorskiego. Głównym punktem odniesienia jest tutaj, podobnie jak w pozostałych rozdziałach, nadal styk między dziedzictwem lokalnym a rozwojem. Przede wszystkim przyjrę się sprzecznościom i napięciom związanym z posługiwaniem się kulturą tradycyjną i dziedzictwem w społecznościach lokalnych oraz spróbuję odpowiedzieć na pytanie o to, czy kreowanie połączeń między przeszłością a teraźniejszością wychodzi poza slogany odnoszące się do „zarabiania na tradycji” jako towarze. Realizując ten cel, w wielu miejscach wchodzę w dialog z autorami poprzednich rozdziałów, niekiedy przywołując ich ustalenia, a innym razem – wskazując na możliwość krytyki stawianych tez.

W lokalnych środowiskach zajmujących peryferyjne pozycje jesteśmy świadkami pojawiania się „zagęszczeń” energii kulturalnej – zwłaszcza w odniesieniu do działań prowadzonych przez liderów lub przez instytucje spoza wąsko rozumianej kultury (tym ostatnim, jak się okazuje, łatwiej jest adaptować się do sytuacji braku zasobów). O istotnych, nawet jeśli wyspowych, inicjatywach piszą wszyscy autorzy artykułów zamieszczonych

w tej książce. Różnice między badanymi gminami ujawniają się wówczas, gdy przyglądamy się tym zagęszczeniom energii: wokół czego się ogniskują, jaką rolę w nich pełnią publiczne instytucje kultury, czy jest ich wiele, kto jest zaangażowany w ich powstawanie i utrzymywanie się, na ile są zinstytucjonalizowane, jakie miejsce w nich zajmuje kultura tradycyjna i dziedzictwo, w jaki sposób są łączone z przyszłością społeczności i ewentualnie wizjami jej rozwoju.

Studia przypadków potwierdzają, że w tradycji tkwią potencjały, które na różne sposoby lokalni aktorzy starają się wykorzystywać i przekuć w to, co postrzegają jako „rozwój”, choć fakt, że tego dotyczyły przeprowadzone przez zespół badania, nie pozostawał moim zdaniem bez wpływu na deklaracje przedstawicieli społeczności – trudno się dziwić, że były one nakierowane na poszukiwanie związków między tradycją a rozwojem niż ich braków. Z tego, między innymi, powodu mówienie o „tradycji dla rozwoju” bez krytycznego komentarza jest nadużyciem: nie tylko powtarzaną w dokumentach urzędowych mantrą bez pokrycia, uproszczeniem czy myśleniem życzeniowym, ale niekiedy również szkodliwym zniekształceniem rzeczywistości, które odsuwa myślenie o realnych problemach i ryzykach rozwojowych. Rozwój bowiem nie bierze się z samego stwierdzenia faktu, że „kultura (lokalna, ludowa czy jakakolwiek) jest jego dźwignią”.

Praca nad projektem przyczyniła się raczej do otrząśnięcia się ze złudzeń, ale nie po to, aby tradycję, dziedzictwo i lokalne tożsamości dyskredytować. Przeciwnie: zespół projektowy szukał prorozwojowych potencjałów, jednak robiąc to w sposób realistyczny, czy jak kto woli – krytyczny. Takie podejście uznano za uczciwe, przyszłościowe i konstruktywne, pozwalające wyjść poza życzeniowość i hasłowość. Krytyczny namysł jest widoczny we wszystkich rozdziałach tego tomu. Zadanie, które stawiam sobie w podsumowującym szkicu, odnosi się do sprzeczności, które badacze ujawnili podczas eksplorowania lokalnych sposobów myślenia o dziedzictwie, a które stają się szczególnie zauważalne, gdy wszystkie analizy ogląda się „z lotu ptaka”. Pokazanie takich problematycznych „miejsz” wydaje mi się szczególnie ważne zarówno ze względu na prowadzenie dalszych badań, jak i – przede wszystkim – w podejmowaniu działań praktycznych, wpisanych do lokalnych polityk czy projektów.

Dlatego też w zakończeniu rozdziału przedstawiam wnioski, ujęte w formie rekomendacji wynikających z przeprowadzonych badań, choć nie odnoszą się do konkretnych miejscowości i również mają charakter raczej analityczno-abstrakcyjny. Celowo posługuję się uogólnieniami, co niekiedy może prowadzić do tego, że pomijam pewne detale czy wyjątki. Bardziej empiryczne teksty, odnoszące się do poszczególnych studiów przypadku prowadzonych w projekcie, można znaleźć w innej publikacji (Ciechorska-Kulesza 2020).

Uniwersalne tendencje i powtarzalne niedostatki wynikające z peryferyjności

Warto zacząć od pozornie banalnego, mającego jednak dość istotne konsekwencje, spostrzeżenia: lokalne pole kultury na Pomorzu, podobnie jak i lokalny rozwój, tylko częściowo uwarunkowane są lokalnie. Co najmniej równie istotne, jeśli nie istotniejsze, okazuje się wpisanie ich w sieć zależności oraz oddziaływań (np. imitacji lub kontestacji trendów globalnych) znacznie szerszych. W tym podsumowującym rozdziale, odwrotnie niż w niektórych przedstawionych w tym tomie, wydaje mi się wartościowe „zapomnienie” o tym, co pomorskie społeczności wyróżnia, na rzecz zastanowienia się nad możliwością uniwersalizacji wniosków płynących z ich badania. Ujmując to jeszcze inaczej, pomorskość tylko do pewnego stopnia stanowi klucz do wyjaśniania związków między tradycją a rozwojem.

Zależy mi, aby – prócz ukontekstowania, który pojawia się we wprowadzeniu oraz którego w swoich rozdziałach dokonali inni autorzy, a zwłaszcza Cezary Obracht-Prondzyński – wskazywać na brak unikalności poszczególnych przypadków również ze względów praktycznych. Istnieje bowiem wiele ograniczeń rozwojowych, które są trudne, a czasem niemożliwe do pokonania przez lokalnych aktorów korzystających wyłącznie z lokalnych narzędzi, a z jakichś powodów mało się o nich mówi. Choć brzmi to nieco fatalistycznie, wydaje mi się, że warto mieć te szersze uwikłania na uwadze, konstruując lokalne polityki i sposoby działania

– po to, by skutecznie szacować możliwości wpływania na rzeczywistość. Jak wskazuje w zawartym w tym tomie tekście Krzysztof Stachura, niejednokrotnie lokalne polityki kulturalne, ale też strategie rozwoju, to dość ogólnikowe i nierealistyczne zestawy sloganów. Dodałabym, że poruszają się one w takich przypadkach między miałkością a złudzeniami. Wydaje się, że urealnienie ich może wynikać, przynajmniej po części, z określenia zakresu sprawczości różnych podmiotów działających lokalnie.

Należy zgodzić się ze spostrzeżeniem zawartym w jednym z raportów badawczych, że przeprowadzone etnografie więcej nam powiedziały o ogólnej charakterystyce lokalnych społeczności niż o roli, jakie pełni w nich tradycja i dziedzictwo kulturowe. Wiadomo już, że te ostatnie nie powinny być przeceniane, jeśli chcemy uczciwie zastanowić się nad ich potencjałami prorozwojowymi. Jak w swoim podsumowaniu badań zauważa Piotr Zbieranek, powinniśmy dzisiaj mówić o „kulturze klasy ludowej”, a nie „kulturze ludowej”, jako dominującym modelu praktyk kulturowych mieszkańców peryferii. Można też mówić, o czym piszę wyżej, o zglobalizowanym i raczej uniwersalnym modelu konsumpcji kulturowej (Szlendak, Olechnicki 2017), który został skorygowany o powtarzalny schemat relacji centro-peryferijnych. Czy też inaczej – o tendencji do wykorzystywania różnych treści pochodzących z odmiennych uniwersów kulturowych (Bukraba-Rylska, Wieruszewska, Burdyka 2017). Zatem nie jest zadziwiające, że tradycja – zwłaszcza to, co jest wprost określane w ten sposób i dość wąsko rozumiane – znajduje się na końcu orientacji kulturowych mieszkańców badanych gmin, a dodatkowo należy przypuszczać, że sytuacja badawcza wywołała jej nadreprezentację w przeprowadzonych studiach przypadków.

