Miloš Řezník
Warszawa
reznik@dhi.waw.pl

DOI: 10.19195/2084-4107.10.5

Symboliczne i mityczne góry Kaszubów. Ich rola w kulturze i literaturze kaszubskiej od XIX wieku do okresu międzywojennego

Słowa-klucze: góry, Kaszuby, krajobraz, tożsamość, regionalność

> Gvesno Bog dobri kozoł stolimom tę gorę wusepac, żebe ztąd ludze moglë podzevovac sę, jak pjękną tę zemję stvorzeł i woporządzel[1].

Kaszuby nie należą do regionów powszechnie kojarzonych z górami. Co prawda tablica „na szczycie" góry Wieżyca, czyli Wieżëca — dziś ulubionego celu wycieczek z wieżą widokową w centrum Pojezierza Kaszubskiego — informuje nas, że stoimy na najwyższym punkcie między środkowoniemieckim Harzem a rosyjskim Uralem. Jednak, po pierwsze, wszystkie informacje dotyczące prawdziwych lub rzekomych (i z reguły częściej tych drugich niż tych pierwszych) „atrakcji turystycznych" mocno zależą od kryteriów „pomiaru" i perspektywy selekcji, żeby i tak w końcu wyszło na nasze. Dlatego w przy-

[1] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa. Zyjercadło kaszubskji*, red. J. Treder, Gdańsk 2010, s. 644.

© for this edition by CNS

padku Wieżycy istotne jest, jak pociągniemy linię między Niemcami a Uralem (i czy akurat zaczniemy ze środkowych Niemiec). Linię tę można bowiem równie dobrze pociągnąć przez dużo wyższe Rudawy, Sudety, Karpaty albo wręcz przez północne Alpy. Po drugie natomiast, informacja, że Wieżyca jest najwyższą górą na linii Harz–Ural[2], świadczy jedynie o tym, jak płaska jest ta część Europy, a nie jak wysoko położone jest wybrane miejsce.

Mimo to wzniesienie między Kartuzami a Kościerzyną, mierzące dumne 329 m n.p.m., można określić mianem najwyższej góry w Polsce północnej. I chyba na dowód tego „statusu" powstał na niej popularny stok narciarski z wyciągiem, ponieważ śnieg — stanowiący *sine qua non* gór środkowoeuropejskich — o ile w ogóle spadnie, to leży tam dłużej niż w okolicznych regionach. Przynajmniej statystycznie.

Wieżyca coraz bardziej staje się ikoną krajobrazu i symbolem turystycznym Pojezierza Kaszubskiego. Dla Kaszubów nie stanowi jednak jakiegoś centralnego symbolu budującego ich tożsamość ani tym bardziej ikonę, ustępując pod względem znaczenia innym miejscom. Przyczyną tego stanu rzeczy nie jest okoliczność, że góry nie nadają się do pełnienia tej funkcji ze względu na kaszubski krajobraz. Chodzi raczej o to, że w kaszubskiej tradycji i kaszubskim dyskursie istnieją miejsca, które są lub były jeszcze bardziej nośne pod względem symboliki niż Wieżyca. Niniejszy artykuł poświęcony jest zarówno wstępnej — nieroszczącej sobie praw do kompletności — inwentaryzacji w powyższym zakresie, jak i próbie zarysowania najważniejszych konturów symbolicznego znaczenia „gór", wzgórz i wzniesień dla kaszubskiego dyskursu o tożsamości własnej i tożsamości całego regionu. Artykuł skupia się na wczesnych fazach ruchu kaszubskiego i na rozwoju ruchu młodokaszubskiego, czyli na okresie między XIX w. a pierwszym ćwierćwieczem XX w.

Nawiasem mówiąc, podejmowanie dyskusji na temat kaszubskich gór akurat w Zakopanem może się wydawać nieco ryzykowne. Jednak poszczególne góry i wzgórza współtworzą obraz kaszubskiej ojczyzny. Krajobraz stał się najbardziej nośną pod względem symbolicznym ikoną tego obrazu. W jego ramach góry i wzgórza oraz ich „piękno" powracają w literaturze i dyskursie związanymi z ruchem kaszubskim i kaszubsko-pomorskim razem z innymi, bardziej konkretnymi ikonami i symbolami krajobrazu. I to mimo że góry nieco schodzą na plan dalszy w porównaniu z innymi miejscami, takimi jak jeziora i lasy. W popularnych kompendiach najważniejszych symboli i tematów kultury kaszubsko-pomorskiej, tzn. w *Bedekerze kaszubskim*[3] autorstwa Róży Ostrowskiej (1926–1975) i Izabelli Trojanowskiej (1929–1995), który powstał w latach 60. XX w., oraz w jego nowszej wersji, autorstwa Tadeusza Bolduana (1930–2005), powstałej pod koniec

[2] Tak nie tylko tablica informacyjna na szczycie, lecz także A. Budzisz, *Zemja kaszëbskô*, „Przyjaciel Ludu Kaszubskiego" 1, 1928, nr 17, s. 1–4, tu s. 1.

[3] R. Ostrowska, I. Trojanowska, *Bedeker kaszubski*, Gdańsk 1962, [2]1974.

© for this edition by CNS

ubiegłego wieku[4], próżno szukać hasła „góry", choć znajdziemy hasła „jeziora" oraz „bory i lasy" (jednak brakuje hasła „morze").

W kaszubskim dyskursie z lat 1880–1930 można odnaleźć cztery różne poziomy tematyki górskiej, które kręcą się wokół osi „konretyzacji". Tworzą one figuracje tak w tekstach literackich i publicystycznych, jak i w tradycji ujętej w literaturze i badaniach naukowych, pozwalając na stworzenie obrazu regionu i możliwości utożsamiania, ale też przypisując poszczególnym miejscowościom znaczenie ponadlokalne i symboliczne. Poniższy szkic nie stanowi analizy literaturoznawczej, stara się natomiast wskazać potencjał do historiograficznej analizy dyskursu dotyczącego wyobrażeń na temat ojczyzny i na temat procesów identyfikacji w ruchach etniczno-regionalnych.

12. Silueta Góry Rowokół — widok od wschodu przez Jezioro Łebsko

1. Wzniesienia i wzgórza funkcjonują po części jako ogólna ikona falistego krajobrazu Kaszub, zwłaszcza na Pojezierzu Kaszubskim, ale również w innych rejonach obecnego lub dawnego kaszubskiego obszaru językowego. Stanowią one jednocześnie przedmiot i sposób imaginacji oraz emocjonalnej i afektywnej idealizacji ojczyzny. Można je także — zresztą nie tylko na Kaszubach — interpretować jako symbol romantycznej melancholii, ale też surowości ziemi rolnej, a tym samym ubóstwa. Ich odmianę w rejonach położonych bezpośrednio nad Morzem Bałtyckim stanowią klify (np. klif Oksywski pod Gdynią)

[4] T. Bolduan, *Nowy bedeker kaszubski*, Gdańsk 1997.

