

Dr Mariusz Filip – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania obejmują problematykę tożsamości, studiów europejskich, ruchów neopogańskich oraz antropologii historii. Prowadził badania terenowe wśród nacjonalistów z Zakonu Zadruży „Północny Wilk” na Pomorzu Zachodnim oraz wśród (eks-)Słowińców zamieszkujących Hamburg i okolice.

Chociaż uznaje się dzisiaj powszechnie, że między Słowińcami i Kaszubami występuje – jak ja to nazywam – nieciągłość prawdziwości, chciałbym pokazać, że jednych od drugich nie odróżnia wiele, jeśli chodzi o społeczny wymiar ich istnienia i jeszcze mniej, kiedy rzecz dotyczy ich społecznej genezy, czyli mechanizmów ich powstawania (tworzenia). Pytanie o prawdziwość Słowińców, które jeszcze dzisiaj nurtuje niektórych uczonych, jest po prostu niewłaściwe. Jeśli Słowińcy są fikcją, to taką samą fikcją są Kaszubi, tylko że o kilka wieków starszą. Słowińcy i Kaszubi są bowiem „fikcjami w tym sensie, że są ‘czymś skonstruowanym’, ‘czymś ukształtowanym’ – takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* – nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi”, przywołując słowa Clifforda Geertza. Słowińcy i Kaszubi – patrząc z perspektywy historiografii nieklasycznej – jako konstrukty społeczne posiadają analogiczny status ontologiczny. Chociaż nie ma między nimi ciągłości „genealogicznej”, jaka miałyby miejsce w przypadku naturalnego rozwoju, to istnieje między nimi ciągłość „epistemologiczna” jako kolejnymi – następującymi po sobie i bazującymi na poprzednich – etapami nieustającego procesu (społecznego) tworzenia Innego. O nieprawdziwości Słowińców można mówić zatem jedynie w sensie „(nie)skuteczności” tego pojęcia.

fragment *Wstępu*



9 788363 795092

ISBN 978-83-63795-09-2

Cena 40 zł

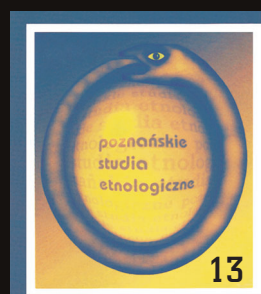
Mariusz Filip

Od Kaszubów do Niemców

Mariusz Filip

Od Kaszubów do Niemców

Tożsamość Słowińców
z perspektywy antropologii historii



WYDAWNICTWO NAUKA I INNOWACJE

**OD KASZUBÓW DO NIEMCÓW.
TOŻSAMOŚĆ SŁOWIŃCÓW Z PERSPEKTYWY
ANTROPOLOGII HISTORII**

POZNAŃSKIE STUDIA ETNOLOGICZNE nr 13

Rada naukowa serii:

Michał Buchowski (przewodniczący)

Grzegorz Pełczyński, Jacek Schmidt, Ryszard Vorbrich

MARIUSZ FILIP

**OD KASZUBÓW DO NIEMCÓW.
TOŻSAMOŚĆ SŁOWIŃCÓW
Z PERSPEKTYWY
ANTROPOLOGII HISTORII**

Poznań 2012

Wydawnictwo Nauka i Innowacje

Copyright © by Mariusz Filip, 2012

Copyright © by Wydawnictwo Nauka i Innowacje Sp. z o.o., Poznań 2012

Recenzenci tomu

Prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński

Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska

Redakcja

Zespół

Projekt okładki

Jacek Grześkowiak

Wydanie publikacji dofinansowane przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ISBN 978-83-63795-09-2

Wydawnictwo Nauka i Innowacje Sp. z o.o.

61-612 Poznań, ul. Rubież 46

Sekretariat: tel. 61 622 6961, fax 61 622 6962

e-mail: wni@ppnt.poznan.pl

www.wni.com.pl

Pamięci Aleksandra Hilferdinga
w stu pięćdziesięciolecie wydania drukiem dzieła
Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza

SPIS TREŚCI

Podziękowania	9
----------------------------	---

Wprowadzenie	11
---------------------------	----

CZĘŚĆ I: PERSPEKTYWY

Rozdział I. Procesy grupotwórcze	25
-----------------------------------------------	----

Tożsamość	25
-----------------	----

Etniczność	28
------------------	----

Plemię	31
--------------	----

Rozdział II. Antropologia historii	36
-------------------------------------------------	----

Czas	36
------------	----

Przestrzeń	43
------------------	----

Doświadczenie terenowe	47
------------------------------	----

CZĘŚĆ II: KASZUBI

Rozdział III. Grupa etniczna <i>in statu nascendi</i> (epilog)	59
-----------------------------------------------------------------------------	----

Rozdział IV. Zanim nastali Kaszubi (prolog)	63
----------------------------------------------------------	----

Historia „głęboka”	63
--------------------------	----

Germanie	65
----------------	----

Słowianie	69
-----------------	----

Historia „płytką”	75
-------------------------	----

Wendowie	75
----------------	----

Pomorzanie	78
------------------	----

Rozdział V. Inni Niemców	83
Kaszubi średniowiecza	83
Kaszubi nowożytności	92

CZEŚĆ III: SŁOWIŃCY

Rozdział VI. Tworzenie Słowińców	101
Bliscy obcy: klasa ‘szorstkich’ Kaszubów	101
Dalecy swoi: pierwotne plemię Słowian	107
Pozycja geograficzna	109
Pozycja ekonomiczna	113
Pozycja lingwistyczna	121
Rozdział VII. Przesunięcie językowe	128
Mit oporu	130
Mimesis – oręż słabych	138
Oswajanie języka	143
Rozdział VIII. Trwanie kulturowe	147
Organizacja społeczno-polityczna a pokrewieństwo	149
Zaangażowanie kulturowe i dystans kulturowy	158
Czarne Wesele	159
Zimowy połów wjdnikiem	162
Zapraszanie na chrzciny	163

CZEŚĆ IV: (EKS-)SŁOWIŃCY

Rozdział IX. <i>Heimat</i> na polskiej ziemi	167
Ponownie Inni: ‘Niemcy’	167
Sami swoi: ‘Słowińcy’	172
Integracja czy antagonizm?	175
Rozdział X. <i>Vaterland</i> za Odrą	183
Emigracja do Niemiec	184
Tożsamość etniczna	190
Dezintegracja czy reintegracja?	195
Podsumowanie	205
Bibliografia	210
Indeks osobowy	232

PODZIĘKOWANIA

Przygotowanie tej książki byłoby niemożliwe bez wsparcia wielu osób. Na pierwszym miejscu winien jestem podziękowania moim kolegom, a wcześniej nauczycielom, z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Dr Agnieszka Chwieduk wyposażyła mnie w podstawowe narzędzia teoretyczne i zachęciła do problematyzowania Zachodnich „oczywistości”. Wkład nie mniejszy w kształtowanie mojej antropologicznej osobowości wnieśli dr. dr. Tarczycjusz Buliński i Mariusz Kairski, rozbudzając we mnie zainteresowanie tzw. społeczeństwami pierwotnymi. W konsekwencji, uprawiana przeze mnie antropologia nieustannie balansuje pomiędzy tym, co „nowoczesne” czy „europejskie”, a tym, co „pierwotne” czy „pozaeuropejskie”. Dla nabrania szerokiej i świeżej perspektywy myślowej nieocenione okazały się seminaria poświęcone antropologii głównego nurtu, prowadzone przez prof. Michała Buchowskiego. Życzliwych rad, a także wskazówek bibliograficznych udzielili, poza wyżej wymienionymi, prof. Nigel Rapport oraz dr Jaro Stacul.

Pisząc książkę, korzystałem z księgozbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu, Lunds Universitets Bibliotek, Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky w Hamburgu oraz Central European University Library w Budapeszcie. Niemniej zdobycie niektórych tekstów okazało się niezwykle trudne. Prof. prof. Michael Jackobsen, Ulrich Obst oraz Patrick J. Geary zechcieli odpowiedzieć na moje e-maile i podzielili się ze mną artykułami autorskimi. Dr Elżbieta Goździak oraz mgr. mgr. Jessica Robbins, Łukasz Krokoszyński, Mateusz Karolak oraz Anna Romanowicz wykonali kilka niezbędnych skanów, ewentualnie udostępni mi artykuły w wersji elektronicznej. Wszystkim im składam serdeczne podziękowania.

Osobne wyrazy wdzięczności składam dr. hab. Grzegorzowi Pełczyńskiemu, który jako promotor rozprawy doktorskiej, stanowiącej podstawę niniejszego opracowania, obdarzył mnie zaufaniem, pozwalając na realizację projektu w nadanej przeze mnie formie. Za słowa uznania i krytyczne uwagi dziękuję także recenzentom dysertacji: prof. prof. Aleksandrowi Posern-Zielińskiemu oraz Irenie Bukowskiej-Floreńskiej. Ich opinie były dla mnie bezcenne. To odpowiednie miejsce, by

zaznaczyć, że za poglądy wyrażone w pracy, jak i błędy, ponoszę pełną odpowiedzialność.

Trudno znaleźć mi słowa, jakimi mógłbym złożyć podziękowania za zaufanie i gościnność okazane mi przez nielicznych byłych mieszkańców Kluk. Z całą pewnością największy dług zaciągnąłem u państwa Bruna i Anneliese Klück. Jestem przekonany, że bez ich pomocy rozprawa byłaby dużo uboższa, chociaż to wyznanie nie wyraża głębi mojej wdzięczności.

Na zakończenie dziękuję Katarzynie Chlewińskiej, która każdego dnia towarzyszyła mi w pisaniu tej rozprawy i w pewnym sensie jest obecna na każdej jej stronie.

M.F.
Poznań, marzec-grudzień 2012

WPROWADZENIE

Kulturowe zróżnicowanie ludzkości stanowi centralny przedmiot zainteresowania antropologii we wszystkich jej odmianach narodowych. Od zarania dyscypliny szeroko pojęci antropolodzy starali się zrozumieć fenomen heterogeniczności Kultury/Społeczeństwa, wytyczyć granice między kulturami czy, jak kto woli, społeczeństwami i sklasyfikować je. Wychodząc z założenia, że kultury oddzielają od siebie naturalne, istniejące obiektywnie granice, które wyznaczyć można za pomocą „szkiełka i oka”, antropolodzy przeprowadzili niezliczoną ilość badań terenowych, w toku których opisali tysiące odrębnych kultur. W rzeczy samej, kwestia istnienia tej czy innej kultury wydaje się stanowić niekwestionowany pewnik. Jesteśmy przekonani o tym, że kultura na przykład yanomami istnieje, i doskonale wiemy, gdzie jej szukać. Oczywiście spodziewamy się tego, że dwóch antropologów przedstawi różne spojrzenia na temat tego, czym przykładowa kultura yanomami jest (Ramos 1999), zazwyczaj jednak nikt nie zastanawia się nad tym, czy w ogóle jest coś takiego jak kultura yanomami. Zagadnienie rozpoznawania odrębności kulturowej stanowi temat niezwykle rzadko poruszany, mimo że wytyczenie granic danej kultury jest zadaniem znacznie bardziej skomplikowanym niż dawniej sądzono (Wagner 1981). Gdyby nie debata tocząca się od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku wokół pojęcia kultury¹, problem ten nie byłby dyskutowany prawie w ogóle. Słabością prowadzonej debaty był jednak jej abstrakcyjny (ogólnikowy) wymiar. Teksty, które poruszałyby problem istnienia konkretnych ludów czy kultur, są niestety rzadko spotykane. Polskojęzycznemu czytelnikowi dostępny jest prawdopodobnie jedynie artykuł Jamesa Clifforda (2000c).

Najogólniej rzecz ujmując, niniejsza rozprawa dotyczy zagadnienia identyfikacji odrębności kulturowej, ze szczególnym uwzględnieniem procesów jej powstawania czy tworzenia, trwania i zmiany, wreszcie zanikania i reprodukcji.

¹ Główną oś dyskusji ustanowiły prace koncentrujące się na problemie „pisanja kultury” (Clifford, Marcus 1986, Abu-Lughod 1991, Brightman 1995, Brumann 1999). W Polsce debata ta nie znalazła w zasadzie żadnego oddźwięku (zob. jednak Lubaś 2003).

Przedmiotem mojego zainteresowania są zatem procesy społeczne, w toku których formują się i transformują – czy też są formowane i poddawane transformacji – szczególnego rodzaju grupy, określane takimi epitetami jak „kulturowy”, „etniczny”, „etnograficzny”, nazywane zwykle „ludami”, dawniej „plemionami”, które stanowią tradycyjny przedmiot badawczy antropologii. Praca nie dotyczy natomiast generalnie grup „społecznych” opartych na płci, wieku, klasie, subkulturze, zawodzie itp., a więc tych, które stanowią klasyczny przedmiot zainteresowania socjologii, co jednak nie oznacza, że tematyka tego rodzaju będzie na kartach rozprawy nieobecna, wręcz przeciwnie. Na kartach mojej pracy staram się podjąć polemikę z konwencjonalnym podejściem do zjawiska zróżnicowania kulturowego analizowanego w ramach etniczności, oraz zakwestionować klasyczne teorie zmiany kulturowej (akulturacji, dekulturacji) oraz asymilacji. Pretekstu do napisania tej rozprawy dostarcza mi problem słowiński, czyli spór o tożsamość Słowińców, jaki rozgorzał pomiędzy zwolennikami poglądu, że odrębność tej grupy opisywać należy w kategoriach tradycyjnie rozumianej etniczności, i przeciwnikami tego poglądu dowodzącymi, że Słowińcy to nic innego jak tylko wysunięty najdalej na zachód odłamek Kaszubów, a więc grupa etnograficzna kaszubskiej grupy etnicznej. Moje zainteresowanie Słowińcami podyktowane jest także unikalną historią tej grupy (w tym miejscu nie jest ważne, czy nazwiemy ją etniczną, czy



MAPA 1. Wycinek mapy *Słowińszczyzna Zachodnia w latach około 800-950*, pokazujący lokalizację plemienia Słowińców (źródło: Czaplinski, Ładogórski 1987: 3).

etnograficzną), opisaną po raz pierwszy przez rosyjskiego ludoznawcę Aleksandra Hilferdinga (1965, wyd. oryg. Гильфердинг 1862), według którego stanowili oni „ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza”, od czasów plemiennych stawiających opór germanizacji.

Tezy Hilferdinga stanowiły punkt wyjścia kanonicznej (do końca lat osiemdziesiątych XX wieku) historii Słowińców, w ramach której byli oni przedstawiani jako grupa etniczna sięgająca korzeniami średniowiecznego plemienia o tej samej nazwie². Jak pisał naczelny historyk Pomorza i Kaszub(ów): „Prastarego pochodzenia jest też zapewne nazwa plemienna: Słowińcy, (...) pierwotnie zapewne określająca ludność okręgu śląsko-sławińskiego” (Labuda 1972: 294). Ich potomkowie – głosi opowieść – stanowili w czasach nowożytnych wysuniętą najdalej na zachód grupę Słowian, stawiających opór germanizacji Pomorza (Tylnego). Powszechnie porzucili oni słowiańską mowę, język i przyjęli niemiecką tożsamość etniczną dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Po zakończeniu drugiej wojny światowej, kiedy tereny ich zamieszkania znalazły się w granicach odrodzonego państwa polskiego, osadnicy i administracja postrzegali Słowińców jako Niemców i tak też ich potraktowała, podejmując wobec nich akcję wysiedleń czy, jak kto woli, wypędzeń. Nie zapomniano jednak o słowiańskim pochodzeniu mieszkańców rejonu Kluk w środowisku polskiej inteligencji, która domagała się pozostawienia Słowińców w spokoju, sugerując potrzebę ich re-slawizacji (*de facto* polonizacji). Próbę taką rzeczywiście podjęto, niemniej jednak przed wysiedleniem zdołano ocalić jedynie niewielką część społeczności, zamieszkującą głównie we wsi Kluki. Akcja polonizacji Słowińców nie przyniosła żadnych większych efektów, do końca lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku niemal wszyscy wyjechali do Niemiec.

Taka wizja historii grupy, ze szczególnym uwzględnieniem figur narracyjnych w stosunku do Słowińców typu „plemień” czy „grupa etniczna”, budzi dzisiaj wśród badaczy wątpliwości. Zmiana poglądów nastąpiła za sprawą badań historyka Zygmunta Szultki (1992), który opierając się na źródłach archiwalnych (i posiłkując się wynikami badań archeologicznych) wykazał, że nowożytni Słowińcy, a nawet średniowieczne plemię Słowińców, to wymysły badaczy. Nie jest oryginalną tezą, że Słowińcy zostali „wymyśleni”, a to z tego względu, że już na początku XX wieku dwóch badaczy niemieckich ogłosiło ich „panslawistycznym szwindlem” (Koblichke 1908, Knoop 1925a). Jednakże z powodów ideologicznych teza ta nie

² Z nazwą „Słowińcy” zetknąłem się po raz pierwszy, pamiętam to całkiem dobrze, podczas lekcji historii w szkole podstawowej (na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku). W używanym do dzisiaj (wielokrotnie wznawianym) *Atlasie Historycznym Polski* (Czapliński, Ładogórski 1987), na mapie Słowiańszczyzny Zachodniej, figurowali oni jako plemię zamieszkujące tereny wokół Sławna (na północny wschód od Kołobrzegu, a południowy zachód od nieopisanego jeziora Łebsko). Wspomniana mapa jest niezwykle popularna, przedrukowywana była wielokrotnie. Zob. Rys. 1.

znalazła posłuchu wśród pozostałych uczonych – w większości Polaków³. Zupełnie nowy jest natomiast materiał źródłowy, dostarczony przez Szultkę (1992, 1994), którego stanowisko w odmiennych warunkach politycznych zostało niemal powszechnie zaakceptowane. Obecnie jedynym chyba obrońcą tezy o etniczności Słowińców jest językoznawca Jerzy Treder (2003).

Jeśli zatem kanoniczna historiografia wraz z etnografią (jako opisującą nauką pomocniczą historii) przedstawiają Słowińców jako równorzędny Kaszubom lud (grupa etniczna), o tyle rewizjonistyczna historia głosi, że Słowińcy to nie odrębny lud, lecz odłam ludu Kaszubów (grupa etnograficzna). W oczach rewizjonistów pierwsza z interpretacji jest fałszywa, tylko druga z nich przedstawia historię *wie es eigentlich gewesen*, jak to naprawdę było, przywołując słynną formułę Leopolda von Ranke. Jeśli zatem według zwolenników odrębności etnicznej Słowińców, obiektywnymi *faktami* są zarówno Słowińcy, jak i Kaszubi, tak według oponentów status faktu i prawdy przysługuje jedynie Kaszubom, zaś Słowińcy stanowią *fikcję*, mit, ułudę, nieprawdę. Znamienne, że według badaczy niemieckich Słowińcy są oszustwem Słowian, zaś według badaczy słowiańskich odpowiedzialność za stworzenie tego wymysłu spoczywa na barkach Niemców. I tak

Z. Szultka rzekomym wynalezieniem nazwy obarczył zrazu – jak Knoop – Hilferdinga, potem pastora A. T. Kummera z Gardny (1835), wreszcie w ogóle pastorów, ale nie Krofeja, gdy Hilferding spadł do roli jej propagatora (Treder 2003: 67).

Z kolei rosyjski językoznawca Aleksandr Dulichenko (Дуличенко 1995) uznaje, że autorstwo tej nazwy przypisać należy niemieckiemu sorabiście Karlowi Gottlobowi von Antonowi (1783). Tak czy inaczej Słowińcy – jako fikcja – nie istnieją, zupełnie odwrotnie niż Kaszubi, których egzystencja nie podlega dyskusji. Zanegowanie realności i prawdziwości Słowińców skłania mnie zatem do postawienia pytań o powody, dla których odmówiono im istnienia (jak to się stało, że po dwustu latach naukowcy nagle przestali wierzyć w Słowińców?), nie podważając przy tym istnienia Kaszubów (jak to się dzieje, że naukowcy nadal wierzą w Kaszubów?).

Spór o (nie)istnienie Słowińców, to w dużej mierze spór o słowa. Wszystko wskazuje na to, że rozgorzał on za sprawą zapisu dokonanego przez von Antona (1783: 22): „Zatem tak zwani Kaszubi na Pomorzu nazywają się *Słowienci*” („So nennen sich die so genannten Kassuben in Pommern *Słowienci*”), w oparciu o informacje uzyskane od pastora Christiana Wilhelma Hakena ze Słupska, o którym będzie szerzej mowa w dalszej części rozprawy⁴. Nie jest dla mnie istotny „obiektywny” stan rzeczy, a więc jakim dokładnie słowem Kaszubi się nazywali, co to słowo znaczyło i czy w ogóle się jakoś nazywali. Ważne jest natomiast dla mnie to,

³ Wśród badaczy pochodzenia niemieckiego, którzy nie zgadzali się z poglądami Koblischkego, był człowiek badacz mowy słowińskiej, Friedrich Lorentz (1908).

⁴ Względem przemian i historii tej nazwy zob. Дуличенко (1995), por. Treder (2003: 60, 67).

że zapis Antona to pierwsze *expressis verbis* odnotowanie słowa (terminu) „Słowińcy”, które jako pewna nazwa (*signifiant*) będąca desygnatem czegoś (*signifié*), tworzy Słowińców jako pojęcie, odnosi się do jakiejś grupy ludzi. Językowy akt kreacji czy też włączenie Słowińców w grę językową uczyniło z nich przedmiot naukowego zainteresowania (a w zasadzie naukowy problem), jako że to właśnie *logos* jest „zasadą wszechświata i naczelną zasadą ludzkiego poznania” (Cassirer 1998: 194). Ten „metodologiczny nominalizm” (Rorty 1992: 11), który nauka zachodnia odziedziczyła po filozofach starożytnej Grecji⁵, trafnie nazwano logocentryzmem (Derrida 1986).

Rozpatrzmy znaczenie zapisu Antona w szerszym kontekście filozoficznym. W świetle założeń teoretycznych modernistycznej nauki (przezroczysty) język odzwierciedla rzeczywistość. W radykalnym (naiwnym) wariacie tego poglądu, który prezentuje przede wszystkim Hilferding (1965) i Treder (2003), założona jest absolutna tożsamość słowa i rzeczy: nie jest możliwe istnienie słowa, dla którego nie istnieje przedmiot odniesienia; i odwrotnie: istnieją tylko te rzeczy, które mają nazwy. Istnienie słowa „Słowińcy” oznacza konieczność istnienia Słowińców, jest tego dowodem. Chociaż nic mi nie wiadomo o tym, aby nazwa ta istniała przed rokiem 1783, zanim odnotował ją von Anton, ani czy nazwa ta odnosiła się do jakiejś odrębnej grupy etnicznej, badacze ci zakładają, że tak być musiało. Według nich wyrażenia obecne w tytułach starodruków kaszubsko-polskich, takie jak *Sławięsky (iëzik)* (Krofej 1958[1586]) i *Słowięski* (Pontanus 1958[1643]), a nawet nazwy miejscowości Sławno poświadczają istnienie nazwy „Słowińcy”, a tym samym Słowińców, w przeszłości.

Oponenci istnienia Słowińców (Koblischke 1908, Knoop 1925a, Szultka 1992) prezentują bardziej umiarkowane (krytyczne) stanowisko na temat związku między nazwami i rzeczami. Nadal uważają, że możliwe jest obiektywne opisanie świata za pomocą języka (nazw), ale powinnością badacza jest rozstrzygnięcie, które językowe opisy rzeczywistości, które nazwy są prawdziwe, a które fałszywe. O prawdziwości nazw nie orzeka się na podstawie studiów filologicznych, a więc samego języka, lecz poprzez badania rzeczywistości pozajęzykowej. Badania te mają charakter konfrontacyjny, ich celem jest sprawdzenie, czy słowo „przystaje” do rzeczywistości (czy nazwa adekwatnie opisuje świat). Jeśli wolno mi nieco wyolbrzymić różnice między podejściem naiwnym i krytycznym, to w pierwszym nadrzędne znaczenie ma słowo, w drugim rzecz. Bada się zatem takie aspekty nazw jak wiek, okoliczności powstania i używania, przypisywane (nie etymologicznie wywiedzione) znaczenia. Istnienie słowa „Słowińcy” stanowi jedynie argument przemawiający za egzystencją Słowińców, co wymaga wykazania. Badania krytyczne dowiodły rozbieżności między nazwą i rzeczą: domniemani Słowińcy nie

⁵ Jestem świadomy, że przypisywanie europejskiej czy też „zachodniej” nauce korzeni sięgających starożytnej Hellady jest pewnym naciągnięciem faktów (Harding 1992), niemniej jednak trudno zaprzeczyć wpływowi greckiej filozofii na naukę.

stanowili grupy etnicznej, ponieważ rzeczona nazwa nie była przez nich używana celem wyrażenia poczucia odrębności (jeśli w ogóle była używana), a poza tym jej metryka jest późna i sięga, pozwolę sobie na drobne uproszczenie, przełomu XVIII/XIX wieku. Skoro nazwa „Słowińcy” poza środowiskiem elit intelektualnych, do którego wliczam mniej i bardziej profesjonalnych badaczy, nie opisywała żadnej (autonomicznej) „grupy etnicznej”, to oznacza, że Słowińcy są zmyśleni, a więc nie istnieją. Nazwa, która poprawnie opisywać ma interesującą mnie *zbiorowość* ludzi, brzmieć ma: „Kaszubi”, o czym dobitnie przekonuje tytuł rozprawy czołowego oponenta istnienia Słowińców (Szultka 1992). Z tego też powodu w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zaczęto Słowińców obdarzać epitetem „tak zwani” (Rybicki 1995, 2003; Sobierajski 1997).

Chociaż zgadzam się z krytykami w tym względzie, że istnienie nazwy „Słowińcy” niekoniecznie musi oznaczać istnienie Słowińców jako grupy (etnicznej), to nie mogę nie zwrócić uwagi na słabość pewnych (ukrytych) założeń metodologicznych argumentacji rewizjonistów, które prowadzić mogą do wysnucia błędnych wniosków. Po pierwsze, jest to założenie o refleksyjności człowieka. Uczeni przyjmują za pewnik, że ludzie są w pełni świadomi stanów rzeczy i zdolni do ich pełnej werbalizacji. Inaczej mówiąc, że za pomocą języka są w stanie obiektywnie opisać świat, w którym żyją. Jeśli zatem Słowińcy byliby grupą (etniczną), to wszyscy jej członkowie byliby tego faktu świadomi oraz zgodnie i wyraźnie artykułowali właśnie taki stan rzeczy. Tymczasem wiemy dzisiaj, że człowiek nie zawsze i nie wszystkiego jest świadomy; ludzie doświadczają świata na różne sposoby, co zwykle odbywa się w sposób nawykowy, nie wymagający głębszej refleksji czy nazywania doświadczeń; nie wszystkie stany też można opisać za pomocą języka (Ingold 2003). Prowadzi to do konkluzji, że możliwe jest istnienie grupy Słowińców bez wyraźnej artykulacji tego stanu rzeczy w postaci tzw. etnonimu.

Po drugie, jest to założenie, że prawdziwość rzeczy jest funkcją czasu, to znaczy, że jest ona uwarunkowana wiekiem rzeczy. Jest ono pochodną przekonania, że rzeczy istnieją w świecie naturalnie, a więc „od zawsze”. Autentyczne (ważne) są więc tylko te rzeczy, które mają metrykę „starożytną” albo, jeszcze lepiej, których początki giną w pomroce dziejów. Rzeczy, dla których nie może zostać wykazana długa tradycja, są traktowane jako nienaturalne, sztuczne, nieprawdziwe. Jeśli Słowińcy byliby grupą etniczną, to byliby nią „od niepamiętnych czasów”, a przynajmniej od czasów wczesnego średniowiecza. Tymczasem wiek nie jest przecież wartością bezwzględną. Rzeczy dzisiaj stare, kiedyś takimi nie były. To prowadzi do tej konkluzji, że fakt, że nazwa Słowińcy jest młodsza od nazwy Kaszubi niekoniecznie oznacza większą prawdziwość istnienia tych ostatnich w kategoriach obiektywnych. W gruncie rzeczy nie sposób rozsądzać prawomocności nazw i rzeczy na podstawie ich wieku.

Mając to wszystko na uwadze, sądzę, że zagadnienie istnienia i tożsamości Słowińców powinno zostać przemyślane raz jeszcze. Na początek trzeba postawić pytanie, czy o odrębności Słowińców stanowiły tylko obiektywne wyróżniki,

takie jak położenie geograficzne, mowa, wyznanie bądź kultura materialna, które ukształtowały się w toku procesów historyczno-politycznych? Badacze Słowińców interesowali się wieloma sprawami, jednak zwykle były to rzeczy widoczne „na pierwszy rzut oka” lub „od pierwszego słyszenia”. Studiowano łatwo namacalne fakty, a nie trudniej uchwytnie mechanizmy działania czy sposoby organizacji społecznej; opisywano świat społeczny z „obiektywnej” perspektywy badacza, nie zadając sobie trudu opisanego rzeczywistości z „subiektywnej” perspektywy tubylca.

Kolejna kwestia do głębszego zastanowienia to relacja między Słowińcami i Kaszubami. Czy to, co łączy ich ze sobą (mając na uwadze obiektywne wyróżniki słowińskości), to tylko wspólne pochodzenie wyrażające się głównie pokrewieństwem językowym, a to, co ich różni, to (oprócz obiektywnych wyróżników kulturowych) odmienny status ontologiczny, który nazywać będę nieciągłością prawdziwości? O istnieniu jakościowej różnicy między tymi dwiema grupami orzeka się, nie zważając na imperatyw socjologii wiedzy, a mianowicie:

postulat równoważności głosi, że wszystkie przekonania są równoważne ze względu na przyczyny swojej wiarygodności. Nie jest tak, że wszystkie przekonania są równie prawdziwe albo równie fałszywe, ale bez względu na to, czy są one prawdziwe czy fałszywe, fakt ich wiarygodności traktuje się jako równie problematyczny (Barnes, Bloor 1992: 455-456).

Z tej perspektywy Słowińcy i Kaszubi są równie prawdziwi ze względu na fakt swojego społecznego istnienia. Szulka wnikliwie bada pochodzenie Słowińców celem weryfikacji ich istnienia, ale nie zadaje sobie takiego trudu wobec Kaszubów, traktując tę sprawę jako oczywistą. Jeśli różnica między obiema grupami postrzegana jest w kategoriach historycznych, jako wyraz odmiennych jakościowo procesów „etnogenetycznych”, to nie wystarczy analizować procesów dotyczących tylko Słowińców, w oderwaniu od Kaszubów. Jako osoba podejrzliwa zarówno wobec tych rzeczy, którym odmawia się istnienia, jak i tych, których istnienie jest niekwestionowane – powątpiewam tak w „fałsz”, jak i w „prawdę” – domniemywam, że rozpatrzenie działań prowadzących do „wymyślenia” Słowińców na tle „etnogenezy” Kaszubów może rzucić nowe światło na sprawę ich tożsamości.

Aby uniknąć nieporozumień, wyjaśnię, że kiedy głoszę konieczność poszerzenia pola badawczego tożsamości Słowińców o „etnogenezę” Kaszubów, nie sugeruję, jakoby Słowińcy istnieli już w średniowieczu; po prostu analiza ówczesnych warunków społecznych umożliwi określenie, jakie procesy mogą być odpowiedzialne za powstanie/nazwanie Słowińców w końcu XVIII wieku. Zwolennicy etniczności Słowińców notorycznie ekstrapolują to pojęcie w przeszłość – to samo zresztą ma miejsce w przypadku Kaszubów – traktując związek między słowem i rzeczą jako naturalny i ponadhistoryczny. Przypisywanie obu nazwom metryki starszej, niż wskazują źródła historyczne: w przypadku Słowińców jest to 1783 rok,

w przypadku Kaszubów 1238 rok, jest z metodologicznego punktu widzenia nadużyciem. Prezentuję stanowisko, że istnienie pojęć jest faktem *par excellence* historycznym i społecznym. Nazwy powstają w mniej lub bardziej określonym momencie historycznym, w określonym kontekście społecznym, w określonym celu itd. Mają one określoną genezę i kontekst, nie możemy ich ekstrapolować w przeszłość, ani antycypować w przyszłość. Język nie odzwierciedla rzeczywistości, lecz ją konstruuje, w tym sensie, że relacja między nazwą i światem jest niejednoznaczna: możliwe jest istnienie pojęć, które nie posiadają przedmiotu odniesienia, rzecz może mieć kilka nazw, jedna nazwa może odnosić się do wielu bytów, możliwe jest pozajęzykowe postrzeganie bytów nieposiadających nazwy itd. (zob. Ingold 2003). Innymi słowy mówiąc: pojęcia są wyrazem tego, co dostrzegamy; stworzywszy zaś pewną rzeczywistość, zwrótnie determinują nasze postrzeganie rzeczywistości.

O ile w nauce modernistycznej przedmiotem badania są słowa (ich pochodzenie), którym przypisuje się cechę obiektywności, powszechności, naturalności, które odzwierciedlają i przedstawiają/prezentują rzeczywistość, po zwrocie lingwistycznym przedmiotem są wyrażenia językowe (ich sensy), dyskursy, kategorie, mające charakter subiektywny, społeczno-historyczny, które reprezentują albo lepiej konstruuja rzeczy. Poznanie w dalszym ciągu znajduje się w niewoli języka i w praktyce dotyczy raczej języka niż rzeczywistości, niemniej jednak umożliwia (i nakazuje), jak to ujął Gottlob Frege w swym *Begriffsschrift*, kreśląc zadania filozofii:

obalenie władzy słowa nad ludzkim umysłem, a to poprzez ujawnienie iluzji powstających często niemal nieuchronnie przy używaniu słów, co do relacji między pojęciami, oraz poprzez uwolnienie myśli od tego, czym obciąża ją charakter językowego środka wyrazu (Coreth et al. 2004: 127).

W kontekście Słowińców chodzi więc o to, aby przyjrzeć się nie tylko dyskursowi zogniskowanemu na tym słowie (funkcji Słowińców, sposobowi pisania ich historii itd.), ale także – to zadanie trochę bardziej ambitne – przyjrzeć się rzeczywistości znajdującej się poza dyskursem, oderwać się od tego konkretnego słowa i spojrzeć na świat społeczny, poza horyzont, który wyznaczają użycia terminu „Słowińcy”. Innymi słowy chodzi o pokazanie, jak „historycznie określone interakcje społeczne, bądź ciągi przyczynowe doprowadziły lub przyczyniły się do urzeczywistnienia albo ustanowienia jakiegoś obecnie istniejącego bytu czy faktu” (Hacking 1999: 48).

Chociaż uznaje się dzisiaj powszechnie, że między Słowińcami i Kaszubami występuje – jak ja to nazywam – nieciągłość prawdziwości, chciałbym pokazać, że jednych od drugich nie odróżnia wiele, jeśli chodzi o społeczny wymiar ich istnienia i jeszcze mniej, kiedy rzecz dotyczy ich społecznej genezy, czyli mechanizmów ich powstawania (tworzenia). Pytanie o prawdziwość Słowińców, które jeszcze dzisiaj nurtuje niektórych uczonych (Szultka 1992, Treder 2003), jest po

prostu niewłaściwe. Jeśli Słowińcy są fikcją, to taką samą fikcją są Kaszubi, tylko że o kilka wieków starszą. Słowińcy i Kaszubi są bowiem

fikcjami w tym sensie, że są „czymś skonstruowanym”, „czymś ukształtowanym” – takie jest bowiem pierwotne znaczenie słowa *fictiō* – nie chodzi tutaj o to, że są to rzeczy fałszywe, nie oparte na faktach, czy będące jedynie wydumanymi eksperymentami myślowymi (Geertz 2005a: 30)⁶.

Słowińcy i Kaszubi – patrząc z perspektywy historiografii nieklasycznej (Wrzosek 1994) czy, jak kto woli, „historii alternatywnej” (Domańska 2005: 22) – jako konstrukty społeczne posiadają analogiczny status ontologiczny. Chociaż nie ma między nimi ciągłości „genealogicznej”, jaka miałaby miejsce w przypadku naturalnego rozwoju, to istnieje między nimi ciągłość „epistemologiczna” jako kolejnymi – następującymi po sobie i bazującymi na poprzednich – etapami nieustającego procesu (społecznego) tworzenia Innego. O nieprawdziwości Słowińców można mówić jedynie w sensie „(nie)skuteczności” tego pojęcia, w sensie tak bliskim kulturze XIX-wiecznych Fidżyjczyków, dla których:

„prawda” (*dina*) jest przebłyskiem *mana* (...) wskazującym na moc powoływania do istnienia, tak jak działanie, które się nie powiedzie z braku *mana*, jest „kłamstwem” (*lasu*). [Pewien] Fidżyjski wódz powiedział do metodystycznego misjonarza: „To prawda – wszystko jest prawdziwe, co pochodzi z kraju białego człowieka; muszkiety i proch są prawdziwe, i wasza religia musi być prawdziwa” (...) [inny] przyznał rację misjonarzom, iż „bogowie Fidzi nie są prawdziwi: są jak bogowie tongijscy”, którzy, jak się okazało, „nie są bogami; gdyż ci, którzy im ufali, zostali zniszczeni, a ci, którzy przeszli na religię cudzoziemców, żyją w dobrobycie” (Sahlins 2006: 57).

Traktowanie przeze mnie Słowińców i Kaszubów jako „faktów społecznych”, a więc przypisanie im subiektywne pojętej „prawdziwości” (czy, z metodologicznego punktu widzenia, wiarygodności), może zostać odczytane jako kwestionowanie przeze mnie poglądu negującego obiektywną „prawdziwość” Słowińców. Tym samym moje stanowisko może zostać uznane za wyraz poparcia wobec koncepcji Słowińców jako odrębnej grupy etnicznej. Podkreślenia zatem z mojej strony wymaga, że odrzucenie pewnego poglądu nie oznacza identyfikacji z poglądem przeciwnym (por. Geertz 1999). W gruncie rzeczy stoję na stanowisku, które wymaga ode mnie odrzucenia obydwu poglądów, jako że spór o prawdziwość Słowińców nie ma większego (żadnego) sensu poza obiektywistycznym dyskursem opartym o logikę dwuwartościową.

⁶ Clifford Geertz pisał tak w odniesieniu do prac antropologicznych w ogóle (to samo na temat opracowań historycznych pisał Hayden White 2009), ale zapewne zgodziłby się na przywołanie swego twierdzenia w takim kontekście.

Stawiam tezę, że związek między Kaszubami i Słowińcami nie jest naturalny: został ustanowiony społecznie. Powstanie (wytworzenie) Słowińców jest następstwem powstania (wytworzenia) Kaszubów; ci zaś z kolei są konsekwencją powstania (wytworzenia) Wendów i Słowian w ogóle. Wszystkie te procesy są etapami wielusetletniej (począwszy od wczesnego średniowiecza) historii interakcji społecznych zachodzących w Europie Środkowej – zwłaszcza na terenie szeroko pojętego Pomorza (od Rostocku po Gdańsk) – w toku których (trans)formowane są granice między „swoimi” i „obcymi”. Powiem nawet więcej: historia ta nie ogranicza się tylko do świata słowiańskiego. Liczyć ją można w tysiącletniach, a granice obszaru, o jakim mowa, sięgają z jednej strony Renu, zaś z drugiej Dunaju. Zwracając się ku współczesności, trzeba stwierdzić, że powstanie (wytworzenie) Słowińców umożliwia w dalszej kolejności powstanie (wytworzenie) szczególnego rodzaju Niemców (eks-Słowińców) i w mniejszym stopniu także Polaków (pół-Słowińców). Słowińcy stanowią zatem niejako środkowe stadium procesu konstruowania Innego na terenie Pomorza przez społeczeństwo dominujące, głównie germańskojęzyczne, ale także słowiańskojęzyczne, stając się ostatecznie stawką w grze o zwycięstwo między społeczeństwem niemieckim i polskim.

Moja analiza nie ogranicza się zatem jedynie do badań „Słowińców”, lecz dotyczy także Kaszubów, Wendów i Germanów, będących niejako Słowińcami *in spe* czy Słowińcami „z przeszłości”, oraz Niemców i w stopniu dużo mniejszym Polaków, którzy są Słowińcami „z przyszłości”, czyli aktualnej teraźniejszości. Nie jest to zatem tylko praca z gatunku historii idei (Słowińcy jako nazwa), lecz także – choć w mniejszym stopniu – historia demograficzna czy społeczna (Słowińcy jako populacja, Słowińcy jako wspólnota). Krótko mówiąc, jest to historia antropologiczna, a raczej: antropologia historii, której przedmiotem zainteresowania są jednocześnie pojęcia i ludzie.

Kiedy zaczynałem pracę nad Słowińcami, doradzano mi rozdzielenie poziomów, powiedzmy, demograficznego (Słowińcy jako społeczność, kultura czy populacja) i klasyfikacyjnego (Słowińcy jako pojęcie czy idea), jako że miały być one rzekomo *a priori* rozłączne. Skupienie się na obu naraz miało mieć te przykre skutki, że powstać miałyby dwie odrębne, niepowiązane ze sobą prace. Jak wówczas, tak i teraz stoję na stanowisku, że rozróżnienie to jest w dużej mierze sztuczne, a połączenie tych dwóch poziomów jest nie tylko możliwe, ale i konieczne (zob. Ardener 1972, 1974, 1992, Hastrup 1979), jeśli chcemy osiągnąć dogłębne zrozumienie kwestii słowińskiej. Z jednej strony nazwa „Słowińcy” miała ogromny wpływ na życie ludzi, względem których nazwę tę odnoszono. Z drugiej strony sposoby życia (kultura) ludzi zamieszkujących obszar położony pomiędzy jeziorami Gardno i Łebsko miały ogromne znaczenie dla uformowania się nazwy „Słowińcy”. Podążam zatem nie tylko za pewną opowieścią (*following the plot*), ale i za ludźmi (*following the people*) (por. Marcus 1995: 106, 109).

Struktura pracy jest następująca. W pierwszej części nakreślam perspektywę niniejszej rozprawy. Zakreślam problem badawczy, a także sposoby jego rozwią-

zania. Przede wszystkim odwołuję się do potrzeby spojrzenia na historię Słowińców przez pryzmat rozciągniętych głęboko w czasie procesów grupotwórczych, w których ogromną rolę odgrywają procesy trybalizacji. Tak głębokie wejście w przeszłość umotywuje nie tylko przesłankami teoretycznymi, ale także czysto empirycznymi, mianowicie doświadczeniem wyniesionym z badań terenowych.

W części drugiej, mając na celu wykazanie, że Kaszubi nie stanowią naturalnej jednostki etnicznej, dokonuję analizy procesu tworzenia Kaszubów na przestrzeni dziejów. Pokazuję, że Kaszubi stanowią jedynie pewien etap w niekończącym się procesie konstruowania Innego, który rozpoczął się co najmniej w starożytności w okolicach Renu i w toku historii przesunął się na wschód. Kaszubi stanowią względnie późny „wynalazek” w dyskursie społeczeństwa niemieckiego, który datować należy na połowę XIII wieku.