Po pierwsze zatem, uniwersalny i niezależny od sytuacji w badanych społecznościach charakter mają trendy związane z uczestnictwem w kulturze, między innymi jego dezinstytucjonalizacja, mediatyzacja i prywatyzacja. Nie da się mówić o jakimkolwiek styku między kulturą (w tym: tradycyjną czy odnoszącą się do lokalnego dziedzictwa) a rozwojem społeczności bez uwzględnienia faktu, że w sposób oczywisty zmieniają się znaczenia i role instytucji kultury jako organizatorów życia społecznego. Przede wszystkim działalność lokalnego sektora kultury zderza się

z faktem, że nie jest on – oględnie rzecz ujmując – szczególnie ważnym punktem odniesienia dla mieszkańców (Krajewski 2018). O tym też piszą autorzy zamieszczonych w tym zbiorze artykułów, wyjaśniając ten fakt przede wszystkim powszechną koncentracją na materialnej (w tym – infrastrukturalnej) sferze życia społecznego. Trudno się dziwić, że to ta ostatnia – jak pisze Krzysztof Stachura – staje się priorytetowym przedmiotem trosk mieszkańców, ponieważ to tu widzą oni najważniejsze deficyty. Słusznie postrzegają oni peryferyjność przede wszystkim w kategoriach dostępu do „twardych” zasobów. Warto jednak pamiętać, że znaczenie ma też uniwersalna – bez względu na to, czy mówimy o mieszkańcach metropolii czy mniejszych ośrodków – tendencja do przenoszenia kultury i zajęć czasu wolnego w przestrzeń rodzinno-prywatną lub wirtualną (Bachórz i in. 2014), o czym wyczerpująco pisze wyżej również Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz. Wówczas tym bardziej w ograniczonym stopniu można myśleć o politykach kulturalnych uwzględniających podmioty takie jak instytucje, a w coraz większym – innych lokalnych graczy z obszaru kultury.

Innym ogólnym zjawiskiem z obszaru uczestnictwa w kulturze jest przydawanie przez uczestników życia społecznego znaczenia szerzej pojętym praktykom czasu wolnego (np. sportowi) jako ważniejszym od kultury w wąskim tego słowa rozumieniu. To plastyczny i zindywidualizowany, aktywnie formowany, czas wolny, a nie konsumpcja kultury artystycznej, dość powszechnie staje się istotny dla ludzi. Wiemy to z innych badań odnoszących się do metropolii trójmiejskiej (Bachórz i in. 2014) i możemy założyć, że badane teraz miejscowości – mimo mniejszej skali – nie są pod tym względem wyjątkowe. Równoległe pole kultury adaptuje się do tych zjawisk poprzez poszerzanie się i zamazywanie granic z innymi sektorami (Czarnecki i in. 2012), co w uproszczeniu możemy zilustrować na przykład podejmowaniem przez instytucje kultury działań związanych z majsterkowaniem, kulinariami, aktywnością fizyczną czy hodowlą roślin. Musi to mieć znaczenie również w odniesieniu do dziedzictwa i tradycji. Zamieszczone w tym tomie artykuły wskazują na to, że myślenie o nich w kategoriach kultury artystycznej jest zdecydowanie niewystarczające – dziś uczestnictwo w kulturze jest pojęciem znacznie szerszym,

bardziej wielozmysłowym, angażującym ciało i zmysły, ale też relacje społeczne czy umiejętności praktyczne (Bukraba-Rylska, Wieruszewska, Burdyka 2017).

Drugą, kluczową ponadlokalną – nieograniczającą się w żadnym razie tylko do Pomorza – ramą dla wszystkich badanych społeczności jest z założenia wielopłaszczyznowa peryferyjność w stosunku do (różnych i stopniowalnych) centrów wraz z typowymi dla tego przestrzennego i funkcjonalnego układu konsekwencjami (takimi jak negatywne trendy demograficzne, migracje, czy w polu kultury niedobory zasobów i wymuszona współpraca międzysektorowa) (Jacyno, Kukułowicz, Lewicki 2018). Do tej peryferyjności w jakiejś formie odnoszą się wszyscy autorzy książki. Ramujemy ją też krótko we wstępie.

Ważnym wymiarem peryferyjności jest rozpoznawanie deficytów na różnych polach. Kategoria „braku” jest nie tylko wyrazem uproszczonego rozumienia peryferii poprzez „odwrócenie” centralności (Bajerski 2008), ale staje się również potocznym słowem oddającym doświadczenie peryferyzacji w odczuciu mieszkańców. Wymienię tylko skrótowo, bez pogłębiania tej problematyki, czego – w świetle przeprowadzanych badań – w lokalnych polach kultury brakuje.

Dostrzegamy zatem: relatywnie słabe pola kultury w sensie liczby podmiotów instytucjonalnych oraz – przede wszystkim – zasobów, które mają one do dyspozycji; za tym idą konflikty związane z dostępem do nich i podziałami na centrum i peryferie odtwarzanymi na małą skalę (np. między częściami gminy). Na tym tle wątpliwe wydaje się założenie, że niedoinwestowany sektor kultury doprowadzi choćby pośrednio do rozwiązania problemu jeszcze większych deficytów (np. infrastrukturalnych). Badacze raportują skostnienie niedoinwestowanego układu instytucjonalnego, który w niektórych przypadkach – choć pamiętajmy, że nie we wszystkich – utrzymuje model kultury repetycji, odtwarzającej powtarzalne motywy. Raporty badawcze wskazują też na utrzymujące się wciąż gdzieś uproszczone, z jednej strony dość „szkolne” lub, z drugiej strony, „rozrywkowe” („eventowe”) myślenie o uczestnictwie w kulturze i instytucjach kultury, ich roli i barierach z nimi związanych, przy czym dzieje się to przy relatywnie wielu nowych aktorach w poszerzonym polu

kultury, takich jak: aktywiści, liderzy, grupy nieformalne, artyści, lokale gastronomiczne itp., których sposoby myślenia i działania zderzają się z tym skostniałym układem instytucjonalnym. Bardzo istotnym brakiem, który wprost doskwiera mieszkańcom badanych lokalizacji, jest nie tyle niedostatek takich czy innych wydarzeń lub takiej, a nie innej oferty kulturalnej, co raczej niewystarczająca liczba dogodnych i dostępnych miejsc spotkań: przede wszystkim publicznych przestrzeni wspólnych, ale też lokali gastronomicznych/kawiarni – czyli miejsc, gdzie może realizować się towarzystwo. Koresponduje to z pojawiającymi się w niektórych studiach przypadku nostalgizującymi uwagami o „znikającej infrastrukturze” czasu wolnego, na co zwracają w swoich artykułach uwagę zwłaszcza Karolina Ciechorska-Kulesza i Krzysztof Stachura.

Mimo tego ewidentnego wskazywania deficytów i ich niewątpliwej obecności w doświadczeniu, naszym celem było raczej zrozumienie peryferyjności jako interakcji społecznej (Zarycki 2009). W toku tego podsumowania mam nadzieję pokazać, że dualistyczne spojrzenie na peryferie jako „brak”, czyli awers centralności (Krajewski 2018), jest niewystarczające, ale jednocześnie – próba niuansowania tej sytuacji społecznej prowadzi do sprzeczności.

Pozorne odpowiedzi na istniejące niedostatki?