© for this edition by CNS

i wydmy, które jednak mniej intensywnie wykorzystywane są do tworzenia obrazu Kaszub. Powyższe perspektywy uwidoczniły się w szczególności w XX w. w poezji kaszubskiej; jeszcze bardziej wymowne były może jednak rozmaite opracowania na temat kaszubskiego krajobrazu w publicystyce związanej z ruchem kaszubskim.

W tym kontekście w latach 20. XX w. powstał nowy gatunek literacki — pierwsze przewodniki po Kaszubach. Na uwagę zasługuje, jak wcześnie — bo od początku ruchu młodokaszubskiego po 1900 r. — pojawił się w dyskursie kaszubskim topos wielkich potencjałów turystycznych, czekających na odkrycie lub godnych rozwinięcia, które były postrzegane jako środek służący popularyzacji regionu i jego „rozwojowi strukturalnemu". Ta myśl charakteryzuje właściwie cały XX w. aż do dziś, i nikogo nie dziwi ona w naszej epoce neoliberalnej gospodarki. W przypadku Kaszub w pierwszych dziesięcioleciach XX w. na uwagę zasługuje jednak fakt, iż turystyka postrzegana była jako sposób na zapewnienie regionowi nowych impulsów rozwojowych i na szerzenie informacji o regionie, a także na stworzenie korzystnych warunków do emancypacji kultury ludowej i podniesienia prestiżu języka. Stąd nie dziwi, że aż kilku głównych przedstawicieli ruchu kaszubsko-pomorskiego — literatów i artystów — brało udział w przygotowaniu przewodników. Po drugiej wojnie światowej byli to przede wszystkim Franciszek Mamuszka (1905–1995) i Izabella Trojanowska[5]; natomiast tendencję tę zapoczątkował nie kto inny, jak założyciel ruchu młodokaszubskiego Aleksander Majkowski (1876–1938). Już w 1908 r., w pierwszym numerze ukazującego się w Kościerzynie czasopisma „Gryf", którego był redaktorem, czytamy w odniesieniu do turystyki jako czynnika rozwojowego oraz w odniesieniu do jezior, lasów i gór jako obrazowych symboli kaszubskiego krajobrazu:

> Kto chce bowiem Kaszuby poznać, ten niech nie szuka ich w gwarze eleganckich Copot, ani nie kroczy bitemi drogami, które jakby na sromotę przerzynają najczęściej najmonotonniejsze okolice Kaszub. Ale tam, kędy kolej ani stopa turysty nie dotarła, nad jeziorami, wśród wzgórz i borów znajdzie wsie, zaludnione przez oraczy i rybaków mieszkających w domach, które noszą znamię ręki mistrza rodzimego, — zdrowy i silny naród na łonie szorstkiej ale oryginalnej piękności przyrody. A bliżej poznawszy ich tryb życia, zadziwi się tej swojskiej, rodzimej kulturze gburskiej. Zadaniem naszem będzie, działać informująco pod tym względem, żywiąc nadzieję, że uda się wśród szybko dokonującej się zmiany, utrwalić niejeden objaw życia Kaszubów i przyswoić go kulturze naszej polskiej[6].

[5] F. Mamuszka, I. Trojanowska, *W krainie kaszubskich jezior. Przewodnik*, Gdynia 1968; F. Mamuszka, I. Trojanowska, *Kościerzyna i ziemia kościerska*, Gdańsk 1972; I. Trojanowska, *Pojezierze Kaszubskie*, Gdynia 1964; *eadem*, *Półwysep Helski*, Gdańsk 1979; *eadem*, *Szwajcaria Kaszubska*, Warszawa 1987.

[6] *Nasz program*, „Gryf" 1, 1908, nr 1, s. 1–5, tu s. 2.

© for this edition by CNS

Krótko przed wybuchem pierwszej wojny światowej Majkowski opublikował w Warszawie swoje *Zdroje Raduni. Przewodnik po Szwajcarii Kaszubskiej*[7], pierwszy polskojęzyczny przewodnik po Kaszubach, który ukazał się niewiele później niż pierwsze niemieckojęzyczne publikacje tego typu[8]. Majkowski powstrzymał się w nim od melancholijnych, poetyckich opisów. Jego książka zaskakuje bardzo rzeczowym, trzeźwym, zwięzłym opisem najważniejszych miejsc, zaś tekst jest jak najbardziej wolny od wszelkiej bezpośredniej reklamy, nie tworzy imagu. W sposób skrótowy przedstawia kilka gór na Kaszubach, które są charakterystyczne dla krajobrazu, a jednocześnie mają znaczenie symboliczne, i do których trzeba będzie jeszcze powrócić: obok Wieżycy wymienione zostały przede wszystkim Łysa Góra i Garecznica pod Gostomiem[9]. Co ciekawe, w przypadku wielu miejscowości wymieniane są rozmaite wzniesienia, wzgórza i „góry", które następnie najczęściej polecane są jako godne odwiedzenia punkty widokowe[10]. W swoim pobieżnym przeglądzie Majkowski tworzy wrażenie kraju pełnego nie tylko jezior, ale i wzgórz. Tym samym abstrakcyjne, zdekonkretyzowane wzgórza stają się charakterystyczne dla Kaszub. Powyższe potwierdza drugie zdanie wstępu Wydziału Powiatowego powiatu kartuskiego do trzeciego wydania (drugiego pod zmodyfikowanym tytułem i zaktualizowanego) z 1936 r.: „Powiat kartuski należy do jednych z najbardziej malowniczo położonych powiatów Rzeczypospolitej. Bogato wyposażony w liczne wzgórza, porosłe bukowymi i sosnowymi lasami, oraz gęsto wśród nich leżące jeziora, przedstawia prawdziwie piękny krajobraz"[11].

Majkowski nie tylko zapoczątkował wiele polskojęzycznych przewodników na temat omawianego regionu, które po przyłączeniu większości Kaszub do Polski w wyniku pierwszej wojny światowej powstawały częściej, niektóre z nich nawet poza granicami tego regionu[12]. Wydaje się bowiem, że to on ukuł w dyskursie polskojęzycznym pojęcie *Szwajcarii Kaszubskiej*, mimo iż nie on je wymyślił — określenie to funkcjonowało już w tekstach niemieckojęzycznych i było nawet używane w języku polskim kilkadziesiąt lat wcześniej (przez Jakuba Fankidejskiego w 1882 r.)[13], a według samego Majkowskiego zostało wprowadzone przez podróżników po Kaszubach w połowie XIX w.[14] A skoro obszar ten zwany jest „Szwajcarią", oczywiste jest, iż poszukiwano podobieństw do tego alpejskiego kraju, w związku z czym niezbędne okazały się góry. Dopiero pod

[7] A. Majkowski, *Zdroje Raduni. Przewodnik po tak zw. Szwajcaryi Kaszubskiej*, Warszawa 1913.

[8] Por. J. Borzyszkowski, *Aleksander Majkowski (1876–1938). Biografia historyczna*, Gdańsk-Wejherowo 2002, s. 687–688.