W części trzeciej zajmuję się analizą procesu wytwarzania Słowińców, jako pewnej szczególnej kategorii Kaszubów. Pokazuję, że o powstaniu Słowińców stanowią „z zewnątrz” czynniki geograficzne, ekonomiczne i lingwistyczne, a „od wewnątrz” społeczny dystans wspólnot lokalnych od świata zewnętrznego. Mając na uwadze przekonanie o dekulturacji Słowińców przez postępujący proces germanizacji, staram się także przyjrzeć procesowi zmiany kulturowej. Wykazuję, że w istocie do czynienia nie mamy ze zmianą kulturową, lecz kulturowym trwaniem – jedynym wymiarem kultury Słowińców, jaki uległ zmianie, jest język, który i tak był wykorzystywany przez Słowińców do utrzymywania własnej tożsamości (odrębności).

W części czwartej zajmuję się powojennymi losami Słowińców. Z początku zajmuję się pokazaniem, że pomimo szeregu zmian o charakterze geopolitycznym, kondycja Słowińców jako grupy marginalnej nie uległa zmianie – byli oni nadal Inni. Zabieram także głos w dyskusji dotyczącej stosunków społecznych w Klu-kach. W dalszej części rozprawy dokonuję analizy sytuacji społeczno-kulturowej Słowińców w Niemczech, która jest bardzo słabo znana.

CZĘŚĆ I

PERSPEKTYWY



PROCESY GRUPOTWÓRCZE

TOŻSAMOŚĆ

Tożsamość pojmowało się i dość często nadal pojmuje się jako esencjonalną własność rzeczy. W obszarze nauk społecznych i humanistycznych ową własność określa się zwykle z perspektywy światopoglądu człowieka, czyli wyznawanych przez niego wartości. Jeśli wykraczamy poza badania jednostki, o tożsamości zbiorowej wnioskuje się na podstawie światopoglądu grupy, przy czym zazwyczaj światopogląd ten postrzegany jest przez pryzmat świadomości zbiorowej (Durkheim 1999: 104), zakładającej jedność i niezmiennność przekonań w obrębie grupy. Grupa definiowana jest poprzez przekonania, przekonania zaś wyznaczają granice grupy.

Alternatywne, antyesencjonalistyczne ujęcie tożsamości ma znacznie krótszą metrykę, chociaż jego podwalin można doszukiwać się już u Hegla, który w *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [1801] mówił o „tożsamości tożsamości i nietożsamości” (*Identität der Identität und der Nicht-Identität*). Kwestia „dwustronności” czy relacyjności tożsamości na gruncie antropologii intrygowała przede wszystkim Brytyjczyka Edwina Ardenera, który postulował dynamiczne myślenie o tożsamości, definiując ją jako akty utożsamiania się i bycia utożsamianym⁷, czemu dał dobitny wyraz w referacie *Identity*

⁷ Nie sposób nie dostrzec wpływu koncepcji interakcjonizmu symbolicznego na rozwój myśli Ardenera. George Herbert Mead był przede wszystkim psychologiem społecznym zainteresowanym jednostką, która „doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkty widzenia innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy” (Mead 1975: 193). Trudno jednak przecenić znaczenie implikacji socjologicznych jego myśli, w której: „Społeczeństwo ludzkie ujmuje się (...) nie jak zastaną strukturę, lecz jako stawianie przez ludzi czoła warunkom ich życia; działanie ludzkie ujmuje się nie jako emanację struktury społecznej, lecz jako kształtowanie będące dziełem aktorów ludzkich; to kształtowanie działań ujmuje się nie jako przejawianie się czynników społecznych poprzez organizmy ludzkie, lecz jako wytwór aktorów powstały pod wpływem tego, co biorą pod uwagę; życie grupowe ujmuje się nie jako rozruch czy przejaw ustalonej struktury, lecz jako proces konstruowania działań połączonych; działania społeczne ujmuje się jako posiadające odmienne

and Identification wygłoszonym w Oxfordzie w 1986 roku i rok później w Polsce (Ardener 1992)⁸. Jednakże formułowanie koncepcji społeczeństwa jako przestrzeni będącej źródłem klasyfikacji i kategoryzacji (por. Ardener 1987), rozpoczął już dwa dziesięciolecia wcześniej, stwierdzając: „pośród wielu rzeczy, jakimi społeczeństwo *jest* czy też jakim *jest podobne, jest* tożsamość czy też *jest podobne* tożsamości” (Ardener 1987: 39, por. Ardener, Ardener 1965: 311). Dopracowywał ją potem w serii artykułów dyskutujących relacje między etnicznością, językiem i populacją, których sednem było wykazanie rozbieżności między „zewnątrznymi” naukowymi kryteriami klasyfikacji zróżnicowania kulturowego, a „wewnętrzna” dynamiką interakcji między ludźmi (Ardener 1972, 1974, 1981, 1982).

Koncepcja Ardenera łączy w sobie (po części także antycypuje) myśli norweskiego antropologa Fredrika Bartha, francuskiego antropologizującego socjologa Pierre’a Bourdieu, a także amerykańskiego antropologa Roya Wagnera. Choć w pismach Ardenera odwołania do transakcjonalizmu (Barth 1966) i rozwiniętej w jego ramach koncepcji granic etnicznych (Barth 1969, 2004) są właściwie nieobecne⁹, istnieje daleko posunięta zbieżność między procesem ustanawiania granic a „dynamiką sytuacji ekonomicznej, społecznej i językowej” (Ardener 1992: 33). Równie jasne są, jak sądzę, związki między ustaleniami Ardenera a rozważaniami Bourdieu na temat wpływu przestrzeni społecznej na genezę klas/grup, praktycznego i teoretycznego („na papierze”) istnienia klas/grup (Bourdieu 1985, 2008, 2005). Podobnie rzecz się przedstawia z mistrzowskimi studiami Wagnera, który dowodził, że zarówno grupy (Wagner 1974), jak i kultura (Wagner 1981) są wytworami świata zachodniego. O ile mi wiadomo, brak jednak jakichkolwiek odwołań do dokonań Ardenera w pracach Bourdieu i Wagnera.

Do wpływu Ardenera przyznaje się szereg znaczących współcześnie antropologów (Chapman 1992, Hastrup 1979, 2008, Herzfeld 2007, McDonald 1989, Macdonald 1997), którzy dali temu osobny wyraz na kartach antologii artykułów Ardenera (2007) – niektórzy mówią wręcz o „szkole ardenerowskiej” (Hale 1999: 112) – jednakże dorobek tego oxfordzkiego antropologa wydaje się raczej nie dostrzegany¹⁰.

drogi rozwojowe, a nie jako ograniczone do alternatywy przystosowania względnie odbiegania od norm dyktowanych przez strukturę społeczną; tak zwaną interakcję społeczną ujmuje się nie jako bezpośrednie wywieranie wpływu przez jedną część społeczeństwa na drugą, lecz jako zapośredniczoną przez interpretacje ludzi; zgodnie z tym społeczeństwo ujmuje się nie jako system – w formie statycznego, dynamicznego czy jakiegokolwiek ekwilibrium – lecz jako olbrzymią liczbę działań połączonych” (Blumer 1975: 82).

⁸ Analogiczny punkt widzenia prezentuje w swoich pracach na temat etniczności Richard Jenkins (1997), przy czym używa nieco innej terminologii, przeciwstawiając sobie identyfikowanie (się) i kategoryzowanie.

⁹ Ardener ogranicza się jedynie do odnotowania tych dzieł, brak jakiegokolwiek analizy czy określenia związku.

¹⁰ Na krajową antropologię wpływ Ardenera był stosunkowo silny. Zaznaczył się wyraźnie na gruncie krakowskiej antropologii społecznej (Holy 1987). Swoje piętno odcisnął także w poznańskim ośrodku etnologicznym (Chwieduk 2006).

Chociaż jego poglądy stanowią współcześnie część kanonu teoretycznego współczesnych nauk społecznych, samego Ardenera należy chyba postrzegać jako szarą eminencję, która niezauważenie przyczyniła się do teoretycznej rewolucji dyscypliny.

Myśl Ardenera, Bartha, Bourdieu i Wagnera wywarła ogromny wpływ na moje myślenie o tożsamości, którą rozumiem jako pozycję¹¹ zajmowaną przez grupę w przestrzeni społecznej, a którą ustanawia wielopoziomowa dialektyka procesów utożsamiania się i bycia utożsamianym:

tożsamość pojawia się w „układach” – każdy z tych układów jest kombinacją możliwości (wewnętrzny/zewnętrzny, jednostka/grupa, otwarty/zamknięty), a każdy przykład występuje w ramach wielu różnych „układów” (Ardener 1992: 36).

Aktów (auto)identyfikacyjnych dokonują oczywiście jednostki, niemniej jednak reprezentują one szersze perspektywy (niemniej wewnętrznie zróżnicowane): elit, nauki, potoczności, tubylca, wroga itd.

O ile w praktyce tożsamość grupowa to niekończąca się gra o to, co różne i podobne pomiędzy jednostkami i różnorodnymi grupami interesu, o tyle na wyższym stopniu abstrakcji tożsamość to generalnie dychotomia tego, co wspólne i „swoje”, czyli tożsamości *sensu stricto*, i tego, co odczuwane jest przez grupę jako radykalnie „inne” i „obce”, czyli odmienności (ang. *alterity*), która jest binarnym przeciwieństwem identyczności. Zarówno wyobrażenie grupy My, jak i wyobrażenie Innego¹², nie stanowią oczywiście niczego innego jak tylko spotęgowanego punktu widzenia grupy – jej tożsamości *sensu largo*. Tożsamość ta ustępuje jednak miejsca odmienności z perspektywy, którą w danym momencie usurpuje sobie grupa posiadająca własną tożsamość. Chociaż te dwa punkty widzenia są wobec siebie równoważne, to byłoby błędem mówienie tutaj o symetryczności tożsamości *sensu largo* i odmienności czy po prostu o ich „relatywizmie”. Nie chodzi tylko o postrzeganie tej samej granicy między grupami z jednej lub z drugiej strony (choć taka sytuacja jest oczywiście możliwa), lecz o to, że bardzo często granice wytyczone przez grupy nie przystają do siebie, nie są „symetryczne”. Przypadki wyłączenia z grupy tych, którzy czują się „swoi” (zawężania znaczeń nazw) i/lub włączania w grupę tych, którzy czują się „obcy” (rozszerzania znaczeń nazw), do-

¹¹ Floya Anthias (2002) sugeruje w ogóle zastąpienie konceptu „tożsamość” pojęciem „translokacyjna pozycyjność”. Mam jednak wątpliwości, czy zamiana jednego słowa na inne może rozwiązać jakikolwiek problem. Nawiasem mówiąc, ten sam zabieg wobec „kultury” postulowała Abu-Lughod (1991), przy czym w tym wypadku chodziło o wprowadzenie pojęcia „dyskurs”.

¹² Nawiązując do myśli wspomnianego już G.H. Meada, można mówić o „Znaczącym Innym”. W socjologicznym ujęciu, kategoria ta odnoszona jest do „innego narodu lub grupy etnicznej, która jest zazwyczaj bliska terytorialnie, a nawet znajduje się wewnątrz, wspólnoty (*community*) narodowej. Znaczący Inni dają się scharakteryzować poprzez ich specyficzny stosunek do tożsamości wspólnoty (*ingroup*): reprezentują to, czym wspólnota (*ingroup*) nie jest” (Triandafyllidou 2001: 32, podkreślenie oryginalne).

tyczą właśnie takich sytuacji. Inną możliwością jest tworzenie takich grup, które, parafrazując Mary Douglas (2007: 46), istnieją jedynie w oku patrzącego, a więc takich grup, które Ardener określa „pustymi kategoriami” (Ardener 1992: 33). Z tego też powodu wolę mówić tu o perspektywizmie tożsamości (Buliński, Kairski 2011, por. Viveiros de Castro 1998).

Na najwyższym poziomie abstrakcji o tożsamości stanowi więc konflikt pomiędzy punktem widzenia tubylca (Malinowski 1981) i punktem widzenia wroga (Viveiros de Castro 1992). Chociaż perspektywy te są sobie metodologicznie równoważne, to jednak epistemologicznie tożsamość nacechowana jest zawsze asymetrią, jako że ostateczną „władzę identyfikacji” sprawuje grupa dominująca w przestrzeni społecznej (Ardener, Ardener 1965, Ardener 1981, 1992)¹³.

ETNICZNOŚĆ

O tożsamości różnych społeczeństw ludzkich mówi się dzisiaj powszechnie, posługując się idiomem „etniczność”, który zastąpił takie terminy jak rasa, plemię, kultura czy narodowość. Ponieważ etniczność uznawana jest za „centralną zasadę organizacji” ludzkości w grupy (Elwert 1989: 27), mianem tym „zbyt często określa się każdy rodzaj świadomości tożsamości zbiorowej” (Vidas 2008: 164). Jeśli na płaszczyźnie kulturowej etniczność stanowi pierwszorzędne kryterium klasyfikacji grup czy „ludów”, to w gruncie rzeczy oznacza dwie rzeczy: po pierwsze, społeczności istnieć mogą jedynie jako grupy etniczne; po drugie, nie ma społeczności, którym nie byłaby przyporządkowana jakaś etniczność. Stąd też podstawowym pytaniem badawczym na temat Słowińców było pytanie o etniczność tego ludu. Czy była to samodzielna grupa etniczna (słowińska), czy też stanowiła część jakiejś grupy etnicznej (kaszubskiej)? Tego rodzaju pytanie alternatywne wymusza odpowiedź w kategoriach albo-albo, nie dając innej możliwości odpowiedzi. Co więcej, z perspektywy czasu widać doskonale, że pytanie o etniczność Słowińców przekładało się na „autentyczność” grupy: potwierdzenie odrębności etnicznej Słowińców oznaczało ich „prawdziwość” i potrzebę dalszych badań; negacja tej odrębności czyniła z nich grupę „sztuczną” (czyli wymysł lub celowe fałszerstwo, którym nie warto się bliżej zajmować). Pytanie o etniczność Słowińców było zatem pytaniem wartościującym.

Konstruktywistyczny nurt studiów nad etnicznością uczy jednak, że etniczność jest stosunkowo nowym wynalazkiem człowieka i bynajmniej do niedawna **po-nadlokalne** przekonanie o wspólnocie pochodzenia nie było powszechną zasa-

¹³ Naznaczona asymetrycznością jest także perspektywa antropologiczna (Asad 1973) i nauka w ogóle. Z tego właśnie powodu niektórzy antropolodzy nawoływali do uprawiania antropologii dialogicznej, a obecnie antropologii symetrycznej (Latour 2011, por. Buliński, Kairski 2011: 294 i nn.).

dą ideową organizującą grupy ludzkie we wspólnoty wyobrażone (zob. Anderson 1997)¹⁴. Choć współcześnie większość grup wytworzyła już bądź właśnie wytworza (za sprawą elit) poczucie więzi etnicznej, to jednak należy pamiętać, że przed początkiem epoki nacjonalizmów (przełom XVIII/XIX wieku) powszechnym sposobem bycia-w-świecie była lokalność tudzież, używając rodzimego pojęcia, tutejszość. W przeszłości wyjątek od tej reguły stanowiły jedynie rozwinięte organizacje polityczne z wykształconymi elitami, które pracowały nad wytworzeniem ponadlokalnego poczucia wspólnoty, ale tam etniczność ograniczała się do klas wyższych, nie będąc tym samym elementem powszechnej świadomości (zob. Wenskus 1961, Zientara 1985, Smith 2009). Choć liczba grup pozbawionych etnicznej tożsamości diametralnie spada, to nadal, aczkolwiek z coraz większym trudem, można takie grupy wskazać – przede wszystkim pośród społeczeństw typu pierwotnego zamieszkujących Amazonię i Nową Gwineę, ale nie tylko.

Nazywanie Słowińców grupą etnograficzną nie rozwiązuje problemu, jako że jedną z cech definicyjnych tego pojęcia jest podrzędność grupy etnograficznej wobec jakiejś grupy etnicznej, a tym samym przypisanie danej grupie etnograficznej etniczności. Grupa etnograficzna to przecież nic innego jak wyodrębniona na takiej czy innej podstawie część grupy etnicznej. Jeśli odrzucimy tezę o etniczności Słowińców, to należy uznać kategorię grupy etnograficznej za tworzącą błędne koło.

Choć „etniczacja” języka nie ominęła także antropologii (Banks 1996), to jednak wydaje mi się, że dominującym w ramach tej dyscypliny narzędziem opisu zróżnicowania kulturowego jest lokalność. Oznacza to, że uznaje się możliwość istnienia wspólnot, których członkowie nie są połączeni więzami etniczności. Uwagę zwraca się na procesy tworzenia etniczności lub też, z drugiej strony patrząc, podważa się zasadność nazywania „grupą etniczną” zespołu zróżnicowanych społeczno-kulturowo (w tym językowo) grup terytorialnych, które mogą nie wiedzieć o sobie nawzajem lub uważać się za wrogie (Frank 1991, por. Kairski 1999: 54-56). Oznacza to także, że nawet w przypadku kiedy dana grupa (wielka) wytworzyła etniczność, antropolog studiując jej lokalną reprezentację (grupę małą), może przyjąć bądź dowieść nieistotności wymiaru etnicznego dla jej bycia w świecie (np. Cohen 1982, 2001, 2003, por. Knight 1994; Badone 1987, Astuti 1995, Lozoviuk 1998, 2005, 2006, Stacul 2003)¹⁵.

Do tej pory mówiłem o sposobie tworzenia grup niejako „od wewnątrz”. Ale istnieje także odwrotna możliwość. Ludzkość może być grupowana także

¹⁴ Geertz (2005b) zwracał uwagę, że „pierwotne (*primordial*) przywiązania”, w tym quasi-pokrewieństwo są całkiem powszechne. To zapewne prawda. Muszę jednak podkreślić, że owe pierwotne sentymenty mają raczej lokalną siłę oddziaływania. I są one raczej genealogią niż ideologią, przywołując tu kapitalne rozróżnienie, które poczynił Anthony D. Smith (1999: 15, 71 i nn.).

¹⁵ Taka perspektywa właściwa była także starszym pracom antropologicznym pisanym w paradygmacie „studiów nad wspólnotami (wiejskimi)” (*community studies*) (np. Pitt-Rivers 1954).

„z zewnątrz”, co niekoniecznie musi pozostawać w zgodzie z poczuciem odrębności „od wewnątrz”. I tak grupy kulturowe (kultury) mogą być wyznaczane przez perspektywę danej grupy, na podstawie subiektywnie dobranych kryteriów (na kryteria mogą składać się także cechy „obiektywne”, jak np. środowisko życia, typ gospodarki, np. górale, rybacy, biedota, wieśniacy, Indianie itd.). Klasyfikacje te oddziałują zwykle zwrotnie na członków tak wyznaczonych kategorii, będąc przez nich subiektywnie przeżywane (akceptowane lub odrzucone) i częstokroć lokalnie włączane w proces budowania tożsamości „od wewnątrz”. W gruncie rzeczy rzadko się zdarza, aby akt kategoryzacji był obojętny osobom będących jego obiektem. Nawet wydawałoby się abstrakcyjne klasyfikacje dokonywane przez naukowców w ramach Akademii nie pozostają bez wpływu na rzeczywistość społeczną; jeśli nawet nie od razu, to determinują i strukturyzują wydarzenia jako koncepcje historii (por. McDonald 1982: xvi, cyt. wg Evans 1997: 16)¹⁶.

Pytanie o rodzaj więzi społecznej łączącej Słowińców: czy jest to grupa etniczna czy lokalna, czy jest to grupa czy zbiorowość, stawia przed nami kolejny problem do rozwiązania. Grupy są traktowane jako podstawowy budulec świata społecznego, w związku z tym stanowią także główny (a często jedyny) przedmiot analizy. Dzieje się tak z powodu naszej „skłonności do myślenia o świecie społecznym na sposób realistyczny, czy (...) substancjalistyczny” (Bourdieu, Wacquant 2001: 227), którą można nazywać grupizmem (Brubaker 2004). Ponieważ analizy prowadzone w paradygmacie konstruktywistycznym dowodzą, że „kultury”, „społeczności”, „plemiona”, „rasy”, „narody” i „grupy etniczne” nie są stałymi, zamkniętymi całościami, badania „etniczności” i tożsamości w ogóle „nie powinny (...) być redukowane do, ani nawet koncentrować się na badaniu (...) grup” (Brubaker 2004: 4). Bruno Latour jest nawet bardziej dosadny twierdząc, że: „nie ma grup, tylko procesy grupotwórcze” (Latour 2010: 39)¹⁷.

To kolejny powód, dla którego w mojej dysertacji nie ograniczam się li tylko do samych Słowińców. Ale nawet Kaszubów nie postrzegam jako autonomicznej społeczności, nieskutecznie opierającej się wpływowi świata niemieckiego, lecz postrzegam ich jako część większej całości. Interesuje mnie miejsce Kaszubów w szerszym systemie powiązań społecznych (ekonomicznych, politycznych itd., zob. Wolf 2009), chociaż w gruncie rzeczy powinienem powiedzieć, że interesuje mnie „pole społeczne” (Lesser 1961, por. Bourdieu 2005) lub „przestrzeń spo-

¹⁶ Dla celów teoretycznych można oczywiście rozdzielać doświadczane „kategorie społeczne” od „kategorii socjologicznych” (por. Sztompka 2002: 185). Dla mnie jest jednak ważne, aby pokreślić społeczny wymiar kategoryzacji socjologicznych, które nigdy nie są „obiektywne”, lecz zawsze są, a przynajmniej mogą być wykorzystane dla celów politycznych (w najszerszym rozumieniu tego słowa).

¹⁷ Roy Wagner, rozważając sposoby organizacji społecznej na Nowej Gwinei, dowodził, że pojęcie grup jest wybitnie europocentryczne: „«Grupy» były raczej funkcją naszego rozumienia tego, co robili ludzie, niż tego, co oni sami przez to rozumieli [*made of things*]” (Wagner 1974: 97).

łeczna” (Ardener 1965, 1987, Bourdieu 1985, 2005) w ramach której zachodzą procesy grupotwórcze (Latour 2010) czy strukturyzacji (Giddens 2003). Innymi słowy mówiąc, analizie poddają szeroki kontekst społeczny i historyczny, w ramach którego Słowińcy jako pewna grupa się wykrystalizują. Tożsamość przecież działa „w i poprzez kategorie, schematy, spotkania, identyfikacje, języki, opowieści, instytucje, organizacje, sieci i wydarzenia”, wracając do rozważań Brubakera (2004: 4) na temat etniczności.

PLEMIĘ

W archeologii oraz historiografii starożytności i średniowiecza plemię to podstawowa jednostka klasyfikacyjna minionego zróżnicowania społeczno-kulturowego ludzkości. Dopiero od niedawna upowszechnia się w tych dyscyplinach pojęcie etniczności (Geary 1983). Jeśli chodzi o polskie badania historyczno-archeologiczne Pomorza pojęcie plemienia zajmuje nadal pozycję dominującą w dyskursie (np. Piskorski 2002, por. Urbańczyk 2008). Do nauk historycznych pojęcie plemienia zastało zapożyczone z klasycznej antropologii, w której termin ten odnoszono przede wszystkim do pozaeuropejskich społeczeństw „dzikich”, postrzeganych jako początkowe stadium ewolucji społeczeństw ludzkich, a tym samym jako antyteza *Kultur* i *civilization*. Podwaliny koncepcyjne pod pojęcie plemienia położył Lewis H. Morgan (1871), który zdefiniował je jako „całkowicie zorganizowane społeczeństwo”, które „wyróżnia się nazwą, odrębnym dialektem, niezależnym rządem oraz posiadaniem terytorium, które zamieszkuje i broni jako własne”. W tej perspektywie inherentną własnością plemienia jest jego wyraźna odrębność, izolacja. Ponieważ o dystansie kulturowym względem „społeczeństw pierwotnych” stanowiła nie tyle przestrzeń, lecz – jak sama nazwa wskazuje – czas (Fabian 1983), pojęcie plemienia historycy i archeolodzy zaczęli odnosić także do barbarzyńców zamieszkujących w przeszłości Europę. Bazowym elementem wyobraźni historycznej jest zatem idea, że ludzkość zorganizowana jest w plemiona (czy ludy), które wypełniają mapę świata. Nie do pomyślenia byłoby istnienie człowieka, który nie przynależałby do jakiegoś plemienia.

Za kluczowy wkład Morgana w koncepcję plemienia uznaje się zwrócenie uwagi na „wewnętrzny związek, rzeczywisty lub wyobrażony, pomiędzy pokrewieństwem a organizacją polityczną” (Godelier 1973: 4)¹⁸. Jednakże przez długi czas badania koncentrowano jedynie na „krewniaczym” aspekcie plemienia, zaś aspektem politycznym pojęcia plemienia zainteresowano się dopiero wraz z powstaniem antropologii politycznej, za sprawą pierwszej syntezy studiów nad orga-

¹⁸ Związki semantyczne terminu plemię z pojęciami genetyki, pochodzenia czy pokrewieństwa są chyba nieco bardziej widoczne w języku polskim (zob. termin plemnik) niż w ang. *tribe*, gdzie trzeba odwołać się do źródłosłowa łac. *tribus* i grec. *φωλή*.

nizacją polityczną poszczególnych plemion afrykańskich (Fortes, Evans-Pritchard 1940). W ciągu dwudziestu lat badań wyróżniono pięć typów organizacji politycznej społeczeństw, co uczyniło pojęcie plemienia bardzo niejasnym¹⁹.

TABELA. 1. Typologia organizacji politycznej społeczeństw.

SPOŁECZEŃSTWA			
be państwowe			państwowe
krewnicze	segmentarne		
		segmentarne	korporacyjne

W związku z tym w latach sześćdziesiątych XX wieku podjęto pierwsze próby sprecyzowania tego pojęcia, budując (neo)ewolucjonistyczny schemat rozwoju organizacji politycznej społeczeństw, w którym „plemię” potraktowano jako jednostkę polityczną, która odróżnia się od mniej rozwiniętych „hord” oraz bardziej zaawansowanych „wodzostw” (Sahlins 1975). Taka stadialna wizja rozwoju społeczeństwa ludzkiego stała się obiektem ataków licznych antropologów, którzy nie postrzegali plemienia jako koniecznego i ogólnego etapu ewolucji organizacji społecznej (np. Lewis 1968). Zresztą sam Sahlins w późniejszych pracach dowodził, że plemię i wodzostwo to w gruncie rzeczy w istocie jedynie warianty rozwojowe jednej formy politycznej (Sahlins 1961, 1968). Kluczowego argumentu dostarczył jednak Morton H. Fried dowodząc, że plemię nie mieści się w ramach schematu ewolucyjnego, ponieważ nie jest ono bytem naturalnym („pierwotnym”), lecz konstruktem społecznym:

Większość plemion wydaje się być zjawiskami wtórnymi w bardzo szczególnym sensie. Mogą one zatem być produktem procesów stymulowanych pojawieniem się względnie wysoce zorganizowanych społeczeństw pomiędzy innymi społeczeństwami zorganizowanymi w dużo prostszy [sposób]. Jeśli można by to wykazać, trybalizm mógłby być postrzegany jako raczej reakcja na utworzenie [*creation*] złożonych struktur politycznych niż jako konieczne stadium wstępne w ich ewolucji (Fried 1967: 15, por. 1966, 1975).

Teza Frieda, że plemiona są zasadniczo wytworami (proto)państwa, może wydawać się dość radykalna, jednak trzeba ją odczytywać jako akt sprzeciwu wobec przekonania o primordialistycznym charakterze plemienia, które podówczas do-

¹⁹ Nie ma tu potrzeby przedstawienia szczegółów typologii społeczeństw plemiennych, ograniczam się jedynie do jej przytoczenia w formie tabelarycznej. Po szczegóły odsyłam przede wszystkim do: Kuper (2009), Dohnal (2001).

minowało w nauce. Rozwinięciem tezy Frieda, który nie odpowiada na pytanie, jak powstają te „względnie wysoko zorganizowane społeczeństwa”, jest formuła „plemiona tworzą państwa, państwa tworzą plemiona” (Whitehead 2006).

Chociaż krytyce poddano sam schemat ewolucyjny, to jednak ciąg pojęciowy: horda – plemię – wodzostwo – państwo nadal stanowi podstawę typologii organizacji politycznych²⁰, przy czym uściśla się, że człon ostatni odnosi się do państwa wczesnego czy protopaństwa (Claessen, Skalnik 1978), po którym następuje państwo nowoczesne (kapitalistyczne, socjalistyczne). W ostatnim czasie typologia ta znalazła w Polsce uznanie poza antropologią (zob. Posern-Zieliński, Kairski 2004), szczególnie nośność została przypisana kategorii wodzostwa (Urbańczyk 2008: 28-29).

Antropologiczne pojęcie plemienia opisuje przede wszystkim efekty kontaktów tubylców ze światem zachodnim, w toku których dokonuje się szereg transformacji w świecie tubylczym (Wolf 2009), poczynając od zanikania najbardziej złożonych instytucji pod wpływem kolonializmu, bowiem pojęcie plemienia to „koncept zasadniczo kolonialny” (Cohen 1978: 384). Ramy czasowe i przestrzenne trybalizacji (formowania plemion) ogranicza się zazwyczaj do epoki kolonialnej (np. Kairski 1999), jednakże równie dobrze pojęciem trybalizacji można opisać procesy społeczne zachodzące przed jej nastaniem, a więc interakcje dokonujące się tylko między społeczeństwami nie-europejskimi: tubylczymi protopaństwami i otaczającymi je grupami. Neil Whitehead (2006: 209-210) na przykładzie Ameryki Południowej w okresie od XVI do XVIII wieku dokonuje klasyfikacji możliwych formacji społeczno-politycznych: (1) te powstałe bezpośrednio w wyniku zetknięcia z Europejczykami; (2) te, które były silne politycznie przed zetknięciem się z formacjami państwowymi, ale które (a) nie zdołały dostosować się do nowych warunków dyktowanych obecnością Europejczyków i uległy degradacji do pozycji plemienia po przegranych kampaniach militarnych z kolonizatorami lub (b) zaadaptowały się do nowej sytuacji, ale i tak uległy trybalizacji na skutek politycznej i ekonomicznej zależności od Europejczyków; wreszcie (3) te, które za sprawą Europejczyków powstały jedynie pośrednio, często bez faktycznego kontaktu z kolonizatorami (amalgamaty różnych grup, grupy refugialne, zmarginalizowane lub unikające kontaktów ze światem zewnętrznym, których podgrupy w przeszłości posiadały różne tożsamości kulturowe). A zatem plemię to:

ponadczasowy i uniwersalny fenomen polityczny, który towarzyszy procesowi tworzenia się państwa i jego ekspansji, a swoje granice i tożsamość formuje tylko na skutek tego zewnętrznego nacisku (Whitehead 2006: 200).

²⁰ O ile zanegowano pojęcie plemienia rozumianego jako stadium ewolucyjne ludzkiego społeczeństwa, a nawet postulowano porzucenie tego terminu w ogóle (np. Godelier 1973), to jednak wydaje się zasadnym stwierdzenie, że dzisiaj pojęcie plemienia odnosi się przede wszystkim do typu społeczeństwa, określonego rodzaju organizacji politycznej.

Trzeba podkreślić jeszcze jeden aspekt antropologicznej koncepcji plemienia. Plemię to nie tylko efekt krótszych lub dłuższych, mniej lub bardziej bezpośrednich oddziaływań społeczeństwa centralnego na społeczeństwa peryferyczne. To także efekt „władzy klasyfikacyjnej” ulokowanej niejako wewnątrz społeczeństwa, która tworzy grupy czy klasy „na papierze” (Bourdieu 1985, 2008). Niektórzy antropolodzy amerykańscy już w połowie XX wieku dostrzegali, że plemię jest „wytworem białego człowieka służącym wygodzie mówienia o Indianach, negocjowania z nimi, administrowania nimi” (Marx 1977: 359). Oczywiście dotyczy to nie tylko Ameryki Północnej – proces trybalizacji dokonuje się generalnie na drodze administracyjnych klasyfikacji i wywierania innego rodzaju nacisków (por. Ferguson, Whitehead 1992: 12-16).

Przygotowując rozprawę o Słowińcach (i Kaszubach) zamierzałem zrekonstruować i zaaplikować antropologiczne pojęcie plemienia do opisu procesów społecznych zachodzących w średniowiecznej Europie. Z lektury opracowań kaszubistycznych wynikało, że w ramach tej „interdyscypliny” nowoczesna, antropologiczna koncepcja plemienia jest nieznaną. Pewną próbę polemiki z primordialistyczną koncepcją plemienia podjęto co prawda na gruncie historycznych i archeologicznych studiów społeczeństw barbarzyńskich (chronologicznie wcześniejszych). Pionierski w tym względzie był model rozwoju plemion sformułowany przez Reinharda Wenskusa (1961). Niestety, nie obejmował on jednak Słowian, a poza tym następcy Wenskusa ograniczali się zwykle do opisu konkretnych przypadków, nie dokonując analiz porównawczych, które mogłyby zaowocować jakimiś ogólniejszymi wnioskami na temat natury plemion i procesów ich rozwoju. To sprawia, że opracowania historyczne oferując ogromną ilość informacji na temat procesów trybalizacji i procesów politycznych w danym miejscu i czasie, pozbawione są głębi, a tym samym mało inspirujące teoretycznie²¹.

Współcześnie historycy i archeolodzy wolą mówić o grupach etnicznych niż plemionach (np. Geary 1983), niestety podstawowe zastrzeżenia pozostają w mocy. W wielu opracowaniach **termin** etniczność zastępuje po prostu naturalistyczne **pojęcie** plemienia. Antropologiczne analizy koncepcji plemienia pozostają w historii nadal nieznanymi²². Szczególnie słabo prezentuje się dorobek badań sławistycznych, niemniej jednak dotarłem do tekstu Petera Heathera (1997) poświęconego wpływowi Franków na społeczeństwa słowiańskie, który *implicite* analizuje je przez pryzmat koncepcji plemienia. Nieco lepiej rzecz przedstawia się w archeologii,

²¹ Wyjątkami są jedynie zupełnie świeże prace: Modzelewski (2004), Heather (2010).

²² Pewnymi wyjątkami od tej reguły są m.in. Christian Lübke (1997), który powołuje się na wtórny tekst Christiana Sigrista (1978), oraz Peter Heather, który w swojej najnowszej pracy (2010) powołuje się na badania Leacha i Frieda (1967) (odnotowuje także nazwisko Service’a). Są to jednak wzmianki pojedyncze i raczej ledwie dotykające sedna sprawy. Zdecydowanie lepiej rzecz przedstawia się w archeologii, gdzie do prac antropologicznych odwołuje się w znaczącym stopniu Florin Curta (2001, 2006). Do artykułu Posern-Zielińskiego i Kairskiego (2004) odwoływał się Urbańczyk (2008).

gdzie z podobnej perspektywy próbuje się ostatnio analizować „procesy etniczne” (Curta 2001, 2006, Brather 2006, Barford 2006, Urbańczyk 1997, 2006b, 2008). Niestety nie natrafiłem na żaden ślad opracowania, które w taki sposób omawiałoby przypadek kaszubski.

ANTROPOLOGIA HISTORII

CZAS

Kiedy tylko podjąłem decyzję, że przedmiotem mojego zainteresowania będzie tożsamość Słowińców, było dla mnie jasne, że w znacznej części będzie to praca dotycząca przeszłości. Słowińskość to przecież głównie to, co zostało utracone i co próbowano bez powodzenia przywrócić, dzisiaj Słowińców już nie ma. Słowińcy to grupa *par excellence* historyczna. Niemniej jednak w zamyśle moja praca miała być pracą antropologiczną, traktującą o terażniejszości eks-Słowińców na podstawie (etnograficznych) badań terenowych. Mój pierwotny pomysł dotyczył tego, aby sprawdzić, czy, a jeśli tak, to co słowiańskiego przetrwało w kulturze migrantów z rejonu Kluk. Dzisiaj nie mogę nie postrzegać swoich zamierzeń jako zupełnie naiwnych. O przebiegu moich badań terenowych opowiem za chwilę, w tym miejscu dość będzie powiedzieć, że pobyt w Hamburgu zamiast dostarczyć materiału, który po opracowaniu stanowiłby główną część pracy, dał mi przede wszystkim bodziec do antropologicznego odczytania historii. Był to dla mnie nieoczekiwany zwrot (*serendipity*) w moich badaniach, który sprawił, że większe zainteresowanie zacząłem okazywać przeszłości (eks-)Słowińców niż ich terażniejszości.

Zapisując pierwsze strony, nie spodziewałem się, że sięgnę w przeszłość aż tak głęboko, czyli do wczesnego średniowiecza. Kiedy jednak zapoznałem się z pracami kilku antropologów, którzy przede mną parali się „historią koniekturalną” (Gow 2002, Wachtel 2001), czyli historią w dużej mierze opartą na domysłach antropologów²³, *wie es gewesen sein könnte* – jak to być mogło, parafrazując Rankego – nie widziałem innej możliwości. Antropologiczna koncepcja plemienia wydawała mi się już wcześniej użyteczna do opisu tożsamości XVIII-wiecznych Kaszubów, którzy mieli stanowić zaczątek (wymyślenia) Słowińców. Teraz pojęcie plemienia stało się użyteczne w dwójnasób, umożliwiając mi analizę procesu „trybalizacji”

²³ Abstrahuję tutaj od historii spekulatywnej uprawianej przez wczesnych ewolucjonistów (por. Höpfl 1978).

średniowiecznych Kaszubów, za pośrednictwem których Słowińcy pojawiają się na kartach historii.

Mój stosunek do historii wymaga szerszych wyjaśnień²⁴. Na wyobraźni historycznej szczególnie piętno odcisnęła „doktryna indywidualistycznego historyzmu”, rozwinięta przez Rankego. Za Ianem Hackingiem pozwolę sobie nazwać historyzmu „teorią, zgodnie z którą zjawiska społeczne i kulturowe są determinowane historycznie, zaś każdy okres historii ma własne wartości, których nie można bezpośrednio zastosować do innych epok” (Chakrabarty 2011: 29). Przyjęcie założenia, że zdarzenia historyczne odznaczają się unikatowością, jednocześnie oznacza przyjęcie stanowiska, że między „epokami” wznosi się nieprzekraczalna granica. Taka parcelacja czasu przez historyków odznacza się niezwykle trwałością w murach Akademii, mimo że

Prowadzi to w sposób nieunikniony do powstawania barier metodycznych, terminologicznych, a nawet i psychologicznych, które nie tylko utrudniają wzajemne porozumienie, ale też tworzenie opracowań syntetycznych (Urbańczyk 2006: 142-143).

Taki sposób konceptualizacji czasu wydaje się wyrazem szerszego nurtu myślowego, który nazwać można „katastrofizmem”, zapożyczając pojęcie z nauk geologicznych²⁵. W myśl katastrofizmu poszczególne ery ziemi rządziły się całkowicie innymi prawami, co oznacza, że nie można się doszukiwać analogii między nimi²⁶. Opozycyjny sposób myślenia o czasie wyraża geologiczna zasada „uniformitarianizmu” bazująca na założeniu, że występujące w przeszłości procesy fizyczne i chemiczne są tożsame z tymi, jakie zachodzą współcześnie²⁷. Aktualizm poprzedził katastrofizm, wywierając wpływ za pośrednictwem *Principles of Geology* Charlesa Lyella (1830-33) na rozważania Charlesa Darwina. Prawdziwą siłą uzyskał wraz z akceptacją przez naukę teorii ewolucji, w myśl której zmiany nie na-

²⁴ Główną inspiracją do napisania tego fragmentu opracowania dostarczył mi artykuł Gowa (2002), któremu zawdzięczam dokształcenie w dziedzinie geologii. Dodatkowej inspiracji dostarczyło mi także twierdzenie Chakrabarty’ego, że historię jako naukę charakteryzuje „napięcie między naciskiem na uwagę wobec wyjątkowości i jednostkowości tożsamości historycznej lub wydarzenia historycznego, wywodzące się ze spuścizny Rankego, a pierwszoplanowym w tradycji heglowsko-marksistowskiej rozpoznaniem ogólnych trendów historycznych” (Chakrabarty 2011: 29). Osobny wpływ na moje rozważania zawdzięczam pracy Wachtela (2001), pod wpływem której zainteresowałem się bliżej różnymi wersjami „historii regresywnej”.

²⁵ Odwołania w tym miejscu do nauk geograficznych może wydać się zaskakujące, jest jednak prostą konsekwencją silnych powiązań między naukami w XIX wieku (czy też wpływu nauk przyrodniczych na humanistykę), kiedy to bezapelacyjnie obowiązywał paradygmat naturalistyczny.

²⁶ Teoria katastrof została sformułowana przez geologa Georges’a Cuviera, który celem wyjaśnienia odmienności między fauną kopalną i współczesną, założył, że geologiczną historię Ziemi tworzy szereg katastrof, po której za każdym razem życie powstało w nowej formie.

²⁷ Idea uniformitarianizmu czy też aktualizmu geologicznego została sformułowana przez Szkota Jamesa Huttona, który odkrył cykliczną naturę procesów geologicznych.

stępują skokowo (przynajmniej nie są to skoki jakościowe), lecz stopniowo, będą rozciągniętymi w czasie.

Idea ewolucji odcisnęła niezatarte piętno na obliczu nauk historycznych (w tym antropologii), doprowadzając do zerwania z poglądem odziedziczonym po geografach starożytnego Rzymu, którzy (w odróżnieniu od Greków) traktowali społeczeństwa jako zakonserwowane w „wiecznej terażniejszości” (Geary 2003: 49), a więc byty ahistoryczne. Uznanie historycznej zmienności zazwyczaj nie oznaczało jednak analizy długotrwałych, ogólnych (globalnych) procesów społecznych, lecz tylko analizę tymczasowego stanu partykularnego (lokalnego) społeczeństwa, które postrzegano jako wzrastający organizm przyjmujący różne formy, lecz nie zmieniający swojej istoty. Takie wyobrażenie społeczeństwa nader często prowadziło do zacierania się różnicy między stanem dzisiejszym a wczorajszym: rozumienie terażniejszości poprzez przeszłość częstokroć przyjmowało postać projekcji aktualnego stanu rzeczy wstecz, w myśl opacznie rozumianej zasady wspomnianego przed chwilą Lyella „terażniejszość jest kluczem do przeszłości”²⁸. Istniejące współcześnie zróżnicowanie narodu polskiego na grupy regionalne tłumaczono na przykład jako konsekwencję istnienia takich grup w średniowieczu, chociaż na dobrą sprawę nie było ku temu żadnych podstaw źródłowych.

Badaniami ogólnych trendów w dziejach zajmowała się jedynie tradycja heglowsko-marksowska. Na dobre rozpoczęto je dopiero, kiedy jeden z przedstawicieli drugiego pokolenia szkoły „Annales”, ganiąc „katastroficzną” historię polityczną za to, że „wrażliwa na czas krótki, na losy jednostki, na wydarzenie, przyzwyczała nas od dawna do swojej spiesznej, dramatycznej, zadyszanej opowieści” (Braudel 1971: 49), ogłosił potrzebę badań cykli gospodarczych, a przede wszystkim struktur długiego trwania (*longue durée*), czyli przemian cywilizacyjnych i religijnych.

Braudelowski rodzaj pisania historii skupiony na długotrwałych procesach społecznych, a nie na krótkotrwałych stanach społeczeństwa, umożliwia spojrzenie w nowym świetle na historię Słowińców i Kaszubów. Jeśli chodzi o ogólne ramy, ułatwia uświadomienie, że nie ulega ona w zasadzie żadnej zmianie i może być pisana w czasie terażniejszym: Kaszubi i Słowińcy (od)wiecznie bronią się przed germanizacją. Jej przedmiotem nie są (zmienne) procesy, lecz (stałe) zjawiska, szczególnie grupy; esencjalizacji ulega nawet germanizacja.