W mniejszym stopniu mieszkańcy, a w większym analizujący sytuację badacze, dostrzegają w badanych gminach ograniczoną obecność polityk kulturalnych czy szerzej – myślenia o kulturze w sposób całościowy, programowy i długofalowy. W szczególności w tym tomie Krzysztof Stachura przywołuje w tym kontekście literaturę dowodzącą, że jest to dość uniwersalny problem, a nie specyficzny tylko dla Pomorza i nie specyficzny tylko dla peryferiów – nie będę już w tym miejscu powtarzać przykładów i argumentów. Można się chyba zgodzić, że traktowanie tradycji i dziedzictwa lokalnego w kategoriach potencjałów rozwojowych jest obecnie utrudnione właśnie przez ów deficyt programów i planów działania odnoszących się do tego obszaru – rozwój to wszak pojęcie,

które musi mieć w sobie wbudowany wymiar temporalny i nie da się o nim mówić, mając do dyspozycji krótki jedynie horyzont czasowy, bez względu na to, czy chodzi nam o kontekst kultury czy jakkolwiek inny. Brakuje też w niektórych przypadkach skoordynowania działań podejmowanych przez różne rozproszone podmioty na własną rękę. Elementy myślenia koordynującego i perspektywicznego są oczywiście lokalnie obecne: na przykład w przebadanych miejscowościach pilnuje się rozpraszania działań kulturalnych na poszczególne sołectwa albo włączania do działalności prowadzonej przez instytucje kultury zdefiniowanych kategorii uczestników. To niewątpliwie świadczy o próbach myślenia całościowego, ale trzeba wprost powiedzieć, że samorządy w dużym stopniu schodzą z pola, jeśli chodzi o zarządzanie kulturą. Częściowo działają one na zasadzie przyzwyczajenia, repetycji i inercji, a częściowo – posługują się raczej hasłowymi, pojedynczymi lub rozproszonymi pomysłami. Dość powszechny jest też raczej brak realnego widzenia przez decydentów związków między kulturą a rozwojem. Szerzej na ten temat piszą między innymi Krzysztof Stachura i Tomasz Grabowski.

Odpowiedzi na diagnozowane niedostatki są częściowo tylko zadowalające i rokujące faktycznie jakimś konkretnymi rozwiązaniami. Pozorność, hasłowość lub słabość myślenia o łączeniu tradycji i dziedzictwa z rozwojem najlepiej chyba widać na przykładzie turystyki. Teoretycznie turystyka i rekreacja jest tym, o czym wielu rozmówców mówiło badaczom w kategoriach szans na rozwój lokalny wyprowadzony z kultury tradycyjnej. Nie dziwi to w kontekście tego, co generalnie wiemy o rozwoju turystyki, jej kulturotwórczej roli, oczekiwaniach współczesnych turystów, ale też potencjale emancypacyjnym i prorozwojowym, jaki może w sprzyjających okolicznościach nieść – i nie chodzi tu tylko o wymiar ekonomiczny, ale również o kapitały kulturowe i społeczne, jakie można dzięki turystyce budować (Bloch 2018). Od kilkudziesięciu lat badacze wskazują na tematykę odmienności i autentyczności jako na główne źródła satysfakcji turystycznej, za które odbiorca jest skłonny zapłacić dosłownie pieniędzmi lub oferując inne korzyści (jak np. kapitał rozpoznawalności, włączanie w ponadlokalne sieci itp.). W lokalnych

kontekstach odpowiedź odwołująca się do turystyki jest zatem najbardziej poręczną i najłatwiejszą do przywołania, ale też dla wielu stanowi faktycznie najbardziej realną wizję miękkich uwarunkowań rozwoju lokalnego. Wiąże się ona z pozytywnie rozumianą autopromocją, stanowiącą impuls dla krystalizowania wyrazistych tożsamości lokalnych (np. w formie tzw. marki lokalnej), łatwo przynajmniej w teorii przekładalną na zysk finansowany, a w dodatku taką, w której w sposób oczywisty używa się kultury symbolicznej i dziedzictwa (w tym: materialnego i naturalnego). Turystyka pozwala też na paradoksalne reinterpretacje peryferyjności, czyli przekuwanie słabości w siłę, na przykład wtedy, gdy podkreśla się pozytywne skutki oddalenia od zgiełku czy dużych ośrodków albo walory przyrodnicze. W tej publikacji porusza te kwestie przede wszystkim Krzysztof Stachura. Jednocześnie jest w powtarzających się deklaracjach o turystyce jako szansie aspekt, który nie tylko wymaga przemyślenia, ale i nakazuje ostrożność w zamykaniu tematu. Moim zdaniem warto tę ostrożność przenosić też na inne deklarowane *explicite* stwierdzenia o rozwoju, traktując turystykę jako pewien znamieny, ale jednak, przykład. W badaniach prowadzonych na potrzeby projektu przy bliższym poznaniu gminy okazywało się na przykład, że tereny deklaratywnie uznawane za nadające się do zagospodarowania turystycznego i mające stanowić „rozwojową szansę”, są sprywatyzowane, zanieczyszczone przez zakład przemysłowy albo zupełnie brakuje w nich infrastruktury i nie ma pomysłu, w jaki sposób udostępnić je gościom. Nie widać też konkretnych gminnych strategii odnoszących się do wzmożenia lub odpowiedniego sprofilowania ruchu turystycznego pod kątem takiego, a nie innego odbiorcy, albo choćby pożądanego modelu turystyki – podobne uwagi również znajdziemy w artykule Stachury. Rozmycie, hasłowość i brak zakorzenienia w realiach tych „lokalnych dyskursów turystycznych” to w mojej opinii ważny wskaźnik, który ma swoje analogie w mówieniu o dziedzictwie w ogóle. Powtarzanie obiegowych haseł daje być może nadzieję na przyszłość, ale w istocie czasami stanowi raczej potwierdzenie braków polityk kulturalnych i pomysłów prorozwojowych niż dowód na ich istnienie.

Antynomie „tradycji dla rozwoju”

Obok kategorii „braku” i poszukiwania nań remediów, z pomocą których możemy opisywać rolę dziedzictwa kulturowego w perspektywach lokalnych społeczności, chcę skierować uwagę czytelnika na liczne sprzeczności, wiążące się tak z badaniem tego tematu, jak i próbami planowania procesów rozwojowych opartych na wykorzystaniu tradycji. Sprzeczności te – pochodzące z różnych porządków, dotyczące samego miejsca dziedzictwa i pytań o możliwości rozwoju – w różnych formach, niekiedy *implicitie*, opisują wszyscy autorzy artykułów zamieszczonych w książce. W podsumowaniu próbuję je zebrać w jednym miejscu – wydaje mi się, że taka formuła uzmysławia, że próbujemy sobie poradzić z zagadnieniem z gruntu uwikłanym w sprzeczności, a tym samym – trudnym do przełożenia na pozytywny program.