[9] A. Majkowski, *Przewodnik po Szwajcarii Kaszubskiej*, Gdynia ^{3}2009, s. 63, 65.

[10] *Ibidem*, np. s. 46, 47, 51, 64, 65, 74.

[11] A. Majkowski, *Przewodnik po Kaszubskiej Szwajcarii*, Kartuzy 1936; cyt. za nowym wydaniem Gdynia 2009 (zob. przyp. 9), s. 3.

[12] Por. J. Borzyszkowski, *op. cit*., s. 688–694.

[13] *Ibidem*, s. 687.

[14] T. Bolduan, *op. cit.*, s. 368–369.

© for this edition by CNS

koniec XX w. Tadeusz Bolduan stwierdził, nawiązując zarówno do Majkowskiego i jego poprzedników, jak i współczesnych:

> Kaszubi zatem mają swoją Szwajcarię. Dla nich jest ona piękniejsza niż ta właściwa. Jedna i druga jest dwujęzyczna, tu i tam są wody, lasy i góry, w jednej wysokie, w drugiej niskie, ale są, barwią się cudownie o każdej porze roku. I przyciągają turystów, których cieszą oko może bardziej od Kaszubów niespotykanymi w Polsce krajobrazami i gdzieniegdzie jeszcze absolutną ciszą[15].

O poziom wyżej przy obserwacji gór, wzgórz i wzniesień jako abstrakcyjnych symboli kaszubskiego krajobrazu poszedł na przykład — i dużo wcześniej — Hieronim Jarosz Derdowski (1852–1902) w swoim poemacie *Ò panu Czôrlińsczim, co do Pùcka pò sécë jachôł* (1880). W dziele tym autor nawiązuje do gór w sposób metaforyczny, przedstawiając je jako symbol dali: być za górami albo (musieć) iść za góry oznacza dużą odległość, niekiedy w sensie negatywnym. Mianowicie żona tytułowego bohatera martwi się o swojego męża „za górami" albo ktoś podróżuje „przez góry", przy czym zawsze chodzi o konkretne miejsca położone na Kaszubach: w pierwszym przypadku o odległość między Chmielnem, położonym w centrum Kaszub, a Sianowem w okolicach Koszalina, który leżał na Pomorzu Tylnym („tatka jęczy nam w niewoli dalek za gorami"), w drugim natomiast o przebycie (przecież niezbyt górzystego) odcinka z Wejherowa do Krokowej[16]. Warto zbadać, w jakim zakresie mamy do czynienia z przykładami rozpowszechnionej semantyki „gór" jako symbolu (lub synonimu) odległości.

2. Formę przejściową między poziomem abstrakcyjnym a konkretnym tworzą liczne wzgórza, „góry" i „kopce", stanowiące zazwyczaj raczej mało wyraźne nierówności terenu, do których nawiązywały lokalne legendy. Są one mocno związane z okolicą i mają duże znaczenie lokalne; na Kaszubach występują one bardzo licznie i weszły jako fenomen do kaszubskiej kultury ludowej i literatury. Legendy o rozmaitych „zapadłych zamkach" i „zaklętych królewiankach" łączą tradycje lokalne i ponadregionalne, istniały i istnieją w licznych wariantach, połączonych wspólnymi toposami. Wzgórza, najczęściej w obrębie lub w bezpośrednim sąsiedztwie miejscowości, mają po części charakter naturalny, po części sztuczny. Stanowią pozostałości starszych osad, grodzisk, miejsc kultu, siedzib lokalnej szlachty. Informacje na ich temat czerpiemy poniekąd zarówno z tradycji, jak i ze źródeł lub badań archeologicznych. Stąd pojawiają się często określenia typu „góra zamkowa", „zamczysko" i tym podobne. Niestety brakuje systematycznego opracowania, analizy lub przeglądu tego zjawiska. Jednak już

[15] *Ibidem*, s. 369.

[16] H.J. Derdowski, *O panu Czorlińscim co do Pucka po sece jachoł*, Toruń 1880, s. 97. Zob. nowe wydanie krytyczne — H.J. Derdowski, *Ò panu Czôrlińsczim, co do Pùcka pò sécë jachôł*, „Biblioteka Pisarzy Kaszubskich", red. J. Samp, J. Treder, E. Gołąbek, t. 2, Gdańsk 2007, s. 34, 163; 100, 336.

© for this edition by CNS

Józef Łęgowski (1852–1930), alias Dr. Nadmorski, polski patriota z Pomorza, stwierdził w swoim etnograficznym opisie Kaszub, że określenia „góry zamkowe, grodziska lub zomkowiska" używane są bardzo często do opisu niewielkich obszarów terenu, takich jak stare siedziby, albo raczej starosłowiańskie, przedchrześcijańskie grody, położone zazwyczaj na wzniesieniach. Konkretnie wskazuje takie miejsce w okolicach Wejherowa, dodaje jednak, że

> takich grodów musiała się znajdować niezliczona ilość na Pomorzu […]. Owe grody, czyli w dawniejszéj pomorskiéj formie gardy leżały zwykle nad jeziorami, rzekami lub trzęsawiskami, najchętniéj budowano je na wzgórzu, które do wody przytykało, tak iż tylko z jednéj strony dostęp był możebnym. Na wierzchołku wzgórza usypano wał ziemny, czasami i kamienny […][17].

A dalej pisze: „dziś góry zamkowe i zamkowiska uważane bywają przez lud za siedzibę zaklętych króli i królewn w połączeniu z duchami nieczystymi, bo w nich pewnie pomarli ostatni czciciele bogów pogańskich, gdy już cała okolica była chrześcijańską"[18].

Po tym jak legendy i opowiadania ludowe zostały zebrane już w XIX w. i opublikowane w latach 80. XIX w. przez niemieckojęzycznych folklorystów z Pomorza, zwłaszcza Ottona Knoopa (1853–1931) i Ulricha Jahna (1861–1900)[19], do nowej literatury kaszubskiej XX w. wkroczył przede wszystkim temat zamczysk (topos zapadłego zamku) i zaklętych królewianek/księżniczek. W piśmiennictwie kaszubskim tradycja ta istnieje do dziś, przy czym pewne nagromadzenie opracowań literackich można zaobserwować w dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej — na czele z dziełami tak prominentnych autorów kaszubsko-pomorskiej literatury regionalnej jak Lech Bądkowski (1920–1984) i Franciszek Fenikowski (1922–1982)[20]. Jednak początek karierze podwójnego tematu „zapadły zamek — zaklęta królewianka" dał Aleksander Majkowski (1876–1938) w swoim do dziś najważniejszym dziele kaszubskiego kanonu literackiego — epopei *Żëcé i przigodë Remusa* (Życie i przygody Remusa), której część pierwsza ukazała się wprawdzie dopiero w 1935 r. (mimo podanej na stronie tytułowej daty „1930")[21], jednak którego zasadnicza część powstała już w czasach pierwszej wojny światowej i którego fragmenty były publikowane od 1922 r. w redagowanym przez

[17] Dr. Nadmorski [= J. Łęgowski], *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesądy, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich*, Poznań 1892, s. 37.