Jeśli chodzi o nieco bardziej szczegółowe ramy, pomaga uchwycić różnicę między historią Kaszubów i historią Słowińców, którą generuje napięcie między długotrwałością (aktualizmem) pewnych zjawisk a epizodycznością (katastrofizmem) innych. Z perspektywy literatury przedmiotu istnienie Kaszubów naznaczone jest długotrwałością i powtarzalnością, natomiast powstanie zarówno Kaszubów, jak

²⁸ Lyell nawiązywał do tezy Hume’a, wyrażonej w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, że „wszystkie wnioski uzyskane z doświadczenia wychodzą z założenia, że przyszłość będzie podobna do przeszłości”.

i Słowińców są wydarzeniami momentalnymi, niepowtarzalnymi. Etnogeneza ple-
mienia Kaszubów w średniowieczu przez większość badaczy jest dzisiaj traktowa-
na jako wydarzenie niepowtarzalne, które swym zasięgiem objęło generalnie całe
Pomorze Tylne, nie zostawiając miejsca dla Słowińców. Wymyślenie Słowińców
jest traktowane jako wydarzenie nie mające wcześniejszego precedensu i to chyba –
wobec braku jakichkolwiek odniesień do analogicznych przypadków w literaturze
– na skalę globu. Ten sposób myślenia prowadzi do pewnego paradoksu, w którym
ciągłość rozwoju Kaszubów oznacza **nieciągłość** prawdziwości między Kaszubami
i Słowińcami. Słowińcy stają się tym samym jednocześnie grupą zupełnie zwykłą,
będąc po prostu Kaszubami, i zupełnie niezwykłą, będąc grupą wymyśloną.

Podążając tropem wytyczonym przez Braudela, głównym punktem swojego
zainteresowania czynię procesy społeczne, które nie zachodzą wewnątrz grup, lecz
pomiędzy i ponad nimi. Uznaję, że trwałość jest cechą przede wszystkim procesów
społecznych, grupy społeczne charakteryzuje ulotność, wbrew powszechnemu wy-
obrażeniu trwałości grup, które wtóruje europejskiej koncepcji czasu (por. Wagner
1974: 108). Tymczasem, to nie grupy ustanawiają relacje, lecz to relacje społeczne
tworzą grupy. Procesy społeczne rządzące średniowieczną historią Pomorza Tylnego
utrzymały się do czasów nowożytnych i do teraźniejszości. Co więcej, te same
procesy społeczne zarządzały średniowieczną historią Europy Środkowej, a także
historią starożytną Europy Zachodniej. Z tych też względów stoję na stanowisku,
że o ciągłości między Kaszubami a Słowińcami nie należy mówić na poziomie
genealogicznym (Słowińcy nie są „etnogenetycznymi potomkami” Kaszubów),
lecz na poziomie epistemologicznym (Słowińcy pełnią funkcję analogiczną do tej
pełnionej wcześniej przez Kaszubów, czy też zajmują analogiczną pozycję spo-
łeczną). Mój sposób badania historii nie polega więc na analizie „naturalnych” po-
wiązań między Kaszubami i Słowińcami, lecz na analizie rozciągniętych w czasie
więzów społecznych, które łączą pojęcia Kaszubów i Słowińców.

Problem zmiany kulturowej stanowi pewne wyzwanie wobec tezy o trwałości
procesów społecznych. Jednakże według Edwarda Spicera (1971: 795) u podstaw
antropologii leży „idea, że rozumienie zmiany kulturowej zależy od identyfikacji
elementów i wzorów kultury, które są względnie niezmiennie”; była ona obecna
już w koncepcji „przeżytku” Tylora. To właśnie antropolodzy społeczni (brytyj-
scy i francuscy) znacznie dłużej wierzyli w istnienie „społeczeństw bez historii”
niż antropolodzy kulturowi (niemieccy i amerykańscy) czy wschodnioeuropejscy
etnolodzy, o historykach nie wspominając. Dominacja paradygmatu funkcjonal-
nego sprawiła, że dopiero wraz z rozwojem jego krytyki w latach pięćdziesiątych
XX wieku, powrócono do badań diachronicznych. Niestety koncentracja na za-
gadnieniu zmiany kulturowej – chociaż nie sposób polemizować z potrzebą badań
antropologicznych w tym względzie – odciągała uwagę antropologów od kwestii
ciągłości czy trwałości kulturowej.

W ostatnim czasie dostrzec można pewien zwrot koncepcyjny, w ramach które-
go antropolodzy – nie negując wagi zmiany kulturowej – starają się uchwycić trwa-

łość kultur czy „grup etnicznych”. Dostrzegają oni, że różnego rodzaju przemiany społeczne, włącznie z przyjęciem „nowej” świadomości narodowej, niekoniecznie oznaczają zniszczenie istniejącej wcześniej pewnej odrębności społecznej. Badania te stanowią więc alternatywę wobec analiz dokonywanych w paradygmacie akulturacji/asymilacji, integracji z kulturą narodową, modernizacji czy globalizacji. Ich przedmiotem zainteresowania jest logika społeczna czy też struktura organizująca system społeczny.

Większość antropologów jest dzisiaj zgodnych co do tego, że w perspektywie historycznej granicy „grupy etnicznej” (w tym wypadku tych grup, które nie stanowią narodów-państw), nie wyznacza **tradycja**, ponieważ jest ona w takim samym stopniu nowoczesna jak otaczające ją społeczeństwo narodowe (Hobsbawm, Ranger 2008). Granicy „grupy etnicznej” nie wyznacza także **izolacja**, ponieważ stanowi ona bezsprzecznie część większych całości: narodu (Cohen 1978) i świata (Wolf 2009). Takiej granicy nie wyznacza także **lokalność**, ponieważ społeczeństwo narodowe włącza (zawłaszcza) „lokalne” elementy kulturowe w swoje ramy i jednocześnie oddziałuje na grupę za pośrednictwem choćby gospodarki kapitalistycznej czy nacjonalizmu, doprowadzając do jej transformacji. Michael Jacobsen w oparciu o swoje badania prowadzone na terenie Papui-Nowej Gwiney dowodzi, że o ile największe transformacje dokonują się na polu zaplecza ideologiczno-organizacyjnego i kultury masowej, o tyle

zasadnicze instytucje i praktyki społeczne [istniejące] w ramach danych wspólnot lokalnych, takie jak pokrewieństwo i niezależność społeczno-polityczna, nie znajdują oddźwięku w narodowych uniwersalizmach, a podstawowy system reprodukcji, produkcji środków utrzymania (*subsistence production*), jest niekompatybilny z ekspandującą ekonomią kapitalistyczną (Jakobsen 1995: 90).

Te cztery elementy: pokrewieństwo, samorządność, reprodukcja społeczna, gospodarka można zatem uznać za wstępne wyznaczniki odrębności wspólnot lokalnych²⁹. Pozostaje jednak pytanie, które z postaw czy praktyk kulturowych, jakie konstytuują te wyznaczniki, są trwałe? Stoję na stanowisku, że bardzo pomocna w odpowiedzi na to pytanie jest metoda retrogresywna.

Na ideę „historii regresywnej” (*histoire regressive*) natknąłem się pierwotnie w książce francuskiego antropologa Nathana Wachtela (2001), której struktura jest równie niezwykła jak jej tytuł. W pierwszej części Wachtel opisuje rezultaty

²⁹ W antropologii polskiej często przywołuje się w badaniach akulturacji koncepcję socjologa Jerzego Smolicza (1987), która różnicuje wagę elementów podlegających zmianie. O zmianie jakościowej nie można mówić, dopóki zmiana nie uległa „wartości rdzennej”, czyli te obiektywne wyróżniki (takie jak język, historia, terytorium), które zostały uznane przez grupę za najważniejsze. Jednakże mając na uwadze prace Bartha (1969), ten punkt widzenia uznać należy za mało przekonujący, na uwagę zasługuje tu co najwyżej sama idea hierarchiczności elementów, składających się na tożsamość grupową.

badania terenowych prowadzonych wśród Indian Chipaya, którzy przez sąsiednich Indian Ajmara postrzegani są jako „prymitywni”. W drugiej części pracy autor przenosi nas do XVI wieku, by wykazać, jak w toku przemian społecznych wśród Indian Uru (m.in. wprowadzenie rolnictwa, migracje, zróżnicowanie wewnętrzne Indian Uru, ajmaryzację, kolonizację) doszło do wyodrębnienia się Indian Chipaya. Robiąc myślowe „koło”, Wachtel pokazuje, jak i dlaczego Chipaya oparli się procesowi erozji kulturowej, która rozpoczęła się na długo przed przyjazdem Hiszpanów, ale też dowodzi, analizując mity Indian Uru, że tożsamość obecnych Chipaya jest czymś bardzo odległym od pozostałości tej kultury i stanowi raczej wynik adaptacji.

Pomysłu do takiego sposobu napisania pracy dostarczyła Wachtelowi metoda czytania historii „na opak” (*lire l’histoire à rebours*) sformułowana przez Marca Blocha (1970: xxiii-xxx, 1962: 68-72), współzałożyciela szkoły „Annales”. Bloch uważał, że najlepszym sposobem uprawiania historii jest postępowanie od tego, co znane (co już wiadomo), w kierunku tego, co nieznanne (co jeszcze nie jest wiadome). Czytał zatem historię niejako wspak, od końca. Atakował tym samym założenie, że historyczne fenomeny da się wyjaśniać poprzez wskazywanie ich pochodzenia, uważał raczej, że należy je tłumaczyć w ramach ich własnych czasów, a więc postulował hermeneutyczny punkt widzenia.

Wachtel nie był pierwszym antropologiem, który prowadził badania przeszłości w taki sposób. Niezależnie od Blocha na podobną myśl wpadł William Nelson Fenton (1991), przygotowując studium o Irokezach. Inspirował się on wypracowaną przez amerykańskich archeologów (antropologów) „metodą bezpośrednio historyczną” (*direct historic method*), która polegała na zagłębianiu się w przeszłość od znanych okresów historycznych do prehistorii (nieznanych historii). Metoda sprawdzała się doskonale tam, gdzie istniała ciągłość kulturowa, natomiast była mniej użyteczna względem miejsc, w których istniały znaczące różnice pomiędzy społeczeństwami prehistorycznymi i historycznymi. Fenton, za egiptologiem Flindersem Petrie, nazywał tę metodę „płynięciem pod prąd [czasu]” (*upstreaming*). Podobnie do Blocha pracował „miarowo wstecz od własnych obserwacji do źródeł historycznych” (Fenton 1991: xi) i podobnie do niego uważał, że pozwala to na „przechodzenie od znanego do nieznanego w naukowy sposób” (Fenton 1991: 208).

Do badań Fentona nawiązała z kolei Karen Blu (1994, zob. też 2001[1980]), która postulowała „czytanie wstecz” (*reading back*). Swoją metodę nazywa w zasadzie tak jak w przekładzie angielskim określono metodę Blocha (*reading backwards*), lecz wydaje się nie znać jego pracy. Zajmuje się ona społecznością północnoamerykańskich Indian Lumbee, których status jako Indian jest problematyczny ze względu na brak „indiańskich” wyróżników kulturowych (traktatów, rezerwatu, rodzimego języka, zwyczajów). Analogia ze słynnym przypadkiem Indian Mashpee (Clifford 2000c) jest łatwo dostrzegalna.

Warto odnotować, że dużo wcześniej o stosowanie „metody odwrotnej” wnosili polscy historycy, przede wszystkim Tadeusz Wojciechowski, który nawiązując

do o wiek starszych pism Jana Potockiego, dowodził, że „Historyk powinien iść w przeszłość, tak jak górnik idzie w ziemię, wkopując się z warstw wyższych do coraz głębszych, z formacji nowszych do starszych” (1873: 44). Niestety program Wojciechowskiego nie znalazł właściwie żadnego oddźwięku pośród polskich etnologów. Na światło dzienne jego myśl („metoda retrogresywna”) wydobył chyba dopiero Józef Gajek (1954), a próbował ją uskutecznić – szkoda, że tylko w bardzo wąskim zakresie kultury materialnej – jedynie Zygmunt Kłodnicki (np. 1999).

Proponuję użycie metody regresywnej z tych samych powodów, które skłoniły do tego moich poprzedników: analiza historii zgodnie z chronologią nie przynosi znaczących rezultatów (Fenton 1991: 208), tylko znajomość aktualnej sytuacji pozwala znaleźć w źródłach i połączyć dowody potwierdzające istnienie określonych wzorów działania (Blu 1994: 281)³⁰. Jedynie metoda odejść i powrotów – z terażniejszości w przeszłość i z przeszłości w terażniejszość – pozwala na dopełnienie perspektywy (Wachtel 1997: 678).

Mój sposób „czytania historii wstecz” bazuje na wcześniejszych ujęciach, ale posiada też własną specyfikę. Punktem startu dla antropologów jest zwykle czas ich badań terenowych. Posuwają się w przeszłość poczynając od *presens ethnographicum*. Głębia czasu, o jakiej mowa, sięga z grubsza licząc w przypadku Blu i Fentona półtora stulecia, w przypadku Wachtela pół tysiąclecia. Moje ambicje są nieco większe, jako że analizą obejmuję ponad 2000 lat, przy czym moim głównym celem jest analiza jakichś 800 lat, za symboliczny punkt startu uznając pierwszą wzmiankę w źródłach pisanych o Kaszubach. Prowadzone przeze mnie badania terenowe, chociaż uzmysłowiły mi, czego powinienem poszukiwać w przeszłości i jak o niej myśleć, były niestety raczej krótkie i dość powierzchowne, czuję się zatem w obowiązku podkreślić zasadniczą różnicę w intensywności pobytu w terenie i ilości zdobytych informacji.

Powinienem także zaznaczyć, że moje pisanie historii Słowińców nie postępuje w ściśle chronologicznym porządku. Po części dlatego, że w dobie postmodernistycznej fragmentaryzacji nie musi (por. Blu 1994: 279)³¹, a po części, że dostępne analizie są jedynie niektóre epizody historii; wreszcie także dlatego, że nie wszystkie momenty tej historii są równie ważne. Moja opowieść koncentruje się zatem na wybranych fragmentach czy aspektach historii, jest wrywkowa. Szeroko omówione sprawy, takie jak na przykład polityka Prus wobec Kaszubów, pozwalają sobie potraktować jedynie skrótowo, czyniąc pracę możliwie krótką i treściwą.

Pewne interpretacje, szczególnie te dotyczące najgłębszej przeszłości, to muszę powiedzieć jasno i wyraźnie, wspierają się na nikłych przesłankach, w których

³⁰ „Zrozumienie bieżącego wzoru łączenia domostw w sekcje na podstawie stosunków krewniczych pomogło mi w znalezieniu dowodów [istnienia] podobnych wzorów w dokumentach pochodzących z wcześniejszych okresów, dowodów, których nie byłabym w stanie połączyć w całość, gdybym nie znała współczesnej sytuacji” (Blu 1994: 281).

³¹ Praca Wachtela (2001) pokazuje jeden ze sposobów pisania historii w porządku niechronologicznym. Inne przykłady to Davies (1995), Longworth (1994), Stoczkowski (2005).

ogromną rolę odgrywa paralela etnograficzna. Jestem świadomy, że takie podejście może budzić zdecydowany sprzeciw znacznej części środowiska historyków, chciałbym jednak zaznaczyć, że interpretując średniowieczne praktyki kulturowe na terenie Pomorza, nie różnię się niczym od historyka wczesnego średniowiecza, interpretującego znaczenie urywków zdań i pojedynczych słów, stanowiących zazwyczaj jedyny dostępny mu materiał, który może zostać poddany analizie. Interpretacji moich nie należy traktować jako twierdzeń pełnych pewności, lecz jedynie hipotez, do stworzenia których użyłem całej wiedzy, jaką posiadam nie tylko w zakresie antropologii, ale także historii, archeologii i językoznawstwa. Mimo że starałem się o interdyscyplinarne podejście do tematu, powinno być dla każdego oczywistym, że ta historia, którą opowiadam, jest narracją antropologiczną.

W latach pięćdziesiątych XX wieku, kiedy w antropologii amerykańskiej czas dominacji historyzmu Boasowskiego dobiegł końca, William Fenton nawoływał do powrotu studiów etnologicznych, które miałyby charakter historyczny. Argumentował, że jest wielu etnologów potrafiących pracować z teraźniejszością, lecz niestety niewielu, którzy potrafią prowadzić badania terenowe w bibliotece, czyli analizować źródła historyczne w antropologiczny sposób. W ciągu ostatniego półwiecza sytuacja zmieniła się znacząco, przynajmniej jeśli chodzi o antropologię amerykańską (ethnohistory), brytyjską (szkoła Ardenera) czy francuską, blisko współpracującą ze szkołą (np. Wachtel). Jeśli chodzi o Polskę, to niestety teza Fentona wydaje się w mocy: krajowa etnologia, mimo bezpośrednich związków z historią, jakie istnieją od zarania tej dyscypliny³², „nie zrealizowała jeszcze swego potencjału jako nauka ściśle historyczna” (Fenton 1952: 328).

PRZESTRZEŃ

Konsekwencją doktryny indywidualistycznego historyzmu jest nie tylko uznanie jakościowej różnicy między „czasami”, ale także „miejscami”. Badacze szczególnie mocno podkreślali wielką przepaść (*Great Divide*) oddzielającą Europę czy Zachód od świata pozaeuropejskiego (*West and the Rest*) czy nie-Zachodniego (np. Morgan 1887) i wielu z nich czyni tak nadal (Jones 1981) – w tym także niektórzy antropolodzy (Goody 2006). Europa traktowana jest zatem jako najwyższe stadium ewolucji, ostateczny cel rozwoju, miernik jakości. Latour (2011), który podśmiewuje się z europocentryzmu, twierdzi, że to dlatego, że postrzegamy Europę jako „nowoczesną”, czego odmawiamy reszcie świata. Pojawia się coraz więcej prac podejmujących krytykę spojrzenia europocentrycznego i jednocześnie

³² Etnologia polska programowo była zorientowana na badanie przeszłości: przeżytków i tradycji. Została ona uznana za naukę pomocniczą historii i w związku z tym, kiedy wyłoniła się jako dyscyplina akademicka, została włączona w strukturę instytutów czy wydziałów historycznych. Współcześnie etnologowie w Polsce wydają się negować związki antropologii z historią, kierując się ku naukom społecznym.

próbę peryferyzacji Europy (Frank 1987, 1998, Chakrabarty 2011), jednakże palmę pierwszeństwa posiada w tej mierze antropologia, która bardzo szybko zaczęła dostrzegać podobieństwa między „dzikimi” i tymi „cywilizowanymi”. Wystarczy przypomnieć analizy Malinowskiego (1984), w których dowodził, że dzicy, tak jak Europejczycy, kierują się własnym interesem (ekonomią zysku i strat), analizy Evansa-Pritcharda (2008) dowodzące racjonalności myślenia magicznego, czy prace Fredricka George’a Baileya (2001), który dostrzegał podobieństwa między działaniami wodzów Pasztunów, gangsterów *cosa nostry*, generała de Gaulle’a czy nietykalnych.

Jednym z absolutnie podstawowych założeń teoretycznych mojej pracy jest przyjęcie „uniwersalizującego” punktu widzenia na temat zasad myślenia i działania zróżnicowanej kulturowo (w czasie i przestrzeni) ludzkości (Buchowski 1990, 2004). Z łatwością dostrzegam strukturalne podobieństwo różnych sposobów istnienia w świecie, tworzenia wspólnoty i jej społecznej reprodukcji. Z tego względu sprawą bezdyskusyjną jest dla mnie (i dla wielu innych przede mną) możliwość, sensowność, a nawet konieczność podejmowania porównań i analogii pomiędzy ludźmi różnych czasów i miejsc. Generalna współmierność dotyczy także, co pozwolę sobie podkreślić, społeczeństw typu pierwotnego („prostych”) i typu nowoczesnego („złożonych”).

Problem z badaniami Słowińców i Kaszubów w ogóle polega na niedostatku, by nie powiedzieć braku studiów porównawczych³³ i oderwaniu od najnowszych trendów teoretycznych i metodologicznych. Prowadzone są one w niewoli jednego modelu teoretycznego („etnicznego”), którego założenia nie podlegają refleksji, a wnioski wyciągnięte na bazie pewnych (ukrytych) założeń nie wymagają dowiedzenia. Jeśli spojrzymy na całość literatury dotyczącej Kaszubów i Słowińców, łatwo dostrzeżemy, że kolejne prace powtarzają jedna za drugą te same informacje, nie dokonując absolutnie żadnej zmiany w napisanej dziesięciolecia temu „historii naturalnej” Kaszubów i Słowińców. Jedynym w zasadzie powiewem nowego były analizy odnalezionych dokumentów archiwalnych (Szultka 1991b, 1992, Szultka 1994), za pomocą których odświeżono osiemdziesięcioletnią wówczas koncepcję negującą etniczność, a tym samym istnienie Słowińców. Dla historii Kaszubów było to jednak wydarzenie nie mające większego znaczenia. Od tego czasu, poza napisaniem kolejnego rozdziału (*Kaszubi w Polsce po 1989 roku*), nie napisano nic, co w jakimkolwiek stopniu mogłoby podać w wątpliwość jakikolwiek fragment tej pieczołowicie budowanej historii. Historii, w której wszystko od dawna jest wiadome i oczywiste.

³³ Nie uznaję za studia porównawcze opracowań mieszczących osobne „sprawozdania” na temat poszczególnych grup, w których każda grupa jest traktowana z osobna (np. Tetzner 1902, Porębski 1991, Sakson 2008). Chodzi o opracowania, w których przedmiotem analizy są podobieństwa i różnice między grupami (traktowanymi łącznie), celem wyciągnięcia ogólniejszych wniosków. Za wyjątkiem tekstu Nadmorskiego (1902), wszystkie inne próby są raczej świeże (np. Borzyszkowski, Olbracht-Prondzyński 1994, Olbracht-Prondzyński 1997).

Oczywistość chyba we wszystkich antropologach budzi podejrzliwość. Nakazuje ona nabranie dystansu i spojrzenie „z oddali”. Już samo porzucenie perspektywy słowianocentrycznej, której cechą charakterystyczną jest traktowanie Kaszubów i Słowińców jako „swoich”, i przyjęcie perspektywy „Germanina”, który postrzega ich jako „obcych” (por. Lozoviuk 1994, Kluge 1994a, b), pozwala dostrzec, że ta odmalowana historia to nie naturalistyczne arcydzieło w stylu Williama Bliss Bakera, za jakie mają go kaszuboznawcy, lecz kompozycja *à la* Picasso. To jednak nie wystarczy, aby móc namalować nowy obraz; konieczne jest podjęcie bardziej radykalnych kroków.

Badacze Słowińców (i Kaszubów) o władnięci są obsesją początków, zmiany językowej i zakorzenienia. Kategorie te postrzegane są jako uniwersalne, trzeba jednak podkreślić, że są one wyrazem logiki europejskiej (Zachodniej). Paradigmat badań Słowińców naznaczony jest zatem europocentryzmem, czyli rodzajem etnocentryzmu, którego cechą wyróżniającą jest scjentocentryzm (Buchowski 1991). Słowińcy bezdyskusyjnie są Europejczykami, ale to nie oznacza, że należy ich opisywać tylko i wyłącznie przez ten pryzmat. Sugeruję, że spojrzenie na Słowińców z perspektywy pozaeuropejskiej – przez pryzmat koncepcji antropologicznych opisujących społeczeństwa pozaeuropejskie – może być twórcze poznawczo. Historykom zabieg teoretyczny, jaki proponuję, a więc spojrzenie na Słowińców jak na klasycznych tubylców, może wydawać się nieco ekscentryczny czy surrealistyczny (Clifford 2000b), ale taki sposób antropologizacji badań Słowińców wydaje mi się konieczny dla ich ożywienia. Jeśli mój surrealistyczny obraz sprowokuje intelektualną dyskusję, uznam go za dzieło udane.

Antropologizacja badań Słowińców oznacza, porzucając malarskie metafory, aplikację idei wypracowanych przede wszystkim przez antropologów pracujących poza kontekstem kultury europejskiej (i zachodniej w ogóle). W pewnej części są to ogólne modele teoretyczne dotyczące człowieka i jego kultury, częściowo są to analizy konkretnych przypadków znanych z różnych części świata, które *per analogiam* wydają mi się dobrze tłumaczyć pewne praktyki odnotowywane mniej lub bardziej pośrednio na temat Słowińców. Chociaż inspiracje teoretyczne (wraz z materiałem źródłowym) czerpię z badań etnograficznych prowadzonych w różnych zakątkach globu (najsłabiej reprezentowana jest właściwa Australia i Azja Północna), główne źródło natchnienia stanowią dla mnie obie Ameryki. W sporym uproszczeniu można powiedzieć, że w moim wykonaniu antropologizacja polega na „indianizacji”³⁴ teorii służącej mi do opisu i wyjaśniania procesów tożsamościowych, jakim podlegali Słowińcy. Moja sympatia dla badań amerykańskich jest konsekwencją dwóch spraw. Po pierwsze, jestem świadomy wartości doświadczeń, jakie antropolodzy uzyskali w toku wieloletnich zmaganiań teoretycznych z problemem „etniczności” (który w dodatku przejawia się różnie na terenie Ameryki

³⁴ Pojęcie zapożyczam z tytułu tomu poświęconego pamięci Petera Rivière’a (Rival, Whitehead 2001).

Północnej i Południowej). Po drugie, jest to kwestia własnych zainteresowań badawczych: Australia, Azja i Afryka zawsze znajdowały się na ich marginesie.

Jedną rzecz muszę uczynić jasną. Na gruncie antropologii od dawna mówi się o nieuprawnionej implementacji pojęć czy koncepcji o określonej proveniencji w inne konteksty (np. paralele etnograficzne w archeologii, afrykanizacja modeli antropologicznych). Ostatnimi czasy krytyka ta nabrała szczególnego wyrazu, jako że jej ostrze wymierzone zostało w antropologię zachodnią, której wytworom przypisywana jest uniwersalna moc eksplanacyjna. Szczególnie dobrze widoczne jest to na gruncie antropologii narodowych uprawianych w Europie Środkowo-Wschodniej (Buchowski 2004b). Wymaga zatem wyjaśnienia, że ruch, jaki wykonuję w kierunku wykorzystania „dóbr intelektualnych” o „zewnątrznej”, nieeuropejskiej proveniencji, nie ma na celu bezmyślnego, brutalnego wtłoczenia pewnych faktów w europejskie (już to globalne, już to lokalne) ramy pojęciowe, jestem bowiem świadom niebezpieczeństw takiego rodzaju nadużyć. Nie zamieniam zatem europocentryzmu na amerykańocentryzm, ani nie proponuję radykalnego zerwania z nauką zachodnią. Staram się raczej wzbogacić tradycję naukową kontynentu europejskiego o pozaeuropejską socjologię(k), która wydaje mi się obiecującą dla zrozumienia badanego przeze mnie zagadnienia. Staram się zatem myśl europejską „odnowić – przez to, co niosą jej marginesy, a także dla swoich marginesów” (Chakrabarty 2011: 21). Z drugiej strony, kiedy to tylko możliwe, czerpię albo przynajmniej odnotowuję niezwykle interesujący, a częstokroć wręcz pionierski dorobek teoretyczny badaczy pochodzących z Europy Środkowo-Wschodniej, i tych od dawna nieżyjących (Wojciechowski 1873, Znaniński 1990, Obrębski 1936, Shirokogoroff 1935, nie mówiąc już o Malinowskim), i tych aktywnie działających współcześnie (Lozoviuk 1994, 1998, 2005, 2006, Curta 2001, Urbańczyk 2008, Bartmiński 2006).

Liczne nawiązania do koncepcji wypracowanych na gruncie pozaeuropejskim nie mają swojego źródła w potrzebie ubarwienia rozważań jakąś chwytliwą teorią, będącą elementem mojej przed-wiedzy, lecz przede wszystkim stanowią wynik myślenia intuicyjnego i długotrwałych poszukiwań interpretacji pewnych problemów – wcześniej niedostrzeganych albo też dostrzeganych, lecz nierozwiązanych – które postawiła przede mną literatura przedmiotu i doświadczenia terenowe. Moja postawa jest zatem daleka od „flaneura włóczącego się po bibliotece w poszukiwaniu idei” przywołanego przez Buchowskiego (2004: 9). Obstawę przy czerpaniu z dorobku antropologii społeczeństw pozaeuropejskich, jako że teorie opisujące społeczeństwa pozaeuropejskie są niezwykle twórcze poznawczo i z tego właśnie powodu stanowią o specyfice myślenia antropologicznego. Chociaż antropologia jest „nauką europejską *par excellence*”, dystans wobec europejskości (a szerzej – tego, co znane), odrzucenie eurocentrycznej perspektywy stanowi *clou* praktyki antropologicznej.

Przekonanie o użyteczności amerykańistycznej teorii społeczeństwa, którego nabyłem w trakcie poszukiwań teoretycznych, nie oznacza prostego kopiowania

pewnych tez z gruntu amerykańskiego na grunt europejski. Jestem w pełni świadomy rozbieżności między Europą a Stanami Zjednoczonymi, nawet jeśli społeczeństwa te pod wieloma względami są wobec siebie konwergentne. Z jeszcze większą ostrożnością spoglądam na różnicę między społeczeństwami europejskimi a tubylczymi społeczeństwami Amazonii, których logika społeczna jest tak „egzotyczna” dla Europejczyka, nie wyłączając z tej kategorii znaczącego odsetka antropologów. Różnice wynikające przede wszystkim z odmienności „pierwotnej” i „nowoczesnej” wizji świata są dla mnie oczywiste, jednak powtórzę, że podstawy logiki społecznej są wszędzie i zawsze podobne. Chociaż więc nie twierdzą, że Słowińcy są tacy jak Indianie, pewne twierdzenia wobec tych ostatnich, kiedy je „zmięczymy” poprzez wyabstrahowanie nadrzędnej idei, wydają się całkiem nieźle przystawać do tych pierwszych. Oczywiście przy odpowiednich zabiegach wszystko można dopasować do wszystkiego, stoję jednak na stanowisku, że pomiędzy sposobami zachowania się (które stanowią o logice społecznej) Słowińców i Indian zachodzi nie analogia (podobieństwo funkcyjne), lecz homologia (podobieństwo ewolucyjne).

DOŚWIADCZENIE TERENOWE

Przystępując do badań terenowych tożsamości Słowińców wydawało mi się możliwe nawiązanie bliskiego kontaktu ze Słowińcami mieszkającymi w Hamburgu i jego okolicach. Zakładałem, że nawet jeśli nie uda mi się przeprowadzić długotrwałej obserwacji uczestniczącej (na co jednak liczyłem), to przynajmniej przeprowadzę pogłębione wywiady etnograficzne. Byłem świadomy faktu niechęci Słowińców wobec obcych, ale raczej nie zdawałem sobie sprawy z jej rozmiaru. Byłem przekonany, że wszystkie trudności uda mi się przewyciężyć. Mój optymizm był następstwem wcześniejszych badań terenowych prowadzonych wśród radykalnych neopogańskich nacjonalistów tworzących organizację Zakon Zadrugi „Północny Wilk”. Zakończona sukcesem próba nawiązania kontaktu i bogate doświadczenie, nabyte w ciągu dwuipółletniej współpracy z tą „trudną” i „zamkniętą” grupą, sprawiły, że straciłem pokorę, wyobrażając sobie, że nie ma grup niedostępnych³⁵.

Z perspektywy czasu muszę stwierdzić, że przekonanie to było tyleż naiwne, co aroganckie. A przecież otrzymałem sygnał ostrzegawczy. Podczas pobytu w Klu-kach w weekend majowy 2007 roku złożyłem wizytę pani Irenie (Ernie) Zającz-

³⁵ Nie posiadałem wówczas żadnego doświadczenia z grupami rozproszonymi (wszystkie poprzednie przypadki dotyczyły badań w jednym miejscu i „zwartej” grupy, łatwo uchwytniej operacyjnie). Z drugiej strony, jeśli chodzi o kwestie metodologiczne, to chociaż już wtedy stałem na stanowisku konstruktywistycznym względem etniczności i tożsamości, nie byłem zaznajomiony z debatą dotyczącą pojęcia kultury.

kowskiej z domu Czirr³⁶, u której gościł już pewien mężczyzna. Kiedy wyjaśniałem powody swojego przybycia w języku polskim, mężczyzna ten dopytywał się mojej rozmówczynie poirytowanym tonem po niemiecku, o co chodzi i czy chce pieniędzy. Negatywne nastawienie mężczyzny uległo zmianie, kiedy podałem cel wizyty w języku niemieckim i kiedy okazało się, że pochodzę z nadmorskiego Kołobrzegu. Odbiliśmy miłą pogawędkę, wtedy też okazało się, że owym mężczyzną był jeden z eks-klukowian, mieszkający aktualnie w Niemczech. Przełamanie lodów umocniło we mnie przekonanie, że nawiązanie kontaktu będzie możliwe, zignorowałem całkowicie pierwotną postawę negatywną.

Kiedy zatem, korzystając z programu Erasmus, przybyłem do Hamburga w październiku 2008 (gdzie przebywałem do lutego 2009), by prowadzić badania terenowe³⁷, byłem przekonany, że nawiązanie kontaktu nie będzie rzeczą trudną. Myliłem się. Sprawą prostą okazała się lokalizacja Słowińców. Mając na uwadze specyfikę nazwisk słowińskich, a co więcej, dysponując wykazami osób, które opuściły Kluki w przeciągu lat 1956-1962, 1964-1970 i 1971-1976 (Rybicki 1995: 206-207, 237, 243-248), wystarczyło posłużyć się książką telefoniczną dla rejonu Hamburga. Wyszukiwanie określonych nazwisk za pomocą papierowej książki telefonicznej byłoby dość żmudne, zadanie to bardzo ułatwiała zintegrowana książka telefoniczna dostępna w Internecie *Das Telefonbuch* (<http://www.dastelefonbuch.de>). W praktyce wiele z numerów telefonów okazało się nieaktualnych, do części osób nie udało mi się dodzwonić (wykonałem kilkadziesiąt telefonów), niemniej jednak telefon odebrało kilkanaście osób noszących nazwisko Klück oraz Pollex.

Poza jednym wyjątkiem wszystkie rozmowy (prowadzone po niemiecku) zakończyły się odrzuceniem propozycji spotkania lub choćby krótkiego dialogu. Rozmówcy prezentowali dwie postawy wobec mojej osoby. Postawa uprzejma polegała na wysłuchaniu tego, kim jestem i jaki jest cel prowadzonej rozmowy telefonicznej, a następnie grzecznej odmowie („nie, dziękuję”, „nie życzę sobie tego”), rzadziej wymówce („mam gości”, „mam ponad osiemdziesiąt lat”). Postawa nieuprzejma objawiała się przerwaniem mi toku wypowiedzi, wypowiedzeniem krótkiego „nie” i rozłączeniem się; w jednym przypadku zdążyłem tylko podać swoje imię i nazwisko, kiedy mój niedoszły rozmówca odłożył słuchawkę. Ta druga postawa zwróciła moją szczególną uwagę, jako że język niemiecki zawsze postrzegałem jako nasycony formami i zwrotami grzecznościowymi, dużo bar-

³⁶ Była to jedna z dwóch Słowińek mieszkających w Klukach i jedyna, z którą można było przeprowadzić rozmowę. Else Reimann była już podówczas chora i proszono mnie, bym jej nie niepokoił.

³⁷ Nie był to mój pierwszy pobyt w Hamburgu. Spędziłem kilka dni w mieście na przełomie lipca i sierpnia, korzystając z dobrodziejstw biblioteki i poznając miasto, m.in. odwiedziłem Finkenwerder. Hamburg zrobił na mnie wrażenie. Przytłoczył mnie wielkością, pamiętam dobrze swoje wrażenia na temat dworca i uliczek w centrum, stylizowanych na architekturę hanzeatycką. Intensywnie myślałem o odczuciach, jakie w mieszkańcach niewielkich Kluk musiało wywrzeć to ogromne miasto.

dziej niż język polski. Mało uprzejmy sposób kończenia rozmowy w ponad połowie przypadków był dla mnie zaskoczeniem, nie tylko od strony komunikacyjnej, ale także formalno-językowej.

Jedna z rozmów zakończyła się jednak sukcesem. Udało mi się dodzwonić do Bruna Klücka, z którym w 1992 roku rozmawiał także Tadeusz Bolduan (1992: 28)³⁸, oraz jego żony Anneliese. U państwa Klück gościłem kilkakrotnie; umożliwili mi oni także nawiązanie kontaktów z niektórymi członkami swojej rodziny oraz pośredniczyli w rozprowadzeniu ankiet. Po nawiązaniu kontaktu z państwem Klück zmieniłem strategię i podjąłem próbę, zakończoną sukcesem, nawiązania kontaktu z rodziną Kötch oraz pół-Słowińcami, tj. osobami z mieszanych małżeństw. Oprócz tego prowadziłem badania w Internecie, odnajdując szereg stron dotyczących w taki czy inny sposób Słowińców. Na owoce tej pracy składają się strony domowe prowadzone przez eks-Słowińców, fora genealogiczne, zawierające informacje o rodzinach zamieszkujących Kluki i okolice, komentarze na stronie Muzeum Wsi Słowińskiej, wreszcie jest to kilka informacji dotyczących poszczególnych osób, m.in. Helmuta Klücka.

Paradoksalnie nawiązanie kontaktu z państwem Klück umożliwiło mi także dostąpienie najintensywniejszego przeżycia odmowy kontaktu. Dzień przed zjazdem byłych mieszkańców Kluk w 2009 roku, o wyznaczonej godzinie pojawiłem się u państwa Klück, aby zgodnie z naszą wcześniejszą umową zostawić im ankiety, które mogliby rozdać uczestnikom spotkania. Był piękny, słoneczny dzień, więc pani Klück po otwarciu mi drzwi zaprosiła mnie na przydomowy taras. Siedziała tam już starsza kobieta, mniej więcej w wieku moich gospodarzy, która przeglądała kolorowe magazyny dla pań i która nie zareagowała na moje powitanie. Z gospodynią domu rozpocząłem zwyczajową pogawędkę (mąż kosił trawnik), w trakcie której został poruszony m.in. temat mojej nieobecności na zjeździe, spowodowanej ogólną niechęcią eks-klukowian do kontaktu ze mną jako „obcym”. Przy tej właśnie okazji pani Klück zwróciła się do siedzącej obok kobiety, która przez cały ten czas nie odezwała się ani jednym słowem, z propozycją, że i ona mogłaby wypełnić ankietę, jest przecież także z Kluk. Sugestia ta nie spotkała się z żadną reakcją, kobieta nadal przeglądała magazyny, nie odzywając się, nie zaszczycając mnie ani razu spojrzeniem. Atmosfera zgęstniała do takiego stopnia, że z panią Klück rozmawiałem jeszcze tylko chwilę, szybko pożegnałem się z gospodarzami i wyszedłem.

Bardzo długo rozmyślałem nad znaczeniem tego wydarzenia (wspomnieniami wracałem do niego wielokrotnie). Po czasie uświadomiłem sobie, że inaczej niż zwykle, nie zaproponowano mi niczego do picia, starając się zapewne nie okazać mi zbyt wielkiej sympatii i skrócić tamtą wizytę. Ową kobietą była, jak

³⁸ Bruno (Bolduan podaje: Brunon) Klück niestety nie pamięta takiej rozmowy, za taki stan rzeczy odpowiada z wszelkim prawdopodobieństwem przebyta kilka lat temu poważna choroba. O fakcie, że była to ta sama osoba, świadczy rzadkie u Słowińców imię Bruno oraz powtórzenie treści wypowiedzi, zanotowana przez Bolduana, którą Bruno Klück powtórzył blisko 20 lat później.

przypuszczam, jedna z sióstr pani Klück, w zasadzie jednak tożsamość tej osoby nie ma większego znaczenia. Doświadczenie tak silnej, jednostkowej niechęci – doznanej od osoby bliskiej moim gospodarzom – uzmysłowiło mi ramy grupowej niechęci wobec obcych. Zaraz po rozpoczęciu badań, kiedy tylko okazało się, że (eks-)Słowińcy nie są skłonni do współpracy, intuicja podpowiadała mi, że ich postawa jest niezwykle znacząca. Bazując na tym „odkryciu”, sformułowałem roboczą hipotezę o trwałości tej postawy i w ogóle szerszą koncepcję³⁹ na temat strategii kulturowych (eks-)Słowińców wobec Innych, którą próbowałem potwierdzić, przeszukując źródła etnograficzne i historyczne. Zdawałem sobie jednak sprawę, że odmowa kontaktu *hic et nunc* może mieć także inne niż głęboko kulturowe podłoże – socjolodzy bardzo często doświadczają odmowy udzielenia wywiadu. Jednakże właśnie spotkanie ze wspomnianą eks-klukowianką twarzą w twarz (ale nie: oko w oko) przekonało mnie co do słuszności moich podejrzeń i kontynuowania badań (regresywnej) historii (eks-)Słowińców i Kaszubów z perspektywy granicy między „swoimi” a „obcymi”.

Ponieważ w toku badań nie udało mi się nawiązać zbyt wielu kontaktów z eks-Słowińcami, moje opracowanie trudno uznać za przełomowe na polu faktografii etnograficznej czy tej dotyczącej powojennej historii Słowińców. Chociaż moje badania dostarczyły skąpej ilości **informacji**, udało mi się pozyskać nieco nowych danych na temat życia (sytuacji społeczno-kulturowej) eks-Słowińców w Niemczech. Przede wszystkim zaś dostarczyły sporego zasobu **wiedzy** o Słowińcach w ogóle.

Myślę, że kwestia ta wymaga szerszego omówienia. Dotyczy to zarówno terminologicznej różnicy między informacją i wiedzą, jak też sposobów (metod) zdobywania informacji i wiedzy. Jak pisałem wcześniej, nauka jest logocentryczna, skupiona na słowach. Podstawowym sposobem (metodą) zdobywania informacji w naukach społecznych jest badanie kwestionariuszowe, polegające na zadawaniu pytań – w formie pisemnej (technika ankiety) lub ustnej (technika wywiadu) – notowaniu odpowiedzi i późniejszej analizie ich treści. W antropologii stosowaną najczęściej techniką badawczą jest wywiad pogłębiony, czyli etnograficzny, co szczególnie dotyczy badań prowadzonych na terenie kontynentu europejskiego (i szerzej w świecie zachodnim), wyrastających z tradycji badań ludoznawczych czy folklorystycznych.

„Wynalazkiem” antropologów pozaeuropejskich jest technika obserwacji uczestniczącej, która z założenia uznaje zmysł wzroku za najważniejsze narzędzie badawcze (por. Fabian 1983). Trzeba jednak jasno powiedzieć, że chociaż antropolodzy prowadzący obserwację uczestniczącą okazują większe zainteresowanie tym, co dzieje się „poza słowami” i są wobec słów dużo bardziej nieufni, to nadal

³⁹ Na gruncie socjologii mówi się w takim kontekście o „teorii ugruntowanej” (Glaser, Strauss 2009). Nie jestem jednak pewien, na ile sensowne jest przywoływanie tej koncepcji przez antropologów. Badania terenowe z założenia przecież służą stworzeniu *ugruntowanej* interpretacji rzeczywistości kulturowej.

zmysł słuchu pozostaje niezwykle istotnym narzędziem badawczym. Świadczy o tym waga, jaką antropolodzy przypisują tubylnym pojęciom i cytowanym wypowiedziom⁴⁰. „Praca terenowa jest w dużym stopniu złożona z wydarzeń językowych” (Clifford 2000a: 50). Antropolodzy po prostu obserwują rozmawiających ludzi (ze sobą i z antropologiem).