Przeprowadzone badania ujawniły, że w lokalnych społecznościach wciąż żywe są napięcia między potrzebą autentyczności i postrzeganą przez poszczególnych aktorów społecznych imitacją, powierzchownością lub instrumentalizacją elementów kultury określanej jako tradycyjna, która następuje wówczas, gdy kieruje się ją „na zewnątrz” w postaci atrakcji turystycznej (Bukraba-Rylska, Wieruszewska, Burdyka 2017: 102). Oczywiście wiadomo aż nadto dobrze, że tradycja, dziedzictwo i ludowość stanowią dzisiaj dynamiczne konstrukty – ta oczywista ich cecha przebija przez wszystkie zamieszczone w książce artykuły oraz stanowiące ich podstawę raporty badawcze. Ów konstrukcyjny i procesualny charakter nie musi wcale współcześnie oznaczać rozerwania związku między tradycją a doświadczeniem (Kuligowski 2007; Bloch 2018). Dodatkowo, lokalne społeczności funkcjonują w warunkach, w których dość swobodna komercjalizacja treści kultury – na przykład na potrzeby turystyki – stała się normą i wręcz, jak wskazuję wyżej i o czym pisze też Krzysztof Stachura, jest raczej pozytywnie waloryzowanym sposobem dyskutowania dziedzictwa. Jednocześnie na tym tle wciąż część przedstawicieli badanych społeczności uważa niektóre przejawy włączania dziedzictwa w życie codzienne i czas wolny, ale też w ofertę turystyczną, za nieuprawnione,

nieprawidłowe lub „niewystarczająco tradycyjne”. Napięcie to w sposób szczególny uwidacznia rozdział autorstwa Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz, ale też do pewnego stopnia Piotra Zbieranka. Na podobne zjawisko wyłaniania się potrzeby, ale też dyskusji wokół autentyczności, wskazuje się w wielu bardzo różnych nowoczesnych/postnowoczesnych kontekstach, a prowadzone na Pomorzu badania bynajmniej nie odkrywają tu niczego nowego. Nie tylko z perspektywy antropologa, który świadomy jest złożoności tego klasycznego konceptu, jakim jest autentyczność (Wang 1999), ale też z punktu widzenia wprzęgania dziedzictwa, kultury tradycyjnej, regionalnej czy ludowej w procesy rozwojowe jako aktywności z definicji związanej z „wykorzystywaniem” tradycji, dyskusja – a tym bardziej wartościująca narracja – o autentyczności jest już na tym etapie zbędna. Mimo to wskazują na opozycję autentyczność *versus* imitacja, ponieważ jest ona wciąż istotna w świadomości różnych lokalnych podmiotów, a to ma ważne konsekwencje, w tym również praktyczne, odnoszące się do podejmowanych przez nich decyzji i działań.

Mamy tu do czynienia z paradoksem. Z jednej strony oczekiwanie i dążenie do autentyczności – wraz z traktowaniem jej jako jedyny prawomocny wzór kultury realizowanej przez wspólnotę – przekreślać może w niektórych sytuacjach kulturę żywą, szeroką i oddolną jeśli ta wydaje się „nieodpowiednia”, czy wręcz zamykać na alternatywne, zmarginalizowane, mniejszościowe wersje dziedzictwa. Jeśli lokalne pole kultury rozciągnięte jest między poczuciem, że istnieje jakiś idealny model kultury zakorzenionej w przeszłości i rozczarowaniem brakiem realizacji tego modelu współcześnie, to wówczas zabraknąć może przestrzeni na docenienie tego, co realnie się dzieje: co robią mieszkańcy, jak przetwarzają swoją przeszłość i w czym odnajdują też szansę na komunikowanie się z zewnątrz (Rakowski 2013; Rakowski 2016). Z drugiej strony, wyczulenie na punkcie autentyczności, stawianej w opozycji do powierzchowności, folkloryzmu, utowarowienia kultury, otwiera nowe możliwości – na przykład zaczyna się wówczas myśleć o tradycji i dziedzictwie nie jako wykazie obiektów i praktyk, a bardziej jako o pakiecie pewnych wspólnotowych wartości (np. etos pracy) i doświadczeń. W zasadzie okazuje się, że dużo zależy od tego, czym dla danej społeczności lokalnej jest „autentyczność”.

Kolejnym z paradoksów jest ten, który dotyczy możliwości budowania „opowieści” na temat siebie samych przez lokalne zbiorowości. Ważną charakterystyką badanych gmin okazała się – z wyjątkami – liczba zbiorowych narracji tożsamościowych, do których można potencjalnie się odwoływać w działaniach, czy to wspólnotowych, czy na przykład biznesowych opartych na dziedzictwie. W ogromnym uproszczeniu można powiedzieć, że takich narracji można mieć zero, jedną lub kilka/wiele, a linię podziału wyznacza tu głównie rozróżnienie na zakorzeniony lub postmigracyjny charakter społeczności. Piszemy o tym w rozdziale wprowadzającym, jak również odnoszą się do tego faktu kolejni autorzy rozdziałów, traktując go jako niezwykle istotne kryterium różnicowania interesującej nas problematyki. I tak, wiadomo że są wśród badanych gmin zintegrowane i homogeniczne społeczności długiego trwania, które nie tylko zachowały ciągłość osadniczą, ale mają też związane z nią niejako „gotowe” identyfikacje, z których korzystają odwołując się do ogólnie niebudzącej wątpliwości dominanty kulturowej i formuły tradycji (np. w miarę spójne wyobrażenie o utożsamianiu się z kaszubskością). Ciekawe, że nawet tam, co pokazuje chociażby Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz, zdarza się, że zwrot ku pewnym formom tradycji jest przez mieszkańców postrzegany jako – paradoksalnie – „nowość”, coś w rodzaju „znaku czasu”, który pojawia się w wyniku współczesnych procesów.

Tym bardziej trudno mówić o spontanicznej i prostej identyfikacji z dziedzictwem w sytuacji, gdy to ostatnie nie nasuwa się ludziom samo przez się. Po lekturze artykułów przedstawionych w książce doskonale widzimy, że są wśród badanych gmin miejsca, gdzie nie znajdujemy praktycznie żadnych zbiorowo lub publicznie podejmowanych praktyk związanych z tak czy inaczej rozumianą tradycją, ani lokalną, ani „przywiezioną” przez mieszkańców (w przypadku społeczności postmigracyjnych). Bardziej rozbudowana odpowiedź na pytanie „kim właściwie jesteśmy?” w tych środowiskach nie istnieje. Widzimy tam wciąż problemy z integracją oraz – niekiedy intencjonalne – odcinanie się od historii miejsca. I wreszcie, w innych lokalizacjach sposoby, w jakie mieszkańcy „odpowiadają” na pytanie „kim jesteśmy” są co najmniej skomplikowane i nie ma tu konsensusu. Można zatem metaforycznie powiedzieć, że niektóre

z analizowanych społeczności mają do dyspozycji zbyt mało opowieści tożsamościowych, podczas gdy inne mają ich paradoksalnie zbyt dużo i nie wszystkie okazują się dla nich do przyjęcia lub do pogodzenia.

Warto się zatrzymać na tym, że w części obserwowanych miejsc ze względu na taką, a nie inną historię, dziedzictwo bywa odczytywane jako cudze/nieodczytywane jako własne. Nie ma wcale konsensusu na temat tego, co uznawane jest za prawomocną (własną, służącą społeczności, cenioną, dobrze znaną i chętnie reprodukowaną na kolejne pokolenia itp.) tradycję. Niektóre wątki celowo wyklucza się ze zbiorowych narracji, nie zauważa się ich (jak np. materialne dziedzictwo poewangelickie) albo po prostu nie zna. Do części z nich pasuje pojęcie dziedzictwa trudnego lub – jak ostatnio określa się to w literaturze – kłopotliwego (Banaszkiewicz 2018). Możemy mówić raczej o niezbyt dużej, ale jednak dynamice negocjowania lub zbiorowego „decydowania się” na wybrany model tradycji. W lokalnych społecznościach tradycji się szuka, selektywnie ustala jej kształt, reinterpretuje, ocenia na nowo. Czasem też dostrzegamy aktywności na rzecz oswojenia określonego dziedzictwa – jego popularyzowania, przekonywania współmieszkańców itp. Różnym formom wybiórczego przywracania pamięci i konstruowania narracji tożsamościowych towarzyszy nostalgizowanie (jak zauważają w swoich rozdziałach zwłaszcza Karolina Ciechorska-Kulesza i Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz), przy czym te ostatnie nierzadko okazują się praktykami podejmowanymi przez mniejszość mieszkańców lub przedstawicieli elit symbolicznych.