[18] *Ibidem*, s. 38.

[19] O. Knoop, *Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern*, Posen 1885; U. Jahn, *Volkssagen aus Pommern und Rügen*, Stettin 1886.

[20] L. Bądkowski, *Zaklęta królewianka*, Gdynia 1959; F. Fenikowski, *Zapadły zamek*, Warszawa 1958; *idem*, *O słupskich kraśniętach i rowokolskiej księżniczce*, Gdańsk 1990.

[21] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa. Zvjercadło kaszubskji*, Kartuze 1930 [*recte* 1935]. Pierwsze pełne wydanie — Toruń 1938. Nowe krytyczne wydanie — red. J. Treder, Gdańsk 2010 („Biblioteka Pisarzy Kaszubskich" t. 5).

© for this edition by CNS

autora czasopiśmie „Gryf”[22]. Spotkanie bohatera powieści z zaklętą królewianką ma tu znaczenie symboliczne i centralne, ponieważ przedstawia przyczynę wędrówki głównego bohatera po Kaszubach jako aluzję do starań o odrodzenie języka kaszubskiego i o narodziny świadomości narodowej: Remus obiecuje zaklętej królewiance[23], że przeniesie ją do zapadłego zamku po drugiej stronie wody (jak wiemy, dokładnie takie rozmieszczenie zamczysk „Dr. Nadmorski” opisuje jako typowe), a tym samym uczyni wszystko, aby ją uwolnić, i nie cofnie się przed żadnymi przeszkodami i niebezpieczeństwami: przysłowiowa trójca „Trud — Strach — Niewarto” rozumiana jest jako memento niebezpieczeństw, które mogą odwieść od zaangażowania na rzecz „przebudzenia” kultury i grupy etnicznej[24]. Uratowanie królewianki nie oznacza więc nic innego, jak przebudzenie języka kaszubskiego — dowartościowanie „zepsutego języka”, którym mówi Remus. Właśnie to nagromadzenie symboli, w które Majkowski w *Remusie* zaopatrzył legendy przejęte z tradycji folklorystycznej, jest przyczyną aktualności symboliki i ciągłego powracania tematyki i ikony zamczyska (góry zamkowej, zapadłego zamku) — zaklętej królewianki — odrodzenia językowego w literaturze kaszubskiej XX w.

Jednak to nie Majkowski wprowadził zapadły zamek i zaklętą królewiankę z kaszubskiej tradycji oralnej do kanonu literatury. Temat ten podjął wcześniej główny przedstawiciel wczesnego pokolenia, Hieronim Jarosz Derdowski, w swoim wspomnianym już i najbardziej znanym dziele *Ò panu Czôrlińsczim* — pierwszej wielkiej epopei literatury kaszubsko-pomorskiej — umiejscowiając nawet oba toposy na klifie w Oksywie, „gdze nen koscoł na wesoci gorze”. Główny bohater słucha historii powstania skały, zgodnie z którą żyła tam księżniczka, która odrzucała kolejnych kandydatów do swej ręki, aż została przeklęta przez młodego hrabiego. Wtedy połowa góry razem z zamkiem runęła do morza[25]. Według innej legendy ludowej, ujętej na piśmie i opracowanej dopiero dużo później przez Izabellę Trojanowską, w podobny sposób zapadł się inny zamek, który miał stać na Zamkowej Górze powyżej Jeziora Żarnowieckiego — także w tym wypadku przyczyną nieszczęścia była duma księżniczki[26]. Jeszcze inna legenda o zapadłym zamku odnosiła się do miejscowości przy potoku Czarna Woda nie-

[22] Por. odnośnie do genezy dzieła i powiązań bibliograficznych, między wieloma innymi w szczególności J. Borzyszkowski, *op. cit.*, s. 695–708; A. Kuik-Kalinowska, *Arcypowieść literatury kaszubskiej: „Żëcé i przigodë Remusa” Aleksandra Majkowskiego*, [w:] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa* (2010), s. 51–95, tu w szczególności s. 51–54; zob. D. Majkowska, *Zarys powstania „Remusa” Aleksandra Majkowskiego*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” 14, 1966, s. 157–182.

[23] Por. A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna. Literackie przestrzenie Kaszub*, Gdańsk-Słupsk 2011, s. 59–62.

[24] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa*, „Biblioteka Pisarzy Kaszubskich” 2010, t. 5, s. 259–262.

[25] H.J. Derdowski, *op. cit.*, s. 124–125.

[26] I. Trojanowska, *Z podaniem i legendą na kaszubskich szlakach*, „Pomerania” 2011, nr 7/8, s. 44–49, tu s. 49 (zob. *eadem*, *Z podaniem i legendą na kaszubskich szlakach*, Gdańsk 2013).

© for this edition by CNS

daleko Gostomia w centrum Kaszub oraz do pobliskiej Garecznicy i Łysej Góry[27] — i tak dalej. Powyższe przykłady dowodzą, że toposy zaklętej księżniczki (królewianki) i zapadłego zamku otrzymały formę regionalnego stereotoposu, do którego mogła nawiązywać literatura począwszy od XIX w.

Inny rodzaj topoigraficzny tworzy, oprócz zamczysk, kilka wzniesień, określanych mianem Łysa Góra lub Łyska. Nawiązują do nich liczne legendy i opowiadania ludowe. Miejsca te kojarzone są z czarownicami lub złymi duchami, w tym z wieloznacznym pomorskim Smętkiem[28]. Sabaty czarownic były tradycyjnie umieszczane po części na nieokreślonych bliżej Łysych Górach[29], po części natomiast na konkretnych wzgórzach o takiej lub podobnej nazwie w sąsiedztwie konkretnych miejscowości. Podczas gdy większość z nich ma znaczenie przede wszystkim dla tradycji lokalnej, inne stały się znane na poziomie ponadlokalnym i mają znaczenie w kaszubskim dyskursie jako takim. Powyższe dotyczy przede wszystkim Łysej Góry lub Łyski (Łësô Góra, Łiska) pod Gostomiem, która jest chyba najbardziej znanym wzniesieniem tego rodzaju. Jest ona łączona ze Smętkiem w postaci diabła oraz z sabatami czarownic[30]. Prawdopodobnie góra ta stanowiła ważne miejsce przedchrześcijańskiego kultu. Ten drugi najwyżej położony punkt Kaszub (225 m n.p.m.) został po 1950 r. zajęty do celów militarnych przez wojsko, które zbudowało tam stację radarową z bunkrem, wykorzystywaną do lat 90. XX w.