W przypadku Słowińców nie miałem zbyt często okazji, aby posłużyć się zmysłem wzroku czy słuchu. To, co uznaję za najbardziej wyraziste w moim kontakcie ze Słowińcami, było ich milczenie. Próbowałem rozmawiać z nimi przez telefon, lecz napotykałem na odmowę. Podczas wywiadów istotne pytania pozostawiane były bez odpowiedzi. W gruncie rzeczy treść werbalna prowadzonych rozmów (jeśli już rozmawialiśmy) okazywała się dużo mniej znacząca od treści pozawerbalnych (por. Hall 1987), emocjonalnych (Davies, Spencer 2010). I to dotyczy zarówno emocji wyrażanych przez indagowanych podczas wywiadu respondentów, jak i emocji rodzących się we mnie, antropologu, zmuszonym do konfrontacji z ciszą. I to te emocje uznaję dzisiaj za główne źródło wiedzy na temat Słowińców.

Antropolodzy, tacy jak choćby Edmund Leach, od dawna zwracali uwagę, że „«wiedza nie rośnie proporcjonalnie do informacji» (...), lecz wynika z transformacyjnego przetwarzania danych” (Buchowski 2010: XVI)⁴¹. To nie ogół poszczególnych wypowiedzi umożliwia dokonanie interpretacji obcej rzeczywistości kulturowej, albowiem słowa są często zwodnicze: nie tylko odślaniają świat, lecz także mogą go przesłaniać (Weiner 2003). Na interpretację nie naprowadzają także szczegółowe dane etnograficzne, ponieważ (pozwolę sobie przywołać głos kogoś spoza dyscypliny):

Dysponując (...) przeogromną ilością danych, można sobie łatwo wyobrazić, że każda liczba w pełni (*perfectly*) przekonujących ujęć teoretycznych byłaby możliwa – nie mniej możliwa niż teraz, w warunkach niedostatku danych. Innymi słowy mówiąc, brak rzetelnych danych nie ma nic wspólnego z faktem, że jest wiele różnych teorii, które je objaśniają w sposób lepszy lub gorszy. W rzeczy samej teoretyczny pluralizm byłby nieunikniony w warunkach pełnej (*perfect*) informacji, ponieważ dopiero wtedy każdy możliwy związek przyczynowy i korelacja mogłaby zostać przedstawiona, a każda możliwa anomalia czy odchylenie mogłoby zostać wytłumaczone. (Motyl 2010: 62-63).

Wiedzy antropologicznej nie sposób zatem postrzegać jako prostej funkcji ilości zebranych informacji czy też, inaczej rzecz ujmując, długości pobytu w terenie⁴².

⁴⁰ Można powiedzieć, że wskaźnik natężenia obserwacji w stosunku do wywiadu jest odwrotnie proporcjonalny do ilości cytatów (i ich długości) przywołanych przez antropologa.

⁴¹ Analogiczną opinię wyraził – w nieco ogólniejszych terminach i patrząc z nieco innej perspektywy – Claude Lévi-Strauss (2001: 119): „im więcej skumulowanej wiedzy, tym bardziej zaciemnia się schemat całości”.

⁴² Nie jest żadną tajemnicą, że zbyt często jakość pracy antropologa mierzona jest ilością miesięcy w terenie. W taki sposób m.in. oceniano wartość rozprawy doktorskiej Fredrika Bartha.

W antropologii poznanie odbywa się za sprawą ulotnego wycucia, intuicji czy wrażliwości, powstających w toku **osobistego, emocjonalnego, „cielesnego” doświadczenia** rzeczywistości społecznej (Davies, Spencer 2010, Okely 1992, 2008, Hastrup 1994, por. Clifford 2000a: 44-46). I nie jest to teza nowa, co ilustruje choćby opinia Maurice’a Leenhardta:

w rzeczywistości nasz kontakt z bliźnim nie powstaje poprzez analizę. Odbieramy drugą osobę całościowo, możemy od razu naszkicować jej portret, wystarczy sylwetka lub symboliczny szczegół, który zawiera w sobie całość i oddaje prawdziwą formę jej jestestwa. Forma ta wymyka się nam, kiedy chcemy dotrzeć do bliźniego, posługując się jedynie kategoriami rozumowymi (Leenhardt 2007: 16).

A zatem głównym źródłem wiedzy antropologicznej jest „antropologiczny blues”, przywołując sugestywną metaforę Roberta DaMatty (2004). Rzadko, co prawda, pisze się o tym – z punktu widzenia metodologicznego, nie autoetnograficznego⁴³ – w jaki sposób zdobywamy owo konkretne doświadczenie. Antropolodzy nie wydają się skorzy do ujawniania własnego warsztatu. Panuje jednak zgoda co do tego, że doświadczenie kształtują sytuacje, które wywołują u antropologa „olśnienie” na temat większych lub mniejszych aspektów rzeczywistości kulturowej. Takich „momentów obfitości (*rich points*)” (Agar 1996, 2006) dotyczą „anegdota etnograficzne” (Shepard 1999: 2), takie jak te opisane przeze mnie powyżej. Odczucie głębi sytuacji, o której opowiada anegdota, czy też odkrycie powiązań między relacjonowanymi wydarzeniami, oznacza głęboki „wgląd” w obcą kulturę⁴⁴.

Badane przez antropologów

tematyczności nie są w pierwszym rzędzie językowe; one są ucieleśnione w działaniu. Modeli kulturowych nie można wywołać w tubylczym języku; trzeba ich doświadczyć (Hastrup, Hervik 1994: 5).

Według Edwarda Evans-Pritcharda nie spełniała kryteriów, jako że oparta była na badaniach terenowych, które trwały zbyt krótko (8 miesięcy zamiast przynajmniej rok).

⁴³ Pisanie o emocjach przeżywanych przez antropologa dostarcza etnograficznej wiedzy o antropologu; wiedza antropologiczna dotyczy nie antropologa, lecz kultury, którą antropolog emocjonalnie przeżywa. Pytanie metodologiczne, na które należy odpowiedzieć, brzmi: w jaki sposób dokonuje się obiektywizacja emocji, która umożliwia sporządzenie naukowego opisu kultury?

⁴⁴ Warto odnotować, że w podobny sposób mówi się współcześnie o „doświadczeniu historycznym”. Analizując pisma Huizingi, Ankersmit definiuje je w następujący sposób: „Doznanie jest chwilowe – krótkotrwałe lub prawie pozbawione trwania – jest nagłe i niemożliwe do przewidzenia. Towarzyszy mu poczucie niepokoju i wyobcowania: bezpośrednie doświadczenie lub doznanie rzeczywistości sprawia, że nawet najbardziej trywialne przedmioty tracą naturalność. (...) zwyczajowe rozgraniczenie pomiędzy ‘ja’ i rzeczywistością zewnętrzną chwilowo znika (...). Doznanie powoduje pęknięcie w porządku temporalnym, tak że przeszłość i teraźniejszość łączą się momentalnie w taki sposób, który znamy z doświadczenia ‘déja vu’” (Ankersmit 2004: 228-229).

Doświadczenie trudności dostępu, ciszy i odrzucenia stało się katalizatorem pozyskiwanych przeze mnie informacji, umożliwiając rozwój wiedzy etnograficznej i interpretację tożsamości Słowińców jako grupy w niezwykle wysokim stopniu „oporującej” wobec obcych (świata zewnętrznego). Taką strategię trwania uznałem za niezwykle ciekawy problem badawczy, a ponieważ wyczerpałem możliwości studiowania jej współczesnej postaci, odstąpiłem od prowadzenia badań terenowych, zwracając się ku antropologicznej analizie historii Słowińców. Jednym z nurtujących mnie problemów była kwestia warunków formacji postawy oporowej, trwania lub zmiany jej pierwotnych form, a przede wszystkim jej związku z tożsamością Słowińców.

Warto odnotować, że problem odmowy kontaktu czy współpracy z antropologami w terenie jest w literaturze właściwie nieobecny. Na literaturę antropologiczną (a także socjologiczną) dziwnym trafem składają się badania zakończone sukcesem, co dotyczy także grup *a priori* uznawanych za „zamknięte”, „trudno dostępne”, „trudne” czy „niebezpieczne”, takie jak choćby Cyganie (Okely 1983) czy różnorakie organizacje i instytucje działające na pograniczu prawa lub poza nim (np. Blok 1974, Whitehead 2002, Rodgers 2008). Przedmiotem autoetnograficznej refleksji są jedynie narastające w toku prowadzonych badań trudności fizyczne i emocjonalne (np. DiGiacomo 1983, por. Malinowski 2002). Trudności w nawiązaniu kontaktu z taką czy inną grupą są jedynie sygnalizowane, w najlepszym wypadku prace antropologiczne omawiają moment przełamania początkowej bariery w terenie (np. Geertz 2005c: 461-466)⁴⁵.

Na tym tle czymś wyjątkowym⁴⁶ jest artykuł Kathariny Schramm (2005), która jako osoba Biała, doświadczyła wyartykułowanego wprost „odrzucenia” przez Afroamerykanów w czasie badań terenowych. Chociaż to wydarzenie nie przeszkodziło w kontynuacji badań, to jednak nadało im zupełnie nowy wymiar, skłaniając antropolożkę do przemyślenia własnej pozycji badawczej i pewnych założeń dotyczących antropologicznej metodologii. Pod pewnymi względami podobny przypadek niechęci – Indian do antropologów – opisuje niejako od drugiej strony Deloria (1969). Niezwykle ciekawe jest także czterostronicowe sprawozdanie Susan Benson (1981: 151-154) na temat trudności w czasie badań rodzin mieszanych rasowo w Londynie, w wyniku których porzuciła ona pierwotny plan realizowa-

⁴⁵ Te słowa kieruję także pod własny adres. Problemowi dostępu i trudnościom we współpracy z członkami Zakonu Zadruży „Północny Wilk”, grupą radykalnych nacjonalistów orientacji neopogańskiej, nie poświęciłem większej uwagi.

⁴⁶ Pewnym odstępstwem od reguły są w tym względzie na pewno badania populacji tubylczych pozostających w dobrowolnej izolacji, czyli takich, które w wyniku wstrząsających doświadczeń wyniesionych z kontaktu ze społeczeństwem narodowym wybrały strategię trwania polegającą na unikaniu kontaktu ze światem zewnętrznym (np. Huertas Castillo 2004, odnośnie do Indian amazońskich), jednakże studia tego rodzaju dotyczą z założenia grup odmawiających kontaktu i sprządzają się do badań prowadzonych metodami pośrednimi (katalogowanie śladów obecności na danym terenie, bez wchodzenia w interakcje).

nia na szeroką skalę badań reprezentacyjnych i skoncentrowała się na pogłębionej analizie mniejszej liczby przypadków. Jeśli chodzi o literaturę polskojęzyczną, najlepszym opracowaniem w tej materii jest analiza trudności we współpracy z niektórymi grupami imigrantów zamieszkujących w Poznaniu: Cyganami oraz „misyjnymi” grupami wyznaniowymi (Chwieduk 2012).

Dość podobnie, to znaczy równie problematycznie, wygląda sprawa badań milczenia jako praktyki konstytuującej relację między badanymi a antropologiem. Opisywano oczywiście milczenie jako pewną praktykę kulturową (np. Basso 1970), genderową (Herzfeld 1991) czy religijną (Kościańska 2009), jednak zwykle nie jest to praktyka nastawiona głównie na obcych. Wyjątek od tej reguły stanowią analizy mafijnej „zmony milczenia” (*omerta*) (Blok 1974), ale w tym wypadku milczenie dotyczy generalnie spraw nielegalnych, łamiących prawo i nakierowane jest konkretnie przeciw wymiarowi sprawiedliwości⁴⁷. Również koncepcja grupy niemej (*muted group*) (Ardenner 1975), której poszerzoną wariacją jest kategoria podporządkowanych innych (Spivak 2011), chociaż przydatna do opisu sytuacji kulturowej Słowińców, nie dyskutuje problemu odmowy mówienia, lecz niesłuchania tego, co kobiety/Inni mają do powiedzenia. W zasadzie strukturalnie najbliższe problemowi, o którym mowa, są prace omawiające różne przypadki kłamstw dokonanych przez informatorów (por. Sapir 1985, Freeman 1983). Podążając tym tropem, warto zwrócić uwagę na fakt – wykazany w klasycznym studium poświęconym andaluzyjskiej wspólnoty lokalnej z Alcalá (Pitt-Rivers 1954) – że kłamanie odgrywa niezwykle ważną rolę w procesie (re)produkcji tożsamości:

zdolność do kłamania – czy też co najmniej do ukrywania i trzymania w sekrecie prawdy przed oczami ciekawskich – jest istotną społeczną i wspólnotową bronią (...) wspólna zdolność członków grupy do „odczytywania” kłamstwa popycha ich w stronę świadomości współuczestnictwa, a co za tym idzie, wyłączenia outsiderów. (...) Kłamanie jest *par excellence* przykładem zachowania, które jest zarówno pragmatycznie czy instrumentalnie, *jak* i symbolicznie skuteczne (Cohen 2003: 207, 208).

Znane powiedzenie głosi, że mowa jest srebrem, a milczenie złotem. Milczenie traktuję jako pewną wariację strukturalną kłamania, która została uznana przez (eks-)Słowińców za broń skuteczniejszą, a przynajmniej wygodniejszą. Milczenie, które postrzegam jako bezgłośny krzyk, stanowiło bardzo wymowny komunikat na temat stosunku grupy do Innego, mówiący wiele o tożsamości grupy.

Jeden z badaczy zajmujących się arabską praktyką oszukiwania/kłamania zwaną *kizb* (Gilsenan 1976), dowodzi, że jej istotą jest przedstawienie świata takim, jakim powinien być, a nie takim, jakim jest. *Kizb*, kreując świat idealny, wyobrażony, wyraża dystans wobec rzeczywistości faktycznej. Według Gilsenana przedmiotem manipulacji są zachodzące właśnie zmiany społeczne (historia współczesna), rów-

⁴⁷ Ten sam wzór postępowania dostrzegłem wśród członków Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”.

nie dobrze – tę hipotezę postaram się wykazać w dalszych częściach opracowania – „przekłamana” może zostać przeszłość (historia miniona). Jeśli „faktycznie tylko dzięki *kizb* społeczne życie może się w ogóle toczyć” (Gilsenan 1976: 2011, cyt. za Cohen 2003: 207), tak samo spowijanie historii milczeniem, maskowanie jej, zaprzecza negatywnym doświadczeniom historycznym i niejako wypiera je ze świadomości – może nie tyle tworząc mit „złotego wieku”, ale przynajmniej czyniąc historię, życie, bardziej znośnym. Trudno jednak nie dostrzec, że „równocześnie ludzie wprost doświadcniają i *wiedzą*, że jest to fałszywe «rozwiązanie» problemu” (Gilsenan 1976: 2013, cyt. za Cohen 2003: 207).

Nie twierdę, że moja interpretacja powszechnej u (eks-)Słowińców praktyki milczenia – na temat przeszłości i/lub wobec Innych – jest doskonała. W istocie opiera się na dość ulotnych przesłankach i intuicji. Kulturowe znaczenia tej praktyki są niezwykle trudno uchwytnie w sposób bezpośredni; w tym względzie badania ciszy przypominają, jeśli wolno mi użyć takiej metafory, badania tzw. czarnych dziur. Nie wydaje mi się jednak, aby moje przypuszczenia były całkiem bezzasadne, mając na uwadze opinię jednego z „pół-Słowińców”, który przeczytawszy maszynopis tej pracy, stwierdził: „końcówka uderzyła mnie mocno, trafiłeś w nasze życie jakbyś był jeden z nas” (poprawiłem literówki, wprowadziłem polskie znaki)⁴⁸.

Wracając jeszcze na chwilę do kwestii badań terenowych. Uznaje się, że o antropologiczności danej pracy świadczy jej zakorzenienie w terenie, w etnografii. Praca antropologiczna powinna opisywać świat z punktu widzenia grupy lokalnej, jej językiem. Tylko analiza w terminach używanych w języku potocznym przez ludzi tworzących daną grupę społeczną, będących **wyrazem** określonej logiki społecznej, może objaśniać ich świat społeczny. Z powodu niedostatku materiału bardzo żałuję, że w przypadku Słowińców jest to możliwe w niewielkim tylko stopniu. W większości przypadków pojęcia, których używam do opisu rzeczywistości kulturowej Słowińców, są modelami koncepcyjnymi wypracowanymi przez antropologów, którzy wyabstrahowali je z lokalności, dokonali ich generalizacji. Nie wiem, jakich pojęć używano (i czy w ogóle) na określenie „swoich”, „obcych”, „krewnych” itd.

⁴⁸ Na potrzebę czynienia antropologicznych konceptualizacji społeczeństw „zrozumiałymi” i w tym sensie akceptowalnymi dla „tubylców”, zwrócił uwagę Maurice Bloch (1992: 127 i nn.). Sprawą nieco innego rodzaju jest problem nieporozumień i/lub odmienności poglądów między badaczem a badanymi, w szczególności lokalnymi „elitami” czy „tubylczymi antropologami” (np. Brettell 1993, Hastrup 2008: 159-174, debata: Sahlins 2006, 2007 i Obeyesekere 2007).



CZEŚĆ II

KASZUBI



GRUPA ETNICZNA *IN STATU NASCENDI* (EPILOG)

Jakiegokolwiek rozważania na temat Słowińców pozostają i pozostawać muszą w ścisłym związku z Kaszubami. Dzieje się tak z dwóch powodów, które niejako wyznaczają dwa poziomy tego związku: semantyczny i geograficzno-kulturowy. Nazwa Słowińcy pojawia się po raz pierwszy w źródłach pod koniec XVIII wieku w formie *Sławienci*, gdzie przedstawiona jest jako samookreślenie (endonim) rzeczonych Kaszubów (Anton 1783: 22). Z kolei Hilferding umiejscowił Słowińców na terenie, który zgodnie z ówczesną wiedzą geograficzną stanowił zachodni skraj Kaszub. Nie sposób zatem dyskutować o Słowińcach, milcząc przy tym o Kaszubach.

Do niedawna Kaszubi traktowani byli jako polska grupa etn(ograficzna), co oznacza, że chociaż status taksonomiczny tej grupy był różny, to panowała powszechna raczej zgoda co do tego, że stanowi ona część ugrupowania nazywanego pomorskim („Pomorzanie”), które stanowi integralną część narodu polskiego (względnie polskiej grupy etnicznej). Tym samym w ramach klasyfikacji zróżnicowania etnicznego Kaszubi mieli zajmować pozycję zdecydowanie podrzędną wobec Polaków.

Jednakże wraz z upowszechnieniem się nowoczesnego pojęcia etniczności, traktowanej jako „centralna zasada organizacji” zróżnicowania kulturowego ludzkości (Elwert 1989: 27, por. Barth 2004), na popularności zyskał pogląd głoszący, że

ludność kaszubska stanowi wspólnotę (grupę) kulturowo-etniczną, nie zaś – jak najczęściej się ją do tej pory określało – jedynie społeczność regionalną czy grupę etnograficzną [narodu polskiego] (...) świadomość przynależności narodowej i więź typu narodowego nie wyeliminowała poczucia własnej tożsamości, ukształtowanej na bazie obiektywnych elementów kultury, zasiedziałości terytorialnej i wspólnej przeszłości (Synak 1991: 41).

Współcześnie twierdzi się zatem, że chociaż Kaszubi funkcjonują w ramach państwa polskiego, to jednak stanowią wobec Polaków odrębną grupę etniczną, na-

rodowość równorzędną polskiej⁴⁹. Kaszubów wyróżnia nie-polskie „dziedzictwo kulturowe”, na które składa się unikalna historia, język, terytorium, obyczaje, tzw. kultura materialna itp. W myśl zasady perennalizmu badacze upatrują źródeł etniczności (etnogenezy) Kaszubów w „okresie plemiennym”. Przekonanie o wczesnośredniowiecznej metryce Kaszubów forsuje od lat przede wszystkim historyk Gerard Labuda, sam z pochodzenia Kaszub, według którego „mieszkali oni z pewnością na zachód od rzeki Parsęty (...) zawsze, to jest od chwili osiedlenia” (Labuda 1996: 158). Chociaż nazwa Kaszuby pojawia się po raz pierwszy dopiero w bulli papieskiej z 1238 roku, ze wskazaniem na Stargard nad Iną, zaś po raz drugi pojawia się w źródłach historycznych w roku 1248 i bynajmniej nie dotyczy regionu Pomorza Zachodniego, lecz... Meklemburgii, teza ta uzyskuje powszechną akceptację. Do kwestii tej powrócę w dalszej części opracowania.

Dla niewielu badaczy wzmianka dotycząca Pomorza Przedniego ma jakieś większe znaczenie (Dobrowolska 1958, Pandowska 1993). Jeszcze mniejsza ich ilość zgłasza zastrzeżenia wobec tezy o długiej metryce etniczności kaszubskiej. Najważniejszą postacią wydaje mi się czeski antropolog Petr Lozoviuk (1998, 2005, 2006), który nie traktuje etniczności jako zjawiska uniwersalnego czy naturalnego, lecz wyznaje pogląd, że odrębność kulturowa nie musi posiadać charakteru etnicznego. Zwraca on szczególną uwagę na, najogólniej rzecz ujmując, te grupy, które wymykają się jednoznacznej kategoryzacji etnicznej, co objawia się tym, że ich tożsamość zbiorowa jest postrzegana jako niejasna, sporna, dyskusyjna. Według Lozoviuka fenomen etnicznej obojętności (*ethnic indifference*) dotyczy przede wszystkim społeczności pogranicza, wspólnot lokalnych, a także tych grup, dla których „kryterium etniczno-narodowe nie stanowi jedynego kryterium etnicznej identyfikacji” (Lozoviuk 2006: 728). W konsekwencji antropolog ten stawia tezę, że grupy, w przypadku których mamy do czynienia z alternatywnymi opcjami etnicznej klasyfikacji czy też których członkowie byli lub są etnicznie obojętni, stanowią przykłady względnie niedawnych prób wytworzenia nowej tożsamości zbiorowej (Lozoviuk 2006: 727).

W swych badaniach przypadków etnicznej obojętności Lozoviuk zwrócił uwagę także na Kaszubów. Analizując dążenia działaczy kaszubskich, mające na celu standaryzację języka kaszubskiego, Lozoviuk pokazuje, że nie mamy do czynienia z pojedynczą tożsamością kaszubską i jednym językiem, lecz z kaszubskością niejako podwójną – aktywnością dwóch konkurencyjnych ugrupowań, które w ostatecznym rozrachunku doprowadziły do wydania dwóch alternatywnych tłumaczeń Biblii w języku kaszubskim (Lozoviuk 2006: 731-734, por. 1994, zob. też Kluge 1994b). Argumentację Lozoviuka można rozwinąć, wskazując na szeroko dyskutowane rozdzielenie Kaszubów w czasie II wojny światowej między polskością (działalność kon-

⁴⁹ Koniecznie należy tu odnotować, że większość badaczy Kaszubów jest jednocześnie Kaszubami. Koncepcja etniczności Kaszubów, lansowana od niedawna w nauce, pozostaje w bezpośrednim związku z dążeniami i poglądami działaczy (elit) kaszubskich.

spiracyjna) i niemieckością (podpisanie *Volksliste*). Rozdwojenie to można dostrzec także na rynku wydawniczym w początkach XX wieku: „Mitteilungen für kaschubische Volkskunde” wydawane przez Verein für Kaschubische Volkskunde (Kaszubskie Towarzystwo Ludoznawcze) szybko znalazło swoją przeciwwagę w postaci periodyku „Gryf. Pismo dla spraw kaszubskich” wydawanego przez Towarzystwo Młodokaszubów (założonego przez Aleksandra Majkowskiego w 1908 roku).

To co najmniej stuletnie „rozdwojenie” wskazuje wyraźnie, że etniczność Kaszubów jest *in statu nascendi*. Częściowo są tego faktu świadomi sami badacze Kaszubów, którzy mówią obecnie o rozwoju „nowej” etniczności kaszubskiej (np. Nowicka 2007). Jednakże tam, gdzie oni mówią o istnieniu „starej” formy etniczności, ja mówiłbym o jej braku; tam, gdzie oni mówią o formie „nowej” – w sensie innej niż ta „stara” – ja mówiłbym o nowej, w sensie właśnie powstającej. Sugeruję konieczność przyjęcia do wiadomości, że chociaż wpływ działaczy kaszubskich jest znaczący, to większość ludzi, których elity postrzegają jako kaszubską grupę etniczną, nie postrzega się w taki sposób. Obiektywnie istniejąca odrębność regionalna (geograficzna i kulturowa) nie stanowi jeszcze o rozumieniu tej odrębności w kategoriach etnicznych (narodowościowych) przez mieszkańców regionu. Niezależnie od wszelkich niedoskonałości badań ankietowych, które mogą być zrealizowane lepiej lub gorzej, ten właśnie fakt wyjaśnia, dlaczego w ramach Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002, mimo że znajomość języka kaszubskiego zadeklarowało 52665 osób, jedynie co dziesiąta z nich (5062 osoby) zadeklarowała narodowość kaszubską.

Pierwsze próby stworzenia etniczności kaszubskiej sięgają osoby Floriana Ceynovy (1817-1881), przy czym działalność jego nie znalazła praktycznie żadnego oddźwięku wśród „Kaszubów”. Z pewnym zainteresowaniem spotkała się dopiero twórczość literacka Hieronima Derdowskiego (1852-1902). Przede wszystkim jednak sukcesy w szerzeniu świadomości kaszubskiej zaczęło odnosić Towarzystwo Młodokaszubów założone w 1912 roku (Aleksander Majkowski, Jan Karnowski oraz ks. Leon Heyke). W najlepszym wypadku proces budowania etniczności kaszubskiej rozpoczął się dopiero w połowie XIX wieku. Jest to fakt powszechnie znany, jednakże jego wymowa – w kontekście twierdzeń o kaszubskiej etniczności sięgającej średniowiecza – jest ignorowana.

Jeśli współcześnie w przypadku Kaszubów mamy do czynienia z etnicznością nieuformowaną, która jest w procesie wytwarzania (abstrahując tutaj od kwestii ciągłego „wynajdywania” na nowo raz wytworzonej etniczności), to tym bardziej nie możemy mówić o etniczności Kaszubów w średniowieczu. Jednakże błędne jest nie tylko mówienie o „etniczności” Kaszubów, ale także o „grupie” Kaszubów, a przynajmniej mówienie o Kaszubach jako grupie autoidentyfikującej się jako „Kaszubi” i na tej podstawie definiowanej przez świat zewnętrzny jako grupa „Kaszubi”. Postaram się pokazać, że Kaszubi nie istnieli jako grupa dla samych siebie, ale istnieli jako Inni w oczach Niemców, a w związku z tym także i to, że nazwa Kaszubi nie jest endonimem, lecz egzonymem.

Poddając krytycznej analizie tzw. etnogenezę Kaszubów, nie koncentruję się na grupach i ich esencjonalnych właściwościach, lecz na kontekstach interakcji, aspektach relacji czy granicach społecznych. Postaram się wykazać, że kaszubskość w średniowieczu była niczym innym, jak tylko wyrazem istnienia granicy społecznej, jaką „Niemcy” ustawili wobec „obcych” zamieszkujących tereny szeroko pojętego Pomorza. Granicy, która – szczególnie od połowy XVIII wieku – była esencjalizowana, reifikowana i unifikowana, transformując w „kulturę”, która stanowi bazę wykorzystywaną w procesie wytwarzania etniczności.

ZANIM NASTALI KASZUBI (PROLOG)

HISTORIA „GŁĘBOKA”

Dekonstrukcję pojęcia kaszubskości chciałbym rozpocząć od dekonstrukcji ogólniejszych kategorii słowiańskości i germańskości. Przemawia za tym szereg powodów. Analizy tożsamości kaszubskiej (i słowińskiej) przedstawiane są przez pryzmat „walki dziejowej” między Germanami (Niemcami) i Słowianami (Polakami). Konflikt ten jest „oczywisty”, a więc traktowany jako element powszechnej świadomości aktorów społecznych i tym samym główny motyw ich (racjonalnych) działań. Jako domniemany motor relacji społecznych na terenie m.in. Pomorza, stanowi on klucz do zrozumienia historii. Moim zdaniem jednakże taka wizja świata jest elementem nacjonalistycznej polityki elit polskich, które szczególnie od momentu I rozbioru Polski projektowały głęboko w przeszłość ówczesne (XVIII-wieczne i późniejsze) stosunki polityczne, i niemieckich, które z kolei mówiły o misji cywilizacyjnej wobec Słowian i Wschodu w ogóle.

Analizując szczegółowo pojęcia germańskości i słowiańskości, chciałbym pokazać, że nie są one kategoriami obiektywnymi, lecz subiektywnymi. Ich znaczenia nie są dane, lecz wytwarzane i jako takie zmieniają się w zależności od: okresu historycznego, w którym są używane; punktu widzenia grup społecznych (i jednostek), które się nimi posługują; dyscypliny, w ramach której pojęcia te są stosowane. Konstruowany charakter tych kategorii oznacza, że nie istnieje nic takiego jak „naturalne” poczucie tożsamości germańskiej lub słowiańskiej – świadomość więzi z wszystkimi innymi Germanami bądź Słowianami – z której wynikają nakazy działania w interesie swojej grupy, wiecznej przyjaźni pomiędzy podgrupami i wrogiego stosunku do „przeciwnika”. Tym, co organizuje ludzkie działania, jest relatywne poczucie swojskości/obcości, które jedynie w rzadkich przypadkach (przede wszystkim w wyobrażeniu nowożytnych elit) można sprowadzić do zobiektywizowanej opozycji germańskie – słowiańskie.

Wiele się mówi o potrzebie porzucenia takiego rodzaju dychotomicznego, nacjonalistycznego myślenia, jednakże nie wskazuje się sposobów, w jaki należałoby to uczynić. Sądzę, że pewną możliwością byłoby podążenie za myślą twórcy strukturalizmu, który twierdził, że „to nie podobieństwa, lecz różnice, które są sobie podobne” (Lévi-Strauss 1998: 103)⁵⁰ i odsłonięcie pewnych podobieństw między tymi przeciwstawnymi sobie kategoriami. Innymi słowy mówiąc, chodzi o wykazanie, że kulturowa „treść” obu kategorii jest podobna, inna jest jedynie ich językowa artykulacja, czyli „forma”. Mówiąc o podobieństwie, mam na myśli analogiczną funkcję społeczną, jaką pierwotnie posiadały pojęcia „Germanie” i „Słowianie”, czy też analogiczny kontekst sytuacyjny (ale nie czasowy) ich powstania. Mówiąc to, sugeruję potrzebę wykroczenia w moich rozważaniach poza obszar Pomorza i poza okres średniowiecza.

Tego rodzaju szeroka geograficznie i głęboka historycznie analiza pojęć germańskości i słowiańskości umożliwi mi nakreślenie kontekstu „etnograficznego”, w ramach którego dojdzie do formowania tożsamości kaszubskiej. Analiza procesów tworzenia Germanów i Słowian umożliwi mi dowiedzenie, że procesy grupowe są absolutnie powszechne i „odwieczne” w Europie (w ogóle na świecie), a tym samym, że w żadnym wypadku nie należy jako wyjątkowych postrzegać procesów tworzenia Słowińców i Kaszubów. Będę mógł także pokazać, że presja świata germańskiego na świat Słowian Zachodnich – bezdyskusyjna z perspektywy historycznej – nie miała charakteru jedynie destruktywnego (tak wartościowany jest przecież proces germanizacji), lecz także niezwykle konstruktywny czy twórczy (trybalizacja).

Wreszcie, istnieje motyw metateoretyczny dla analizy tak głębokiej przeszłości. Moja interpretacja tworzenia się Słowińców i Kaszubów bazuje na koncepcjach wypracowanych generalnie poza kontekstem studiów kaszubskich i sławistycznych w ogóle, co wpływa też na fakt słabej znajomości tych koncepcji w Polsce. Zważywszy, że do tej pory tego aparatu teoretycznego nie aplikowano do przypadku kaszubskiego, liczyć się muszę z możliwością uznania dobranych narzędzi koncepcyjnych za, powiedzmy, nieadekwatne, a całą interpretację za niewiarygodną. Tak się jednak składa, że pewne istotne dla mnie koncepcje znalazły uznanie wśród zagranicznych historyków i archeologów zajmujących się ludami barbarzyńskimi, głównie Germanami i Słowianami. Sądzę zatem, że korzystne dla obrony wartości mojej pracy jest pokazanie tych powiązań teoretycznych, ponieważ nowatorskość mojej pracy bynajmniej nie polega na wypracowaniu nowych koncepcji, lecz ich twórcemu (mam nadzieję) zestawieniu i aplikacji na grunt kaszubski, gdzie wcześniej nie były zastosowane.

⁵⁰ Dokonałem pewnej ingerencji w przekład polski, w którym twierdzenie Lévi-Straussa posiada skróconą formę: „nie podobieństwa, lecz różnice są podobne”. Moje tłumaczenie lepiej oddaje, jak sądzę, wyrażoną po francusku myśl: „ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences qui se ressemblent”.

Przejdźmy zatem do właściwej analizy. Pojęcia „germański” i „słowiański”, to współcześnie pojęcia przede wszystkim lingwistyczne⁵¹. Opisują one grupy języków połączonych „pokrewieństwem”, o którym orzeka się na podstawie badań porównawczych. Naukowe „odkrycie” w XIX-wiecznej Europie języków „słowiańskich” i „germańskich” było o tyle łatwiejsze, że już od czasów średniowiecza zdawano sobie sprawę z podobieństw między językami używanymi na wschód Łaby, jak też ich generalnej odmienności względem języków używanych po zachodniej stronie tej rzeki. Pokrewieństwo języków jest tłumaczone przez językoznawców faktem ich wspólnego pochodzenia z prajęzyka. Ponieważ prajęzyk jest zwykle nieznan (wyjątkiem jest np. łacina), jego istnienie i ewolucja są hipotetyczne. Ponieważ domniemany prajęzyk nie mógłby istnieć bez użytkowników, orzeka się także o istnieniu hipotetycznych grup ludzkich: (Pra)Słowian, (Pra)Germanów.

Klasyfikacja genetyczna języków indoeuropejskich bardzo precyzyjnie określa zakres znaczeniowy każdego z tych terminów, który jest w zasadzie niezmienny. Dany język musi spełniać szereg kryteriów, aby móc zostać zaklasyfikowany jako przynależny do określonej grupy. Chociaż w klasyfikacji rodziny języków indoeuropejskich kilka punktów jest spornych (np. czy angielski jest germański czy romański?), nie będą one miały tu większego znaczenia. Pewnej dyskusji będzie wymagała wewnętrzna klasyfikacja języków słowiańskich i zostanie ona podjęta przeze mnie w odpowiednim czasie. W tej chwili chciałbym omówić pojęcia „Germanie” oraz „Słowianie”, mając na uwadze, z jednej strony, zmienność sensów w zależności od dyscypliny, z drugiej natomiast, ich etnograficzny czy antropologiczny charakter.

Germanie

Językoznawcy są zgodni, że nazwa „Germanie” nie jest pochodzenia germańskiego, a tym samym nie jest endonimem. Pierwsi użyli jej „galijscy” Belgowie⁵², zamieszkujący nad lewym brzegiem Renu, wobec najeźdźców przybywających z drugiej strony tej rzeki około 71 roku przed naszą erą. Mając na uwadze, że nazwy „ludów” notowane w źródłach starożytnych i średniowiecznych, nie opisują

⁵¹ Konotacje rasowe wyszły z użycia; znaczenie historyczne niekoniecznie jest adekwatne do podziałów lingwistycznych. „Dopiero stopniowo różne znaczenia przypisywane terminowi «wczesni Germanie» przez te trzy dyscypliny [historia, archeologia, językoznawstwo] zaczęły upodabniać się do siebie, aczkolwiek nigdy nie stały się jednakowo pojemne” (Pohl 2006: 20). „Historyk, który przejmując bez zastrzeżeń tę [lingwistyczną] terminologię ze wszystkimi jej lingwistycznymi uwarunkowaniami, sam kopie pod sobą dołek” (Wolfram 1996: 25).

⁵² Epitet „galijscy” może sugerować celtyckie pochodzenie Belgów, równie dobrze Belgowie mogli mówić językami germańskimi. Pojęcie galijskości nie ma tutaj konotacji językowych, ani nawet kulturowych, lecz ściśle geograficzno-polityczne.

grup „etnicznych”, lecz armie (Wenskus 1977), a więc zbiorowości heterogeniczne kulturowo, silnie zmaskulinizowane, tworzone przez mniej lub bardziej wyodrębnioną klasę wojowników, prowadzącą quasi-nomadyczny tryb życia, przyjąc trzeba, że termin *Germanie* nie wyraża sensu filologicznego, lecz kulturowy czy deiktyczny, nazywając Innych, odróżniając „ich” od „nas (Belgów)”⁵³.

Rzymianie uogólnili tę nazwę tak dalece, że za Germanów uznali również ludy zamieszkujące tereny na wschód od Renu i na północ od Dunaju, ustanawiając w ten sposób zachodnią granicę *Germanii*. Wschodni kraniec Germanii (początek *Scythii*) znajdował się poza zasięgiem wzroku Rzymian i nie ma w tym miejscu znaczenia, czy granicę tę należy umiejscowić na Łabie, czy też na Wiśle. Dużo istotniejszy jest fakt, że Rzymianie dokonali „lokalizacji” pojęcia germańskości w przestrzeni geograficznej. Sytuacyjna charakterystyka Germanów jako „armii najeźdźców (zza Renu)” straciła na znaczeniu, kiedy na czoło zostało wysunięte ich pochodzenie – **miejsce** pochodzenia – a więc kryteria geograficzne. Kryteria językowe czy kulturowe w ogóle nie miały dla Rzymian większego znaczenia, mimo spodziewanego zróżnicowania kulturowego na terenie Germanii⁵⁴.

Ustalone przez Ptolomeusza w II wieku naszej ery granice Germanii – od Renu po Wisłę i od Morza Bałtyckiego i Północnego po Dunaj – przetrwały w kartografii do czasów średniowiecza. Zmianom podlegały jednak znaczenia nazwy *Germanie*, ponieważ Rzymianie nie ograniczyli się do stworzenia Germanów jako pewnej całości „na papierze” (Bourdieu 1985, 2008), lecz też:

rzymska dyplomacja aktywnie podsyciała wewnętrzne podziały [wśród Germanów] za pomocą subwencji i sojuszy, aby zneutralizować nacisk barbarzyńców na granice i wytworzyć wśród nich warstwę rządzącej arystokracji, skłonnej do współpracy z Rzymem⁵⁵ (Anderson 1974: 108, cyt. wg Whitehead 2006: 205-206),

co stało się „bodźcem do wykształcenia wspólnot etnicznych” (Pohl 2006: 22), a raczej plemion w nowoczesnym antropologicznym tego słowa znaczeniu (Ferguson, Whitehead 1992, Whitehead 2006, por. Wenskus 1977). Z tych względów twierdzi się dzisiaj, że: „Świat germański był chyba największym i najbardziej trwałym dziełem politycznego i militarnego geniuszu Rzymu” (Geary 1988: vi).

⁵³ Hipoteza, że armia Germanów zdominowana była przez germańskojęzycznych Swebów, którym przewodził Ariowist, ma tu niewielkie znaczenie.

⁵⁴ „owi Germani, z którymi zetknął się Juliusz Cezar w północno-wschodniej Galii, najpewniej nie posługiwali się językiem germańskim, a ich kultura materialna przypominała kulturę celtyckich Galów. Ci, których Juliusz Cezar nazwał *Germanie*, żyli na wschód od Renu, i większość z nich prawdopodobnie nie myślała o sobie jako o Germanach, aczkolwiek mówiła językiem germańskim. Inni zaś jeszcze mieli wspólną kulturę materialną (kultura Jastorfska), która z kolei rozwinęła się bez istotnych przerw, w to, co archeolodzy nazywają kulturą germańską pierwszych wieków po Chr[ystusie]” (Pohl 2006: 20).

⁵⁵ Ariowist został uznany przez Senat Rzymu w 59 r. przed naszą erą za *rex et amicus* ‘króla i przyjaciela’.

W tym kontekście nazwę Germanów zaczęto w późnym antyku wiązać z ludami dominującymi na obszarze tradycyjnej Germanii, najpierw z Alamanami, a potem z Frankami (Wolfram 1996: 28). Od czasów pełnego średniowiecza nazwa ta odnosi się do Niemców (ang. Germans, ros. Гермáнцы). Niemieccy filolodzy (dominujący na polu XIX-wiecznego językoznawstwa historycznego) dokonali ponownego rozszerzenia pojęcia germańskości, nazywając w ten sposób nie tylko pewną grupę języków, ale wręcz rozciągając ją na europejską część języków „indogermańskich” (dzisiaj zwanych indoeuropejskimi). We współczesnej filologii nazwa ta jest używana tylko w tym pierwszym znaczeniu. Jak widać, Germanie to pojęcie wielopłaszczyznowe, zmienne historycznie i zależne od punktu widzenia.

Do tej pory omawiałem Germanów z „zewnątrznego” punktu widzenia. Czas spojrzeć z drugiej strony, wychodząc od obrazu świata zawartego w języku (Bartmiński 2006) Germanów, a więc analizy etnolingwistycznej. Ich nazwę własną rekonstruuje się jako pgerm. **þeudō* ‘lud(zie)’⁵⁶. Przetrwiała ona w językach germańskich w postaci takich „etnonimów” jak np. niem. *Deutsche* ‘(my) Niemcy’ i ang. *Dutch* ‘Holendrzy’ oraz romańskich i greckich: łac. *Teutones*, gr. *οι Τεύτορες* ‘nazwa starożytnego ludu germańskiego’, wł. *tedesco* ‘(język) niemiecki’.

Pragermanie swoich zachodnich sąsiadów nazywali pgerm. **walhaz* (sing. **walhoz*) ‘obcy’. Uważa się, że termin ten pochodzi od nazwy jednego ze starożytnych „ludów” celtyckich, który został odnotowany w annałach historii pod nazwą łac. *Volcae* (nazwa własna jest zatem nieznana). Germanie objęli tym terminem ludy celtyckie w ogóle, np. ang. *Welsh* ‘Walijczycy’, a potem Rzymian i pozostałe ludy romańskie, m.in. hol. *Waaals* ‘Walonowie’; niem. *Vlachen/Walachen* ‘Rumuni, Wołochowie’, niem. *Welsch* – w południowo-zachodniej części niemieckiego obszaru językowego odnosi się do Francuzów, Retoromanów i Włochów (np. dial. niem. *Welschdörffli* ‘wioska retoromańska’); stnord. *Valir* ‘Francuzi’. Z języków germańskich wyraz ten przeniknął m.in. do języków słowiańskich, gdzie powszechnie oznacza Wołochów (pol.) i/lub Rumunów (np. ros. *Valah/валax* ‘Rumuni’), a w języku polskim także Włochów.