Trudno powiedzieć, która z dwóch sytuacji – konsensus czy brak zgody i mniej lub bardziej konfliktowe negocjowanie tradycji – jest z punktu widzenia pytań o lokalny potencjał prorozwojowy bardziej „korzystna”. Z jednej strony bardzo trudno odpowiadać na pytania o pozytywną prorozwojową rolę dziedzictwa, w sytuacji gdy jest ono zapoznane, zapomniane czy wręcz niechciane, wyparte, nielubiane. Z drugiej strony, jak zauważa przede wszystkim Tomasz Grabowski, jednocześnie zachodzące w konfliktowych kontekstach próby „odpominania” przeszłości i negocjowania narracji o nich niosą za sobą potencjał – możliwość „napisania” swojej historii i stworzenia tożsamości niejako na nowo. Wydaje się, że społeczności, w których istnieje zgoda co do tego, co jest wspólnym

dziedzictwem, są mniej skore do eksperymentowania w tym obszarze, mniej gotowe zaakceptować współczesny i dynamiczny charakter opowieści o przeszłości i powiązanych z przeszłością praktyk. Łatwiej im wówczas zmarginalizować lub ukryć niektóre wymiary lokalnego dziedzictwa, ponieważ nadrzędnym celem staje się wspólnotowy jednogłos, ale w pewnym sensie kosztem dynamiki i otwartości. Bazując na przeprowadzonych badaniach, wnioskuję, że może też w nich panować większa niechęć wobec pragmatycznego podejścia do dziedzictwa jako zasobu poddającego się instrumentalizacji (o wciąż żywym ideale autentyczności piszę wyżej). Z kolei społeczności odcięte od lokalnych tradycji i dziedzictwa lub takie, gdzie narracji na temat przeszłości jest więcej niż jedna (przy czym mieszkańcom trudno się z wszystkimi utożsamiać), paradoksalnie mogą być bardziej otwarte na nieoczywiste i swobodniejsze, ale też mniej opresyjne, wykorzystania przeszłości. Proponuję traktować te stwierdzenia jako hipotezy do dalszego testowania empirycznego.

W tym kontekście, i pozostając w związku z powyższym, bardzo interesującą antynomią, którą warto brać pod uwagę przy analizie gminnych pól kultury pod kątem roli w nich dziedzictwa i tradycji, jest rozchwianie między tradycjami uznawanymi za własne „dlatego, że lokalne”, a tymi, które „pobierane” są z kanonu narodowego. Jest to być może też wynik poczucia, wzmacnionego przez badanie, że „tradycje mieć trzeba”. Niekiedy tradycyjne czy nawet ludowe praktyki kulturowe, o których mówią przedstawiciele lokalnych środowisk, odwołują się nie tyle do identyfikacji z miejscem, co do wyobrażonego kanonu kultury narodowej albo religijnej. Czasami w odniesieniu do kultury ludowej można to czytać jako odległe, ale też odwrócone, echo homogenizacji i „centralizacji” uogólnionej i oficjalnej ludowości dokonywanej przez PRL-owskie polityki kulturalne (Kowalski 2004).

W badanych społecznościach „unarodowienie” tradycji i dziedzictwa ma jeden ważny, określe go jako pozytywny, aspekt – szczególnie charakterystyczny dla tych miejsc, gdzie mamy do czynienia z „utrata” zbiorowej pamięci i powiązań z przeszłością na skutek wymiany ludności, albo – co jeszcze bardziej wyraźne – niechęcią do wersji historii sprzed II wojny światowej. Widać to między innymi w analizie Karoliny

Ciechorskiej-Kuleszy. Niektóre z przeprowadzonych etnografii pokazują, że kultywowanie uogólnionej „tradycji polskiej”, a nie na przykład tradycji z miejsc pochodzenia zróżnicowanej ludności napływowej, a już tym bardziej nie tradycji o rodowodzie niemieckim, wydaje się receptą na braki tożsamościowe lub obecność tak zwanego kłopotliwego dziedzictwa. Tak skonstruowana wizja tradycji i dziedzictwa może spotkać się z akceptacją jako rodzaj wspólnego „parasola” dla różnych kategorii mieszkańców, ale jednocześnie widzieliśmy też, że może stać się atrapą tradycji, podejmowaną niejako z przymusu, jakiemu podlegają instytucje kultury. Ta dwuznaczność jest bardzo ciekawa, ale też nie ułatwia dawania recept. Zastąpienie tego, co zróżnicowane lub nawet niechciane i wyparte konsensualną narracją „dla wszystkich” sprzyja marginalizacji lub niedowartościowaniu tego, co nie wpisuje się w ową ogólną (ale też uproszczoną) ramę narodową, podobnie zresztą jak w innych miejscach w „kaszubskość”, a przecież mogłoby stać się ważnym przyczynkiem dla rozwoju społecznego czy ekonomicznego.

Oprócz antynomii dotyczących poszukiwania odpowiedzi na pytania o dziedzictwo (jego formy i rodzaje, wariantowość, powszechność), są też inne, które odnoszą się do kategorii rozwoju i sposobów jego konceptualizacji. Główna z nich dotyczy moim zdaniem samego założenia „rozwoju poprzez kulturę”: w prowadzonych przez nas badaniach tkwi fundamentalna sprzeczność odnosząca się właśnie do peryferyjnej kondycji analizowanych miejsc. Zasoby kulturowe są w takich przypadkach często nie tyle środkiem do przezwyciężenia tego układu, co sposobem na kompensację „twardych” niedostatków (Zarycki 2007). Czy zatem nie okazuje się, że – paradoksalnie – poszukiwanie rozwoju poprzez kulturę (zwłaszcza jeśli wyłącznie przez kulturę) jest w istocie potwierdzeniem istniejącego porządku i podtrzymaniem złudzenia? Pozostawiam to pytanie otwartym, choć jednocześnie jestem zdania, że należy je stawiać.

W tej książce najwyraźniej na temat uwikłań kultury i rozwoju pisze Krzysztof Stachura i nie będę tych wątków powtarzać. W podsumowaniu chcę podkreślić, że w badanych społecznościach niemal nikt nie poddaje w wątpliwość opisywania rozwoju badanych gmin głównie w kategoriach ekonomicznych i infrastrukturalnych. Sprawia to, że percepcja związków

między tradycją a rozwojem sprowadzana jest po prostu do różnych dosłownych lub odroczonej w czasie strategii „sprzedawania” kultury. Z kolei jednym z nielicznych sposobów ujmowania tych związków jest wskazywanie na turystykę jako ramę pozwalającą przekuć kapitał kulturowy, w tym specyficznie zinterpretowaną peryferyjność, na kapitał ekonomiczny. Zostawiając na boku wątpliwość, na którą wskazuję wyżej, a dotyczącą tego, na ile turystyka staje się poręcznym i w pewnym sensie poręcznym „wytrychem” bez przełożenia na rzeczywistość, warto postawić pytanie, czy cokolwiek w przeprowadzonych studiach przypadku wskazuje na możliwość innego czerpania z tradycji niż narracja o utowarowieniu lokalnej kultury – czy to dosłownej sprzedaży przedmiotów, czy to sprzedaży doświadczeń, emocji i relacji społecznych? W fakcie, że nie ma dla tej wizji wielu alternatyw oraz że w ogóle praktycznie nie ma tu miejsca na elementy dyskursu krytycznego, kryje się oczywiście ryzyko skolonizowania kultury przez takie widzenie świata, które odbiera jej samoistność i autoteliczność (Franczak 2015). Można też obawiać się, że pod pozorem optymistycznego scenariusza kryje się kolejna wersja historii o ekstensywnym rozwoju powielająca schemat „wysysania zasobów” z peryferii na potrzeby podmiotów ulokowanych zewnątrz wobec nich.