Do lokalnej tradycji Łysej Góry pod Gostomiem luźno nawiązał Hieronim Jarosz Derdowski w *Panu Czôrlińsczim*. W dziele tym na górze pojawia się zjawa senna samotnej pani Czôrlińskiej, drżącej o męża, który wyjechał z rodzimych stron. Mora (Morzana, Morena) — duch, wywodzący się od starosłowiańskiej bogini śmierci i zagłady — pojawia się w jej śnie pod postacią wrony, przybywa na Łysą Górę, oblatuje ją trzykrotnie i ją otwiera, a z góry wyłania się Smętek. Obie przerażające postaci rozmawiają z sobą i mimo wszystko współczują kobiecie, która boi się o męża i wzorcowo zajmuje się swym dzieckiem[31]. Wprawdzie scena to najprawdopodobniej czysty wymysł Derdowskiego[32], jednak umiejscowienie Smętka i być może również Mory na Łysej Górze przypuszczalnie miało swoje źródło w lokalnej tradycji. Derdowski przyczynił się do popularności Łysej Góry pod Gostomiem na Kaszubach, a w pewnym sensie to dzięki niemu góra ta jest najbardziej znanym w kulturze kaszubskiej przykładem toposu „Łysej Góry".

Właśnie do tego mógł nawiązywać Majkowski, kiedy umiejscowiał scenę końcową Remusa na Łysce pod Gostomiem[33]. Także Remus spotyka tam złego

[27] *Ibidem*, s. 46.

[28] Odnośnie do rozmaitych form i znaczeń postaci Smętka zob. w szczególności J. Samp, *Smętek. Studium kreacji literackich*, Gdańsk 1984.

[29] F. Lorentz, *Zarys etnografii kaszubskiej*, Gdynia 2014, s. 93 (pierwsze polskie wydanie tego dzieła najznamienitszego po dziś dzień niemieckiego kaszubologa ukazało się w Toruniu w 1934 r.).

[30] *Ibidem*, s. 100.

[31] H.J. Derdowski, *op. cit.*, s. 35–41.

[32] F. Lorentz, *op. cit.*, s. 100.

[33] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa*, (2010), s. 693–701.

© for this edition by CNS

ducha Czernika — Smętka, typowo wieczorem, podczas dużego zgromadzenia ludowego, gdy akurat na Łysych Górach i innych wzgórzach zapalane są sobótki czy też ognie świętojańskie. W scenie przedstawionej przez Majkowskiego odbywa się ponadto tradycyjny kaszubski rytuał ludowy — ścinanie kani. Remus ma za zadanie poruszyć ludzką masę, jednak wobec knowań Smętka ponosi całkowitą klęskę. Tym samym Łysa Góra urasta do symbolu kaszubskiej niedoli: „Smętk dobeł na Łisce i zabrał v ręce vłodzę nad naszim ludem". Nieszczęście na górze wydaje się w sposób tragiczny kończyć wszystkie starania Remusa o uwolnienie symbolicznej „zaklętej królewianki" — bohater ponosi klęskę. Dopiero później dochodzi do wniosku, że prawdziwą przyczyną tej klęski była niewiara w sprawę.

W odróżnieniu więc od niektórych innych (lub zupełnie abstrakcyjnych) wzgórz o tej samej nazwie Łyska pod Gostomiem jest konkretnym, powszechnie znanym i spopularyzowanym wzgórzem, jednak właśnie dlatego stanowi ona abstrakcyjny symbol i mit w kulturze kaszubskiej. Scena na Łysej Górze w *Remusie* ukazuje tę ambiwalencję, ponieważ ognie są zapalane nie tylko na tej górze — płoną w tle na wszystkich okolicznych wzgórzach, podobnie, jak wspomina o tym cytowany już Józef Łęgowski, który dopatrywał się pewnych powiązań między sobótkami a wiarą w sabaty czarownic na Łysych Górach, na przykład na Kociewiu[34]. Analogicznie do wczesnych obrazów turystycznych także w tym kontekście Kaszuby wydają się górzystą krainą.

3. Łysa góra pod Gostomiem jest więc rzeczywistym miejscem zastępującym regionalne *stereotopoi*, a jednocześnie reprezentuje trzeci rodzaj gór w kulturze kaszubskiej — konkretne góry i wzgórza o własnej specyficznej, mocnej symbolice oraz ponadlokalnym tożsamościotwórczym znaczeniu dla imaginacji kaszubskiej historii i ojczyzny, a także dla internalizacji poszczególnych fragmentów ojczyzny w ogólnokaszubskim dyskursie. Oprócz tej Łysej Góry podobne znaczenie mają jeszcze dwa inne wzniesienia — jedno z nich znajduje się, podobnie jak większość wspomnianych już wzgórz, w samym centrum Pojezierza Kaszubskiego względnie Szwajcarii Kaszubskiej, drugie natomiast wznosi się niejako na obrzeżach współczesnego kaszubskiego obszaru osadniczego — mowa o Garecznicy i Rowokole.

Garecznica, tak samo jak najsłynniejsza z Łysych Gór, znajduje się niedaleko Gostomia, w pobliżu Borzestowa (Bòrzestowò). Również w tym przypadku mamy do czynienia z „klasyczną" Zamkową Górą, zwłaszcza że zachowały się dobrze widoczne ruiny grodziska. Także o tym wzgórzu krążyły legendy na temat zapadłego zamku; przyczyną jego zagłady była klątwa, którą tamtejsza służąca rzuciła na swych panów: „A bòdôj ten diabelszci zómk sã zapôdł![35]. Z drugiej strony to właśnie tam ulokowana została kaszubska wersja popularnej w całej Europie legendy o „śpiącym wojsku" na górze lub o „śpiących rycerzach" — to tutejszy wariant niemieckiego Kyffhäusera, czeskiego Blaníka, polskiego Giewontu czy słowackiego Sitna. Śpiący rycerze, którzy od czasu do czasu opusz-

[34] Dr. Nadmorski, *op. cit.*, s. 79–80.

[35] I. Trojanowska, *Z podaniem i legendą na kaszubskich szlakach* (2011), s. 44–45.

© for this edition by CNS

czają górę i którym towarzyszą, których strzegą — w kaszubskim przypadku — św. Józef i św. Barbara, czekają na dzień, w którym wyjadą konno i stoczą decydującą bitwę przeciwko wrogom kraju[36]. Na przełomie stuleci legenda ta nie doczekała się jednak wielu literackich opracowań. Aleksander Majkowski podjął ją pod pseudonimem Świętopełk Sudomski w swoim „Gryfie" w 1912 r., a dokładniej w trzeciej części swojego poematu *Jazda ze szkół!* Tam śpiący rycerze opuszczą górę, gdy chłop podczas pracy w polu uderzy pługiem w dzwon zapadły w ziemię i rozlegnie się jego bicie. Wtedy chłop wyprzęgnie swe konie i pociągnie z rycerzami do bitwy[37]. Ci śpiący rycerze to starzy wojownicy ostatniego księcia pomorsko-gdańskiego Mściwoja II z miejscowej dynastii oraz obrońcy zamordowani przez Krzyżaków w trakcie rzezi Gdańska w 1308 r. — jest to topos podobny do pozostałych śpiących armii w Europie Środkowej. Łącząc śpiących kaszubskich rycerzy z trzynastowiecznym księciem i wydarzeniami, które miały miejsce podczas podboju kraju przez zakon krzyżacki, Majkowski mógł jednocześnie wesprzeć powstającą kaszubską kulturę historyczną, która budowała tożsamość przez tworzenie własnej narracji historycznej[38].