Swoich wschodnich sąsiadów Pragermanie nazywali pgerm. **Venétos* (stwniem. *Winida* ‘Słowianin’) i **Venetós* (łac.-germ. *Venedi* ‘lud wzmiankowany przez Tacytę’, stang. *Winedas* ‘Słowianie’). Zazwyczaj wywodzi się te terminy od pierwiastka pie. **uen-* ‘dążyć, życzyć, miłować’, co wiąże je nie tylko z rzymską boginią łac. *Venus*, ale także stwniem. *wini* ‘przyjaciół’ i stirl. *fine* ‘pokrewieństwo, krewni, przyjaźń, plemię, rodzina’. Jeśli tak, to najprawdopodobniej nazwa ta miała pierwotnie charakter endonimiczny, choć wcale niekoniecznie musiała dotyczyć tylko jednego ludu (znanego pod nazwą Wenetów).

W średniowieczu nazwa ta przyłgnęła do zachodniego skraju Słowiańszczyzny, dotycząc szczególnie Słowian nadbałtyckich: m.in. stwniem. *Wineda*, stang. *Wine-*

⁵⁶ Endonim pgerm. **þeudō* pochodzi od pie. **tewtéh₂* ‘ludzie’ i jako taki pokrewny jest np. irl. *túath*.

das, *Weonodas*, stnord. *Vindr*. Do czasów nowożytnych przetrwała tylko w niem. *Wenden* ‘Łużyczanie, Połabianie, Kaszubi’ i niem. *Winden* ‘Słoweńcy’ (w zasadzie dzisiaj używana chyba tylko w odniesieniu do Serbołużyczan), jednakże przeniknęła także do języków bałtofińskich, gdzie odnosi się do Rosjan i Białorusinów. Nazwa ta, w postaci *Venthi*, została też odnotowana przez Jordanesa w VI wieku odnośnie do Słowian, co daje niektórym badaczom Słowiańszczyzny asumpt do retrospektywnego utożsamienia *Venethi* wzmiankowanych przez Tacyty oraz *Indos* wzmiankowanych przez Pomponiusza Melę (za Corneliussem Neposem) i Pliniusza ze Słowianami (np. Labuda 1999: 26-31). Słusznie jednak twierdzi czołowy przedstawiciel wiedeńskiej szkoły historycznej, że

Jest to podobnie uzasadnione jak utożsamianie Walijczyków z Brytanii, Walończyków z Belgii czy Wołochów z Rumunii i innych ludów posługujących się językami romańskimi z *Volcae* z czasów przedchrześcijańskich, od których wywodzą się wszystkie te etnonimy (Pohl 2006: 14-15).

Opis procesów (trans)formowania przedstawionych powyżej tzw. etnonimów, szczególnie etnolingwistyczna interpretacja pragermańskiej opozycji swój/obcy, mogą wydawać się czytelnikowi nie zainteresowanemu lingwistyką zbyt detalicznie opisane, może nawet zbyteczne. Jednakże przypadek germański, bardzo dobrze opisany w źródłach, pozwala na naświetlenie natury tzw. etnonimów, a tym samym sformułowanie ogólnego modelu tożsamości, który zaaplikuję następnie do Słowian w ogóle, a potem także do Kaszubów i Słowińców.

Etnonimy nie opisują ludów jako tworów naturalnych, ponieważ:

wszystkie ogólne zjawiska społeczne, ludy i państwa, klasy i grupy społeczne, religie i kultury, w pewien sposób stanowią wytwór człowieka, dokonującego klasyfikacji pogmatwanej różnorodności społecznych zjawisk na jednoznaczne kategorie (Pohl 2006: 12-13).

Etnonimy z zasady są wyrażeniami deiktycznymi, stanowiącymi pewną językową (globalną) formę, którą nadawca komunikatu może wypełnić dowolną – kulturowo uwarunkowaną (lokalną) – treścią (por. Ardener 1972, 1974, 1992). Etnonim nie opisuje zróżnicowania kulturowego ludzkości w sposób obiektywny, lecz z punktu widzenia danej grupy „swoich”, która tworzy „obcych” odpowiednio do swoich potrzeb. Oznacza to, że na podstawie podobieństwa etnonimów, a nawet ich identyczności, nie można wyrokować o tożsamości (identyczności i „etniczności” w ogóle) nazywanych podmiotów. Szczególnie warto podkreślić tutaj, że etnonimy dotyczą generalnie sytuacji kontaktu kulturowego i są wyrazem ustanawiania granic „etnicznych” (Barth 1969). Projektując etnonimy na płaszczyznę kartograficzną: „ludy” mają swój geograficzny początek, lecz nie mają końca.

Słowianie

O ile istnieje raczej powszechna zgoda względem genezy i ewolucji pojęcia „Germanie”, brakuje jej w przypadku pojęcia „Słowianie”. Niewątpliwie pewne znaczenie w tym względzie ma niedostatek informacji źródłowych, jednakże znacznie ważniejszą rolę odgrywają tu chyba czynniki pozanaukowe. Po pierwsze, w odróżnieniu od dzisiejszych Germanów, którzy czują się spadkobiercami Cesarstwa Rzymskiego, potrafiąc jednocześnie przyznać się do twórczego wpływu na własną tożsamość, współcześni Słowianie zwykli postrzegać wpływy świata germańskiego jedynie w kategoriach destrukcji. Trzeba jednak przyznać, że przynajmniej częściowo jest to reakcja na antysłowiańskie tendencje widoczne w XIX-wiecznej historiozofii niemieckiej (Herder, Ranke, Hegel) i archeologii Gustafa Kossinny (Urbańczyk 2006: 134). Po drugie, w krajach zwanych dzisiaj post-socjalistycznymi (wpływ socjalizmu jest postrzegany jako równie destrukcyjny) pod wpływem marksizmu ugruntowały się w humanistyce przestarzałe modele etnogenetyczne. Nie tylko

„archeologia genezy Słowian” pod względem metodyki rozwinęła się w Europie Środkowej i Wschodniej w kierunku innym niż na niektórych obszarach zachodnich – zagłębiając się coraz bardziej w uproszczonych modelach kulturowo-historycznych, stanowiących podstawę tradycji kontynentalnych (...) oddzieliła się od tych ośrodków, w których archeologia traktowana jest jako dyscyplina pomocnicza antropologii i służy do opisywania nie tyle historii kultury, ile historii społecznej (Barford 2006: 91-92).

To samo trzeba powiedzieć o ogóle nauk historycznych i filologicznych.

W dalszym ciągu zatem badacze Słowiańszczyzny posługują się metodologią ewolucjonistyczno-dyfuzyjonistyczną, rozwijaną równolegle przez XIX-wieczną filologię i antropologię, w ramach której

pojęcie określonych „ludów słowiańskich” połączono z plemiennym drzewem genealogicznym i z migracyjnym modelem rozwoju językowego (...). To z kolei dało początek koncepcji owej dającej się zidentyfikować praojczyzny, z której te „ludy” – użytkownicy pradawnych form tych języków – miałyby wyjść (Barford 2006: 97).

Mając na uwadze lingwistyczny charakter pojęć „etnogeneza” i „Słowianie” (por. Barford 2006: 94-101), można by się spodziewać, że najbardziej brzemienne w skutki będą językoznawcze hipotezy umiejscowienia praojczyzny Słowian, jednakże palmę pierwszeństwa dzierżą tu archeolodzy – szczególnie polscy – dzielący się na dwa przeciwstawne obozy.

Według allochtonistów ziemie współczesnej Polski zostały zasiedlone przez Słowian dopiero po ich opuszczeniu przez Germanów. Koncepcja ta opiera się zatem na założeniu nieciągłości „etnicznej”. Pogląd ten został sformułowany przez

Niemca Gustafa Kossinę, który na tej podstawie przypisywał swemu narodowi m.in. prawo własności do zachodniego skraju Słowiańszczyzny (po Prypeć). Autochtoniści z kolei podkreślają ciągłość demograficzną i kulturową występującą na terenie dzisiejszej Polski. Główny wariant tego poglądu sformułował Józef Kostrzewski, uczeń Kossinny, który dowodził słowiańskości stanowiska archeologicznego w Biskupinie, pochodzącego z epoki brązu. Taką interpretację wsparli inni polscy archeolodzy (K. Jażdżewski, W. Hensel, T. Sulimirski), językoznawcy (T. Lehr-Spławiński, M. Rudnicki) i antropolodzy biologiczni (J. Czekanowski). Stanowisko autochtonistyczne w swej klasycznej, twardej wersji głoszącej związek Słowian z kulturą łużycką (M. Gedl, językoznawca W. Mańczak⁵⁷) ma współcześnie niewielu zwolenników. Znacznie więcej ma ich wersja miękka tego poglądu, przyjmująca związek Słowian z kulturą przeworską (T. Makiewicz) czy powolną krystalizację Słowiańszczyzny w pierwszej połowie I tysiąclecia n.e. na ziemiach polskich (L. Leciejewicz, językoznawca H. Popowska-Taborska). Podobnego stanowiska są polscy historycy, doszukujący się Słowian w Wenetach, Wendach, Neurach, Budynach itd. (Labuda 1999: 23-33), a także antropolodzy biologiczni, którzy negują tezę Godłowskiego o „gwałtownej ekspansji” populacji słowiańskich, dowodząc jednocześnie podobieństwa genetycznego między populacjami z okresu wpływów rzymskich i późniejszymi identyfikowanymi bez wątplenia jako Słowianie zachodni (J. Piontek). Na gruncie polskiej nauki jako pierwszy stanowisko allochtonistyczne poparł etnolog Kazimierz Moszyński, przekonując następnie do niego archeologa Kazimierza Godłowskiego, który stanowił *spiritus movens* szkoły krakowskiej (np. Kokowski 2002, Kaczanowski, Parczewski 2005). Choć autochtoniści dominują liczebnie, to nie da się ukryć, że w ostatnim czasie

teoria allochtonistyczna i metoda etnicznej identyfikacji kultur archeologicznych za pomocą źródeł pisanych powoli zyskiwała nowych zwolenników w młodszej generacji archeologów – szczególnie tych zajmujących się badaniami nad okresem wpływów rzymskich (Urbańczyk 2006: 142).

Zasadność sporu między auto- i allochtonistami podaje się w polskiej nauce pod wątpliwość raczej rzadko (np. Kobyliński 1989, Kurnatowska, Kurnatowski 2002, Urbańczyk 2006) i nie bez wpływu metodologii „importowanej” z Zachodu. Oprócz archeologów-slawistów (Barford 2006, Curta 2001, 2006, Brather 2006), szczególnie warta odnotowania jest także tzw. szkoła wiedeńska historyków śre-

⁵⁷ Według Urbańczyka (2006: 146) hipoteza Mańczaka, że pra-kolebka Słowian i Indoeuropejczyków znajdują się w tym samym miejscu „zupełnie logicznie prowadzi do wniosku, że korzeni Słowian trzeba poszukiwać w odległej przeszłości – może aż w neolicie”. Jest to jednakże nadinferpretacja, jako że Mańczak nigdy nie sugerował identyczności języka praindoeuropejskiego i prasłowiańskiego. Polemizował natomiast z autorami, którzy negowali słowiańskość kultury łużyckiej m.in. E. Gasparinim i Jerzym Kolendo.

dniowiecza (Pohl 2006, Steinacher 2004⁵⁸). Wszyscy ci badacze zwracają uwagę na fakt, że oba stanowiska podzielają błędne założenie, że tożsamość („etniczność”) jest funkcją czy też, że pozostaje w bezpośrednim związku z osadnictwem i kulturą materialną, nazewnictwem, językiem (i w mniejszym stopniu także genetyką). W ramach takiego modelu świata nieciągłość jednego z tych „poziomów” oznacza nieciągłość „etniczności”, w związku z czym problem badawczy stanowią kryteria określenia (nie)ciągłości na danym poziomie oraz korelacja danych między nimi. Problemem badawczym (meta-teoretycznym) nie jest natomiast poprawność przyjętych założeń metodologicznych.

Nie mogę nie poprzeć stanowisk krytykujących ten uproszczony, naturalistyczny model tożsamości. Antropologia przynajmniej od czasów Franza Boasa, „ojca” amerykańskiej antropologii – która, co warto podkreślić w tym miejscu, jedno- czy antropologię kulturową, antropologię biologiczną, archeologię i językoznawstwo – traktuje poziomy rasy, kultury i języka jako rozłączne. Nieco więcej czasu zabrało antropologom uświadomienie sobie faktu, że podobnie rzecz się przedstawia między poziomem demografii, praktyk społecznych i nazewnictwa „etnicznego” (Ardener 1972, 1974, 1992, Barth 1969, Bourdieu 1985). Jednakże dzisiaj głównym problemem badawczym jest właśnie analiza zawiłych zależności między wszystkimi poziomami świata społecznego.

Na Słowian należy zatem patrzeć nie jak na samoistny byt naturalny, lecz jak na produkt rozmaitych procesów społecznych. W odróżnieniu od nazwy „Germanie”, która jest obcego, nie-germańskiego pochodzenia, nazwa „Słowianie” jest prawdopodobnie rodzima, tzn. słowiańska. Zgadza się w tym względzie większość językoznawców, mimo że różnią się nieraz diametralnie w kwestii etymologii tego terminu. Największą popularność zdobyły hipotezy wiążące nazwę Słowian z wyrazami „sława”, „słowo” i ze sferą wodną (pie. *kļu* ‘płynąć, ciec’), jednakże jako antropologa najbardziej przekonują mnie koncepcje uznające tę nazwę za deiktyczny endonim, wyrażający ideę więzi czy wspólnoty między „nami, swoimi”.

I tak nazwa Słowian jest wywodzona od rzeczownika pie. **s(w)ebh-* ‘lineaż, plemię’ czy przymiotnika pie. **s(w)ebho-* ‘własny, swój’, opartych na zaimku zwrotnym pie. **swe-* ‘się, siebie’. Od tych wyrazów (wraz z obocznymi formami **s(w)obho-*, **s(w)edho-*) wyprowadza się m.in. pol. *swój*, *swoboda*, *siostra*, niem. *Sippe* ‘krewni, rodzina, ród, plemię’, *selb* ‘sam’, ang. *self* ‘się, sam, ja(żn)’, *solitary* ‘samotny, sibling ‘rodzeństwo’, gr. *ethos* ‘zwyczaj, obyczaj’, *ethnos* ‘plemię’, a także wiele innych nazw „etnicznych”: germańskich Swebowie, Szwabowie, i italscy Sabinowie (por. Gołąb 2004: 12-13)⁵⁹.

⁵⁸ Do szkoły wiedeńskiej należą także wzmiankowani przeze mnie Herwig Wolfram oraz Wenskus, który był tej szkoły założycielem.

⁵⁹ Zestawiając te pojęcia z pie. *touta* i irańskim *arya* mogą być wyrazami sugerującymi istnienie zróżnicowania kulturowego – niezależnego od granic językowych – w czasie rozwoju języka praindoeuropejskiego.

Nazwa Słowianie pojawia się w źródłach (proto)historycznych (przedstawiających zewnętrzny punkt widzenia) w połowie VI w. n.e. Jej kilka wariantów podaje Prokopiusz posługujący się bizantyńską greką: Σκλάβοι (*Sklaboi*), Σκλαβῖνοι (*Sklabinoi*), Σκλαβηνοί (*Sklabēnoi*), Σκλαυηνοί (*Sklauienoi*), Σθλαβηνοί (*Sthlauienoi*); piszący po łacinie Jordanes podaje ją w jednej tylko formie – *Sclaveni*. Pierwsze zapisy tej nazwy dokonane w językach słowiańskich są o trzy wieki późniejsze, pochodzą bowiem z IX w.: scs. *Словѣне* (*Slověne*) ‘Słowianie’, strus. *Словене* (*Slověně*) ‘grupa Słowian mieszkająca w pobliżu Nowogrodu’. Jest możliwe, że w połowie I tysiąclecia n.e. jacyś ludzie określali się mianem psł. **slověne* (sing. **slověninь*), jednakże

jeśli nie dysponujemy dowodem, że nazwa „Słowianie” używana była przez kogokolwiek przed połową VI w., niedorzecznością jest mówienie o Słowianach przed VI w. Nawet jeśli przyjmujemy, iż przed tą datą posługiwano się językiem słowiańskim lub protosłowiańskim, nie musi to oznaczać, że użytkownicy tego języka uważali się za Słowian. Nazwa ta mogła nawet nie istnieć (Pohl 2006: 18-19).

Trudno odmówić racji takiej argumentacji, zwłaszcza że analogie etnograficzne wskazują na rzadkość aktów werbalizacji grupy, na brak potrzeby nadawania grupie nazwy „od wewnątrz”. Jeśli się ona pojawia, to przede wszystkim pod wpływem czynników „zewnętrznych”, w momencie kontaktu z Innym, i jest spontaniczna, sytuacyjna czy lokalna. Grupy te nie postrzegają także generalnie siebie jako części większej, ponadlokalnej całości; obca jest im bowiem koncepcja wspólnoty wyobrażonej (etnicznej). Tym samym, nawet jeśli wyraz psł. **slověne* był w użyciu w VI w. i wcześniej, to nie posiadał on ani współczesnego znaczenia filologicznego (‘użytkownicy języków słowiańskich’), ani nawet sensu przypisywanego mu przez Bizantyńczyków, którzy używali go jako

nazwy ogólnej, obejmującej różne grupy ludności zamieszkującej tereny leżące na północ od granicy cesarstwa. Chociaż niewątpliwie nazwa ta pochodziła od barbarzyńców, najprawdopodobniej Słowian, to jednak stanowiła twór autorów bizantyńskich i miała na celu uporządkowanie złożonej konfiguracji grup etnicznych na granicy północnej. W swym najważniejszym znaczeniu etniczność Słowian jest więc tworem bizantyńskim: Bizantyńczycy stworzyli Słowian (Curta 2006: 33, por. 2001).

Najbliższy sens tego słowa oddaje ta zanotowana w źródłach staroruskich jako ‘lokalna grupa ludzi mówiących po słowiańsku’.

Wkroczenia Słowian na arenę dziejów nie należy zatem pojmować jako ekspansji jakiegoś homogenicznego „etnicznie” ludu, lecz jako „zewnętrznej” homogenizacji zróżnicowania kulturowego dokonanej przez Bizantyńczyków. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że w skład tej populacji wchodził ludźmi posługujący się językiem prasłowiańskim, wątpić jednak należy, aby obiektywizowali

oni siebie jako „wspólnotę ponadlokalną”. Należy rozważyć możliwość, że nawet nie tworzyli „wspólnoty komunikatywnej” (Zabrocki 1970) – raczej tworzyli oni szereg grup lokalnych, z których każda traktowała inne grupy jako ‘obce’. Analogie etnograficzne wskazują, że nawet najdrobniejsze różnice gwarowe urastają w oczach ich użytkowników do kolosalnych różnic językowych. Nazwa Niemców, psł. **němci*, ‘ci, którzy mamroczą’ (od psł. *němь* ‘mamroczący, nie umiejący mówić > pol. *niemy*), traktowana jest przez językoznawców jako określenie ludności germańskojęzycznej w ogóle. Jednakże jej pierwotny sens równie dobrze mógł być znacznie szerszy, obejmując także innych, ‘obcych’ użytkowników języka słowiańskiego. Wyraz **němci* zaczęłby oznaczać ludność germańskojęzyczną prawdopodobnie dopiero wraz z zintensyfikowaniem kontaktów z Frankami czy Sasami.

Słowian stworzyli nie tylko Bizantyńczycy, posługujący się tą nazwą w sensie etnograficzno-administracyjnym. Tworzenie Słowian odbywało się także „w cieniu bizantyńskich fortów”, jako proces polityczny, społeczny i chyba także językowy. „Słowianie” regionu Danube stanowili przypuszczalnie społeczeństwo egalitarne (oparte na prestiżu), w którym proces hierarchizacji zintensyfikował się w odpowiedzi na warunki historyczne stworzone przez powstanie ufortyfikowanej granicy Justyniana:

Deficyt dóbr pochodzenia rzymskiego mógł sprzyjać społecznej rywalizacji i wyłanianiu się przywódców, których podstawą władzy było prowadzenie wojen, czyli jedyny w tym czasie sposób pozyskiwania rzadkich dóbr pochodzenia rzymskiego, będących widomą oznaką prestiżu i władzy (Curta 2006: 42).

Mimo tego Słowianie ci „nie dążyli do integracji z późnorzymskim systemem politycznym i nie wytworzyli ponadregionalnych ośrodków władzy” (Pohl 2006: 22).

Wydaje się, że idea instytucjonalnej władzy (elitaryzm) była pierwotnie Słowianom w ogóle nieznana, z tego też względu nie przystaje do nich model kształtowania się plemion opracowany przez Wenskusa (1961) w odniesieniu do Germanów. Pierwsze „państwa” słowiańskie zakładali przecież nie-Słowianie. Na południowo-zachodnich obrzeżach Słowiańszczyzny tzw. państwo Samona założył w 624 roku kupiec frankijski, tworząc modelowe (Whitehead 2006) „plemie współpracujące” z Frankami, zaś tzw. państwo bułgarskie założyli w 681 roku Protobułgarzy pod wodzą chana Asparucha, wojującego z Bizancjum. Ruś Nowogrodzka, pierwsze „państwo” na przeciwległych obrzeżach Słowiańszczyzny, zostało założone dopiero dwa wieki później, ok. 862 roku przez Waregów (wikingów) pod wodzą Ruryka. Dopiero kolejne „państwa” powstają z inicjatywy słowiańskiej (Karantania, Sławonia, Chorwacja, Księstwo Nitrzańskie, Państwo wielkomorawskie, Księstwo Błatneńskie), ale odbywa się to zawsze w pobliżu większych organizmów politycznych: protopaństwa Franków i/lub Bizancjum. Do sprawy tej jeszcze powrócę.

Egalitaryzm jako obiektywna cecha dystynktywna wczesnośredniowiecznych Słowian zapewne była wynikiem historycznego rozwoju kultury, w tym sensie można zatem mówić, że Słowianie nie wynaleźli stratyfikacji społecznej. Jednakże przyjąć także należy, że

„bycie Słowianinem” mogło w istocie wiązać się z odrzuceniem pewnych społecznych i kulturowych cech, co być może znajduje odbicie w wyjątkowo skąpej kulturze materialnej (Barford 2006: 120-121).

i tym samym stanowić przedmiot mniej lub bardziej świadomego wyboru. Egalitaryzm byłby więc wyznacznikiem „granicy etnicznej” (Barth 1969).

Do stworzenia Słowian mogło przyczynić się także nadanie językowi prasłowiańskiemu statusu *lingua franca* w ramach chaganatu awarskiego (Curta 2004: 132 i nn.). Jeśli hipoteza o jego administracyjnej instytucjonalizacji jest słuszna, to wyjaśniałaby, dlaczego zrekonstruowane formy języka prasłowiańskiego odznaczają się zaskakującą homogenicznością, mimo że język ten był używany na znacznym obszarze (co pociąga za sobą zwykle zróżnicowanie dialektalne). Niestety koncepcja ta nie wyjaśnia zadowalająco w jaki sposób dokonała się sławizacja (rozprzestrzenienie języków słowiańskich) ziem znajdujących się na północ od łuku karpackiego. Jest raczej niemożliwe, aby w tak krótkim czasie odbyło się to tylko za sprawą grup ludności, które po upadku chaganatu awarskiego rozproszyły się na sąsiednich ziemiach, szerząc język prasłowiański i „słowiański” (tj. egalitarny) sposób życia. Bardziej prawdopodobne jest, że język słowiański był używany już wcześniej poza obszarem naddunajskim (Barford 2006: 119).

Nowe badania archeologiczne, dotyczące datowania i występowania określonych typów ceramiki i grodzisk, podważają nie tylko tradycyjny, „etniczny model interpretacji”⁶⁰, zakładający wczesny napływ ludności słowiańskiej na tereny Połabia i Łużyc, ale także koncepcję „późnego napływu” Curty:

wydaje się obecnie najbardziej prawdopodobne, że słowiańska migracja na tereny środkowych i wschodnich Niemiec nastąpiła zasadniczo w VII w. Należy się liczyć z początkiem słowiańskiego osadnictwa nad Łabą i Soławą właśnie na początku VII w. Im dalej na północ, tym na późniejszy okres należy datować ten proces. Do Meklemburgii Słowianie dotarli dopiero pod koniec tego stulecia, do wschodniego Holsztynu być może dopiero po roku 700 (Brather 2006: 66-67).

Ustalenia te dużo lepiej zresztą korespondują z materiałami historycznymi, gdyż pierwsza wzmianka o słowiańskojęzycznej grupie na tych terenach – konkretnie Serbach pod wodzą „księcia” (*dux*) Derwana, mieszkających na wschodnich pe-

⁶⁰ Brather dowodzi istnienia podobieństw między sposobami budowania grodów na terenach „germańskich” i „słowiańskich”, które mają być „typowe dla pewnego okresu”, będąc jednocześnie „zapożyczenie[m] (...) z kierunku zachodniego” (Brather 2006: 72-75).

ryferiach protopaństwa Franków – dotyczy 631 lub 632 roku (Kronika Fredegara, Labuda 1999: 85-86)⁶¹.

Stworzenie Słowian przez Bizantyńczyków, jeśli chodzi o mechanizm konstrukcji, nie różni się niczym od stworzenia Germanów przez Rzymian (za pośrednictwem galijskich Belgów)⁶². Pewne różnice pojawiają się, kiedy dyskutowana jest postawa owych podmiotów wobec swoich twórców. Koniec końców okazuje się jednak, że tak jedni, jak i drudzy zostają poddani procesowi trybalizacji.

HISTORIA „PŁYTKA”

Wendowie

Uznany jest faktem, że o ile źródła historyczne – takie jak choćby słynny *Geograf Bawarski* – przedstawiają bogaty (ilościowo) materiał dotyczący nazw „plemiennych” za Odrą (ze Śląskiem włącznie), o tyle milczą w kwestii ziem przedodrzańskich (por. Urbańczyk 2008: 78), a więc także Pomorza Tylnego (*Hinterpommern*). Można oczywiście zakładać, jak to się zwykle czyni, że ziemie pasa polsko-pomorskiego były zorganizowane politycznie w sposób homologiczny do ziem pasa połabsko-serbsko-śląskiego, natomiast nazwy plemion polskich nie zostały po prostu uwiecznione w źródłach. Jednakże pytaniem bez odpowiedzi pozostaje: dlaczego tak się stało? Możliwym rozwiązaniem tej zagadki byłoby przyjęcie założenia, że tak jak „Świat germański był chyba największym i najbardziej trwałym dziełem politycznego i militarnego geniuszu Rzymu” (Geary 1988: vi), tak samo rzecz się przedstawia w przypadku „świata słowiańskiego”, przynajmniej jego zachodniej części. Słowiańszczyzna zachodnia⁶³ w swym zróżnicowaniu jest dziełem Rzymu za pośrednictwem świata germańskiego nie tylko w sensie chronologiczno-strukturalnym (Słowianie są wytworem Germanów, którzy są wytworem Rzymian), ale i genealogiczno-wyobrażonym (Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego jako kontynuacja Cesarstwa Rzymskiego)⁶⁴. Wydaje się, że szczególnie znaczące były wpływy germańskiego protopaństwa Franków, które silnie oddziaływało

⁶¹ Istnieje zapis, sugerujący obecność Słowian nad Bałtykiem już w końcu VI wieku (zob. Labuda 1999: 75), jednakże wydaje się on mało wiarygodny (Brather 2006: 66).

⁶² Pohl podkreśla „dalsze jeszcze podobieństwo między wczesnymi Germanami a wczesnymi Słowianami – ani jedni, ani drudzy nie byli ludem w takim sensie, jak Sasi, Wandalowie czy Hunowie. Nazwy te raczej wiążą się z klasyfikacją etnograficzną i są nazwami zbiorowymi” (Pohl 2006: 20).

⁶³ To samo dotyczy także zachodniego odłamu Słowian Południowych, którzy nie będą stanowił tu przedmiotu mojego zainteresowania.

⁶⁴ Nazewnictwo jest późniejsze: fraza *Sacrum Imperium* pochodzi z roku 1157, a *Sacrum Romanum Imperium* z 1254 roku. Chodzi mi jednak o ciągłość polityczną, niezależną od określonych nazw.

na (trans)formacje „plemion” Słowian zaodrzańskich, natomiast słabiej i z nieco innym skutkiem oddziaływało na Słowian przedodrzańskich: polskich oraz tylnopomorskich. Moim zdaniem ta poznawcza „pustka” wynika z faktu, że w czasie kiedy powstawał Geograf Bawarski, w pasie pomorsko-polskim plemion jeszcze nie było. Nie twierdzę, że nie było tam żadnych grup ludzkich, aczkolwiek warto mieć na uwadze głosy, że ziemie te były w większości niezasiedlone (Urbańczyk 2008: 82). Stoję natomiast na stanowisku, że nie było tam **plemion**, w dwóch tego słowa znaczeniach. Nie istniały one jako administracyjno-geograficzne nazwy „na papierze”, a to z tego prostego powodu, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ziemie te znajdowały się poza granicą oddziaływania i eksploracji państwa Franków. Prawdopodobnie nie istniały one także jako ponadlokalne organizacje polityczne wytworzone przez funkcjonujące tam wspólnoty lokalne już to pod wpływem, już to bez twórczego udziału protopaństwa Franków – przypomnę, że cechą dystynktywną wczesnych „Słowian” był przecież egalitaryzm.

Linia Odry wydaje się użytecznym markerem (ale nic ponadto) wpływów Cesarstwa, wydaje się bowiem, że mniej więcej tam znajdowała się granica „strefy plemiennej” (Ferguson, Whitehead 1992), obszarów, gdzie rozpoczął się proces trybalizacji Wendów. *Kronika Fredegara* (Labuda 1999: 84-86) dostarcza nam ważnych informacji o powstaniu na początku VII wieku tzw. państwa Samona, założonego przez kupca frankijskiego o tym właśnie imieniu, którego z królem frankijskim łączyły więzi przyjaźni (*amicitia*). Ta „przyjaźń” uznawana jest za sedno definicji plemienia, które powstaje w wyniku faworyzowania przez dominujący organizm polityczny pewnych grup społecznych zajmujących peryferia (por. Whitehead 2006: 209). Pozycję Samona najlepiej opisuje antropologiczna kategoria *big-man* (zob. Sahlins 1963, por. Curta 2006: 43-44)⁶⁵. Zwrócić uwagę tutaj należy na dwie kwestie. Po pierwsze, plemię to nie zostaje założone z inicjatywy „Słowian”, lecz przez osobę „z zewnątrz”, co pozostaje w bezpośrednim związku z faktem kulturowej nieznaności tego rodzaju organizacji politycznej. Po drugie, plemię to powstaje w bezpośredniej bliskości Cesarstwa. Nie posiadamy żadnych informacji o powstawaniu w tym czasie tego typu organizacji choćby na północnym Połabiu, które od Cesarstwa oddziela plemię Sasów. *Kronika Fredegara* (Labuda 1999: 85-86) sugeruje istnienie około 632 roku jedynie na terenie Łużyc jakiegoś mniejszego organizmu politycznego Słowian znajdującego się „od dawna” pod władzą Franków, lecz zarządzanym przez niejakiego Derwana, „księcia Serbów”, który przyłączył się do Samona, oddając mu siebie i swój lud pod komendę.

⁶⁵ Z antropologicznej perspektywy tzw. państwo Samona nie było państwem ani nawet wodzostwem. Samon nie był osobą obdarzoną autorytetem politycznym i sakralną charyzmą, jego pozycja nie wynikała także z wysokiej rangi lineażu, z którego wywodzili się jego przodkowie. Administracja była bardzo słabo rozwinięta, a sam władca nie zadbał o sprawy dotyczące dziedziczości tronu i po jego śmierci (ok. 658 lub 661 roku) „państwo” rozpadło się.

Proces trybalizacji postępował dalej na północ w kierunku Połabia, dotykając nie tylko słowiańskich Wendów, ale i germańskich Sasów. Z końca VIII wieku pochodzą informacje np. o Obodrytach, którzy przedstawiają sobą plemię „współpracujące”. Początkowo zarządzał nimi Wican (zmarły w 795 roku), który wspierał Karola Wielkiego w walkach z Wioletami i Sasami, stawiających opór władzy protopaństwu Franków. Jego pozycję społeczną opisuje antropologiczna kategoria *great-man* (zob. Godelier 1986). Po śmierci Wicana, zabitego przez saskich „Nordalbingów”⁶⁶, Obodrytom przewodził Drożko, kontynuujący politykę współpracy z Frankami. Po wygranej przez niego bitwie nad Świącianą w 798 roku Karol Wielki nadał mu obszar Nordalbingii (leżące na północ od Łaby prowincje, z których uprzednio wysiedlono 10 tys. Sasów) oraz tytuł „księcia”. Wydarzenie to przyczyniło się do głębszej konsolidacji ziem obodrzyckich, zamieszkiwanych przez mniejsze plemiona. Obodrzycki w literaturze przedstawiani są zwykle jako „konfederacja plemion”, w gruncie rzeczy należy ich jednak traktować jako plemię *par excellence*, dążące do ponadlokalnej hegemonii. Niestety, kiedy Sasi zostali ostatecznie inkorporowani do (proto)państwa Franków zaraz na początku IX wieku (zachowując prawną autonomię), Obodrzycki przestali być strategicznie użyteczni i sami stali się obiektem frankijsko-saskiej ekspansji (Heather 1997: 176-179).

W procesie trybalizacji na terenie Łużyc wyłoniły się na początku VIII wieku kolejne pomniejsze plemiona serbskie. Jednym z nich są „Dalemińcy”⁶⁷, o których wspomina się po raz pierwszy w 805 roku, kiedy to Frankowie najechali ziemie określone w źródłach mianem „Demelchion”, pokonując księcia noszącego imię Semela. Podbój tych ziem nastąpił jednak dopiero na początku X wieku. Szczególnie istotna wydaje się jednak działalność Miliducha, który jako władca „Serbów” dążył do objęcia władzy nad terenem całych Łużyc, co zwykle określa się jako „starania o zjednoczenie plemion serbskich”. Dzieła tego nie udało mu się dokończyć, zginął w walce z Frankami w 806 roku. W kolejnych latach część lokalnych książąt została zmuszona do uznania zależności (np. książę Tęgła), część zginęła w walkach (np. książę Kolędyczów Ciemysł). W 880 roku Serbowie wraz ze sprzymierzonymi Czechami i Morawianami podnieśli bunt przeciwko Niemcom (Frankom wschodnim) i po zwycięstwie zostali przyłączeni do tzw. państwa wielkomorawskiego, którym władał Świętopełk. Po upadku tego organizmu politycznego Niemcy stopniowo opanowali wszystkie tereny plemion serbskich.

Geograf Bawarski, pochodzący prawdopodobnie z połowy IX wieku, wspomina domniemanych Czechów (*Beheimare*), a także wylicza plemiona ulokowane na linii Odry, m.in. rzekomych Ślęzan (*Sleenzane*) i – na przedłużeniu – Wiślan

⁶⁶ Zwracam uwagę, że ten „etnonim” jest w istocie choronimem, opisującym położenie geograficzne (na północ od Łaby) pewnej krainy. Jako tacy „Nordalbingowie” są nazwą w pierwszym rzędzie administracyjną i w tym właśnie sensie plemienną.

⁶⁷ Którzy później zostaną utożsamieni z plemieniem „Głomaczów”.

(*Uuislane*). Wydaje się prawdopodobne, że data ta wyznacza początek „trybalizacji” w tym rejonie, co w końcu X wieku zaowocowało powstaniem szeregu wodzostw. W 845 roku ochrzciło się 14 książąt „czeskich”, z których każdy, jak należy mniemać, władał niewielkim obszarem. W końcu X wieku mamy jednak już do czynienia z niezależnym politycznie wodzostwem, rządzonym przez dynastię⁶⁸ Przemyślidów. Podobny proces dotknął ziemie „polskie”, nad którymi w ostatecznym rozrachunku władzę sprawować będą Piastowie (Heather 1997: 171). Trzeba jednak pamiętać, że Polanie i inne „plemiona polskie” są generalnie historycznym konstruktem (Urbańczyk 2008).

Słowiańszczyzna Połabska w oczach historyków stanowi rodzaj politycznej anomalii, a to z tego powodu, że:

w tych krainach usytuowanych pomiędzy [chrześcijańskim] frankijskim Imperium Niemieckim i nowo powstałymi [proto]państwami słowiańskimi dominowały tradycyjne struktury plemienne i pogaństwo (Lübke 1997: 115).

Twierdzenie to generalnie jest słuszne, wymaga jednak uzupełnienia, że podobną anomalię stanowił obszar Pomorza Tylnego, który nader często przeoczany jest przez literaturę przedmiotu – zapewne ze względu na domyślne związki tych terenów z wodzostwem Piastów i założeniem biskupstwa w Kołobrzegu w roku 1000. A przecież „podbój Pomorza” dokonany przez Mieszka I był krótkotrwały i raczej powierzchowny, przynajmniej w stosunku do Pomorza Zachodniego, które uzyskawszy niezależność polityczną już około 1007 roku utrzymało ją (i niezależność religijną!) przez kolejny wiek, do czasu podboju przez Bolesława Krzywoustego na początku lat dwudziestych XII wieku.

Pomorzenie

Jednakże między Słowianami Połabskimi a Pomorzanami (posługuję się tymi kategoriami jako kategoriami geograficznymi) istniały różnice. Jedną z nich stanowi fakt, że w odróżnieniu od Słowian Połabskich, Pomorzanie nie zostali poddani procesowi trybalizacji przez protopaństwo frankijskie. Zasięg jego oddziaływania skończył się w zasadzie na Odrze⁶⁹. Reszta tego obszaru mogła znajdować się co najwyżej w strefie oddziaływania (od połowy X wieku) najpierw wodzostwa,

⁶⁸ Z antropologicznego punktu widzenia termin „dynastia” pojmować należy jako lineaż, któremu udało się uprawomocnić wywodzenie swojego pochodzenia od sił rządzących sferą sakralną (Posern-Zieliński, Kairski 2004: 326) czy jak kto woli – sił natury (Banaszkiewicz 2010).

⁶⁹ Mówiąc bardziej ściśle: w niewielkim stopniu wykroczył poza nią, jeśli słusznie dopatrujemy się w *Geografie Bawarskim* takich nazw plemiennych jak Pырzyczanie (*Prissani*) i Wolinianie (*Uelunzani*). Te jednak detale uznać trzeba za nieistotne z punktu widzenia tej pracy.

a potem protopaństwa Piastów⁷⁰, przy czym wpływy te były raczej nieznaczące, skoro źródła ujawniają nam śladowe informacje na temat organizacji politycznej tego obszaru. Nie znamy żadnych nazw plemiennych, jedynie imiona kilku mniej lub bardziej domniemych „książąt pomorskich” (*Zemuzil, Wrytleof*), którzy być może sprawowali władzę zwierzchnią nad Pomorzem jako boczna linia Piastów. Wszystkie dywagacje na ten temat, opierające się przede wszystkim na materiałach archeologicznych, pozostają w sferze zupełnych domysłów i to, podkreślę, snuty bez żadnego zaplecza teoretycznego (Wirski 1995, Piskorski 2002). Dopiero z początkiem XII wieku wyłaniają się w źródłach dwie dynastie książąt pomorskich: zachodnich Gryfitów i wschodnich Sobiesławiców.

Inną cechą Pomorzan, odróżniającą ich od Słowian Połabskich, zauważyłem po lekturze niezwykle inspirującego artykułu Petera Gowa (2002), dowodzącego, że obecnie dwa odrębne ludy Amazonii: Piro i Apurinã, stanowiły kiedyś jedną grupę, która rozpadła się w konsekwencji przyjęcia przez jej członków alternatywnych postaw wobec świata zewnętrznego. Gow nawiązuje do eseju *Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud* Lévi-Straussa (1943), który stał na stanowisku, że w Amazonii wojna i handel stanowią dwa różne oblicza jednej relacji – relacji z Innym. Zorientowanie kultury na wojnę albo na handel to stanowiąca przedmiot *wyboru* (oczywiście niekoniecznie w pełni świadomego) określona strategia działania grupy w określonej sytuacji społecznej czy warunkach politycznych. Tezę Lévi-Straussa, która dotyczy przede wszystkim dziedziny gospodarki, można rozwinąć wprowadzając rozróżnienie pomiędzy społeczeństwami opartymi na przemocy i konflikcie (wojowniczymi) i społeczeństwami nie stosującymi przemocy (pokojowymi)⁷¹. Typ pierwszy reprezentuje szereg społeczeństw Indian amazońskich (zob. Buliński, Kairski 2006), m.in. Yanomami (Chagnon 1983, Ferguson 2006) i Waorani (Robarchek, Robarchek 1992)⁷². Drugi typ reprezentują z kolei m.in. amazońscy Piaroa (Overing 2006), malajscy Chewong (Howell 1989) i Semai (Robarchek, Robarchek 1992), afrykańscy Pigmeje Mbuti (Turnbull 1967), bałkańscy Wołosi (Binder 2004).

Jeśli przyjrzymy się z tej perspektywy Słowińcom, to zauważymy, że przedstawiani są oni w literaturze jako lud stawiający czynny opór germanizacji (za-

⁷⁰ Granica między wodzostwem a wczesnym państwem jest niezwykle trudna do ustalenia. Tu za cezurę ustalam symbolicznie akt koronacji Bolesława Chrobrego w 1025 roku, co zrównało Piastów z innymi władcami świata chrześcijańskiego.

⁷¹ Alternatywnym rozwinięciem tej tezy jest typologia relacji pomiędzy bytami skonstruowana przez Bulińskiego (2011), który kontrastuje ze sobą „drapieżność” i „kopiowanie”. Nawiasem mówiąc, Buliński budując swoje opozycyjne typy idealne, opierał się na znanej typologii wzajemności stworzonej przez Sahlinsa (1992), który rozbudował wspomnianą dychotomię Lévi-Straussa do trzech elementów. O ile dla Gowa stanowiło to powód odrzucenia typologii Sahlinsa, o tyle Buliński dokonał jej powtórnego „zwinięcia” kontrastując wzajemność negatywną i wzajemność uogólnioną.

⁷² Nieco inny wymiar wojowniczości przedstawia sobą badana przeze mnie wcześniej organizacja neopogańskich nacjonalistów Zakon Zadrugi „Północny Wilk”.

ciekły, choć beznadziejny), do przysłowiowej „ostatniej kropli krwi”. Szczególnie „chlubne świadectwo walki do ostatka” (Bądkowski 1956: 75) wystawiać miały Słowińcom rozruchy w Cecenowie w 1772 roku (dyskutowane obszerniej w dalszej części rozprawy), o których pamięć zachowała się nawet w folklorze (Knoop 1925: 72). Chociaż analogiczne wypadki odnotowano także w innych miejscach powiatu słupskiego, mam pewne wątpliwości wobec tezy o „wojowniczej” postawie Słowińców. Jednym z najbardziej zadziwiających elementów kultury (codziennych praktyk) Słowińców, jaki dostrzegłem w źródłach historycznych opisujących relacje między Słowińcami a osiedleńcami w powojennych Klukach (Rogaczewski 1975, Rybicki 1995, 2003), jest właśnie całkowity brak agresji i bierność wobec przemocy. Jeśli czynna forma walki XVIII-wiecznych „Słowińców” nie jest tylko mitem, to należy zapytać, dlaczego w dwieście lat później nie uciekali się oni do aktywnego sprzeciwu, obrony, kontrataku wobec określonych zachowań naznaczonych przemocą?