Jedyną chyba alternatywą wobec ekonomizacji kultury (w tym tradycyjnej) jako produktu, wyrażaną *explicite* przez podmioty w lokalnym polu kultury podczas przeprowadzonych badań (czy to w wypowiedziach badanych, czy to w różnego rodzaju dokumentach), wydaje się obecnie wizja potencjalnego umocnienia wspólnotowości, poprawy kapitału społecznego i związanej z tym poprawy subiektywnej jakości życia w konsekwencji prowadzenia działań kulturalnych. Sporo o tym „miękkim” prorozwojowym oddziaływaniu kultury pisano w polskiej socjologii niemal dekadę temu – po części w kontekście przygotowań do Europejskiej Stolicy Kultury 2016 (Kłósowski 2011). Badania opisywane w tej książce pokazują, że ten sposób myślenia – przynajmniej ogólnie i hasłowo – jest w jakiś sposób obecny w lokalnych społecznościach i ich sposobach postrzegania tradycji. Koncepcja wiązań między dziedzictwem i kulturą tradycyjną a potrzebami psychicznymi i kompetencjami

społecznymi została wyczerpująco przedstawiona w tekście Piotra Zbieranek. Z kolei Tomasz Grabowski zauważa, że towarzyszy tym zabiegom niejednokrotnie wołanie o lidera, który byłby w stanie – zdaniem części rozmówców z lokalnych społeczności – uruchomić uśpiony lub nieformalny kapitał społeczny.

Problem „poszukiwania lokalnego lidera”, przewijający się w relacjach z terenu, pośrednio dotyka kolejnej ważnej kwestii ujawnionej w badaniach. Bardzo interesujące i moim zdaniem kluczowe w kontekście szukania rozwiązań praktycznych w uzyskanym materiale okazało się napięcie między tym, co w społecznościach spontaniczne i oddolne, w tym również – dotyczące praktyk i poglądów większości mieszkańców, a tym, co wyobrażone/wprowadzone/narzucone przez podmioty związane z władzą lub elitami. To napięcie jest tematem obecnym we wszystkich raportach terenowych oraz zawartych w tej książce artykułach, zwłaszcza tych autorstwa Agnieszki Bednarek-Bohdziewicz, Karoliny Ciechorskiej-Kuleszy i Piotra Zbieranek. Właściwie w prawie wszystkich badanych gminach obecne jest pęknięcie między tymi dwoma poziomami życia społecznego, nawet jeśli określenie „oddolności” i „odgórności” jest trudne, zwłaszcza w małych społecznościach, gdzie istnieje spora doza nieformalności, przechodniości ról społecznych i zacierania się między nimi granic. Okazuje się jednak, że inaczej na tradycję, dziedzictwo i lokalność (nie) spogląda ogół mieszkańców, a inaczej – działacze i pasjonaci, przedstawiciele instytucji, naukowcy, niektórzy samorządowcy czy szeroko pojęci profesjonalści. Jak wskazuje między innymi Piotr Zbieranek, ci drudzy intencjonalnie szukają w wielu przypadkach sposobów na konstruowanie tożsamości lokalnej zakorzenionej w przeszłości, propagują takie czy inne formy wykorzystania dziedzictwa, aktywnie działają na rzecz zorientowanej na kulturę promocji swoich gmin, wykorzystując narracje powstałe niekoniecznie w wyniku konsensusu. Sami też posiadają silne identyfikacje lokalne, podczas gdy nie wszyscy mieszkańcy z ich perspektywą i działaniami się utożsamiają. Jednocześnie tzw. zwykli mieszkańcy – choć określenie to jest w dużym stopniu niezręczne, na co zwraca też uwagę w swoim rozdziale Karolina Ciechorska-Kulesza – nie tyle myślą o tradycji i dziedzictwie, co oczekują określonej, skrojonej pod siebie oferty związanej z czasem wolnym, dążą

do pożądanego jakości życia lub na przykład chcą odczuwać (i czasem spieniężyć) dumę z miejsca zamieszkania. Być może – przynajmniej częściowo – znalazłoby tu zastosowanie rozróżnienie między dziedzictwem rozumianym w kategoriach eksperckich (i prawnych) a dziedzictwem jako aktem komunikacji, który łączy się z emocjami i doświadczeniem (Ziemińska-Witek 2011).

Z tymi zagadnieniami wiąże się też refleksja na temat znaczenia dla lokalnych pól kultury ich zorientowania „na zewnątrz”, czy szerzej – ośi „wewnątrz – na zewnątrz”. Wiadomo, że badane społeczności funkcjonują między różnymi punktami odniesienia, z których znaczna część znajduje się poza ich gminami. Wszystkie przeprowadzone studia przypadków pokazały, że mieszkańcy często porównują życie „u siebie” z życiem gdzie indziej. Mogą to być miejscowości podobne w jakiś sposób do nich (np. skalą), sąsiadujące, ale też takie, w których regularnie podejmują oni różne aktywności (w tym związane z pracą czy uczestnictwem w kulturze). W sposób oczywisty też codzienność społeczności na peryferiach, uniwersalnie i nie tylko przecież w województwie pomorskim, naznaczona jest relacją do zewnętrznych wobec nich centrów (do Trójmiasta, ale też innych mniejszych centrów subregionalnych) – zgodnie z tym, co wielokrotnie powtarza się w niniejszej publikacji, relacja ta wyznacza podstawowy kontekst funkcjonowania. Regularne podróże w obie strony, ale też trwałe migracje zewnętrzne lub ich potencjalna możliwość, są przywoływane jako istotna część doświadczenia we wszystkich analizowanych przypadkach. Otoczenie zewnętrzne w pewnym sensie „wysysa” lokalne zasoby, w tym również – można tak powiedzieć – kapitał kulturowy migrujących mieszkańców. Jednocześnie stosunkowo często mieszkańcy nie doceniają własnych lokalnych zasobów i spoglądają bardziej przychylnym okiem na zewnątrz gminy, oceniając pozytywnie to, co tam się dzieje. Wyraźnie pod kątem odbiorcy zewnętrznego (np. turysty, inwestora) oceniane są też potencjały i deficyty lokalnego życia, o czym piszę powyżej w kontekście refleksji nad turystyką. Elementy dziedzictwa można różnicować, jak pisze Izabella Bukraba-Rylska (Bukraba-Rylska, Wieruszewska, Budryka 2017: 106), na „endo-teliczne” (nakierowane na własne potrzeby i cieszące się uznaniem mieszkańców) i „egzo-teliczne” (nakierowane na potrzeby

przyjezdnych, wywołujące dyskusje wokół autentyczności, dużo mniej jednoznaczne, związane z ryzykiem wyobcowania). Z zewnątrz idą niekiedy nadzieje związane z przyływem zasobów (Afeltowicz i in. 2018), ale też koncepcje rozwoju (jak projekty reorganizacji przestrzeni), które mogą budzić zaciekawienie i optymizm, choć jednocześnie wiąże się z nimi sceptycyzm i – co za tym idzie – ograniczona energia do realizacji (Jacyno 2018).

Jedno z ważniejszych pytań badania odnosi się zatem do tego, kto właściwie wartościuje dziedzictwo i tradycję, kto je zauważa i opisuje lub kto wybiera prawomocny jej wariant. Wskazane już zostało wyżej, że dziedzictwo nie zawsze stanowi wartość dla mieszkańców badanych gmin. W większym stopniu natomiast ta wartość przypisywana jest (obiektom, narracjom, symbolom itp.) przez osoby przybywające lub obserwujące je z zewnątrz. Paradoksem jest więc to, że w wielu przypadkach to właśnie z zewnątrz idzie dowartościowanie zapomnianego, niechcianego dziedzictwa. Dodatkowo niejednokrotnie na zewnętrzne podmioty orientują się przedstawiciele lokalnych elit: nie tylko na turystów jako „konsumentów” lokalności, ale też na podobne sobie elity z innych ośrodków, czy też elity i ekspertów z centrów (Zarycki 2009). I choć ma to swoje pozytywne konsekwencje, to jednocześnie zwrot do „odbiorcy” pozalokalnego wydaje się w ograniczonym stopniu współgrać z pozaekonomicznymi wymiarami rozwoju lokalnego, tymi, które wiążą się kapitałami kulturowymi i społecznymi mieszkańców oraz ich potrzebami. Nie sprzyja to z pewnością długofalowości działań prorozwojowych, niosąc ryzyko wyobcowania mieszkańców i stworzenia niejako dwóch niezależnych od siebie obiegu kultury, w tym kultury tradycyjnej jako „obcej”.