Krótko przed drugą wojną światową wielki pomnik literacki miał postawić śpiącemu wojsku w Garecznicy Bernard Sychta (1907–1982) w swojej wczesnej tragedii *Spiącé ueskue*[39], w której zareagował już na nowe okoliczności polityczne międzywojnia — przynależność większości Kaszub do Polski, problematyczne postrzeganie ludności kaszubskiej w ówczesnej Polsce oraz rosnące zagrożenie zewnętrzne. Podkreślanie przynależności kaszubsko-polskiej nadaje ton całemu dziełu i to za Polskę i za jej połączenie z Pomorzem Gdańskim chcą walczyć rycerze. Akcja sztuki rozgrywa się w 1914 r., przed wybuchem pierwszej wojny światowej, a tym samym antycypowane są zmiany polityczne i terytorialne, które nastąpiły po wojnie. Również tu występują liczne znane toposy. Jednocześnie jednak rycerze z Garecznicy nie są tu jedynymi śpiącymi wojownikami, którzy mają stoczyć decydującą walkę. Otrzymują oni wsparcie od innych śpiących rzesz: z jeziora w okolicach Swornegaci (chodzi tu najwyraźniej o wojowników z okresu powstania kościuszkowskiego), z kościoła w Starogardzie (Gdańskim), oraz z morza. Podobnie jak u Majkowskiego, *alias* Sudomskiego, także i w tym przypadku tworzony jest związek ze średniowiecznymi książętami pomorskimi, przede wszystkim ze Świętopełkiem II „Wielkim" i jego synem Mściwojem II. Zarazem obszar kaszubskiej ojczyzny wyznaczany jest za pomocą punktów geograficznych i linii. Jednak dzieło Sychty z końca lat 30. XX w. przynależy już

[36] *Ibidem*, s. 45.

[37] Ś. Sudomski [= A. Majkowski], *Jazda ze szkół!*, „Gryf" 4, 1912, nr 8, s. 223–236.

[38] Por. M. Řezník, *Svatopluk a Mestwin jako kašubská místa paměti. K procesu jejich formování v mladokašubské tradici — Majkowski, Karnowski, Heyke (1905–1939)*, „Acta Cassubiana" 12, 2010, s. 7–32.

[39] B. Sychta, *Spiącé ueskue. Dramat kaszubski w czterech odsłonach*, Wejherowo 1937; nowe krytyczne wydanie *idem*, *Dramaty*, t. 1, red. J. Treder, J. Walkusz, Gdańsk 2008.

© for this edition by CNS

do nowej epoki literatury kaszubskiej, która nie stanowi przedmiotu niniejszego opracowania.

Rowokół (Rewekol), leżący między jeziorami Łebsko i Gardno, powyżej Smołdzina, z jednej strony stanowi jedną z najbardziej znanych i bogatych w tradycję i symbole gór regionu, z drugiej zaś — w odróżnieniu od gór z okolic Gostomia — położony jest daleko od jego centrum. Symbolizuje on po części kurczenie się obszaru, na którym używany jest język kaszubski i mieszkają Kaszubi. Jednocześnie jest to główny symbol krajobrazu ziemi, zamieszkałej niegdyś przez Słowińców. W tym miejscu nałożyły się na siebie dwie role w tradycji religijnej — przedchrześcijańskiego i chrześcijańskiego miejsca kultu, w wyniku czego powstało wyjątkowo dużo legend, podań i symbolicznych znaczeń. Jednak w przypadku Rowokołu dochodzi jeszcze prawdopodobnie szczególne znaczenie poprzez charakterystyczne, wyraźnie rzucające się w oczy położenie tego wzgórza, które wznosi się na wysokość 115 m, przy czym jest oddalone zaledwie kilka kilometrów od morza. Ze względu na tę drugą okoliczność góra była często łączona z morzem — czy to jako rodzaj naturalnej latarni, czy jako schronienie lub miejsce wypadowe piratów i rabusiów. Jednak także tu nie brakuje starego, zapadłego zamku, Smętka oraz innych postaci i ikon[40].

Rzeczywiście Rowokół stanowił ważny punkt przedchrześcijańskich słowiańskich rytuałów religijnych, a w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym ważny cel pielgrzymek, dopóki tamtejsze miejsce kultu nie upadło w wyniku reformacji w XVI i XVII w.[41] Może właśnie dlatego miejscowość mogła później stać się symbolem trudów przetrwania — wiary katolickiej, a potem przede wszystkim dialektu słowiańskiego, który w różnych źródłach był różnie określany: jako słowiański, polski, kaszubski, słowiński. W ten sposób góra stała się w końcu ikoną tutejszej ludności niekatolickiej — Słowińców — jako miejsce pamięci ich upadku oraz kurczenia się kaszubskiego obszaru językowego[42]. Rola słowińskiej tematyki wzmocniła się znacznie w kaszubskiej literaturze i publicystyce po drugiej wojnie światowej, kiedy powolne zanikanie słowińskiej grupy wkraczało w ostateczną fazę[43].

---

[40] Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna*, s. 261.

[41] Zob. nowe szczegółowe studium Z. Szultki, *Świątynia na Rowokole i jej funkcje*, Słupsk 2014. Por. też *Źródła archeologiczne i antropologiczne do dziejów Rowokołu*, red. T. Malinowski, Słupsk 1986; W. Łysiak, *Średniowieczne pielgrzymki na Pomorzu Zachodnim. Mit i rzeczywistość*, [w:] *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X–XX wieku*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk-Słupsk 2001, s. 145–165.

[42] T. Linkner, *O Słowińcach w naszej literaturze (1889–1938)*, [w:] *Wielkie Pomorze. Mit i literatura*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2009, s. 91–107.

[43] Por. T. Bolduan, *W krainie Słowińców*, Gdynia 1953 (por. też *idem*, *Nie dali się złamać. Spojrzenie na ruch kaszubski 1939–1995*, Gdańsk 1996, s. 161–174); L. Bądkowski, *Słowińcy*, Warszawa 1956; B. Stelmachowska, *Słowińcy i ich kultura*, Poznań-Słupsk 1964; *eadem*, *Słowińcy — ich dzieje i kultura (do 1956 r.)*, red. A. Kwaśniewska, Gdańsk-Kluki 2013; F. Fenikowski, *Płomień na Rewekolu*, [w:] *Suita kaszubska. Reportaże o ziemi i ludziach*, Gdańsk 1982, s. 9–20; por. też A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna*, s. 261–263.