Oczywiście, można argumentować, że w połowie XX wieku „Słowińcy” utracili ducha oporu, tak silnego jeszcze przed dwustu laty. Jednakże analiza opracowań historycznych dotyczących średniowiecza sugeruje, że postawa walki była mieszkańcom Pomorza Tylnego obca także wcześniej. Historycy podkreślają, że germanizacja Pomorza Tylnego nie następowała na drodze krwawych podbojów, jak to się działo w przypadku Meklemburgii czy Prus, lecz pokojowo, przede wszystkim za pośrednictwem feudalizmu, Kościoła i urbanizacji (np. Śląski 1948: 81, Piskorski 2008: 30-31). Jeśli procesy demograficzne takie jak kolonizacja i przyrost naturalny miały znaczenie znikome, to germanizacja musi być rozpatrywana – szczególnie w swym początkowym stadium – w kontekście raczej dobrowolnej akulturacji i asymilacji. Wiemy, że w pokojowy sposób przebiegała także germanizacja średniowiecznej Polski oraz Czech, jednakże proces ten przebiegał dużo wolniej, z większym oporem, niż miało to miejsce na Pomorzu Tylnym. Przypuszcza się, że przyczyną szybkiej germanizacji Pomorza Tylnego był brak silnej organizacji politycznej, która mogłaby stanowić identyfikacyjne źródło odniesienia, i wydaje się to przypuszczenie całkowicie słuszne.

Postawa Pomorzan kontrastuje z wysoce agresywną, wojowniczą postawą Słowian Połabskich. Dość dużym naciąganiem faktów byłoby twierdzenie – co zbyt często się czyni – że był to zbrojny opór wobec germanizacji, raczej trzeba po prostu stwierdzić, że wojna (*warfare*)⁷³ była kluczowym elementem życia Słowian Połabskich w ogóle. Kronikarze prześcigają się w odnotowywaniu napadów na wschodnie krańce imperium frankijskiego dokonywanych przez plemiona Słowian

⁷³ Od czasów dojrzałego średniowiecza monopol na prowadzenie wojny posiadali jedynie możni. Poza tym mniej więcej od tego też czasu można mówić na terenie Europy o rozpoczęciu procesu instrumentalizacji i upaństwowienia wojny (*war*), którą należy przeciwstawiać „wojnom” (*warfare*) prowadzonym przez społeczeństwa przedpaństwowe, które bazowały na „niematerialistycznym pojęciu mocy, władzy i zasobów” (Buliński, Kairski 2006: 13-15).

Połabskich (ale także Sasów) – warto tu przypomnieć, że w podobny sposób Frankowie i inne starożytnie plemiona germańskie napadały granice Cesarstwa Rzymskiego – ale przecież plemiona połabskie walczyły także między sobą (i z Sasami). Dla przykładu w roku 782 roczniki frankijskie podają, że Serbowie napadli ziemie Turynków i Sasów. Wieleci wspierali zaś Sasów walczących o utrzymanie niezależności i pogańskiej religii z Karolem Wielkim, którego z kolei wspierali Obodryci. Wojownicza, agresywna postawa wobec świata była czymś powszechnym na terenie Połabzczyzny. Słowianie Połabscy byli nie tylko ofiarami napadów, walk, wojen, ale co najmniej równie często także ich inicjatorami.

Dominuje przekonanie, że Słowianie Połabscy byli zmuszeni do militarnej konfrontacji z Frankami i Sasami. Jest to całkowicie błędne postawienie sprawy. Aczkolwiek w historiografii dostrzega się, że w danym czasie określone „plemiona” czy osoby realizowały określone interesy na różne sposoby, niekoniecznie militarne, to jednak, o ile mi wiadomo, nigdy nie rozważano generalnej postawy Słowian Połabskich wobec protopaństwa Franków w kategoriach wyboru. A taki właśnie stan rzeczy sugeruję. Twierdzę, że wobec dominacji Cesarstwa Słowianie mogli przyjąć postawę podporządkowania. Wybrali jednak postawę zbrojnego oporu. W tym sensie twierdzę, że generalnie Słowianie Połabscy reprezentują typ społeczeństwa wojowniczego czy stosującego przemoc. W taki właśnie sposób – jako efekt wpływów państwa – tłumaczy się „zespół wojny” (Ferguson 2006) właściwy wielu kulturom.

W odróżnieniu od Wioletów (których nazwę często wywodzi się od ‘wilków’ lub ‘olbrzymów’) czy Luciców (których nazwę wywodzi się od przymiotnika ‘srogi, dziki’) Pomorzanie wydają się przysłowiowymi barankami. Oczywiście, moja teza może brzmieć obrazoburczo dla wielu badaczy Słowiańszczyzny, bo przecież dość liczne są informacje o wojnach (*warfare*) prowadzonych przez Pomorzan choćby z Piastami. Ja jednak nie twierdzę, że Pomorzanie w ogóle nie prowadzili wojen (*warfare*) czy że nie znali przemocy. Zwracam jedynie uwagę – z heurystycznego punktu widzenia – że prezentowali mniej agresywną, bardziej pokojową postawę wobec świata (jeśli nie jakościowo, to przynajmniej ilościowo), a obrana przez nich strategia nabierała na sile w toku historii, utrzymując się do czasów współczesnych.

Nie uważam, jakoby określona strategia kulturowa wobec obcych („polityka zagraniczna”) była dana czy odwieczna, wręcz przeciwnie. Stanowi ona historyczny wytwór, który uzyskał największą „popularność” czy został uznany za najbardziej skuteczny. Tę strategię postrzegać można przez pryzmat „ekonomii” tożsamości. Przypuszczam, że postawa pokojowa zastąpiła postawę wojowniczą z początkiem drugiego tysiąclecia, w zasadzie nie ma jednak znaczenia, jaka postawa poprzedzała postawę pokojową.

Trzeba podkreślić, że przyjęcie wojowniczej postawy przez Słowian Połabskich i odpowiednio pokojowej przez Pomorzan nie było wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wynikiem jakiegoś rodzaju ponadlokalnej umowy społecznej czy ra-

cyjnego (w nowoczesnym znaczeniu tego słowa) wyboru. Różnorakie decyzje były podejmowane lokalnie i miały charakter spontaniczny, chociaż zapewne znaczący udział miały w tej kwestii pewne grupy społeczne (księżęta, *big-men*, rady starszych) realizujące określone interesy. Upowszechnienie się określonej postawy było raczej wypadkową szeregu procesów rozciągniętych w czasie – w zasadzie zdiagnozować dominujący wzór możemy dopiero *post factum*.

Warto dodać, że o Słowianach Połabskich i Pomorzanach mówię w kategoriach nie tyle geograficznych, co społecznych – definiuje ich przyjęta postawa wobec świata zewnętrznego. Wraz z ustrukturyzowaniem się takiej czy innej strategii kulturowej, która staje się pewnego rodzaju normą społeczną, kategorie te przestają być abstrakcyjnymi kategoriami socjologicznymi, stając się przeżywanymi kategoriami społecznymi (Sztompka 2002: 185). Drobną wydawałoby się różnica kulturowa skutkuje sporymi różnicami z punktu widzenia historii Połabia i Pomorza.

Ośmielam się zatem stwierdzić, że tym, co tworzyło „normę kulturową” wśród Kaszubów na przestrzeni jakichś 800 lat, nie była postawa walki, lecz „poddania”. Jeśli mam słuszość, wypadki relacjonowane przez Hakena i Tetznera nie są reprezentatywne dla kultury Słowińców, lecz stanowią odstępstwo od pewnej normy, którą stanowi nieobecność przemocy czy brak użycia siły. Pokojowość czy raczej bierny opór – niestosowanie przemocy – to obiektywny wyznacznik Kaszubów *in spe*, społeczności egzystujących pomiędzy plemionami połabskimi a protopaństwem (wcześniej wodzostwem) Piastów.

INNI NIEMCÓW

KASZUBI ŚREDNIOWIECZA

Współcześnie nazwa „Kaszuby” odnosi się do terenów znajdujących się we wschodniej części Pomorza Tylnego. Jednakże trzynastowieczne źródła historyczne wiążą nazwę „Kaszuby” z zachodnią częścią Pomorza Tylnego (Pomorze Zachodnie), a nawet Meklemburgią. Ta rozbieżność geograficznej lokalizacji Kaszub od dziesiątek lat nurtuje badaczy. Dawniej sugerowano, że przesunięcie nazwy z zachodu na wschód było wynikiem masowej migracji Kaszubów, która miała nastąpić pod wpływem germanizacji, jednakże ten demograficzny proces nie znalazł potwierdzenia źródłowego. Zagadka ta pozostaje nierozwiązana⁷⁴. Niemniej współcześni przyjmują, że pierwotny obszar Kaszub był w zasadzie równoznaczny z obszarem Pomorza Tylnego, jednakże w toku historii skurczył się do obszaru Kaszub współczesnych.

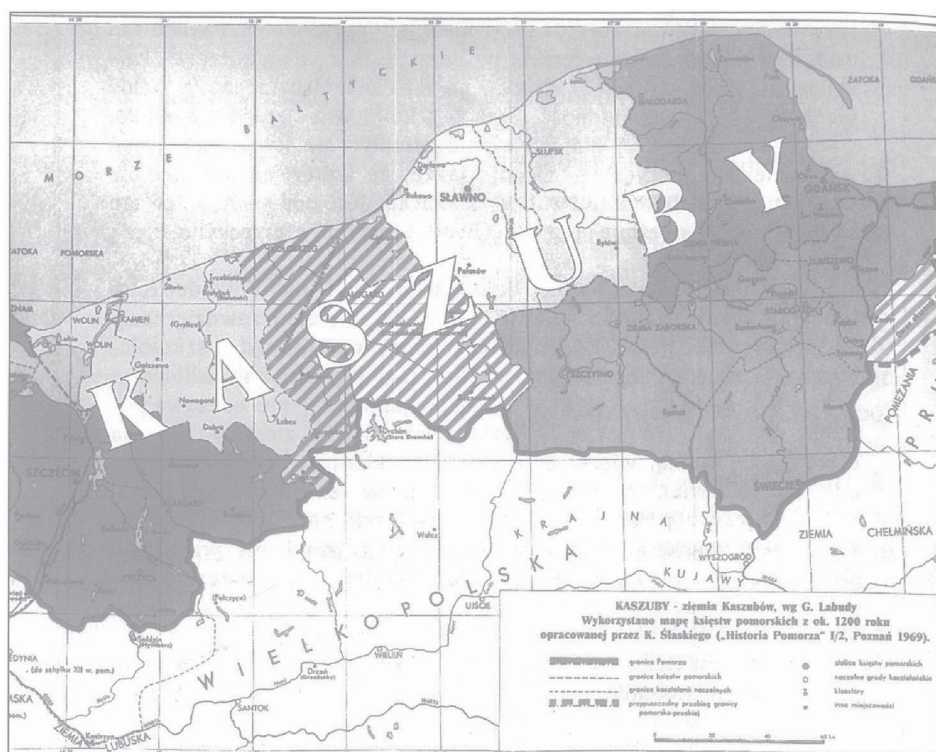
Taki pogląd promuje przede wszystkim Gerard Labuda, który doszedł do powyższych wniosków, analizując źródła historyczne i mapy za pomocą metody retrogresywnej (1996: 80-131). Wychodząc z założenia, że „lokalizacji Kaszub jako ziemi należy szukać tam, gdzie mieszkają Kaszubi” (1995: 19), historyk ten odbywa podróż w przeszłość i jednocześnie na zachód, dokładając do obszaru współczesnych Kaszub coraz to nowe tereny. Niestety, metoda retrogresywna w wykonaniu Labudy budzi ogromne wątpliwości metodologiczne, a także przeczy faktom.

Po pierwsze, stawia on znak równości pomiędzy „ludźmi” i „ziemią”. Jedną z konsekwencji poparcia tego stanowiska musiałoby być przyjęcie, że nazwa Kaszuby dotyczy także diaspory kaszubskiej, m.in. na kontynencie północnoamerykańskim (np. Kucharska 1986, Kriehn 2007). W ten oto sposób „Kaszuby” rozciągałyby się potencjalnie na cały świat.

⁷⁴ Co ciekawe, pod wieloma względami analogiczny proces przesuwania się nazwy Śląska, posługując się współczesnymi kategoriami, z Śląska Dolnego na Śląsk Górny, nie sprawia badaczom takiego kłopotu.

Po drugie, zachodni kraniec Kaszub Labudy ledwie wykracza poza linię Odry w kierunku zachodnim, jednocześnie ukrywając – co bardzo znaczące – przed naszymi oczami przebieg tej granicy, ulokowanej gdzieś na terenach dzisiejszych Niemiec. Labuda ignoruje wzmiankę źródłową, która pozwala traktować jako Kaszuby także Meklemburgię. I nie tłumaczy go tu fakt, że wzmianka o kaszubskości Meklemburgii z 1248 roku jest pojedyncza i o 10 lat późniejsza w stosunku do w ogóle pierwszej wzmianki o Kaszubach z 1238 roku, która lokuje je u ujścia Odry i która znajduje potwierdzenie (jest powtórzona) w innych źródłach: z 1267 i 1291 roku. Ten stan rzeczy, to znaczy pisanie historii pewnego regionu i grupy (oraz ich geograficzne wizualizowanie) w taki sposób, aby ich granice nie wykraczały poza granice danego narodu-państwa – Labuda dowodząc autonomii etnicznej i politycznej Kaszub(ów), jednocześnie podkreślał ich „słowiańskość” i „polskość” oraz „nie-niemieckość” – jest wyrazem metodologicznego nacjonalizmu (Wimmer, Glick-Schiller 2002, por. też Billig 2008).

Po trzecie wreszcie, brak jakichkolwiek dowodów, aby nazwa „Kaszuby” była wiązana z Pomorzem Gdańskim w czasach średniowiecza. W istocie odniesienia



MAPA 2. Kaszuby – ziemia Kaszubów wg Gerarda Labudy (źródło: Borzyszkowski 2009: 136)

takie znajdują się dopiero w źródłach z przełomu XVI i XVII wieku, m.in. w tzw. „Kronice Pelplińskiej” (Bruski 1991).

Kaszuboznawcy poszukiwali rozwiązania zagadki w paradygmacie obiektywistycznym. Przyjmowali oni, że nazwa Kaszuby jedynie opisuje istniejącą już wcześniej rzecz, a więc, że odnosi się do jakiegoś uprzednio wydzielonego, obiektywnie istniejącego obszaru geograficznego i organizmu politycznego. Kaszuboznawcy, tak jak

Badacze okresu przedpaństwowego chciwie poszukują zarejestrowanych w źródłach nazw własnych i traktują je jako obiektywnie funkcjonujące etnonimy, które jednocześnie mają dowodzić kolektywnej, długotrwałej świadomości identyfikacji polityczno-kulturowej mieszkańców różnych obszarów. Nazwom tym nadaje się też w sposób nieuprawniony funkcję reprezentowania terytorialnych organizacji quasi-politycznych (Urbańczyk 2008: 76).

Sugeruję, że dużo bardziej właściwy jest taki punkt widzenia, że nazwy nie tyle opisują, lecz tworzą rzeczy. Tworzą w tym sensie, że konstruują ich społeczne istnienie. Odnosząc to zatem konkretnie do Kaszub, trzeba przyjąć, że nie było Kaszub, zanim nie pojawiła się ta nazwa. Jest zatem całkowicie nieuprawnione mówienie o Kaszubach przed XIII wiekiem, co nagminnie zwykł czynić Labuda, który posuwa się nawet do przypisania nazwie Kaszuby metryki starożytnej:

Jej rodowód jest jednak o wiele, wiele wcześniejszy. (...) jest to nazwa archaiczna, sięgająca swoimi korzeniami starożytności, jak np. nazwy: Serbowie, Chorwaci, Wieleci, którzy to także na progu średniowiecza pojawili się na zachodnio-słowiańskim Połabiu (Labuda 2006: 38, 40)⁷⁵.

Nieuprawnione jest także „sumowanie” wszystkich użyć słowa Kaszuby na przestrzeni niemal 800 lat i na tej podstawie określanie niejako maksymalnego zasięgu „zwartego osiedlenia”⁷⁶ Kaszubów, a tym samym (zwrotnie) położenia Kaszub. Należy przyjąć do wiadomości, że Kaszuby znajdują się w danym momencie tylko i wyłącznie tam, gdzie lokują je źródła.

Zanim przedstawię propozycję rozwiązania zagadki przesuwania się Kaszub, chciałbym zwrócić uwagę, że położenie Kaszub bynajmniej nie było „oczywiste”. Na mapach nazwa ta pojawia się dopiero w drugiej połowie XVI wieku⁷⁷. Na drze-

⁷⁵ Jeszcze radykalniejszy ton Labuda przyjął w jednym ze swych ostatnich tekstów, gdzie wywodził Kaszubów z okresu rzymskiego i wiązał z kulturą oksywską (II w. p.n.e. – I w. n.e.), którego istnienie rozciągał po V w. n.e. (Labuda 2008). Warto tutaj przypomnieć koncepcję autochtonizmu Słowian, opisywaną kilkanaście stron wcześniej.

⁷⁶ Przyjęcie koncepcji obszaru „zwartego osiedlenia” wyjaśniałoby ignorowanie w rozważaniach diaspory kaszubskiej i chyba także Meklemburgii.

⁷⁷ Nie ma Kaszub choćby na pierwszej nowożytnej mapie Pomorza, słynnej *Carta Marina* Olaus Magnusa (1539), a także na dużo mniej dokładnych mapach Niemiec: *Germania VI Nova*

worycie *Beschreibung des Landts Pomern: sampt allen Herzogthumben: Graueschafften unffürnemmen Stetten darin gelegen* Petrusa Artopaeusa (1550) (znanego również pod nazwiskiem Becker), który stanowi pierwszy samodzielny obraz Pomorza, nazwa *Cassuben* pojawia się jedynie nad jednym z herbów (drugi od lewej). *Cassubia*, jako jedna z nazw geograficznych, pojawia się dopiero na wydanej dwa lata później wersji łacińskiej tej mapy jako *Pomerania XIII nova tabvla*. Jednakże na wielu późniejszych mapach Kaszub nadal brakuje⁷⁸. Szczególnie znamieną wydaje się nieobecność tej nazwy na niezwykle rzetelnej mapie Pomorza Eilharda Lubinusa (1618), kartografa niemieckiego, który zjeździł Pomorze wzdłuż i wszerz z polecenia księcia Filipa II⁷⁹. To sugeruje, że Kaszuby co najmniej do początku czasów nowożytnych stanowiły pewną *terra incognita* czy mityczną krainę, co do której położenia nie było pewności. Bo gdzie miałby ją umieścić XIV-wieczny kartograf, opierający się na ówczesnych źródłach – koło Białogardu, w ujściu Odry czy może w Meklemburgii? Kaszuby można porównać do mitycznej *Ultima Thule* (por. Hastrup 2007), co zresztą zostało już zrobione przez jednego z badaczy Kaszub(ów) i Słowińców, księdza Gustawa Pobłockiego (1875: 2). Mając na uwadze szczególnie pracę Lubinusa można wysnuć przypuszczenie, że nazwa „Kaszuby” była bardziej popularna poza obszarem, którego dotyczyła, niż w jego obrębie.

Taki stan rzeczy sugeruje, że nazwa „Kaszuby” (nie inaczej niż starożytna „Germania” i średniowieczna „Sclavinia”), nie jest endonimem, lecz egzonimem. Na egzoniczny charakter tej nazwy wskazuje szereg interpretacji tej nazwy, częstokroć stanowiących etymologie ludowe⁸⁰. Fakt ten jest jednak ignorowany w świetle tezy, że nazwa Kaszuby jest pochodzenia rodzimego, czyli słowiańskiego. Najbardziej przekonująca hipoteza pochodzenia nazwy Kaszuby nawiązuje do informacji ks. Kujota, według którego *kaszuby* „oznaczają na Pomorzu wody niezbyt głębokie, wysoką trawą porośnię” (Kujot 1874: 317). W myśl tej interpretacji nazwa Kaszuby wywodziłaby się od „starosłowiańskiego [wyrazu] *kaša* ‘papka, breja, błocko’” (Dobrowolska 1958: 153). Równie dobrze jednak nazwa ta może być germańskiej proveniencji, jako że rdzeń *cas-* występuje także w językach germańskich w podobnym znaczeniu (zob. Kluge 1994b: 37). Tak czy inaczej, słowiańska bądź też germańska etymologia nie ma dla mnie większego znaczenia. Istotne są natomiast społeczne znaczenia i kontekst użycia tej nazwy.

Tabula Sebastiana Munstera (1542) i *Germania Nova Tabula MDXXXII* Giacoma Gastaldiego (1548).

⁷⁸ Dla przykładu nie ma Kaszub na mapach przedstawiających Danię i Bałtyk południowy: pozbawionej tytułu Giovanniego Francesca Camocia (1562) i *Daniae Regni Typus* Janusa Bussemachera (1593). Nie inaczej rzecz się przedstawia na *Germania, Regnum Totius Europae Amplissimum Ac Florentissimum Sedes Imperatoria* Matteo Florimi (1595) i *Prussiae Descriptio ante aliquot annos ab Henrico Zellio edita, ab eoque D. Joanni Clur, Civi Gedanensi dedit* Matthiasa Quada (1596).

⁷⁹ Cały region nosi miano Pomeranii. Lubinus wspomina o swoich kontaktach z miejscowym ludem w późniejszym rejonie słowińskim, lecz nie określa ich Kaszubami, tylko Wendami.

⁸⁰ Ich przeglądu dokonała m.in. Dobrowolska (1958: 348-351).



MAPA 3-4. (Nie)obecność Kaszub na mapach Pomorza Petrusa Artopaeusa (1550, 1552) (źródła: <http://zbc.ksiaznica.szczecin.pl/dlibra/doccontent?id=1757>; <http://zbc.ksiaznica.szczecin.pl/dlibra/doccontent?id=1758>).

Ciągłe przesuwanie Kaszub na mapach w kierunku zachodnim aż po połowę XX wieku⁸¹ dowodzi, że nie mamy tu do czynienia z nazwą *stricte* geograficzną⁸² – nazwą obiektywną, które cechuje stałość znaczenia – lecz z nazwą zupełnie innego rodzaju, mianowicie nazwą posiadającą charakter kulturowy, a tym samym subiektywny i zmienny. Ogólnie rzecz ujmując, nazwa Kaszuby nie opisywała świata wymiarze obiektywnym, lecz subiektywnym. Nazwa Kaszuby opisywała pewien „obszar odległy” (Ardener 1987), więc obszar charakteryzujący się na pierwszym miejscu tym, że jest „pełen obcych” (Ardener 1987: 45). I tu właśnie tkwi sedno sprawy. Geograficzna nazwa Kaszuby nie jest nazwą obiektywną czy pierwotną, lecz nazwą wtórną wobec pewnego sensu kulturowego wyrażanego antroponimem Kaszubi. Mamy tu sytuację analogiczną wobec par pojęciowych Germanie/Germania, Słowianie/Słowiańszczyzna, Wendowie/Wendland.

Jak wielokrotnie wspominałem na łamach tej rozprawy, nazwy ludów nie opisują zróżnicowania kulturowego w wymiarze obiektywnym, lecz przedstawiają zawsze czyjś punkt widzenia, stanowią jedynie wyraz pewnych wyobrażeń czy sposobu interpretacji zróżnicowania kulturowego (m.in. Ardener 1972, 1974, 1992, Wagner 1974). W tym sensie, akt nazwania powołuje do istnienia zbiorowość, wytwarza ją, by móc ją odróżnić; nazwy są więc wyrazem granicy między ‘swoimi’ a ‘obcymi’. W klasyfikacji społecznej pierwszorzędne znaczenie mają egzonimy, oznaczające ‘ich’, tych ‘innych’, którzy nie są ‘nami’. ‘My’, ‘nasi’, ‘swoi’ nie potrzebujemy nazwy, jesteśmy po prostu ‘sobą’. Nie przypadkiem antropologiczne katalogi tzw.

⁸¹ Ograniczając się tylko i wyłącznie do analiz map z okresu około stu lat, od połowy XVI wieku do połowy XVII wieku widać znaczne przesunięcie. Na mapie *Pomeraniae, Wandalicae Regionis Typ* (wraz z *Livoniae Nova Descriptio* oraz *Ducatus Oswieczensis, et Zatoriensis, Descriptio*) wykonanej przez Orteliusa (1584) (na podstawie dzieła Artopaecusa) napis Cassubia umieszczony jest na południowym krańcu Pomorza, pomiędzy Szczecinkiem (Neuen Stettin), Chojnicami (Connitz), Bytowem (Botow) i bodajże Białym Borem (Balle); w najlepszym wypadku nazwa obejmuje swym zasięgiem tereny od rzeki Mołstowy (*Moltzaw flu*), prawego dopływu Regi, po rzekę Wieprzę (Wiper). Tereny położone dalej na wschód od Słupska aż po Puck określono nazwą *Vandalia Pomeria Inferior*. Bardzo podobny obraz przedstawia starsza o pół wieku mapa *Hertzogthumb Pommern. Duché de Pomeranie divisé en ses Princiles Parties, qui sont les Principté. de Rugue, Duchés de Stettin, Pomeranie Cassubie, et Wandalie. Comté de Gutzkou, Baronies, ou Seignries de Wolgast, Barth, Louwenbourg, et Butow* francuskiego kartografa Nicolasa Sansona (1654), z tą jednak różnicą, że na wschód od Hertzog Casuben znajdują się Hertzog Wenden, Herr Butow i Herrschaft Louwenborch. Na *A Newe Mape of Poland. Done into English by I. Speede* wykonanej przez Johna Speeda (1626) następuje wyraźne przesunięcie Kaszub na wschód poza rzekę Wieprzę – nazwa Caßubia znajduje się jednak w trójkącie Słupsk, Bytów, Lębork. Na mapie Prus (Królewskich i Książęcych) narysowanej przez Niemca Caspara Hennenbergera (1576), wielokrotnie wznawianej w XVII wieku, Cassubiae Pars ulokowana jest na Wybrzeżu Puckim, znajdującym się na zachodnim skraju mapy. Szerzej na temat kartografii Kaszub zob. Pelczar, Szeliga (1979).

⁸² Warto odnotować, że w połowie XVIII wieku anonimowy dzisiaj autor dowodził, że tytuł „Herzog der Cassuben und Wenden” nie odnosił się do określonych krain, lecz ludów zamieszkujących Pomorze (N. 1754: 299). Na tej podstawie niektórzy badacze przekonywali, że takiego terytorium jak Cassuben nigdy nie było (Wobeser 1779).

etnonimów obejmują przede wszystkim egzonimy. Dopiero od niedawna dokonują się w tym względzie zmiany: zamiast Eskimosów mówi się o Inuitach, zamiast o Buszmenach mówi się m.in. o!kung itp.

Wbrew powszechnie podzielanemu przekonaniu w przestrzeni społecznej czasów średniowiecza nie istniał intersubiektywnie postrzegany lud Kaszubów, który sam do siebie odnosił (endonimiczną) nazwę ‘Kaszubi’. Parafrazując Wagnera (1974: 107), ‘Kaszubi’ to nazwa, nie grupa. Nazwa ta – niezależnie od swej słowiańskiej bądź germańskiej etymologii – była egzonimem, opisującą Innego, opisującego barbarzyńcę. Co prawda niektórzy badacze twierdzili, że dopiero

w dzisiejszych czasach [czyli w końcu XIX wieku] nazwa ta stała się wyzwiskiem, oznaczając „nisko stojącego” bądź „zniekształcającego niemczyznę” (Tetzner 2009: 190, por. Tetzner 1899: 2),

a nawet, że przypuszczenie, jakoby nazwa ta powstała jako przezwisko, „nie zostało w żaden sposób udowodnione i jest dość nieprawdopodobne” (Lorentz 1909: 152), niemniej jednak wielu badaczy niemieckich zwraca uwagę na zjawisko przeciwne, że Kaszubi „przecież bardzo późno postanowili sami nazywać się Kaszubami” (Breyer 1963: 332). W najlepszym razie dopiero w XIX wieku zaczęli oni akceptować tę nazwę i używać jej w stosunku do siebie (Lingenberg 1985: 130)⁸³, dokonując tym samym jej obiektywizacji. Takie właśnie przesunięcie semantyczne i aksjologiczne (obiektywizacja tu oznacza przecież zamianę znaczenia negatywnego na pozytywne) jest stosunkowo powszechnym przejawem powstawania (tworzenia) etniczności.

„Stare nazwy, które nadal są na ustach wszystkich, nabywają konotacji bardzo odległych od ich pierwotnego znaczenia”, pisał Marshall Sahlins (2006: 9), parafrazując współzałożyciela szkoły „Annales” (Bloch 1970: 90). Wszystkie przedstawione argumenty dowodzą, że nazwa Kaszubi była idiomem, czy też „pustą kategorią” (Ardener 1972: 129-130, 1992: 33)⁸⁴, językowym narzędziem, za pomocą którego ludność niemieckojęzyczna⁸⁵, począwszy od XIII wieku, odnosiła się do

⁸³ Nieco szerzej, zwracając dodatkowo uwagę na kontekst religijny, dyskutuje te kwestie Ulrich Obst (1989: 84-86). Jemu także zawdzięczam informację o tekście Lingenberga (1985).

⁸⁴ Według Ardenera pojęcie „pustej kategorii” opisuje przykładowo „sytuację, gdy każdy po trafi wskazać kogoś należącego do Kole, ale nikt sam siebie Kole nie nazwie” (1992: 33). W literaturze polskojęzycznej najlepszym przykładem takiej sytuacji są opisy Poleszuków dokonane przez Obrębskiego, co zilustrować można choćby następującym cytatem: „Na tych wszystkich obszarach wizerunek Poleszuka i koncepcja poleskości utrzymuje się w tej samej postaci, która właściwa jest pozapoleskiemu pograniczu. Wsie tego obszaru nie odnoszą jej jednak do samych siebie, ale przerzucają na innych. Lokalizacja wizerunku Poleszuka podlega przy tym różnym okolicznym różnicowaniom i nazwa Poleszuk nabiera różnych znaczeń, stając się homonimem, wypełnianym wciąż odmienną treścią” (Obrębski 2007: 200-201).

⁸⁵ Niezwykle mało przekonujące wydaje się twierdzenie Lingenberga (1958: 130), że nazwa Kaszubi jako egzonim przedstawia polski punkt widzenia, które argumentuje wpływem polskiej

Innych⁸⁶, zamieszkujących przede wszystkim teren Pomorza Tylnego, postrzeganych przez pryzmat „etnocentryzmu” jako ludzie pozbawieni kultury, barbarzyńcy (posługując się ogólną kategorią antropologiczną) czy, używając mniej naukowego języka, mówiąc potocznie, wieśniacy. Na bliski związek pojęcia „Kaszub(a)” z wyrazem ‘wieśniak’ zwraca uwagę choćby Breyer (1963: 332): „w gdańskim obszarze językowym słowo ‘Kaszuba’ przez długi czas było używane w pogardliwym znaczeniu wobec chłopów”⁸⁷.

Jak się wydaje, kaszubskość odnosiła się jeszcze do dwóch spraw. Po pierwsze, wracając do typologii społeczeństw pokojowych i wojowniczych, kaszubska Inność polegała na pokojowym sposobie współżycia z Niemcami. Przywołując znane rozróżnienie z dyskursu dotyczącego tubylców zamieszkujących Amerykę Południową, Indian dzieli się na tych „dzikich” (*indios bravos / slavaje / barbaros*) i „poskromionych” czy „ucywilizowanych” (*indios mansos / civilizados*). To rozróżnienie doskonale przystaje do tubylców zamieszkujących Meklemburgię i szeroko pojęte Pomorze. Kaszubi, to ci Inni mieszkańcy rejonu, ci Wendowie⁸⁸, którzy albo przestali stawiać zbrojny opór (w przypadku Meklemburgii i Pomorza Przedniego)⁸⁹, albo go nigdy nie stosowali (w przypadku Pomorza Tylnego). Kaszubi to zatem „podporządkowani Inni” (Spivak 2011), stosunkowo łatwo poddający się akulturacji i asymilacji, ci, którzy nie są „dzicy”.

Po drugie, o specyfice Kaszubów stanowiła organizacja polityczna. Obszar Pomorza nie znajdował się pod jurysdykcją królewską, lecz był zarządzany przez książąt. Jak wiemy, władza królewska stanowiła kluczowy czynnik legitymizacji politycznej. Mimo że książęta pomorscy cieszyli się znaczną niezależnością, to

pisowni wyrazu Kaszuby przez „sz” na dawną niemiecką pisownię wyrazu *Kaschuben* (zgodnie z wymową) jako *Kassuben* przez „ss”, na co zwracał uwagę Tetzner (1899: 2, por. 2009: 190). Odmianą genęzę tego rodzaju pisowni przedstawia Lorentz (1909: 152).

⁸⁶ Analiza przypadku nazwy „Remo”, używanej na pograniczu brazylijsko-peruwiańskim, prowadzi do takiej samej konkluzji Łukasza Krokoszyńskiego (2007).

⁸⁷ Analogiczne znaczenia posiada szereg innych tzw. etnonimów. Na przykład w Poznaniu funkcjonuje w takim kontekście eponim „Bamber/bamber”. Pierwotnie nazwa ta oznaczała niemieckich chłopów – pochodzących głównie z okolic Bambergu w Górnej Frankonii (Bawaria) – którzy osiedlili się wokół stolicy Wielkopolski w XVIII wieku. Obecnie miano to funkcjonuje jako eponim i odnoszone jest do „wieśniaków lub ludzi prostackich, nie umiejących się odpowiednio zachować. Oznacza ono kogoś na ogół nieobeznanego z przyjętym w mieście sposobem bycia” (Paradowska 1998: 167-168). Z kolei na pograniczu zaborów w Wielkopolsce funkcjonują współcześnie w takim znaczeniu, w odniesieniu do ludności zamieszkującej ziemię dawnego Królestwa Polskiego (Kongresowego), przezwiska „Chadziaj”, „Bosy Antek” i kilka innych (Schmidt 1997: 29-40).

⁸⁸ Warto zauważyć, że nazwa Kaszubi jest młodsza niż nazwa Wendowie, która ma znacznie szerszy zasięg występowania.

⁸⁹ Zakończenie etapu stawiania zbrojnego oporu przez Słowian Połabskich i Przedniopomorskich datować należy na połowę XII wieku, kiedy miały miejsce: krucjata połabska (1147) i kiedy nastąpił upadek Arkony (1168). Wydarzenia te działy się niepełny wiek wcześniej w stosunku do pojawienia się w źródłach historycznych nazwy Kaszuby.

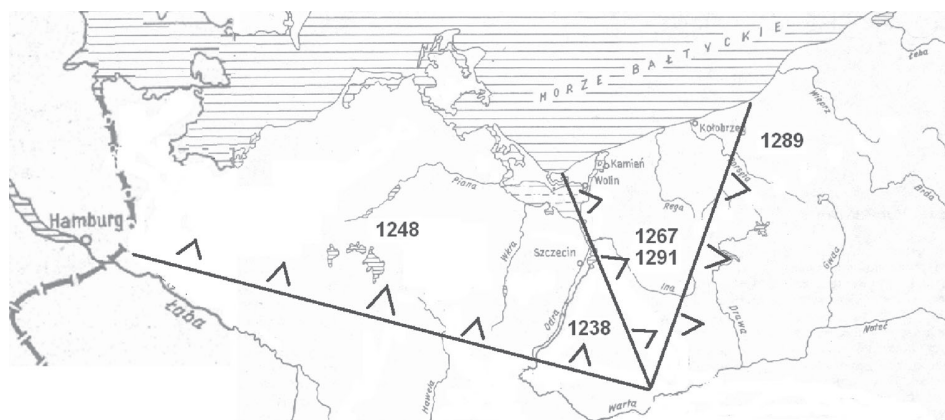
jednak ich niezdolność do emancypacji stanowiła wyznacznik podrzędności Kaszub wobec silniejszych organizmów politycznych.

Jeśli chodzi o wymiar kulturowo-językowy, to możemy się spodziewać, że tymi podporządkowanymi Innymi była przede wszystkim ludność słowiańskojęzyczna zamieszkująca obszar Pomorza (głównie Tylnego), w gruncie rzeczy jednak ich tożsamość jest o tyle istotna, że nie byli „Niemcami”. ‘Obcość’ posiada charakter homogenizujący, przenika bowiem rzeczywiste zróżnicowanie kulturowe, które jest nieistotne z punktu widzenia grupy ‘swoich’. Ta perspektywa oznacza, że nazwy nie odnoszą się do naturalnych jednostek kulturowych, konstruują je, a tym samym są wybitnie relatywne. Kategoria odnosząca się do obcych, chociaż potencjalnie trwała, jest „wypełniana treścią zależnie od rozmaitych kryteriów w różnych okresach” (Ardener 1992: 33, por. Wagner 1974: 107). Nie jest moim zamiarem śledzenie zmian treści tej kategorii w toku dziejów, chodzi mi przede wszystkim o prezentację pewnego uniwersalnego mechanizmu społecznego. W dalszej części rozprawy dokonam jednak wejrzenia w XVIII-wieczny sens kategorii Kaszubi, a także – tym razem niejako „od wewnątrz” – w XX-wieczny sens tej kategorii.

Generalnie rzecz ujmując, Inni jako kategoria nie posiadają wyraźnych granic występowania. Lokalizacja geograficzna użycia pojęcia „Kaszuby” oznacza granicę *hic et nunc* między dwiema sterytorializowanymi kulturami: koniec „naszych” ziem, koniec „cywilizacji” i początek ziem „obcych”, „barbarzyńców”. Wiadomo, gdzie rozpoczyna się kraina Innych, lecz nie wiadomo, gdzie się kończy. Właściwie można powiedzieć, że obcość rozciąga się wszędzie poza grupą-MY, jest nieskończona. Przesuwanie się nazwy Kaszub(ów) w przestrzeni oznacza przesuwanie się granicy „cywilizacji”, „kultury” – i, z drugiej strony patrząc, „obcości” – innymi słowy stanowi konsekwencję ekspansji kulturowej; sama zaś nazwa dotyczy miejsca kontaktu. A zatem przesuwanie nazwy, chociaż w pewnym stopniu powiązane z postępowaniem kolonizacji niemieckiej, odnosi się nie tyle do migracji ludzi⁹⁰, ile raczej migracji kultury czy tożsamości⁹¹. Przesuwanie się nazwy z zachodu na wschód wyznacza zasięg „akulturacji” czy „asymilacji” danego terytorium. W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że w końcu pierwszej połowy XIII wieku Kaszuby zaczynały się na linii Schwerin (1248) – Stargard nad Iną (1238), co w przybliżeniu odpowiada południowej granicy Meklenburgii i południowej granicy Pomorza, skąd rozciągały się na północ i wschód. Na początku drugiej połowy XIII wieku zachodnia granica Kaszub zaczynała się mniej więcej na linii Stargard – Szczecin (1267, 1291), w końcu tego wieku przesunęła się na linię Parsęty (1289).

⁹⁰ Procesy akulturacji nie muszą być warunkowane zmianami struktury demograficznej (w tym mobilnością demograficzną). W kontekście kaszubskim niezwykle ważne jest twierdzenie, że „nie jest możliwe jednoznaczne utożsamienie kolonizacji z germanizacją” (Piskorski 2008: 31).

⁹¹ Wyrażenie „migracja tożsamości” zawdzięczam pracy Rapport, Dawson (1998).



MAPA 5. Schematyczne przedstawienie przesuwania się granicy kulturowej – „Kaszub(ów)” – w przestrzeni geograficznej.

KASZUBI NOWOŻYTNOŚCI

Wydaje się, że nazwa Kaszubi (nie: Kaszuby) nie była pojęciem szeroko znanym. Jako desygnat Innego nazwa ta pojawiała się przede wszystkim w sferze kontaktu kulturowego, a tym samym zasięg jej użycia był ograniczony regionalnie. Jest oczywiście prawdą, że antroponim Kaszubi występował nagminnie w tytułaturze władców Zachodniego Pomorza, nie polemizuję także z faktem popularności tego terminu w opracowaniach o charakterze historiograficznym. Zwracam jednak uwagę na rzadkość występowania nazwy Kaszubi w wielu innych rodzajach źródeł. W kronikach nazwa ta pojawia się po raz pierwszy bodaj u Jana z Czarnkowa, który dwukrotnie odnotowuje udział *Caszubitas* w bratobójczych walkach Wielkopolan w 1383 roku (Szultka 2006: 105-106). W kronice Jana Bugenhagena z 1518 roku mowa tylko o Wendach, jednak nazwę Kaszubi odnotowuje Thomas Kantzow, przy czym pewności nie ma, czy nie została ona dodana w późniejszym czasie przez redaktorów dzieła. Tak czy inaczej źródła potwierdzają występowanie tej nazwy w wieku następnym (Szultka 1992: 20 i dalej) i oczywiście później.

W relacjach ówczesnych podróżników (XVI-XVII wiek) nazwa Kaszubów w funkcji antroponimu jest nieobecna, pojawia się jednak ona jedynie w znaczeniu toponimicznym. U Samuela Kiechela, podróżującego po interesującym mnie terenie w maju 1586 roku, Kaszubi występują anonimowo jako po prostu „(zły) lud” (niem. *bös volckh*) zamieszkujący miejsce o którym mowa, czyli Kaszuby (Haszler 1866: 93). Nadinterpretacją jest niestety twierdzenie, że Kiechel pisał o Łęborku jako „stolicy Kaszubów” (Szultka 1992: 13), ten bowiem ani razu nie odniósł się do Kaszubów *expressis verbis*, mówi jedynie o „stolicy na Kaszubach” (niem. *die hauptstatt in Cassuben*). To może drobna pomyłka (nieświadoma, jak

zakładam), lecz znacząca. Eilhard Lubinus, profesor matematyki Uniwersytetu w Rostocku i kartograf, o którym już wspominałem, we wrześniu 1612 roku odwiedził m.in. Trzebielino (niem. Treblin), leżące w połowie drogi między Słupskiem a Miastkiem (w późniejszym powiecie ziemskim Miastko), oraz Wielką Wieś (niem. Grossendorff), we wschodniej części przyszłego powiatu słupskiego. Pisząc o swoich kontaktach z miejscową ludnością, nie pisał o Kaszubach ani razu, wspominał jedynie o „Wendach” (Lubinus 1850: 11, 15). Johann G. Müller, gdańszczanin z pochodzenia, profesor Uniwersytetu w Rostocku, podróżujący w 1694 roku do Królewca, napomyka jedynie o „kaszubskich Prusach” w sensie ściśle geograficznym.

Nazwa Kaszubi wydaje się używana przede wszystkim lokalnie, bo skoro nie jest ona znana w przeciwieństwie do leżącym Gdańsku czy Rostocku, to tym bardziej wydaje się wątpliwe, aby była znana poza regionem szeroko pojętego Pomorza. Nie można oczywiście wykluczyć, że nazwa ta była podróżnikom znana, tylko nie została odnotowana. Z dokonanej analizy źródeł pisanych jednak wynika, że nazwa Kaszubi znana była tylko wąskiemu kręgowi dziejopisarzy. W odróżnieniu zatem od toponimu Kaszuby, antroponim Kaszubi nie był szeroko znany przynajmniej do lat siedemdziesiątych XVIII wieku, kiedy kilkoro badaczy dokonało znaczącej rewolucji w geograficznej i etnograficznej wiedzy o Kaszubach.