Dwa ostatnie z opisywanych pięknieć okazują się kluczowe z punktu widzenia pytań o to, jak połączyć tradycję z przyszłym rozwojem lokalnym. Chciałabym wyartykułować bardzo ważne moim zdaniem pytanie: jak skutecznie łączyć oddolne praktyki i potrzeby zróżnicowanych grup mieszkańców z takimi formami organizacji, koordynacji i instytucjonalizacji działań wokół dziedzictwa, które nie zostaną odebrane jako obce, narzucone czy nieautentyczne (Rakowski 2013; Dudek, Sikora 2018)? W jaki sposób budować, ale też uspołecznić polityki

samorządowe odnoszące się do tego obszaru? W jaki sposób wyposażać lokalnych aktorów w narzędzia pozwalające rozwijać i skutecznie, a jednocześnie mądrze, zagospodarowywać oddolne ruchy i zainteresowania, z poszanowaniem dla ulubionych form spędzania wolnego czasu? Ale również: jak ostrożnie interweniować w sferę praktyk społecznych związanych z dziedzictwem w lokalnych środowiskach tak, by dopuszczać i upowszechniać dyskusję na jego temat? Oraz: jak równoważyć oczekiwania gości z zewnątrz, których zaspokojenie leży często w interesie ekonomicznym lokalnych wspólnot, z podmiotowością tych ostatnich? Ta specyficzna samokolonizująca forma świadomości, w której zewnętrzny punkt odniesienia lub arbiter jest niezbędny, wydaje się trudna do uniknięcia w przypadku rozmawiania o rozwoju, ale też prowadzi z definicji do sprzeczności – na ile „zewnętrzny podmiot” może generować realny rozwój podmiotu podporządkowanego, a na ile zależy mu na utrzymaniu relacji peryferyjności?

Co z tego wynika?

Z powyższych antynomii i postawionych przeze mnie w związku z nimi pytań wynika kilka sugestii odnoszących się do prorozwojowej pracy z dziedzictwem i tradycją w peryferyjnych polach kultury. Jednocześnie raz jeszcze powtórzę, że nie znaleźliśmy tu prostych recept, co potwierdzają wszystkie artykuły zamieszczone w niniejszej publikacji. Odbiorcami przedstawionych niżej uwag mogą być samorządowcy, autorzy polityk lokalnych, formalni i nieformalni liderzy, choć celowo zostały one sformułowane jako bardziej ogólne drogowskazy, na podstawie których dopiero należy zastanawiać się nad rozwiązaniami dopasowanymi do konkretnych lokalnych kontekstów z uwzględnieniem ograniczonego zakresu sprawczości, o którym piszę na początku. Propozycje te wysuwam nieśmiało, ponieważ ostatnią rzeczą, jaka powinna wypływać z przeprowadzonego projektu, jest przekonanie, że to badacze „z zewnątrz” mówią społecznościom, co powinny one robić z kulturą, w tym z ich własną tradycją i dziedzictwem.

Tym, co można natomiast zasugerować podmiotom (współ)odpowiedzialnym za funkcjonowanie lokalnych pól kultury oraz lokalny rozwój, to przede wszystkim sam fakt myślenia o polach kultury w sposób kompleksowy, programowy i długofalowy. Kluczowe wydaje się w warunkach lokalnych poszukiwanie sposobów na likwidację wielokrotnie opisywanego w książce „pęknięcia” charakteryzującego stosunek do tradycji i dziedzictwa większości mieszkańców z jednej strony oraz elit symbolicznych z drugiej. Można w tym kontekście myśleć między innymi o popularyzacji, ale – ponieważ ta ostatnia wciąż zachowuje typowy kierunek przekazu – bardziej chyba o rozmaitych formach komunikowania, włączania, wymiany, wsłuchiwania się, dyskusji i dowartościowywania rozproszonych działań spontanicznych i oddolnych.

Siła myślenia o dziedzictwie i tradycji w sposób szeroki i – choć brzmi to trochę jak oksymoron – nieszablony, z uwzględnieniem do pewnego stopnia plastycznego i wybiórczego ich charakter – to kolejna rzecz, która wynika z przeprowadzonego badania. Kosztem wyobrażonej kanoniczności sugerowałabym zgodzić się na niedomknięcie tradycji i różne formy „braku autentyczności”. W świetle przeprowadzonych badań opowiadam się za koniecznością dopuszczenia do głosu szerszego niż wynika z potocznych, ale też czasem akademickich przyzwyczajień, rozumienia tradycji – takiego, które pozwala mieszkańcom badanych (i innych) miejsc odnaleźć swoje, niekiedy alternatywne wobec mainstreamowych, historie. Chodzi niejako o przyzwolenie na to, by ludzie mogli wybierać jako elementy własnego dziedzictwa nie tylko te, które kojarzą im się z „odświętnością”, patosem, obcością, a co za tym idzie czasami – pewną opresją.

Przykładem takiego potencjalnie ciekawego moim zdaniem „poszerzania pola kultury tradycyjnej” może być wychodzenie poza kojarzenie jej tylko z ornamentem czasu wolnego – właściwie byłby to powrót do znaczenia tradycji jako pewnego przekazu międzypokoleniowego odnoszącego się do całokształtu życia człowieka, gdy doświadczenie nie rozpadało się na „czas pracy” i „czas wolny” (Klekot 2014). Jednocześnie pozostawałoby w rezonansie z – po raz drugi posłużę się terminem z innego obszaru, ale wybrzmiewa on tutaj wyjątkowo wyraźnie

– postulatami nowej muzeologii (Ziemińska-Witek 2011), zgodnie z którą dziedzictwo to nie tyle pewien obiekt poddany obróbce eksperckiej, co efekt komunikacji z zaangażowaną społecznością, która – to dodaję już od siebie – na przykład nie chce treści oderwanych od życia codziennego. Odnosząc to do przeprowadzonego badania: obserwowane przez zespół miejscowości różnią się między sobą, co oczywiste, typem gospodarki. Badania prowadzono w gminach, gdzie podstawą jest/było rolnictwo, ale też turystyka czy przemysł. Na ich przykładzie okazuje się, że lokalne narracje tożsamościowe często dotyczą tego, w jaki sposób ludzie pracują lub pracowali, jakie towarzyszą im etosy, w tym również te związane z pracą w przemyśle, wcale niekoniecznie w rolnictwie (które wydaje się takim najczęstszym potocznym punktem odniesienia dla rozmów o tradycji czy „ludowości”). Do pakietu treści uważanych za wspólne dziedzictwo warto włączać nowe elementy, np. związane ze stosunkowo świeżą przeszłością. Nie bałabym się poszukiwania tradycji i dziedzictwa w tym, co związane z powojennymi procesami osiedleńczymi czy PRL-owską modernizacją, o ile faktycznie z nimi identyfikują się lokalne społeczności (a wydaje się, w świetle zebranego materiału, że przynajmniej do pewnego stopnia tak). Ten kierunek mógłby również uwzględniać myślenie w kategoriach dziedzictwa o przyrodzie, czy innych mniej oczywistych sferach życia.

Oddolność zainteresowania dziedzictwem nie musi oznaczać przypadkowości i nieudolności. Wydaje mi się, że warto poszukiwać sposobów wyposażania w kompetencje i narzędzia różnych lokalnych podmiotów zajmujących się dziedzictwem i tradycją, w tym nieprofesjonalnych i z poszerzonego pola kultury. Ponadto byłoby chyba pożyteczne poszukiwanie sposobów koordynowania ich pracy i łączenia w różne formy partnerstw. Zastanawianie się nad logikami tworzenia narracji tożsamościowych oraz reinterpretowania tradycji może zwiększać świadomość tego, że nie są one niezmiennymi pakietami oraz że w tym obszarze występują konflikty, odmienne wizje czy nawet diametralnie różne interesy różnych kategorii podmiotów lokalnych. Nie należy bać się pytań o to, czy i którzy mieszkańcy identyfikują lub nie identyfikują się z określonymi tradycjami

czy dziedzictwem, a także dyskutować o przyczynach odrzucania niektórych rozwiązań przez członków społeczności.