© for this edition by CNS

Jednak niezależnie od tego, jak wielkie było symboliczne znaczenie legendarnego wzgórza, określanego mianem „świętej góry" Pomorzan, Kaszubów czy Słowińców, to jednak weszło ono, jak słusznie przypomina Adela Kuik-Kalinowska, do kaszubskiej literatury w sposób najpierw mało spektakularny[44]. W omawianej epoce rozgrywa się tam jedna z najważniejszych scen w *Remusie* Majkowskiego — przy czym okolica ta stanowi najdalej wysunięty punkt zwrotny w podróży Remusa. Kiedy ten dociera bowiem do granic obszarów zasiedlonych przez Kaszubów, pełen melancholii i smutku wobec wymierania języka w tym kraju postanawia zawrócić. Wcześniej jednak prowadzi w snach rozmowy o wspaniałej, acz smutnej historii Kaszubów, o ciągłym fatalnym oddziaływaniu Smętka na los kaszubskiego i pomorskiego ludu[45], przy czym obie postaci — Remus i Smętek — przejmują symboliczne role dobra i zła, a symbolem ich wiecznej walki, jak odnotowała Adela Kuik-Kalinowska, jest właśnie Rowokół[46].

Podróżując częściowo po śladach pana Czôrlińscziego (który jednak nie wszedł na samą górę), Remus modli się na szczycie razem ze swym wiernym towarzyszem Trąbą i panem Sorbskjim (z Sarbiewa), który reprezentuje wymierającą szlachtę kaszubską na Pomorzu Tylnym i ucieleśnia przemijanie kultury kaszubskiej w „Pomorsce". W scenach tych Rowokół staje się symbolem długiej „kaszubskiej" historii, rozumianej jako historia wszystkich Słowian bałtyckich — jest to koncepcja stanowiąca też podstawę popularnego przedstawienia historii Kaszubów pióra samego Majkowskiego[47]. Znajdujemy w niej odniesienia do upadku Słowian na obszarze całego Pomorza oraz do takich symbolicznych miejsc pamięci jak Arkona na Rugii, a Rowokół kojarzony jest ponownie nie tylko z dawnym żeglarstwem, ale także ze słowiańskimi Wieletami[48]. Jednocześnie miejsca i linie geograficzne, do których odnoszą się teksty Majkowskiego, wyznaczają obszar wielkiej prakaszubskiej ojczyzny.

W semantycznym ciągu znaków i ikon pojawiają się w przypadku Rowokołu kolejne tematy — *stolëmë*, czyli olbrzymy, które w tradycji kaszubskiej utożsamiane są to z legendarnymi, mitycznymi postaciami, to znowu z przodkami tutejszego ludu, którzy zamieszkiwali kraj w pełnych chwały czasach historii Pomorza. W *Remusie stolëmë* usypują górę, tak aby ludzie mogli podziwiać piękno tego kraju, dzieła bożego. W ten sposób temat przemijania powraca w stosunku do regionu słowińskiego jako pożegnanie z kaszubsko-pomorską przeszłością Pomorza Przedniego i Tylnego: „Za gorë i rzekji mesle moje lotą po bjołé wokopji Arkonë. Przegrałasma vojnę tesącletną i tam poza sobą wostavjiłasma grobë przodkóv naszich. Kłeknjijma i zmovma pocerz za wumarlich"[49].

[44] A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna*, s. 261.
[45] A. Majkowski, *Żëcé i przigódë Remusa*, (2010), s. 644–647.
[46] A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna*, s. 263.
[47] A. Majkowski, *Historia Kaszubów*, Gdynia 1938.
[48] A. Majkowski, *Żëcé i przigódë Remusa*, (2010), s. 625.
[49] *Ibidem*, s. 646.

© for this edition by CNS

I właśnie o to chodzi pomorskiemu rycerzowi z Sarbiewa, gdy wchodzi na Rowokół: o modlitwę za wymierający język kaszubski. Jednak Remus znajduje iskierkę nadziei — zgodnie ze swoją obietnicą przeniesienia zaklętej królewianki przez wodę: „Będę proseł Boga wo jich zmortvichvstanjé!”[50] Niestety w następnej scenie w ostatni kościół na Pomorzu Tylnym, w którym kazania wygłaszane są po kaszubsku, uderza piorun, co nie stanowi optymistycznej przepowiedni.

4. O ile na wielu kaszubskich wzgórzach odbywały się pogańskie rytuały religijne, a Rowokół jest „świętą górą” Kaszubów — zarówno w tradycji przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej — o tyle niepozorne, ukryte w lasach wzgórza na północ od Wejherowa urastają od XVII w. do rangi najważniejszych celów katolickich pielgrzymek w regionie, a później będą określane mianem „kaszubskiej Jerozolimy”. Wejherowo, obok kilku innych miejscowości[51] (Sianowo, Swarzewo, Wiele, pomijając oczywiście katedry w Oliwie i Pelplinie na Kociewiu), jest głównym celem pielgrzymek i głównym sanktuarium Kaszub. Miasto to jest więc jednym z najważniejszych miejsc na mapie wyobrażeniowej kaszubskiej (kaszubsko-pomorskiej) ojczyzny nie tylko ze względu na swoją rolę w ruchu kaszubskim i swoje położenie geograficzne w obrębie Kaszub, ale również z powodu swojego znaczenia w tradycji religijnej, od XIX w.

Wśród miejsc kultu z toposem „gór” łączone są przede wszystkim Kalwaria Wejherowska i Kalwaria Wielewska. A że Biała Góra w okolicach Wiela stanowi miejsce kultu dopiero od okresu dwudziestolecia międzywojennego[52], pozycja Kalwarii Wejherowskiej w dyskursie kaszubskim była w dzesięcioleciach około 1900 r. bezsporna, a samo wzgórze nie miało w tym kontekście konkurencji.

Dwadzieścia sześć kaplic ufundowanych przez założyciela miasta i wojewodę malborskiego Jakuba Wejhera (1609–1657) przyciąga od połowy XVII w. liczne pielgrzymki. Biorąc pod uwagę, jak ważna była religijność w wykształcaniu również kaszubskiej tożsamości, nie dziwi, że miejsce to uważane jest niekiedy za duchową stolicę Kaszub.

Jednak w tym przypadku wszelkie imaginacje krajobrazowe i ikonografia przesłaniane są przez religijną symbolikę kalwarii i jej funkcję jako celu pielgrzymek, niezależnie od doniosłości jej roli w literaturze kaszubskiej. Już w *Rozmòwie Pòlôcha z Kaszëbą* (1843) autorstwa Floriana Ceynowy (1817–1881), który przedstawia region jako Ziemię Obiecaną i lokuje miejscowości znane z Biblii na Kaszubach (nawiązując jednocześnie do charakterystycznych cech krajobrazu i do nazw opisywanych miejsc), autor podkreślił symboliczne znaczenie Wejherowa i kalwarii:

> Wész téż Wpón dobrze, że w nowi Jerozolëmie je Christus ùmãczony. Ta Jerozolëma je ù nas, w naszëch Kaszëbach, ë nazéwô sã terôz Wej-

[50] *Ibidem.*

[51] Por. A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëzna*, s. 264–277; przy czym autorka odnosi się przede wszystkim do symboliki duchowej i religijnej.

[52] Zob. J. Borzyszkowski, *Wielewskie góry. Dzieje Wiela i jego kalwarii*, Gdańsk 1986.