Chociaż rozwój wiedzy geograficznej znacząco przyczynił się do odmityczenia Kaszub, nie sposób w procesie ich geograficznego unieruchomienia pominąć roli czynników polityczno-religijnych. Jak się wydaje, przyłgnięcie tej nazwy do konkretnego obszaru Pomorza Zachodniego – jej geograficzne „zakotwiczenie” – jest w pierwszym rzędzie dziełem kręgu ludzi skupionych wokół redaktora „Büsching’s Nachrichten”, który rozpowszechniając w przeciagu mniej więcej jednego roku tę samą informację przyczynił się do nabrania przez nazwę Kaszuby substancjalnego charakteru.

Antropolodzy od dawna zwracają uwagę na rolę misjonarzy w procesie kolonizacji społeczności pozaeuropejskich. Bardzo często posiadają oni bezpośredni wpływ na kreowanie grup czy, jak kto woli, ludów (np. Wagner 1974). Produkcja Kaszubów nowożytności nie dokonała się za sprawą fizycznego przymusu, lecz na poziomie administracyjnym, odpowiedzialni za nią jednak byli niemieccy duchowni. Krąg Büschinga⁹² tworzyli przedstawiciele Kościoła protestanckiego, zainteresowani jego funkcjonowaniem na terenie powiatu słupskiego, zamieszkałego w znacznej części przez ludność słowiańskojęzyczną („kaszubską”). Ich działania były nadzorowane przez **Antona Friedricha Büschinga**, teologa, który interesował się tym terenem także jako geograf. Był on przełożonym **Ludwiga Wilhelma Brüggemanna** (1779), który jako radca Konsystorza Ewangelickiego w Szczecinie miał bardzo duży wpływ na obsadę kaszubskich parafii. Brügge-

⁹² Informacje osobowe na temat członków kręgu Büschinga czerpię przede wszystkim z opracowań Szultki (1992).

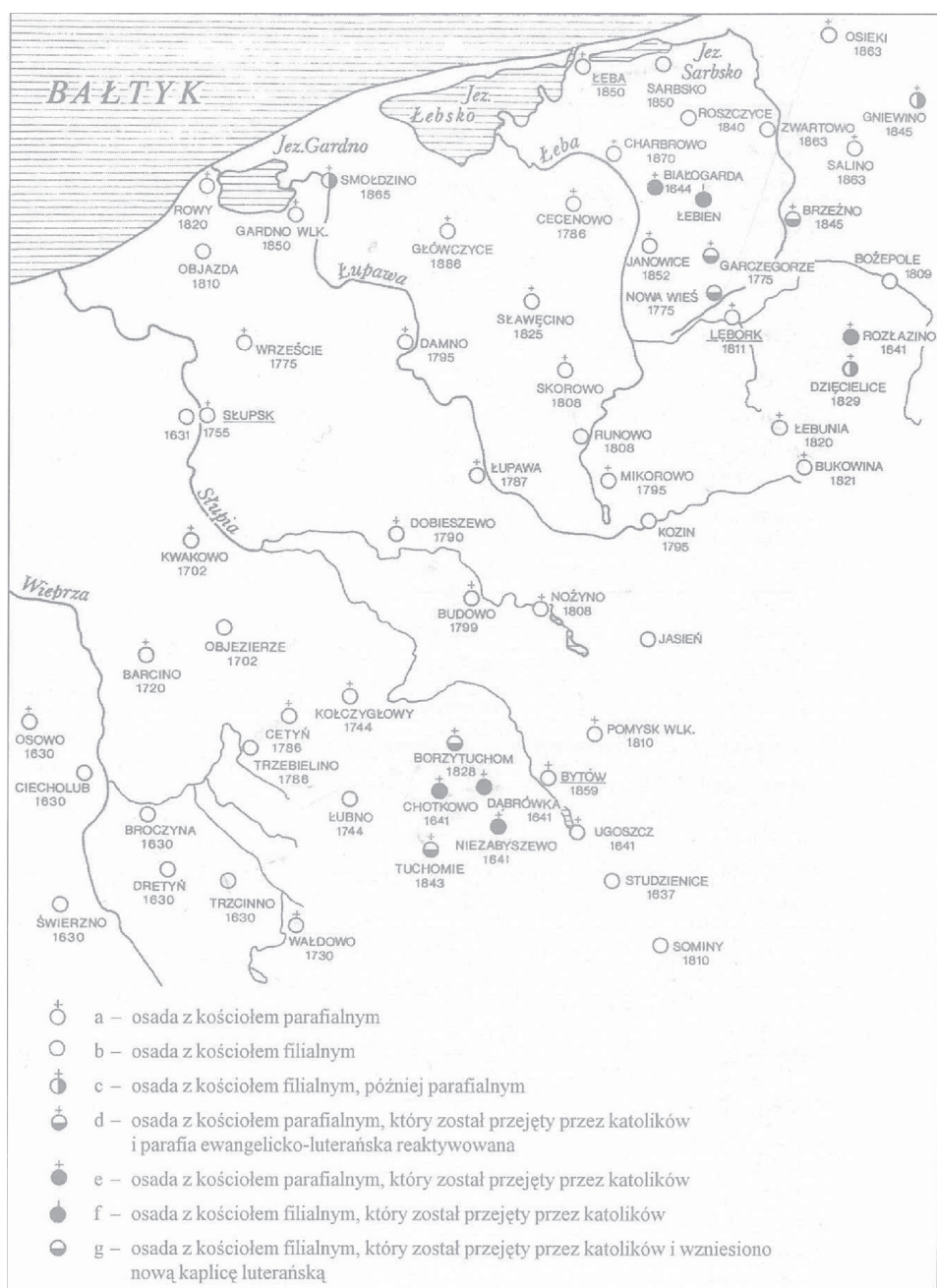
mann był z kolei przełożonym prepozyta słupskiego **Christiana Wilhelma Hakena**, który na łamach „Büsching’s Nachrichten” przedstawił podział Kaszubów na trzy klasy (1779), która stanowiła część większego planu germanizacji ludności kaszubskiej synodu słupskiego⁹³. Memoriał ten posiadał kluczowe znaczenie dla powstania Słowińców. Ch.W. Haken był ojcem Johanna Christiana Ludwiga Hakena, redaktora „Pommersche Provinzial-Blätter für Stadt und Land”, gdzie w późniejszym czasie ukazał się tekst pastora **Gottlieba Lebrechta Lorka** (1820, 2009). Na łamach „Büsching’s Nachrichten” sprawozdanie na temat siedzib Kaszubów przedstawi także **Peter Heinrich Wobeser** (1779), osoba nie związana ze środowiskiem duchownym, którą jednak zaliczam do tego kręgu. Osobą posiadającą najmniej związków z kręgiem Büschinga był szwajcarski uczoney **Johann Bernoulli**⁹⁴ (1779), który w 1777 roku przebywał w Ostrowcu (niem. Wusterwitz) koło Sławna i w Szczyrkowicach (niem. Zipkow) w powiecie słupskim, a swoje opisy życia Kaszubów przedstawił w tym samym roku, w którym ukazała się książka Brüggemanna i pierwsze relacje kaszubskie w „Büsching’s Nachrichten”.

Osoby skupione wokół Büschinga, do których dla wygody narracji zaliczam także Bernoulliego, przedstawiły jednomyślne stanowisko na temat położenia Kaszub, określając nazwą *Cassuben* trzy powiaty ziemskie: Bytów, Słupsk i Lębork (Bernoulli 1779, Brüggemann 1779, Büsching 1779 [wyd. 1780]). Lokalizacja Kaszub została poddana legitymizacji przez badaczy w kolejnych latach, którzy podawali do wiadomości tę samą informację: najpierw Wutstracka (1793/95), a potem, już w XIX wieku, J.Ch.L. Hakena, Lorka (1820), Hilferdinga (1856), w *Neumanns Ortslexikon* i u Knoppa (1885) (por. Tetzner 1899: 193).

To, co wymaga podkreślenia, to fakt, że lokalizacja Kaszub na terenie powiatu słupskiego przez krąg Büschinga jest jedynie aktem lokalizacji zachodniej granicy Kaszub. Autorzy relacji nie określają obszaru Kaszub jako takich, ich południowe i wschodnie granice pozostają nieokreślone. Po raz kolejny w opisywanej przeze mnie historii mamy do czynienia z sytuacją, w której istotne jest nakreślenie granicy między swoim i obcym, miejsca, w którym kończy się nasza i zaczyna obca kultura. Nieistotne jest dla tych autorów pytanie, jak daleko obcość ta sięga. Stanie się ono istotne dopiero dla Hilferdinga i jego następców, którzy dość szczegółowo będą analizować różnice między sytuacją społeczno-polityczną Kaszubów żyjących na terenie prowincji Pomorze i prowincji Prusy Zachodnie.

⁹³ „Plan ten, znany w literaturze pod nazwą memoriału Ch.W. Hakena z około 1780 r., odnalazł w 1835 r. w aktach prezydenta zarządu Pomorza pruskiego (Pommersche Regierung) von Massowa referendarz Pitzschky, a w 1898 r. opublikował A. Haas. W 1908 r. [właściwie w 1909] wydał go w polskim przekładzie W. Kętrzyński” (Szultka 1992: 38).

⁹⁴ Johann III. Bernoulli (1744-1807), szwajcarski astronom, matematyk i podróżnik, był synem Johanna II. Bernoulliego (1710-1790), matematyka, fizyka i prawnika, i wnukiem słynnego Johanna I. Bernoulliego (1667-1748), matematyka i lekarza. Autorstwo pracy *Reisen...* budzi czasami pewne nieuzasadnione wątpliwości (zob. Kowalski 2007: 13).



MAPA 6. Likwidacja sieci kościołów ewangelicko-luterańskich z polskim językiem liturgicznym w powiecie słupskim w ciągu XVI-XIX wieku wg Zygmunta Szultki (źródło: Borzyszkowski 2009: 47).

Powróćmy jednak do powiatu słupskiego. Umieszczenie Kaszub na terenie tego powiatu pozostaje w bezpośrednim związku z zachodnią granicą występowania języka kaszubskiego. Przede wszystkim jednak umiejscowienie Kaszub na terenie powiatu słupskiego wiązać należy, na co wielokrotnie zwraca uwagę Szultka, z wydzieleniem w ramach struktury kościelnej w latach 1669-1686 *circulus vandalicus*, w którym odprawiano nabożeństwa po polsku⁹⁵. Obejmował on następujące parafie: Wrzeście, Gardna Wielka, Smołdzino, Rowy z filią w Objeździe, Główny, Cecenowo, Damno, Stowięcino, Skórowo, Wałdowo, Dobieszewo i Kwakowo (Stelmachowska 1963: 10, Heyden 1965). Niestety samo istnienie okręgu jako jednostki administracyjnej nie wpłynęło na zatrzymanie procesu likwidacji polskiego języka liturgicznego. W pierwszej połowie XVIII wieku zniesiono polskie kazania w Kwakowie (1702), Wałdowie (1730), Kołczygłowach (1744) i Słupsku (1755).

Ch.W. Haken w 1775 r. dokonał reorganizacji synodu słupskiego, likwidując „cyrkuł wandalski”, tj. słowiański, który – co warto uwagi – Szultka wbrew źródłom nazywa stale „kaszubskim” (np. Szultka 1992: 24). Nowy podział synodu słupskiego przedstawiał się następująco: **Cyrkuł niemiecko-słowiański** tworzyły parafie, które poprzednio w większości składały się na *circulus vandalicus*: Wrzeście, Gardna Wielka, Smołdzino, Rowy, Główny, Cecenowo, Damno, Stowięcino, Skórowo i Mikorowo. **Cyrkuł niemiecki** tworzyły parafie: Wieszyno, Zagórzycza, Dębica Kaszubska, Dobieszewo, Łupawa, Nożyno, Kołczygłowy, Cetyń i Wałdowo, a więc m.in. resztki byłego *circulus vandalicus*. Łącznie do cyrkułu niemieckiego włączono aż 5 parafii, w których odbywały się jeszcze nabożeństwa po polsku. Na cyrkuł zachodni składało się Nowe i Stare Miasto Słupsk oraz 10 parafii wiejskich (Szultka 2008: 12). Jeszcze w roku 1775 zlikwidowano polski język liturgiczny we Wrześciu, w kilku kolejnych kościołach uczyniono to samo w następnych latach: Cetyń i Cecenowo (1786), Łupawa (1787), Dobieszewo (1790), Mikorowo i Damno (1795), Budowo (1799), Skórowo (1808).

Poczynania Hakena są działaniami o charakterze porządkującym w takim sensie, o jakim pisała Mary Douglas (2007). Kaszubi jako Słowianie stanowili skazę na germańskim obrazie świata, zanieczyszczali pruski porządek. Z punktu widzenia państwa pruskiego Kaszubi byli jedną z tych

rzeczy, dla których nie ma zarezerwowanego prawowitego miejsca w żadnym przedziale projektowanego ładu. Wszędzie, gdziekolwiek by się znalazły (to znaczy na całym obszarze objętym intencją „porządkowania”) [tu: na terenie państwa pruskiego], są one „nie na swoim miejscu”. Nie mieszczą się po prostu w świecie, jaki miałyby się wyłonić z zabiegów ładu twórczych. Nie wystarczy je przesuwać; nic z ich przesuwania nie przyjdzie,

⁹⁵ Według Stelmachowskiej (1963: 10) trwanie mowy słowiańskiej na tym obszarze zawdzięczać należy temu, że w Słupsku do XVII wieku bywali burmistrzami Polacy i temu, że wielu uczniów (kandydatów do stanu duchownego) w tamtejszej szkole ewangelickiej było pochodzenia polskiego.

trzeba się ich raz na zawsze pozbyć – połamać, wyrzucić na śmietnik, spalić, wytruć, wyróżnić (Bauman 2000: 13-14).

W przypadku Słowińców oczywiście nie chodzi o fizyczną eksterminację, a jedynie o „etnocyd” czy, chyba poprawniej, kulturocyd. Kaszubi nie byli jedyną grupą, jaka padła ofiarą niemieckiego „czyszczenia”, ani też Niemcy nie stanowili jedynej grupy podejmującej trud walki z „brudem w oku patrzącego”. Analogiczne działania (mające charakter geno- i kulturocydu) podejmowali w toku swojej historii Polacy: na Kresach Wschodnich czy na Ziemiach Odzyskanych, co dotyczy przecież także i (eks-)Słowińców.

Wydzielenie cyrkułu słowiańskiego jako kościelnej jednostki administracyjnej i jego dalsza reorganizacja pozostaje w bezpośrednim związku z wyznaczeniem zachodniej granicy Kaszub przez krąg Büschinga, który tworzyli w większości protestanccy duchowni. Określenie słowiańskojęzycznych parafii powiatu słupskiego mianem Kaszub, a parafian mianem Kaszubów jest w istocie aktem powołującym Kaszubów do życia i tworzących z nich obiekt zainteresowania nauki. Nie bez powodu za pierwsze opisy etnograficzne ludu kaszubskiego uznawane są relacje powstałe w kręgu Büschinga. Wcześniejsze wzmianki o Kaszubach, jeśli już pojawiają się *expressis verbis*, są jedynie odnotowaniem tej nazwy przy takiej czy innej okazji, które mówią nam raczej o tym, co owi Kaszubi robili (napadali, uciekali) niż kim byli.



CZĘŚĆ III

SŁOWIŃCY



TWORZENIE SŁOWIŃCÓW

BLISCY OBCY: KLASA „SZORSTKICH” KASZUBÓW

Pierwszych opisów Kaszub(ów) – dokonanych generalnie przez Niemców na przełomie XVIII i XIX wieku – nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od szerszego kontekstu społeczno-politycznego. Powszechnie znane jest zainteresowanie, jakim świat niemieckojęzyczny obdarzał świat pozaeuropejski, co najmniej od czasów osławionej pracy *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen* (*Prawdziwa historia i opis krainy dzikich nagich, okrutnych ludożerców położonych w Nowym Świecie Ameryka*) Hansa Stadena (1557). Jednym z jego wyrazów był ogromny wkład w początkowy rozwój antropologii, za sprawą ewolucjonistów, dyfuzjonistów ze szkoły berlińskiej i wiedeńskiej, a także, nie zapominajmy, Franza Boasa. Zdecydowanie słabiej znana jest tradycja niemieckich badań folklorystycznych (Cocchiara 1971), chociaż zapewne nie dotyczy to dorobku Johanna Gottfrieda Herdera czy braci Grimm, którzy wywarli ogromny wpływ na ludoznawstwo szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej.

Chociaż opisy Kaszub(ów) tylko w pewnym stopniu były wyrazem zainteresowań naukowych, warto spojrzeć na nie z perspektywy rodzącego się powoli ludoznawstwa. Na terenie całej Europy folklorysty okazali nacjonalistyczne zainteresowanie własnemu ludowi, ignorując kultury „obce”. W centrum obszaru niemieckojęzycznego rzecz wyglądała tak samo, tam *Volkskunde* służyła pruskim interesom. Inaczej było jednak na południowym skraju tego obszaru, ponieważ

w badaniach folklorystycznych w Szwajcarii i na terenie imperium Habsburgów trzeba było (...) przyjmować różnorodność kulturową jako coś danego. (...) Sprzyjało to nrodzinom mniej nacjonalistycznej i zorientowanej bardziej międzykulturowo tradycji badań folklorystycznych (Gingrich 2007: 93).

Badania prowadzone na terenie Pomorza Tylnego, które poddawało się hegemonii kulturowej Niemiec od czasów średniowiecza, wydają się pod tym względem dość różnorodne. Z jednej strony „germanizujące” oddziaływanie pruskiego nacjonalizmu było tu niezwykle silne, co zresztą aż do przesady podkreślane jest przez współczesnych kaszuboznawców, ubolewających nieustannie nad „germanizacją”, „prusyfikacją”, „wynaradawianiem” Kaszubów. Z drugiej strony nie sposób było zaprzeczyć istnieniu na terenie Pomorza Tylnego Innych, których z perspektywy niemieckiej można określić jako „bliskich obcych”, mając na uwadze nurt tzw. antropologii u siebie (Jackson 1987) czy też auto-antropologii (Hastrup 2008: 164-166). Ten właśnie kulturowy dystans czy też potrzeba „oswojenia”, „ucywilizowania” Innego stanowi szerszy kontekst niemieckiego zainteresowania Kaszubami, rozpoczętego na dobre w końcu XVIII wieku.

Ogólnych ram teoretycznych dla opisu Kaszubów dostarczają wyrażone mniej więcej w tym samym czasie poglądy Herdera⁹⁶. Zakładał on, że przestrzeń geograficzna naznaczona jest nieciągłością, o której stanowią „naturalnie” wytyczone granice. Dane terytorium, które charakteryzować się miało określonym krajobrazem i klimatem, wyobrażał sobie jako wyspę⁹⁷ czy ogród, w którym kultura rośnie⁹⁸ niczym kwiat endemicznego gatunku. „Korzenie” kultury tkwią w określonej przestrzeni geograficznej i wykształcają się pod wpływem określonych czynników środowiskowych. Dla Herdera *Kultur* to autentyczna, ograniczona w czasie i przestrzeni, niezmienna tradycja „narodowa”, stanowiąca przeciwieństwo zmieniającej się w czasie, użytecznej, kosmopolitycznej francuskiej *civilization*.

Kultura w ujęciu Herdera stanowi rodzaj unikalnego i wiecznego ducha (*Geist*), objawiającego się w języku czy sztuce „prymitywnego” ludu (*Volk*), który nie poddając się wpływowi cywilizacji, stoi na straży odwiecznych wartości narodowych (będących tworem warunków naturalnych). Lud jest zatem najbardziej „autentyczną” częścią narodu i „prawdziwym wyrazicielem duszy narodowej”. Kultura stanowi zatem rodzaj *genius loci*, zaś człowiek stanowi medium relacji ziemia-duch. Herder zakłada zatem, że granice terytorium wyznaczają granice ludu, które z kolei wytyczają granice kultury (języka, sztuki, świadomości). Przyjęcie kongruencji „kraju”, „narodu” i „etniczności”, prowadzi do zlania się pojęć i synonimicznego ich rozumienia⁹⁹.

⁹⁶ Moja analiza poglądów Herdera wiele zawdzięcza: Cocchiara (1971:184-201), Kuper (2005: 3-39), Wimmer (2009).

⁹⁷ Chociaż metafora wyspy językowej czy kulturowej zwykle traktowana jest jako zapożyczenie z funkcjonalizmu (literalnych wysp takich jak Trobriandy czy Tikopia), wydaje się zasadne założyć, że sama metafora sięga początków ludoznawstwa. Wieś traktowana była jako zamknięta jednostka, gdzie kontakty nawiązywane były jedynie na jarmarku.

⁹⁸ Być może lepiej byłoby mówić tutaj o „uprawie” kultury, podążając za łacińskim pojęciem *cultura (animi)* i niemieckim *Bildung*.

⁹⁹ Nieco inaczej herderowską trójcę określa Wimmer (2009: 247), według którego składa się ona z „wspólnoty etnicznej, kultury i tożsamości”. Niezależnie od tej różnicy, wymieszanie pojęć

Przejdźmy teraz do charakterystyki Kaszubów, dokonanej w roku 1779 w kręgu Büschinga, która 80 lat później stanowić będzie podstawę do wyodrębnienia Słowińców jako osobnego „narodu” czy „ludu”. Kaszubi opisywani są przez autorów niemieckojęzycznych jako Inni. Zainteresowanie Kaszubami przynajmniej w części powodowane jest właśnie zaciekawieniem obcością, „dziwacznościami” (niem. *Merkwürdigkeiten*), jak to dobitnie wyraża tytuł dzieła Bernoulliego (1779). Ten „handlarz zadziwienia” (Geertz 1999: 61) – kilkakrotnie wspomina na krótkich 10 stronach poświęconych Kaszubom o dostrzeżeniu czegoś dziwnego lub niedostrzeżeniu niczego takiego. U innych autorów ten sposób percepcji Kaszubów może nie jest aż tak wyrazisty, niemniej jednak nie omawiają oni niczego innego jak tylko kaszubskiej odmienności, która według nich wyrażała się strojem, językiem, zwyczajami itd.

Niemieccy badacze traktują Kaszubów jako Słowian, posługując się wobec nich starożytną (jak wykazałem we wcześniejszej partii książki) nazwą „Wendowie” (niem. *Wenden*). Wskazują oni na podobieństwo Kaszubów do Polaków, ale jednocześnie podkreślają ich odrębność. Ponieważ krąg Büschinga bezpośrednio związany jest z Kościołem, podstawę rozważań stanowią stosunki kaszubsko-niemieckie panujące w określonych parafiach, podstawowym zaś wyznacznikiem słowiańskości jest język, ze szczególnym wskazaniem na język liturgiczny, będący *de facto* językiem polskim. Stopień słowiańskości jest funkcją liczby parafian mówiących tylko po słowiańsku.

Fragment opracowania Brüggemanna (1779: LXII) poświęcony Kaszubom, od którego rozpocznę analizę, składa się w zasadzie z dwóch relacji: Hakena, która została także przedrukowana przez Büschinga oraz Backego, poprzedzonych krótkim (liczącym ledwie kilka zdań) wprowadzeniem autora nakreślającym szerszy kontekst etn(ograficzny). Ustęp ten uważam za niezwykle ważny z dwóch powodów: z jednej strony stanowi on przykład herderowskiej logiki, z drugiej zaś w istotny sposób dokonuje transformacji myśli Herdera.

Brüggemann rozpoczyna swoje wprowadzenie od gloryfikacji napływowej ludności pochodzenia niemieckiego, która osiedlając się na obcej, słowiańskiej ziemi nie wyrzeka się „ojcowskich cnót i temperamentu”. Następnie zaś pisze o „potomkach starych Wendów” (*Nachkömmlinge der alten Wenden*), którzy chociaż są na tej ziemi autochtonami, ustępują przed siłą niemieczyzny. Szlachta nie odznacza się już niczym charakterystycznym poza faktem swojej rodowitości (*Landeseingeborne*), opór stawia jeszcze tylko lud:

Są jeszcze okolice, których mieszkańcy są postrzegani jako Wendowie czystej krwi, i którzy odróżniają się swoim strojem, swoim sposobem życia i zwyczajami, swoją mową i usposobieniem od pierwotnie niemieckiego ludu (Brüggemann 1779: LXIII).

tłumaczy fakt przypisywania sprawczości kulturze, co rozumieć należy jako bycie czy też działanie mieszkańców danego terytorium.

Sądę, że herderowska idea siły twórczej terytorium, generującej lokalny i odwieczny charakter mieszkającej w jego granicach społeczności, przebija z tej niemalże mitycznej opowieści wystarczająco wyraźnie. Jednakże wprowadzenie motywu walki dwóch sił i powolnego upadku jednej z nich stanowi pod pewnymi względami zaprzeczenie koncepcji Herdera. Rola terytorium zostaje wydatnie umniejszona, jako że siła twórczej terytorium można się przeciwstawić: czy to będąc na obcej, czy swojej ziemi; siła ta zostaje w części przeniesiona na lud czy ducha. Tym samym pierwotna idea równorzędności ludów zostaje zastąpiona ideą ich nierówności, bowiem niektóre duchy otrzymują zdolność dominacji nad innymi. Jak widać hierarchiczne myślenie o kulturowym zróżnicowaniu ludzkości bynajmniej nie było domeną tylko francuskiej *civilisation*¹⁰⁰. Etnocentryzm, czy jak to dobitniej ujął Bystron: megalomania narodowa, jest zjawiskiem zupełnie powszechnym.

Kategorie „germańskości” i „słowiańskości” zostają zatem poszerzone o swoje czynne (oderwane od terytorium) aspekty „germanizacji” i „sławizacji”. Założenie stopniowości słowiańskości czy też, z drugiej strony patrząc, postępu procesu germanizacji, umożliwia Backemu dokonanie podziału potomków Wendów na dwa rodzaje oraz przyporządkowanie im określonego rejonu występowania. I tak „pozostałości starych wendyjskich Niemców” (niem. *Ueberbleibsel der alten Wendischdeutschen*), czyli Niemców słowiańskiego pochodzenia lub, jak kto woli, zniemczonych Słowian, spotkać można w obszarze od Dziwnowa (niem. *Divenow*) po Łupawę (niem. *Lupow*). Natomiast „prawdziwe potomstwo Wendów” (niem. *ächte Wendische Nachkommenschaft*), a więc Wendów, którzy nie znaleźli się jeszcze pod wpływem kultury niemieckiej, znaleźć można między Łupawą a Łebą. Wedle tych wytycznych Brüggemann organizuje strukturę tekstu: relacja Backego dotyczy tych pierwszych, zaś relacja Hakena poświęcona jest tym drugim, których sam Haken określa mianem Kaszubów (niem. *Cassuben*).

Opis wendyjskich Niemców dokonany przez **Backego** (Brüggemann 1779: LXIII-LXV) koncentrował się wokół ich odmienności kulturowej względem Niemców, mówiąc obrazowo, „czystej krwi”. Backe zwracał uwagę między innymi na obyczaj podawania sobie dłoni (nawet wśród dzieci), specyficzną wymowę, kiedy posługują się językiem dolnoniemieckim, umiłowanie do koloru czarnego w ubraniu, niesmaczny chleb (śmierdzący torfem, smakujący grochem), zwyczaj ślubne. Znamienne, że między jego relacją, poświęconą zniemczonym Słowianom, a tekstem Hakena oraz relacją Bernoulliego, gdzie opisywani są Kaszubi – niezgermanizowani Słowianie – istnieją daleko posunięte zbieżności, jeśli chodzi o strój, czas zawierania ślubów¹⁰¹ czy rodzaj jadane go chleba. Patrząc przez

¹⁰⁰ Jak uczy nas historia antropologii narodowych, idea relatywizmu kulturowego – za sprawą Franza Boasa – zostanie rozwinięta w pełni na terenie Stanów Zjednoczonych. Tradycja niemiecka podąży zaś w kierunku hierarchizacji (i genetyzacji) zróżnicowania kulturowego.

¹⁰¹ Backe podaje, że śluby zawiera się jesienią, we wtorki lub czwartki. Hacken podaje, że poza wyjątkami, wszystkie śluby zawierane są w tygodniu następującym po dniu św. Michała, tj. po 29 września.

pryzmat „wyobraźni ludoznawczej” Herdera, jako źródło tego podobieństwa nie można traktować nic innego, jak tylko słowiańskiego ducha Pomorza Tylnego, który na zachód od Łupawy, przyjmując podział Backego, już wyraźnie osłabł, jedynie na wschodzie jest jeszcze pełen mocy.

Koncepcja stopniowalności mocy słowiańskiego ducha jest o tyle znacząca, że tworzy ramy, które stanowią o odrębności i wewnętrznym zróżnicowaniu „usposobienia” Kaszubów. Z perspektywy niemieckiej ani Kaszubi jako całość, ani żadna część Kaszubów, nie odznaczała się na tle Wendów zamieszkujących Pomorze Tylnie jakimś jakościowo odmiennym rodzajem ducha, ponieważ można mówić tu jedynie o różnicy ilościowej „słowiańskości”. Dość zgodny wizerunek kultury duchowej i materialnej pozwalał na łączenie materiałów pochodzących z różnych czasów i różnych miejsc. W myśl tej idei pomniejszych grupy Kaszubów często łączone były w późniejszym czasie w jedną całość i rozpatrywane wspólnie. Mimo że Franz Tetzner (1899) już w tytule swojego opracowania dokonał rozróżnienia słowiańskich ludów Pomorza Tylnego na Słowińców i Kaszubów nadlebskich, to w gruncie rzeczy opisywał on jeden lud – (zachodniopomorskich) Kaszubów. Ta z pozoru logiczna niekonsekwencja wydaje się zupełnie na miejscu, jeśli przypomnę, że fundamentem tej logiki jest dominująca i ponadczasowa rola terytorium w procesie kulturotwórczym. Z tego właśnie względu prace traktujące o Słowińcach, czego najlepszym przykładem jest dzieło Tetznera, pełne są zapożyczeń z prac, które odnosiły się do różnych miejsc i historycznych czasów, jednakże pozostawały one w obrębie *locus* Kaszub, których geograficzne umiejscowienie było zmienne, jednak wyobrażeniowe stałe.

Haken (1779, por. Brüggemann 1779: LXV–LXXII) podzielił Kaszubów powiatu słupskiego na trzy „klasy” ze względu na stopień bycia „łagodnym” (niem. *mild*) czy też „szorstkim” (niem. *rauh*), ale jak pokazał Szultka, rzeczywistym kryterium klasyfikacyjnym był spodziewany stopień oporu wobec planowanej akcji likwidacji polskiego języka liturgicznego i wprowadzenia w jego miejsce języka niemieckiego. Najmniejszą jednostką podziału terytorialnego była parafia. I tak parafie Damno (niem. *Dammen*), Łupawa (niem. *Lupow*), Nożyno (niem. *Noßin*) i Budowo (niem. *Buddow*), znajdujące się w środkowej i południowej części powiatu słupskiego, zamieszkałe są przez prawie „znaturalizowanych” Kaszubów, których obyczaje i język są „najłagodniejsze”. Znamienne, że Haken nie podaje żadnej nazwy, która miałaby się odnosić do tej klasy Kaszubów. W nadmorskich parafiach: Gardno (niem. *Garde*) i Smółdzino (niem. *Schmolsin*) mieszkają Kaszubi bardziej „szorstkiego” charakteru, których mowa jest bardzo odmienna. Ci nazywani są prześmiewczo *Istker*, czyli Istkowie, z tego względu, że mają w zwyczaju używać partykuły *istka*; w relacji Brüggemana pisani są małą literą jako *istker*. Parafie rozciągające się wzdłuż granicy z powiatem Lębork (niem. *Lauenburg*): Głowczyce (niem. *Glowitz*), Cecenowo (niem. *Zezenow*), Stowięcino (niem. *Stojentin*), Skórowo (niem. *Schurow*) i Mikorowo (niem. *Mieckrow*) zamieszkiwać mają *Kern-Cassuben*, czyli „rdzeń” czy „jądro” Kaszubów, w tym bowiem rejonie

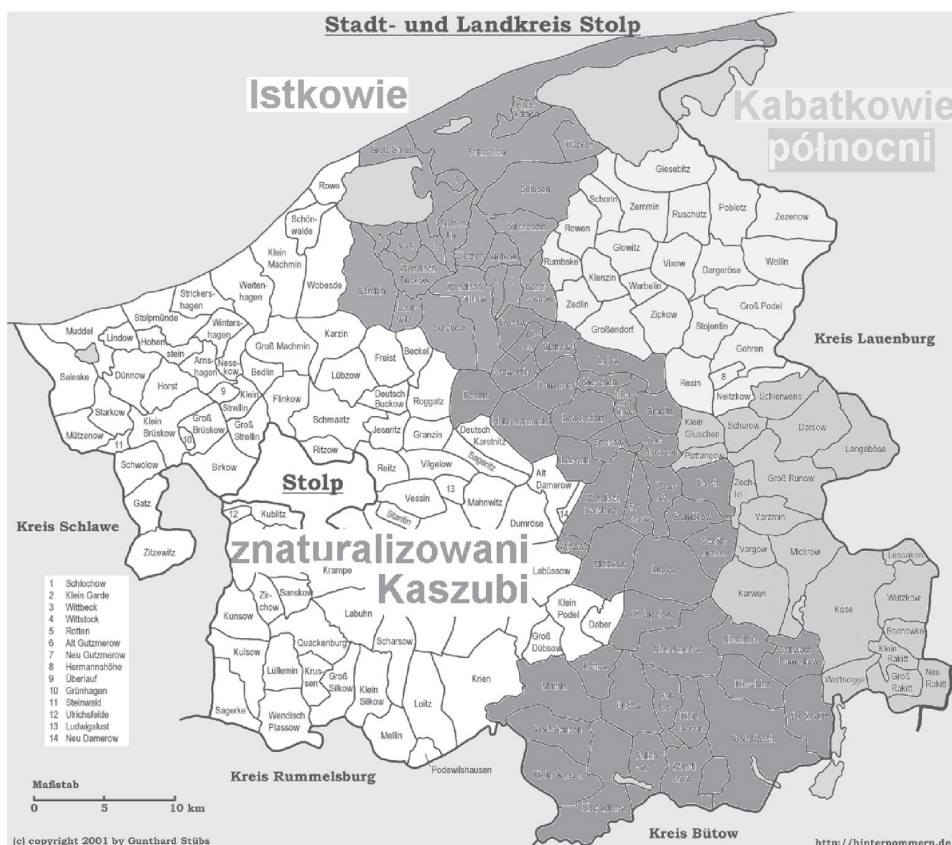
działania Hakena napotkały na największy opór. Ich mowa nie jest ani polskim, ani niemieckim; żeby ich zrozumieć trzeba znać oba języki. Ci Kaszubi nosić mają miano *Kabatker* (w obu wersjach pisanych wielką literą), czyli Kabatkowie, od kaszubskiego wyrazu *kabat* (lub *kawart*), czyli ‘kubrak’, co – jak podaje wersja Büschinga – prawie przestało już być przezwiskiem.

Wobeser (1779) za Kaszubów uznał tylko mieszkańców parafii Głównyzyce (niem. *Glowitz*), Cecenowo (niem. *Zetzenau/Zetzenow*) i Stowięcino (niem. *Stojentin*), a zatem tylko, powiedzmy, „północnych Kabatków”. Naświetlił także stosunki demograficzne panujące w tym rejonie: parafia Głównyzyce (niem. *Glowitz*) oraz północna część parafii Cecenowo (niem. *Zetzenau/Zetzenow*) zamieszkałe były w większości przez Kaszubów, w południowej części parafii Cecenowo (niem. *Zetzenau/Zetzenow*) oraz północnej części parafii Stowięcino (niem. *Stojentin*) Kaszubi byli mocno przemieszani z Niemcami, zaś na południu parafii Stowięcino (niem. *Stojentin*) Kaszubi stanowili tylko niewielką liczbę¹⁰².

Lebakaschuben, czyli Kaszubi nadłębscy, to termin wprowadzony przez **Lorka** (1821, wyd. pol. 2009), pastora parafii Cecenowo (niem. *Zetzenau/Zetzenow*). W literaturze przedmiotu panuje przekonanie, że nie jest zupełnie jasne, do kogo termin ten miał się konkretnie odnosić, przypuszcza się jednak, że mowa o terenach rozciągających się na południe od jeziora Łebsko, tam gdzie znajduje się parafia. Mając na uwadze fakt, że Lorek ani razu nie wspomina o rybakach, należy wnioskować, że nazwa Łeba odnosi się nie do jeziora, lecz rzeki Łeby. Tym samym kategoria Kaszubów nadłębskich odpowiadałaby pojęciu „północnych Kabatków”. Lorek nie posługiwał się jednak nazwą Kabatkowie, a jedyna, bardzo ogólna wspominka o nich miała na celu naprostowanie etymologii Hakena: „prześmiewcza nazwa ‘Kabatkowie’, którą muszą Kaszubi znosić w niektórych okolicach”, pochodziła według niego od wyrazu *kabat*, oznaczającego kurtkę kobiecą.

Poświęciłem tyle miejsca na analizę niemieckich wyobrażeń dotyczących zróżnicowania etn(ograficznego) Kaszubów, ponieważ moim celem było pokazać, w jaki sposób zostali oni poddani zabiegowi etniczacji czy wręcz urasawiania, poprzez naturalizację i esencjalizację przypisywanych grupie – wynalezionych – cech kulturowych (Wagner 1981, 2003, Keesing 1994). Dyskurs podziału na trzy „klasy” opiera się na mniejszej lub większej „szorstkości” tego ludu, jak jednak wykazał Szultka, jego rzeczywistym podłożem jest mniej lub bardziej negatywna postawa wobec „germanizacji”, a właściwie opór wobec rugowania dotychczasowego, zrozumiątego, „swojego” języka kościelnego (konkretnie polskiego) na rzecz języka „obcego”, nieznanego języka kościelnego (konkretnie niemieckiego). W gruncie rzeczy zatem ta trójdzielna klasyfikacja stanowiła wyraz określonych relacji władzy – stopnia dominacji Niemców nad Kaszubami – i w tym sensie była podziałem politycznym. Pomimo pozornego trójpodziału, mamy tu do czynienia z podzia-

¹⁰² Mieszkańców pozostałych parafii, gdzie odprawia się lub do niedawna odprawiano kazania w „zepsutym polskim”, Wobeser wydaje się nazywać Wendami, przekaz nie jest jednak jasny.



Mapa 7. Klasyfikacja Kaszubów zamieszkujących powiat słupski w końcu XVIII w., na podstawie mapy Guntharda Stübsa, 2001 (<http://hinterpommern.de/karten/Stolp/gemeinden.png>).

łem dualistycznym: na tych, którzy przystali na zmianę języka kościelnego, a więc spełniają kryteria „łagodnych” (cywilizowanych, udomowionych) parafian, i na tych, którzy na nią nie przystali, a więc kryteriów nie spełniają (mniej lub bardziej nieucywilizowanych, barbarzyńskich). Podobnych sposobów klasyfikacji Innych literatura antropologiczna dostarcza w nadmiarze, jednym z najbardziej wyrazistych przykładów jest podział Indian południowoamerykańskich na dwie kategorie: cywilizowanych (*indios civilizados*) i dzikich (*indios bravos/slavage/barbaros*).

DALECY SWOI: PIERWOTNE PLEMIE SŁOWIAN

W czasie kiedy kwitły niemieckie badania kaszuboznawcze, polscy ludoznawcy nie interesowali się w ogóle obszarem (pruskiego) Pomorza Tylnego. Polacy, analogicznie do badaczy głównego nurtu niemieckiego ludoznawstwa, interesowali

się słowiańską rodzimością, unikano zatem kultur skażonych obcym, szczególnie niemieckim wpływem. Interesowano się Kozakami, Mazurami, Krakowiakami i nade wszystko Góralami (Węglarz 1997: 9 i nn.). Północno-zachodni skraj Słowiańszczyzny cieszył się nikłym zainteresowaniem polskich ludoznawców, co widać chociażby po zbiorach Kolberga. Nie licząc tomów poświęconych Poznańskiemu, tylko dwa tomy dotyczą północnego-zachodu: Łużyce i Pomorze (zob. Kolberg 1965). Zainteresowanie tym rejonem Słowiańszczyzny starali się rozbudzić Krzysztof Celestyn Mrongowiusz (1764-1855) oraz Florian Stanisław Ceynowa (1817-1881), jednak jeszcze w drugiej połowie XIX wieku działacze kaszubscy ubolewali nad niezajomością Kaszub wśród Polaków (Pobłocki 1875: 2-5, H. Derdowski). Zresztą badania kaszuboznawcze koncentrowały się na tej części Kaszub, która w takim czy innym stopniu związana była z Polską. Na niemiecką część Kaszub z badaczy polskich uwagę zwrócili dopiero na przełomie XIX i XX wieku Alfons Parczewski (1896) i Józef Łęgowski (1899, pod pseudonimem Dr Nadmorski 1899, 1902), bo trudno za początek badań uznać incydentalny list Jana Papłońskiego (1856), który zdawał relację ze swego pobytu w Głównycach. Wszystko wskazuje na to, że gdyby nie praca rosyjskiego sławisty, Aleksandra Hilferdinga (1965, wyd. oryg. Гильфердинг 1862), zainteresowanie zachodniopomorskimi Kaszubami nastąpiłoby jeszcze później.

Podjęcie badaczy słowiańskich do Kaszubów, opóźnione w stosunku do niemieckich o cały wiek, bazowało na przeciwnych założeniach względem folklorystyki niemieckiej. Ludoznawcy traktowali Kaszubów jako „dalekich swoich”: „swoich” pod względem kulturowym, pamiętano bowiem i dowodzą słowiańskości Kaszub(ów), lecz dalekich geograficznie i z tego powodu w pewnym stopniu Innych. W studiach kaszubskich mamy zatem do czynienia z dwoma przeciwstawnymi sobie kulturowymi obrazami grupy, które uwarunkowane są germano- bądź słowianocentryzmem. Te dwa przedstawienia, które ze względu na emocjonalne nacechowanie można określić mianem stereotypów (Hahn 2007), to w istocie rzeczy wariacje na temat „szlachetnego dzikusa” i „barbarzyńcy”. I tak negatywny stereotyp Kaszubów rysują zazwyczaj Niemcy, zaś stereotyp pozytywny przedstawiają Rosjanie i Polacy, chociaż od reguły tej zdarzały się oczywiście wyjątki – w tonie co najmniej neutralnym o Kaszubach pisali tacy niemieccy badacze jak Tetzner i Lorentz. Fakt, że nie istnieje jedna reprezentacja Kaszubów, nikogo nie powinien dziwić, bo chociaż perspektywa naukowa ma, a przynajmniej miała na celu obiektywny ogląd rzeczywistości, to nie podlega dzisiaj żadnej dyskusji „polityczność” nauki.