Trudne i nierealistyczne wydaje się zrezygnowanie z instrumentalizacji dziedzictwa jako pewnego produktu o wartości ekonomicznej. Namawiam jednak, by próbować zachować równowagę między rozumieniem tradycji jako składowej marki lokalnej wpisanej w dyskurs turystyczny a postrzeganiem jej jako ważnej części samoświadomości wspólnoty, która ma służyć mieszkańcom. Z kolei w lokalnych strategiach nakierowanych na rozwój turystyki sugerowałabym uwzględnić również refleksję krytyczną, nuansującą i pogłębiającą namysł nad wpływem turystyki na lokalne zasoby oraz pożądanymi jej modelami – realistycznymi, faktycznie możliwymi do zastosowania. Mówiąc ogólniej, wydaje się, że byłoby dobrze, gdyby lokalne społeczności otworzyły się na dyskusję o sposobach rozumienia i wymiarach rozwoju, rozmawiając o lokalnych potrzebach, w tym – pozaekonomicznych. Warto też wprowadzać w lokalne dyskursy kategorię rozwoju zrównoważonego, nie tyle jako hasłowy postulat, ale jako temat do przemyślenia, opracowania i nadania mu konkretnego kształtu.

Na zakończenie pragnę zaproponować – zgodnie z duchem całej książki – urefleksyjnienie własnego peryferyjnego położenia i opisywanie go nie tylko w kategoriach „braków” do wyrównania i nadgonienia, ale również zrozumienie szerszych ram tego zjawiska i jego złożoności (Zarycki 2009; Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018). Jeśli pojmować peryferyjność jako złożoną relację lub układ interakcji, to okazuje się wprawdzie, że lokalna sprawczość traci nieco na znaczeniu, ale za to da się być może pracować nad jak najkorzystniejszymi dla danej społeczności strategiami adaptacji.

Bibliografia

Afeltowicz, Łukasz, Jacek Gądecki, Krzysztof Olechnicki, Tomasz Szlendak, Michał Wróblewski. 2018. *Efekt Bilbao/kult cargo. Nowe instytucje kultury w Polsce*. Elbląg: Elbląskie Towarzystwo Naukowe im. Jana Myliusa.

Bachórz, Agata, Karolina Ciechorska-Kulesza, Sławomir Czarnecki, Martyna Grabowska, Jakub Knera, Lesław Michałowski, Krzysztof Stachura, Stanisław Szultka, Cezary Obracht-Prondzyński, Piotr Zbieranek. 2014. *Punkty styczne: między kulturą a praktyką (nie)uczestnictwa*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.

Bajerski, Artur. 2008. Problemy wydzielenia peryferii społeczno-gospodarczych. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 2, s. 159-167.

Banaszkiewicz, Magdalena. 2018. *Turystyka w miejscach kłopotliwego dziedzictwa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bloch, Natalia. 2018. *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przewycięzania podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Burkaba-Rylska, Izabella, Maria Wieruszewska i Konrad Burdyka. 2017. *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi*. Warszawa: IRWiR PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Ciechorska-Kulesza, Karolina (red.). 2020. *Kultura – tradycja – rozwój. Perspektywy, konteksty, działania*. Gdańsk: Instytut Kaszubski i Nadbałtyckie Centrum Kultury.

Czarnecki, Sławomir, Maciej Dzierżanowski, Martyna Kostyra, Jakub Knera, Lesław Michałowski, Cezary Obracht-Prondzyński, Krzysztof Stachura, Stanisław Szultka, Piotr Zbieranek. 2012. *Poszerzenie pola kultury. Diagnoza potencjału kultury w Gdańsku*. Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.

Dudek, Karolina J. i Sławomir Sikora. 2018. *Pustynia kulturalna? Siedem szkiców o działaniu na Grochowie*. Gdańsk: WN Katedra.

Franczak, Karol. 2015. Kultura jako źródło zysku? Etos kreatywności i współczesny dyskurs modernizacyjny. *Przegląd Socjologiczny*, 64(2), s. 89-112.

Jacyno, Małgorzata. 2018. Imaginaria kultury lokalnej. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 49-63.

Jacyno, Małgorzata, Tomasz Kukołowicz i Mikołaj Lewicki (red.). 2018. *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

- Kłósowski, Wojciech (red.). 2011. *Kierunek kultura. W stronę żywego uczestnictwa w kulturze*. Warszawa: Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki.
- Krajewski, Marek. 2018. Dopyły i drepy, rozlewiska i baseny. O kulturze peryferii. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.). *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 98-108.
- Klekot, Ewa. 2014. Samofolkloryzacja: współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. *Kultura Współczesna*, 1, s. 86-99.
- Kowalski, Piotr. 2004. *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuligowski, Waldemar. 2007. *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*. Kraków: Universitas.
- Rakowski, Tomasz. 2013. Etnografia/animacja/sztuka. Wprowadzenie. W: tenże (red.). *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 6-43.
- Rakowski, Tomasz. 2016. Lokalne formy rozwoju, samoorganizacja i potencjał sprawczy, *Kultura i Rozwój*, 1(1), s. 90-108.
- Szlendak, Tomasz i Krzysztof Olechnicki. 2017. *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wang, Ning. 1999. Rethinking Authenticity in Toursim Experience, *Annals of Tourism Research*, 26(2), s. 349-370.
- Zarycki, Tomasz, 2007. Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne, *Studia Regionalne i Lokalne*, 1(27), s. 5-26.
- Zarycki, Tomasz. 2009. *Peryferie. Nowe ujęcie symbolicznych zależności centro-peryferyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ziębińska-Witek, Anna. 2011. *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.



Publikacja powstała jako plon projektu, który zrealizowało Nadbałtyckie Centrum Kultury w Gdańsku w partnerstwie z Pomorskim Centrum Badań nad Kulturą działającym na Uniwersytecie Gdańskim oraz Instytutem Kaszubskim. Jest to więc rezultat – jak się okazuje twórczej (i trzeba od razu to dodać – chwalebnej!) – współpracy instytucji samorządowych, akademickich oraz pozarządowych ośrodków studiów nad kulturą. (...) To bardzo ciekawy, kompetentny oraz wyważony wykład o kondycji kulturowej pomorskich społeczności lokalnych rozpatrywanej z perspektywy instytucjonalnych i indywidualnych kontekstów i szans zastosowania lokalnych tradycji, dziedzictwa kulturowego i pamięci społecznej dla rozwoju. Po drugie to bardzo dobry materiał źródłowy do jakże potrzebnych badań nad kondycją Polski lokalnej w ogóle oraz kondycją kulturową polskich peryferii. Po trzecie wreszcie – to również inspirujący zestaw propozycji metodologicznych do reprezentatywnego badania społeczności lokalnych. We wszystkich tekstach wybrzmiewa odważny krytycyzm wobec fasadowości i płytkości wielu z zaobserwowanych inicjatyw na rzecz wykorzystywania tradycji dla rozwoju. Z drugiej strony pojawia się autentyczna troska o zapewnienie trwania dziedzictwa kulturowego oraz dbałość o uważne i sprawiedliwe traktowanie pamięci społecznej na postmigracyjnym Pomorzu.

dr hab. prof. UMK Wojciech Knieć



Nadbałtyckie
Centrum Kultury
Gdańsk



INSTYTUCJA KULTURY
SAMORZĄDU
WOJEWÓDZTWA
POMORSKIEGO



ISBN: 978-83-65826-56-5

ISBN: 978-83-954267-6-6