© for this edition by CNS

> heropolis, Wejerowò abò Nowé Miasto. Jeszlë sã WPón chcesz ò prôwdze przekònac, to tej le tam jidzë, a ùzdrzisz nã słôwną brómã, ògród Jecemańsczi, czëlë ògrójc, rzékã Cedrón, dóm Annasza ë Kajfasza, nã smrodlëwą piwnicã, Piłôta ë Heroda pałace, nen słôwny rôtësz, także drogã, chtërną Christus z krziżã szedł na Górã Kalwarijską, dze jegò ùkrziżowalë, ë grób, w chtëren jegò złożëlë. – Czebë jes Wpón do tegò miasta przëszedł, tob ë chòc nômiészé dzeckò, co le dobrze pò gòrach łazëc ùmieje, Wóm to wszëtkò pòkôzało[53].

Oczywiście kalwarii nie mogło również zabraknąć w największych „road poems" kanonu klasycznej literatury kaszubskiej: podczas gdy Pan Czôrlińsczi, kiedy jest egzaminowany w kościele oliwskim przez tamtejszego organistę, potwierdza pośrednio opowiadanie z rozmowy między Kaszubem a Polakiem według Ceynowy i umiejscawia śmierć Jezusa Chrystusa na Kalwarii Wejherowskiej[54], Remus podróżuje już bezpośrednio przez to miejsce kultu i przebywa tam[55]. Owa linia tematyczna była później kontynuowana i uzupełniana aż do czasu nowego boomu na tematykę Świętych Gór Wejherowskich po drugiej wojnie światowej[56].

Podsumowując, należy stwierdzić, że rozróżnienie czterech grup gór i wzniesień obrazuje wzajemne oddziaływanie abstrakcji i konkretności, cechujących miejsca budujące tożsamość. Konfiguracje te współdecydują o roli wzgórz jako „mediów" określających wyobrażenie o kaszubskim krajobrazie i kaszubskiej ojczyźnie. Wspomniana rola polega na tworzeniu obrazu górzystej krainy, dla której charakterystyczne jest wzajemne oddziaływanie wzniesień, jezior i lasów aż po morze, ale również konkretnych gór, które mają niepowtarzalne znaczenie, oddziałując w sposób symboliczny na cały region, współtworząc jego „tożsamość" i nadając mu image. Formę pośrednią między kategoriami gór „abstrakcyjnych" i „jednorazowo-konkretnych" stanowią grupy wyimaginowanych lub rzeczywiście istniejących wzgórz o podobnych nazwach, lub konkretne, powszechnie znane przykłady tych grup (Zamkowa Góra, Łysa Góra). Wywołują one konotacje z podobnymi tradycjami, legendami i zwyczajami, które były i nadal są tematem poruszanym również w kaszubsko-pomorskiej literaturze. Szczególny, specyficzny i silnie metaforyczny rodzaj stanowią „święte góry", przede wszystkim jednak katolickie miejsca pielgrzymek na Kaszubach.

Jednocześnie znaczenie ma nie tylko „wysokość" gór, ale bardziej nawet ich charakterystyczne rozłożenie (np. Rowokół, Oksywie), ich położenie geograficzne czy kojarząca się z nimi i wciąż pielęgnowana tradycja religijna, historyczna lub folklorystyczna — gdyż kaszubska literatura i kultura związana z ruchem kaszubsko-pomorskim raczej ostrożnie podchodziły do bardziej intensywnego

[53] W nowej standardowej ortografii. F.S. Ceynowa, *Rozmòwa Pòlôcha z Kaszëbą. Rozmòwa Kaszëbë z Pòlôchã*, red. J. Treder, Gdańsk 2007, s. 134–135.

[54] A. Majkowski, *Żëcé i przigodë Remusa*, (2010), s. 473–481.

[55] H.J. Derdowski, *O panu Czorlińsczim*, (1880), s. 122.

[56] Zob. A. Kuik-Kalinowska, *Tatczëznai*, s. 266–272.

© for this edition by CNS

przejęcia gór, które wcześniej z tradycją tą związane nie były. W tym sensie kaszubska literatura i publicystyka oddziaływały do pewnego stopnia w sposób aprobujący dotychczasową tradycję, jednak wykorzystywały tematykę gór do celowego tworzenia tożsamości i przerabiały w sposób innowacyjny związaną z górami tradycję. Powyższe powiązanie powinno stanowić przedmiot pogłębionych badań literaturoznawczych i etnograficznych.

Do funkcji gór i wzgórz w reprezentacjach kultury szczególne znaczenie ma ich położenie geograficzne. Jak zostało ukazane, najważniejsze z nich, opisywane w literaturze i publicystyce, znajdują się na aktualnym kaszubskim obszarze językowym, a większość z nich w jego geograficznym centrum, przede wszystkim w Szwajcarii Kaszubskiej i na Pojezierzu Kaszubskim. Wielki wyjątek stanowi Rowokół, który nie jest położony centralnie. Góra ta w sposób symboliczny wyznacza granicę terenu, na którym używany jest kaszubski język i który zasiedlają Kaszubi w czasach nowożytnych, a nawet symbolizuje odwrót tego języka, a także upadek języka słowińskiego. Jednak to właśnie ta góra od XIX w. jest kojarzona ze stosunkowo nowymi treściami, przeplatanymi ze starszą tradycją religijną i folklorystyczną.

Góry i wzgórza będące przedmiotem kaszubskiej literatury w latach 1880–1930 prawdopodobnie nigdy nie istniały tylko dla siebie i same w sobie. Zawsze stanowiły fragment szerszego układu, tworzącego obraz Kaszub.

The symbolic and mythical mountains of the Kashubians. Their role in Kashubian culture and literature from the 19th century till the inter-war period

Summary

The geographical location within the Kashubian region is of particular significance for the symbolic role of mountains and hills in the regional identity building. The most important of them, described in the literature and journalistic writings, are to be found in the current Kashubian language area, mostly in its geographical centre, primarily in Kashubian Switzerland and Kashubian Lake District. The exception is Rowokół, which is not located centrally. This mountain symbolically marks the border of the area in which the Kashubian language is used and which was settled by the Kashubians in the modern period. It even symbolises a retreat of the language as well as the decline of the Slovincian language. However, it is this particular mountain which since the 19th century has been associated with relatively new content mixed with older religious and folk tradition.

The mountains and hills appearing in the Kashubian literature in 1880–1930 probably never existed only for themselves and in themselves. They were always part of a broader picture of Kashubia. The contribution offers a typology of four groups of symbolic relevant hills and mountains, accordingly to their function in the Kashubian discourse and tradition: 1. abstract imagination of a "hilly landscape" as typical for the Kashubian country; 2. groups of hills with similar names and connected to similar folklore or literary traditions; 3. unique mountains with special significance for the all-Kashubian discourse; 4. hills as Kashubian places of pilgrimage.

Keywords: mountains, Kashubia, landscape, identity building, regionality

© for this edition by CNS