Nazwy nadane przez Hilferdinga poszczególnym grupom kaszubskim, a także ogólna struktura wewnętrznego zróżnicowania kulturowego Słowian na południowym brzegu Morza Bałtyckiego wskazują, że czerpał on z wcześniejszych opisów niemieckich, chociaż rosyjski ludoznawca *explicite* przyznaje się jedynie do lektury opracowania Lorcka (1820), które zresztą bardzo obszernie cytuje. Chociaż Hilferding nie wymyślił nazwy „Słowińcy” ani też nie opracował samodzielnie

ogólnych ram zróżnicowania wewnętrznego Kaszubów, to jednak należy uznać, że bezapelacyjnie zlokalizował on Słowińców geograficznie – pierwotnie nazwa Słowińcy nie miała żadnego przełożenia geograficznego poza tym, że dotyczyła Kaszubów – i opisał ich jako odrębną grupę etn(ograficzną), posiadającą własną kulturę, o której stanowiły przede wszystkim gospodarka i język.

Pozycja geograficzna

Chociaż jest prawdą, że „odkrycie” przez Hilferdinga Słowińców nie oznacza w istocie nic innego, jak tylko przypisanie tej nazwy do określonej klasy (zachodnio)pomorskich Kaszubów, wyodrębnionej przez wspomnianych badaczy Kaszub(ów) blisko wiek wcześniej (1779), to absolutną nowością jest język opisu. Pastorzy opisywali zróżnicowanie ludu kaszubskiego przez pryzmat parafii, która była najmniejszą jednostką klasyfikacyjną¹⁰³. Hilferding dokonał w tym względzie znaczącej zmiany, jako że dla niego najmniejszą jednostką opisu były osady, które grupował w większe całości w oparciu o kryteria geograficzne. Hilferding podążał zatem za myślą Herdera, według którego granice kulturowe wyznaczane były poprzez granice naturalne. Granice między grupami, które ustanowił Hilferding, nie były granicami administracyjnymi (choć dają się one wpisać bez problemu we wcześniejsze klasyfikacje), lecz geograficznymi.

Bazując na wcześniejszej tradycji, Hilferding dokonał podziału tubylczej ludności słowiańskiej zamieszkującej prowincję Pomorze (jej wschodnią część) na trzy grupy: Kaszubów Pomeranii, Kabatków i Słowińców, za główny punkt odniesienia uznając Jezioro Łebsko: poszczególne grupy Hilferding umiejscowił na wschód, na południe i na zachód od niego. **Kaszubi Pomeranii** zamieszkiwali na wschód od jeziora Łebskiego i rzeki Łeba oraz dodatkowo wieś Izbicę i dwie pobliskie „wioszczyzny”: Pażątka i Zapotok, które chociaż leżały po zachodniej stronie rzeki, to jednak były „oddzielone większym, nieprzebytym bagnem od pozostałych osad, zaludniających zachodnie tej rzeki brzegi” (Hilferding 1965: 315). **Kabatkowie** zamieszkiwali na południe od jeziora Łebskiego: pomiędzy rzeką Łeba na wschodzie i „błotami ciągnącymi się wzdłuż ruczaju czy strumyka Pustynika” na zachodzie. **Słowińcy**, najbardziej mnie interesujący, zamieszkiwać mieli według Hilferdinga zachodnią stronę Jeziora Łebsko, „na zachód błot i bagien, wśród których płynie strumyk Pustynik”.

Hilferding dokonał dalszego podziału wsi słowińskich na trzy podgrupy. Podział ten przytoczę w całości, z uwspółcześnioną pisownią:

- a) wioski, a raczej wioszczyzny z kilku chat rybackich (czasami po dwie, po trzy) złożone, pomiędzy jeziorami Łebskim i Gardneńskim, na wybrzeżu morskim: Kluki (*Klucken*),

¹⁰³ Posługiwanie się kategorią parafii jako jednostką opisu społeczeństwa nie należy w antropologii do rzadkości, np. Barnes (1954) czy Szwed (1966).



MAPA 8. Kraina Słowianinów (źródło: Internet, adres nieznan).

Przybynin (*Brenkenhofsthal*), Smołdziński Las (*Lassen*), Łokciowe (*Lochzen*), Boleniec (*Bollenz*), Dąbie (*Dambe*), Radike, Czołpino (*Scholpin*), Chusta (*Chust*).

b) wioski między błotnistym strumykiem Pustynikiem, wpadającym do południowo-zachodniego zakątka jeziora Łebskiego, i rzeką Łupawą (*Lupow*), wpadającą od wschodu do Jeziora Gardneńskiego: Wierzhocino (*Virchensin*), Żelazo (*Selsen*), Smołdzino (*Schmolzin*), Siecie (*Zietzen*), Witkowo (*Vietkow*).

c) wioski w zakątku zachodniego brzegu Łupawy, przy ujściu tejże do Jeziora Gardneńskiego: Gardna Wielka (*Groß Garde*), Gardna Mała (*Klein Garde*), Kiersk (*Kerske*), Błotki (*Blotke*), Czluchy (*Schlochow*), Stojcino (*Stohentin*), Wysoka (*Wittstock*), Retowo (*Rotten*).

Hilferdingowi wytykano wielokrotnie, że Pustynik nie mógł stanowić żadnego rodzaju obiektywnej granicy etn(ograficznej), jako że był zbyt niewielki i w dodatku zanikł niedługo po jego pobycie w terenie. Jest to zapewne prawda, ale to rzecz bez większego znaczenia w tym sensie, że według Hilferdinga błota, przez które płynął Pustynik, stanowiły granicę w świadomości ludu¹⁰⁴, co ilustrował odpowiednio

¹⁰⁴ Takie podejście do zagadnienia zróżnicowania etn(ograficznego antycypuje „subiektywistyczne” ujęcie etniczności, za którego pionierów uznać należy Sergeia Mikhailovicha Shirokorofoffa (1935) i Józefa Obrębskiego (1936) (trzy dekady przed ukazaniem się rozprawy Bartha 1969). Godne jest odnotowania, że subiektywny aspekt identyfikacji etnicznej w ogóle do niedawna cieszył się większym zainteresowaniem na Wschodzie niż na Zachodzie, gdzie uwaga badaczy koncentrowała się na czynnikach społeczno-ekonomicznych (Hann 1995: 151).

cytatami: „Słowińcy mieszkają za błotem” [sic!]. I trzeba jasno powiedzieć, uprzedzając nieco fakty, ponieważ znaczenie pokrewieństwa omówię w dalszej części tego rozdziału, istnienie granicy między podgrupą a) i podgrupą b) potwierdzają dane z ksiąg metrykalnych, według których małżeństwa pomiędzy reprezentantami tych podgrup zdarzały się rzadko, natomiast były niezwykle częste wewnątrz tych podgrup.

Wielokrotnie podejmowano z Hilferdingiem polemikę na temat ogólnej wiarygodności dokonanego przez niego podziału: zarówno jeśli chodzi o przebieg poszczególnych granic, nazewnictwa grup (jeśli chodzi o nazwy Kabatków i Istków – także z Hakenem) i znaczeń poszczególnych wypowiedzi czy terminów, szczególnie mam tu na myśli relację między terminami słowiński – słowiński – kaszubski – polski. Muszę przyznać, że wielokrotnie wertowałem źródła, porównywałem i zastanawiałem się nad wartością opinii poszczególnych badaczy. Muszę jednak powiedzieć jasno, że na podstawie informacji zebranych przez Hilferdinga i kilku kolejnych badaczy, takich jak choćby Parczewski, nie sposób rozstrzygnąć obiektywnego zasięgu występowania tej czy innej nazwy albo granic etnograficznych. Posiadane przez nas wiadomości o informatorach, a także okolicznościach wywiadu są praktycznie żadne, zaś zebrane informacje są wieloznaczne, niejednokrotnie przeczą sobie wzajemnie i w zasadzie stwarzają możliwości do wyciągnięcia dowolnych wniosków¹⁰⁵. Doceniam wysiłek badaczy próbujących stworzyć spójny obraz na podstawie istniejących, wewnętrznie sprzecznych danych – szczególne brawa należą się Zygmuntowi Szulce (1992) – ale wysiłek ten uważam za bezcelowy. Źródła te mówią nam więcej o tym, co badacze wyobrażają sobie w kwestii funkcjonowania podziałów kulturowych czy „etnicznych”¹⁰⁶, albo też o prywatnych poglądach jednostek, które nagabnięte o to czy o tamto spontanicznie *hic et nunc* wyraziły jakąś opinię bądź nazwę, częstokroć będącą przezwiskiem, niż o zróżnicowaniu kulturowym Kaszub.

Tak czy inaczej od czasów Hilferdinga umiejscawia się Słowińców pomiędzy dwoma jeziorami: Gardno (na zachodzie) i Łebsko (na wschodzie), oddzielonymi od Morza Bałtyckiego (na północy) jedynie wąskimi mierzejami. Wybrzeże morskie wraz z pasem ruchomych wydym oraz wybrzeża dwóch jezior nadają krainie Słowińców kształt czworokąta, któremu brakuje południowego boku. Nad całą okolicą góruje wyraźnie wzgórze Rowokół, wznoszące się 115 metrów ponad poziom morza. Wskutek prowadzonych prac melioracyjnych nisko położone tereny zostały osuszone, ale w XIX wieku krajobraz tworzyły głównie uroczyska otoczo-

¹⁰⁵ Mamy tu w zasadzie do czynienia z sytuacją, o której hipotetyzował Motyl (2010: 62-63), cytowany przeze mnie w pierwszej części rozprawy.

¹⁰⁶ Dla przykładu według badaczy jest „mało prawdopodobne”, aby „jedni sąsiedzi znali tę nazwę, inni i sami zainteresowani nie” (Rybicki 1995: 98). Badacze traktują „etnonimy” jako nazwy istniejące obiektywnie, znane jednocześnie przez grupę określaną tą nazwą, jak i (wszystkie) grupy sąsiednie. Niespełnianie tych warunków budzi w badaczach wątpliwości względem „prawdziwości” takich etnonimów, a relacje zawierające informacje na ten temat „nie zasługują na zaufanie”.

ne bagnami i podmokłymi łąkami, które wypełniały przestrzeń pomiędzy większymi kompleksami leśnymi. Kraina Słowińców to północno-zachodnia część obszaru występowania kultury kaszubskiej – ze szczególnym uwzględnieniem języka – która w połowie XIX wieku rozciągała się wzdłuż wybrzeża dalej na wschód, sięgając obszaru Kaszub właściwych. Jeszcze wcześniej, bo w końcu XVIII wieku, obszar kaszubszczyzny rozciągał się także na południe, sięgając okolic Bytowa.

Kraina Słowińców, jako otoczona z trzech stron wodą, odznaczająca się charakterystycznym krajobrazem, pełna chaszczy i bagnisk, sprawiała na badaczach wrażenie, jakby był to „rezerwat osobliwy i *refugium*” (Stelmachowska 1963: 16). Tę właśnie izolację postrzegano jako główną przyczynę tak długotrwałego oporu stawianego germanizacji. Zapewne twierdzenia te są częściowo słuszne, jednakże jestem zdania, że nie powinniśmy szukać wyjaśnień trwałości kultury w warunkach naturalnych¹⁰⁷, lecz w określonych strategiach kulturowych (ta kwestia będzie przedmiotem moich rozważań w dalszej części pracy). Poza tym izolacja geograficzna Słowińców nie miała charakteru absolutnego, lecz relatywny¹⁰⁸.

W gruncie rzeczy izolacja geograficzna Słowińców jest XIX-wiecznym mitem. Powstał on za sprawą badaczy, którzy od czasów Hilferdinga nieustannie raportowali o trudnościach w dotarciu lub nawet niemożliwości dotarcia w określone miejsca. Jednakże, co dotychczas umknęło uwadze, doniesienia te dotyczyły jedynie niewielkiego wycinka tej krainy, mianowicie jej południowo-zachodniej części, gdzie rozciągają się bagna, stanowiące według Hilferdinga granicę pomiędzy Słowińcami a Kaszubami Pomeranii. Wydaje się, że od południowego wschodu dostęp do krainy Słowińców był swobodny.

Mit izolacji zintensyfikowały relacje przedstawiające Kluki jako „odcięte od świata”. Jednakże izolacja nie była niczym naturalnym, ale efektem bardzo konkretnych i stosunkowo późnych działań człowieka. W latach siedemdziesiątych XVIII wieku z rozkazu tajnego radcy Franza B. von Brenckenhoffa przekopano na tym terenie kanał melioracyjny (Brüggemann 1779: 142 i nn.), co na osuszonych bagnach i łąkach umożliwiło założenie w 1777 roku wsi *Brenkenhofsthal* (pol. Przybynin), w której osadzono niemieckich kolonistów. Działania te miały ten skutek uboczny, że doprowadziły do zalania wodą morską pól i łąk folwarku *Wottock* (pol. Otok), któremu podlegało kilka oddalonych chat rybackich zwanych *Klucken* (pol. Kluki). Zmiany w strukturze gleby doprowadziły do likwidacji folwarku, a tym samym uzyskania przez przysiółek autonomii gospodarczej i następnie rozwoju wsi rybackiej Kluki (Szultka 1992: 84), ale jednocześnie utrudniły do nich dostęp.

¹⁰⁷ Jeśli dorobek ekologów kulturowych można zawrzeć w prostym zdaniu, to musiałyby ono brzmieć: kultura nie jest prostą funkcją warunków naturalnych (Kairski 1985, Biersack 2004).

¹⁰⁸ Antropolodzy dawno już pożegnali się z wyobrażeniem ludów, które rozwijają się w izolacji od siebie i procesów o charakterze globalnym, a przynajmniej ponadlokalnym (Lesser 1961, Bois-sevain, Friedl 1975, Wolf 2009, Appadurai 2005, zob. też Wallerstein 2007).

O ile zatem dotarcie do Kluk wymagało pewnego trudu ze względu na warunki naturalne i historyczne, o tyle zdecydowanie Słowińcy nie byli odcięci od świata. Między krainą Słowińców a resztą powiatu istniały liczne powiązania, o których informują nas nie tylko liczne źródła historyczne (Szultka 1992), ale nawet ci sami badacze, którzy podkreślali odosobnienie tego obszaru. Młt izolacji geograficznej rejonu uległ natężeniu w następstwie izolacji kulturowej, jako że w końcu XIX wieku obszar słowiński, przede wszystkim Kluki, stał się słowiańską „wyspą językową”¹⁰⁹ w, kontynuując metaforę, morzu niemczyzny. Izolacja kulturowa była więc nie tyle konsekwencją izolacji geograficznej, ile raczej powodem natężenia takiego wyobrażenia. Myślenie tego typu nietrudno powiązać z myślą determinizmu geograficznego Herdera.

Pozycja ekonomiczna

Badacze twierdzą zgodnie, że do czasów międzywojnia podstawową formą gospodarki Słowińców było rybołówstwo (Stelmachowska 1963: 41-55). Sprzyjała temu naturalna bliskość wód w połączeniu z mało atrakcyjnym gospodarczo terenem błot, łąk i jałowych piasków. Trzeba jednak podkreślić, że charakter rybacki miały jedynie niektóre wsie słowińskie, takie jak Kluki, Gardna czy Rowy. W dodatku, przynajmniej po części, był to wynik zjawisk historycznych. Powróćmy do przykładu Otoku. Już przed likwidacją folwarku głównym źródłem utrzymania i dochodów jego mieszkańców było rybołówstwo, ale prowadzono tu także hodowlę bydła. Dopiero po jego likwidacji

mieszkańcy [Kluk] zmuszeni byli szukać swego utrzymania przede wszystkim, a może okresowo wyłącznie, na jeziorze Łebsko. Hodowlę bydła można było rozwijać ponownie w ograniczonym zakresie dopiero po ponad 100 latach, czyli po przeprowadzeniu melioracji Kluk pod koniec XIX w. (Szultka 1992: 84).

Pozostałe wsi obszaru słowińskiego, takie jak Smółdziński Las czy Izbica miały zdecydowanie bardziej rolniczy charakter, jednakże zbiory były kiepskie, ponieważ warunki naturalne nie sprzyjały tu uprawie zbóż chlebowych, stanowiących podstawę pruskiej polityki rolnej w XVIII i XIX wieku (Stelmachowska 1963: 63).

Istnieje kilka powodów, dla których właśnie rybołówstwo, a nie rolnictwo zostało uznane za typowy dla Słowińców typ gospodarki. Za podstawę kultury przynajmniej od czasów Herdera uznawana jest adaptacja do warunków środowiska. W kontekście bliskości wód gospodarka oparta na rybołówstwie jest traktowana jako „naturalna” i jednocześnie „pierwotna”, co sprzyja postrzeganiu kultury ryba-

¹⁰⁹ Pojęcie wyspy językowej czy, szerzej, kulturowej nie należy do najczęściej dyskutowanych zagadnień w antropologii (zob. jednak Eriksen 1993, Lozoviuk 1998).

ków jako „prymitywnej”, „zacofanej”. Pozbawienie ich przywileju „równoczesności” (*coevalness*) konstituuje ich jako Innych (Fabian 1983). Najlepiej obrazuje to język ewolucjonistycznej antropologii: w odróżnieniu od Niemców mieszkających na Pomorzu Tylnym, którzy osiągnęli już etap hodowli i uprawy roli, utrzymujący się z rybołówstwa Słowińcy są jeszcze „dzicy”¹¹⁰. Polscy badacze zwracali uwagę, że bytowanie w warunkach mało atrakcyjnych gospodarczo i w izolacji kulturowej od Kaszub właściwych „sprzyjało pewnemu zahamowaniu w rozwoju kulturowym” (Stelmachowska 1963: 9).

Specyfiki sposobu życia Słowińców, którego cechą charakterystyczną jest rybactwo (głównie śródlądowe, w mniejszym stopniu morskie), nie sposób jednak uznać za obiektywny, ponadhistoryczny wyróżnik kulturowy, wręcz przeciwnie. W średniowieczu, kiedy szeroko pojęta gospodarka łowiecka była czymś powszechnym, rybołówstwo na Pomorzu Tylnym, gdzie była „niewiarygodna obfitość ryb tak z morza, jak z rzek, jezior i stawów” (Labuda 1999: 129), w żaden sposób nie mogło stanowić markera „etnicznego”. Trudno jednak powiedzieć, kiedy na Pomorzu rybołówstwo zaczęło być postrzegane jako specyficzny rodzaj gospodarki, być może nastąpiło to wraz z wprowadzeniem regulacji prawnych mających na celu ograniczenie odłowów, co najpóźniej nastąpiło w 1794 roku, ale pewnie nie wcześniej niż w końcu XVI wieku (Stelmachowska 1963: 43). Wyróżnikiem kulturowym Słowińców rybołówstwo staje się dopiero w połowie XIX wieku, za sprawą Hilferdinga.

Nie należy sądzić, że na tym terenie ten typ gospodarki był prowadzony przez bezpośrednich (biologicznych) przodków Słowińców. Należy raczej przyjąć za pewnik, że populacja ludzi, którzy na tym terenie parali się rybołówstwem, była demograficznie dynamiczna: kwestią pewnego wyboru było miejsce zamieszkania i typ uprawianego zawodu. Wielu miejscowych z całą pewnością opuszczało rodzinną wieś i wyruszało „w świat” z takich czy innych powodów, z drugiej strony w rejonie słowińskim osiedlali się przybysze z zewnątrz, przede wszystkim z Niemiec, którzy częstokroć zajmowali się rybaczem. Rybołówstwo to przecież nie jest ekonomia sięgająca epoki kamienia, lecz wyspecjalizowana adaptacja do złożonego środowiska naturalnego, które może być eksploatowane na różne sposoby.

W poprzednim rozdziale pokazałem, że obszar Pomorza stanowił peryferia ówczesnego świata, jako że w niewielkim tylko stopniu dokonywały się tam procesy ekonomiczno-polityczne (w postaci trybalizacji), których skutki były tak doniosłe gdzie indziej. U schyłku średniowiecza zachodni i wschodni skraj Pomorza Tylnego odgrywały dosyć znaczną rolę na płaszczyźnie polityki i ekonomii, lecz chyba nie można tego powiedzieć o Pomorzu Środkowym. Brüggemann (1784a: 72)

¹¹⁰ W schemacie Morgana „wynalezienie” rybołówstwa wiązane jest ze średnim stanem dzikości i jako takie jest jedynie o szczebel wyżej od gospodarki zbierackiej. Z tej samej perspektywy na XVI-wiecznych Indian Uru, którzy sami nazywali się „ludźmi wody”, patrzy Wachtel (1986).

wyraźnie nazywa Kaszuby „spizarnią Pomorza Tylnego”, co oznacza, że obszar Kaszub był obszarem eksploatacji gospodarczej, czyli strefą rozwoju niedorozwoju (Frank 1987) czy też kolonializmu wewnętrznego (Hechter 1975). Kaszubi na długo przed drugą połową XVIII wieku stali się grupą zmarginalizowaną politycznie, ekonomicznie, społecznie i geograficznie.

Lorek co prawda twierdził, że ubóstwo dotknęło Kaszubów dopiero na początku XIX wieku, bowiem „Przed 50 do 60 laty kaszubski chłop był zamożny. Śladów tego nie ma wiele; ale zachowały się one gdzieś tam” (Lorek 2009: 69). Żaden z ówczesnych badaczy nie nazwał Kaszubów ubogimi, jednakże według Hakena „kaszubski naród jest bardzo gospodarny” (Brüggemann 1779: LXXII), a ich strój jest „prosty i tani”. Mając na uwadze, że gospodarność jest zwykle wyrazem ekonomicznej konieczności, twierdzą, że Kaszubi już wówczas byli biedni.

Nie zmienia to oczywiście faktu, że na początku XIX wieku ich status ekonomiczny mógł się jeszcze obniżyć. Chociaż Lorek jest świadomy faktu, że kaszubscy chłopci (Lorek pisze tylko o chłopach) „zostali zbyt obciążeni we wcześniejszym lub późniejszym okresie, a i teraz w niektórych miejscach zwiększa im się brzemię”, to jednak głównego powodu popadnięcia w biedę dopatruje się w złym sposobie gospodarzenia. Według niego to „przyzwyczajenie” zatrudniania wielu rąk do pomocy (co było koniecznością, jak sam przyznaje), którym nie wystarczyło zapewnić zapłaty pieniężnej, w naturze lub ustąpienia części ziemi, ale także wyżywić i odziać, sprawiło, że chłop zamiast się dorobić, ubożał coraz bardziej (Lorek 2009: 69).

Skądinąd należy wnosić, że wzrost ubóstwa wiązać należy z akcją uwłaszczenia. Doskonale widać to na przykładzie rybaków, którzy po uwłaszczeniu łowili ryby na zasadzie dzierżaw, wynagrodzenia za pracę lub udziale procentowym w połowach (Stelmachowska 1963: 43). Rzecz w tym, że pruscy urzędnicy stosowali wygórowane czynsze dzierżawne za prawo do łowienia na określonych toniach wodnych, obniżali ceny ryb itp. (Stelmachowska 1963: 45). Biedę rybaków pogłębiły pod koniec XIX wieku różnego rodzaju zarządzenia rządowe o ochronie rybostanu, takie jak choćby nakaz stosowania się do terminów ochronnych czy zakaz używania pewnych sposobów łowienia (cezą, ościami, jazami itp.) (Stelmachowska 1963: 45), za których nieprzestrzeganie byli surowo karani. Dla przykładu zakaz łowienia cezą¹¹¹ wprowadzono we wsiach słowiańskich w 1871 roku (Stelmachowska 1963: 46), zaś ościeni, które zaliczono do narzędzi kłusowniczych, zakazano w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku (Stelmachowska 1963: 51).

Rybaczy w stosunku do chłopów znajdowali się w odmiennej sytuacji ekonomicznej. Zwykle uważa się, że w lepszej, wskazując na szereg przywilejów

¹¹¹ Ceza to słowiańska nazwa niewodu, który zagarnia wszystko na swojej drodze, a więc nie tylko większe ryby, ale także młody narybek i plankton roślinny. Taka technika łowienia wydaje się szczególnie szkodliwa na jeziorach (szerzej na temat nazwy i techniki łowienia niewodem, Stelmachowska 1963: 45-47).



FOT. 1. Chałupa Charlotty Klick z końca XVIII wieku w Klukach (źródło: www.muzeumkluki.pl/img/wystawystale/chalupa_charlotty/foto_04.jpg).



FOT. 2. Ulica w Klukach Smoldzińskich (źródło: www.lebakaschuben.de/mediac/400_0/media/Gulgowski1.jpg).

wsi rybackich. Wiemy, że w Rowach rybacy zwolnieni byli od świadczeń w naturze i nie płacili żadnej daniny pieniężnej (Brüggemann 1784: 939). Mieszkańcy Gardny Wielkiej dopiero w XVIII w. zostali zobowiązani do odrabiania pańszczyzny, ale i to w bardzo ograniczonym zakresie. Płacili inne niż sąsiedzi podatki (pogłówny) i cieszyli się ograniczoną wolnością osobistą (Czarnik 2001: 30). Nie można jednak wykluczyć odmiennej możliwości, że zwolnienie z obciążeń było konsekwencją większej biedy niż chłopów, a więc wyrazem gorszej sytuacji ekonomicznej¹¹². Jest to jednak zagadnienie, którego nie podejmuję się rozstrzygać.

Niezależnie od tego, czy biedniejsi byli rybacy czy chłopci, wszystko wskazuje na to, że Kaszubi w ogóle, a już szczególnie Słowińcy, byli ubodzy i z tego względu zajmowali bardzo niskie miejsce w hierarchii klasowej społeczeństwa pomorskiego. Przestrzegam jednak przed traktowaniem Słowińców czy Kaszubów w ogóle jako podklasy (*underclass*) społeczeństwa pruskiego, a ich kultury jako „(sub)kultury ubóstwa” (Lewis 1964)¹¹³, co ostatnimi czasy stało się niezwykle modne wobec ludów o słabo rozwiniętej gospodarce, odróżniającej je od reszty narodu-państwa¹¹⁴. Kulturę Kaszubów, w szczególności kulturę Słowińców, należy postrzegać jako wyraz adaptacji do warunków marginalizacji politycznej, wyzysku ekonomicznego i bezsilności. O Słowińcach można zatem myśleć jako przykładzie ludu refugialnego, czyli populacji pragnącej pozostać w możliwie największej izolacji od świata zewnętrznego i jednocześnie przez świat zewnętrzny marginalizowaną.

Wbrew utartemu przekonaniu Słowińcy nie stanowią zatem tylko i wyłącznie kategorii, którą charakteryzuje specyfika języka i położenie geograficzne. W tej samej mierze co język definicję Słowińców współtworzy ekonomia: zarówno jeśli chodzi o (niski) status społeczny, jak i konkretny typ uprawianej gospodarki (rybołówstwo, głównie śródlądowe). Hilferding, opisując Słowińców, powiązał ze sobą płaszczyznę języka, zawodu i przestrzeni geograficznej, wytwarzając archetyp mówiących po słowińsku ubogich rybaków, zamieszkujących wybrzeża jezior Łebsko i Gardno. Ważnym aspektem tego obrazu wydaje się bliskość morza, chociaż wyraźnie myśl tę sformułował dopiero Parczewski:

Nad brzegami morza lub w bliskim jego sąsiedztwie nieraz już przechowywały się dłużej niż gdzie indziej etnograficzne resztki wygasłych lub gasnących ludów, szczątkowe

¹¹² Takiego stanu rzeczy dowiedziono np. u Indian Uru (Wachtel 1986).

¹¹³ Istnieją oczywiście cechy kultury Słowińców, które pozwalałyby określić ją jako kulturę ubóstwa. Kilka elementów nakazuje zdecydowanie jednak tę kategorię odrzucić: Słowińcy nie są skłonni do przemocy, brak tendencji do patologii społecznej, istnieje chęć pracy, dziecko jest otaczane opieką.

¹¹⁴ Najbardziej znanym przykładem takiego rodzaju interpretacji społeczeństw poszukujących pożywienia, o nie bowiem przede wszystkim chodzi, są Buszmeni zamieszkujący pustynię Kalahari (Wilmsen 1989, Gordon, Sholto-Douglas 2000).

objawy innej, dawno przebrzmiałej epoki. Życie rybackie, trzymające ludzi zdala od ziemi, w samotności wód morskich konserwowało stary obyczaj (Parczewski 1896: 71)¹¹⁵.

Hilferding właśnie rybaków, żyjących w izolacji geograficznej i społecznej (zawodowej), których wyraźnie przeciwstawia rolnikom, postrzega jako głównych nosicieli kultury słowiańskiej. Pisze o tym w dwóch planach geograficznych: najpierw kontrastując ze sobą powiat bytowski z, jak można wnioskować, powiatami słupskim i lęborskim, a potem, koncentrując się na powiecie słupskim, parafię cecenowską z parafią główczycką:

Jeżeli słowiański język w nadbrzeżnych okolicach Pomeranii Wschodniej dłużej się cokolwiek jeszcze uchował niżeli w powiecie bytowskim, winien to jedynie pustkowiu, w jakim mnogie a rozproszone leżą domostwa, i odosobnieniu rybackiego żywota. Mianowicie tam, gdzie mieszkają rybacy w chatach zbudowanych wpośród błot, żywioł słowiański przechował się daleko czystiej niż we wioskach rolniczych i miejscach więcej dostępnych (Hilferding 1965: 329).

Że szczerp niemiecki silniej zawładnął parafią cecenowską niż główczycką, to przyczyna tego leży bez wątpienia w przeważnie rolniczym pierwszej z tych parafii zajęciu i w położeniu bardziej odkrytym niż parafii główczyckiej, gdzie część mieszkańców oddaje się rybołówstwu i która leży nieco odosobniona między Jeziorem Łebskim a mokradłami (Hilferding 1965: 339).

W jednym miejscu Hilferding wprost utożsamia Słowińców z rybakami:

Trudno mi o Kaszubah mówić bez współczucia, tak silnie wywarł lud ten na mój umysł wrażenie. Osobliwie Słowińców – rybaków nie polubić było niepodobieństwem (Hilferding 1965: 352).

Późniejsi badacze podtrzymywali mit Słowińców-rybaków, czyli osób, dla których mowa słowiańska była „językiem zawodowym” (Popowska-Taborska 2008: 221), a nawet „obrzędowym”:

¹¹⁵ Swoje twierdzenie popiera Parczewski (1896: 71-72) kilkoma przykładami. Wspomina Liwów, którzy zamieszkują tereny Łotwy, mówili językiem należącym do rodziny ugrofińskiej (chodzi mu o pracę: Sjögren 1849); mówiących po gaelicku mieszkańców osady Newhaven (słynącej z połowów ostryg i wielorybów) we wschodniej Szkocji w pobliżu Leith (i Edynburga), a więc na terenie Lowlands zdominowanych przez germański lallans (tu źródłem informacji są ze wszelkim prawdopodobieństwem słynne zdjęcia wykonane przez pionierów fotografii: Davida Octaviusa Hilla i Roberta Adamsona); wreszcie rybaków z Jamna, którzy w XIX w. nie mówili już chyba po słowiańsku, ale charakteryzowali się pewną specyfiką kulturową (Jahn, Meyer Cohn 1891). Parczewski był doprawdy jednym z niewielu badaczy, którzy stosowali szerszą perspektywę „etnologiczną”, a nie tylko wąską, „etnograficzną”. Chociaż nie prowadził on systematycznych badań porównawczych, to często sięgał do analogii etnograficznych, tłumacząc pewne zjawiska dotyczące Kaszubów.

Najdłużej kaszubszczyzna zdołała się utrzymać jako środek porozumienia na jeziorze w czasie połowów rybackich: przybrała ona tam pewnego rodzaju charakter obrzędowy i jeszcze przed 15-20 lat uczestnicy połowów bili tych, którzy się tam odzywać ośmielili po niemiecku (Rudnicki 1913: 8).

Być może najbardziej dobitnym wyrazem fuzji słowińskości i rybackości, swoistego rodzaju profesjonalizacji tożsamości jest jedna z najbardziej znanych fotografii Słowińców (Fot. 3). Wszystko, co wiemy na temat tej fotografii, to jedynie to, że została wykonana w Boleńcu (na mierzei oddzielającej Jezioro Łebsko od Bałtyku) i przedstawia rybaków. Zdjęcie nie zdradza nam żadnych informacji na temat języka, jakim mówili uwiecznieni na niej mężczyźni, ich wyznania, nazwisk czy innych szczegółów. Miejsce i zawód to właśnie te dwa elementy, które wpisując się w archetyp Słowińca-rybaka, przesądzają o słowińskości zdjęcia.

Archetyp ten był tak silny, że po wojnie niektórzy badacze posuwali się do twierdzeń, jakoby jednym z powodów zaniku Słowińców (definiowanych głównie, jak się zdaje, przez pryzmat języka i kultury materialnej) był spadek liczby rybaków!



FOT. 3. Łebska maszoperia. Boleńec, 1919 rok (źródło: www.gazetakaszubska.pl/wp-content/uploads/2010/10/boleniec1919.jpg).



For. 4. Zrekonstruowany magazyn rybacki, Kluki (źródło: www.gazetakaszubska.pl/wp-content/uploads/2010/10/foto_104.jpg).

Proces bardzo szybkiego zanikania Słowińców w bieżącym stuleciu [tj. w XX w.] pozostał niewątpliwie w przyczynowym związku z szybkim upadkiem znaczenia gospodarki rybnej tego regionu. (...) Po pierwszej wojnie światowej większość dawnych rybaków w Klukach i Gardnie zaczęła się przestawiać na rolnictwo i hodowlę. (...) Jedyne Rowy (...) stanowiły (...) niewielką przystań rybacką o małym znaczeniu gospodarczym (...). W ten sposób zamknęła się dziejowa epopea słowińskich rybaków ze wsi okalających jezioro Gardno (Stelmachowska 1963: 55).

Ogólny schemat postrzegania słowińkości przez pryzmat ekonomii czy zawodu interpretować można w ramach koncepcji etniczności wyłożonej przez Bartha (1969, 2004), który sugerował, że o tożsamości w ogromnej mierze stanowi gospodarka. Jako wyrazisty przykład Barth wskazywał przykład rolników-kopaczy Fur z Darfuru (Sudan), którzy zmieniali swoją tożsamość na arabską poprzez stanie się nomadycznymi hodowcami bydła (Haaland 1969). Nieco innego przykładu dostarczył Ardener (1974, por. 1992: 34), relacjonując przypadek „klasyfikującej symbiozy” pomiędzy ludem Rendille, którego niektórzy członkowie porzucali stosunkowo zamkniętą gospodarkę hodowlaną na rzecz bardziej otwartej, analogicznej gospodarki Samburu, w wyniku czego byli postrzegani jako Samburu. W przypadku Słowińców do czynienia mamy z procesem stawania się Niemcem

(germanizacją) poprzez odchodzenie od gospodarki opartej na rybołówstwie na rzecz rolnictwa i hodowli.

Aby jeszcze lepiej zrozumieć proces formowania się Słowińców, nie wystarczy ograniczyć się do perspektywy ekonomicznej. Pozycja w przestrzeni społecznej tworzona jest w wielu wymiarach naraz, które pozostają ze sobą w nierozzerwalnym związku i przenikają się; w konkretnym przypadku tożsamość Słowińców konstruuje wymiar ekonomiczny, geograficzny i językowy, a także *last but not least* – genderowy. Utworzenie archetypu Słowińca jako mówiącego językiem słowiańskim ubogiego rybaka – mężczyzny – pociąga za sobą „poznawczą ślepotę” na kobiecą przestrzeń kultury. Temat ten był szeroko dyskutowany w literaturze antropologicznej przynajmniej od czasów słynnego artykułu Ardenera (1975), nie ma zatem potrzeby go specjalnie rozwijać. Ograniczę się jedynie do przywołania pracy, która przełamuje taki model etnograficznego opisu, koncentrując się na roli kobiety konkretnie w ramach gospodarki rybackiej (Nadel-Klein, Davis 1988).

Staralem się pokazać, że proces tworzenia odrębności Słowińców nie był efektem „naturalnego” procesu historycznego, w toku którego Słowińcy „ostali się” w trudno dostępnych warunkach geograficznych, ani też, że nie był to prosty skutek „wymyślenia” nazwy przez elity intelektualne (pastorów i badaczy akademickich). Powstanie Słowińców jest wypadkową procesów – szeroko rozumianej kolonizacji „z zewnątrz” (kulturowej, politycznej, gospodarczej, demograficznej) i rozwoju kulturowego „od wewnątrz” (przyjmowanych strategii kulturowych) zamieszkującej region – które konstytuowały ramy systemu społecznego w rejonie Pomorza Tylnego. Rola badaczy polega w tym względzie jedynie na tym, że podejmowali oni próbę opisanego pewnego fragmentu rzeczywistości, wyabstrahowanego na własne potrzeby.

Pozycja lingwistyczna

Według Hilferdinga Słowińcy nie wyróżniali się specyfiką języka na tle innych grup kaszubskich:

Czy jest istotna jaka różnica między językiem Słowińców, Kabatków i Kaszubów? – na to odpowiadamy: nie. Cała różnica między nimi zasadza się na większym lub mniejszym od źródła języka polskiego oddaleniu (...). Jedną tylko cechą wyróżnia się nieco język Słowińców od języka Kabatków i Kaszubów i ukazuje dla samych tych ludów oddzielną im właściwość, mianowicie wymową twardej głoski *l*. (...) Bliższe rozpatrywanie języka Słowińców Pomeranii i Kaszubów pokaże nam w następstwie, że on jedno przedstawia narzecze (...). Co się tyczy rozdziału ludu na Słowińców, Kabatków i Kaszubów, to ja dostrzegam w nim ślad dawnego podziału narodów słowiańskich na drobne plemiona, podziału bynajmniej różnicą języka nie wywołanego. W użyciu jednego tylko wyrazu Słowińcy wyraźnie odróżniają się od Kaszubów i lud sam to utrzymuje. Słowińcy mówią

zawsze: *cerkiew, jidą do cerkwje*, gdy Kaszuby starego tego rzeczownika nie znają i używają polskie: *koscol*. Zresztą i u Kaszubów i w Pomeranii słyszałem ja wyraz *cerkwiszcze* zamiast polskiego *cmentarz*; w Prusach Zachodnich mieszkańcy Kaszuby częściej znów tego ostatniego używają rzeczownika (Hilferding 1965: 318-319).

Twierdzenie o zasadniczym braku różnic językowych w mowie Słowińców, Kabatków i Kaszubów wzbudziła wątpliwości u Jana Hanusza (1880), który postanowił dokonać analizy samogłosek nosowych w tekstach gwarowych zebranych przez Hilferdinga. Celem jego badań nie było niezależne zbadanie rzeczywistości językowej, dzięki czemu można by dokonać weryfikacji trójpodziału Hilferdinga, a tym samym potwierdzić lub obalić istnienie Słowińców, Kabatków i Kaszubów. Dla Hanusza zasadność tego trójpodziału nie podlegała dyskusji. Chodziło mu jedynie o opisanie założonego zróżnicowania etn(ograf)icznego bałtyckich Słowian metodą lingwistyczną, co było wyrazem najnowszych wówczas trendów teoretycznych na gruncie językoznawstwa.

Hanusz napisał swoją rozprawę jeszcze jako student filologii słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie kształcił się u Lucjana Malinowskiego, nie tylko ojca Bronisława, ale i ojca polskiej dialektologii, który interesował się w tym okresie głoskami nosowymi. Z kolei Malinowski studiował u Augusta Leskiena, u niego dysertację doktorską obronił później także i Hanusz. Leskien był *spiritus movens* działającej od lat 70. XIX wieku lipskiej szkoły młodogramatyków¹¹⁶, której działalność umożliwiła nadanie precyzji (naukowości) metodzie historyczno-porównawczej.

Z pokrewieństwa języków słowiańskich, germańskich czy romańskich zdawało sobie sprawę już w średniowieczu, a w 1786 roku odkryto istnienie języków indoeuropejskich (podobieństwo między nimi), niemniej jednak zróżnicowanie językowe traktowano jako odwieczne, a klasyfikacja konkretnych języków miała charakter przygodny i bardzo ogólny. Możliwość wyodrębniania się jednego języka z drugiego stała się do pomyślenia dopiero wraz z rozwojem pojęcia ewolucji; wtedy też porzucono przednaukowe (filozoficzne) spekulacje na temat pochodzenia języka i jego zróżnicowania, podważono założenie o odwiecznym istnieniu odrębnych języków, wreszcie o podobieństwie między językami zaprzestano orzekać na podstawie „ogólnego wrażenia”. Sformułowanie przez młodogramatyków

¹¹⁶ Młodogramatycy działali w opozycji do nurtu językoznawstwa historyczno-porównawczego zapoczątkowanego przez Franza Boppa, rozwijając na gruncie językoznawstwa idee analogiczne do tych rozwijanych na gruncie antropologii (ewolucjonizm, dyfuzjonizm). Młodogramatycy przyjmowali zatem, że język jest zjawiskiem przyrody i jako taki podlega ewolucji. Prawa językowe miały się jednak odróżniać od praw przyrodniczych jedynie tym, że nie mają uniwersalnego charakteru, lecz są ograniczone w czasie i przestrzeni. Młodogramatycy sformułowali tezę o bezwyjątkowości praw głosowych: jeśli w jakimś języku lub dialekcie zachodzi zmiana fonetyczna, to zachodzi ona u wszystkich użytkowników tego języka lub dialektu i we wszystkich wyrazach, w których występują warunki do takiej zmiany; określili także reguły analogii oraz zapożyczeń.

zasad regularności rozwoju fonetycznego zaowocowało dynamicznym rozwojem studiów dotyczących pokrewieństwa między poszczególnymi językami, ich grupami i rodzinami. Ogromną rolę zwrócono także na badania dialektologiczne.

Filologia zawsze była darzona ogromnym szacunkiem, a jej zasadniczy przedmiot zainteresowania – literaturę – utożsamiano z kulturą (Herder), szczególnie kulturą wysoką (Arnold). Nic zatem dziwnego, że przekazywany ustnie folklor, literatura ludowa i sam język (w swych gwarowych odmianach) – te „starożytności” ludowe – od samego początku znajdowały się w centrum badań ludoznawczych. Chociaż ludoznawcy nie prowadzili generalnie regularnych badań dialektologicznych, to zebrane przez nich materiały napędziły rozwój dialektologii i językoznawstwa w ogóle, czego najbardziej wyrazistym przykładem jest postać Jacoba Grimma, łączącego zainteresowanie folklorem i dialektologią germańską. Zwrotnie natomiast filologia posiadała kluczowe znaczenie dla rozwoju badań antropologicznych, wpływając m.in. na sposoby konceptualizacji zróżnicowania kulturowego.

Od początków antropologii badacze tacy jak Horatio Hale „podkreślali wagę języków jako miar etnicznego potencjału (*capacity*) i jako kryteriów klasyfikacji grup ludzkich” (Brinton 1897: 25). Jedną z pierwszych prób wykorzystania badań filologicznych podjął Morgan, który w swych studiach nad systemami pokrewieństwa bazował na klasyfikacji typologicznej języków ze względu na kryterium morfologiczne (Kuper 2009: 63-85). Jednakże dopiero idea klasyfikacji genetycznej języków świata umożliwiła podjęcie trudu szczegółowego uporządkowania kultur ludzkich, ponieważ uznano, że z wszystkich aspektów kultury język rozwija się najwolniej¹¹⁷. Badania porównawcze wyrazów za pomocą metod wypracowanych przez językoznawców, które prowadzą do rekonstrukcji dawnych form słów, umożliwiają nie tylko rekonstrukcję prajęzyków i odtwarzanie minionych „językowych obrazów świata” (Bartmiński 2006)¹¹⁸ czy badanie zmian językowych, ale także – co szczególnie tu istotne – historycznych powiązań między danymi językami.

Badania lingwistyczne, których celem było uporządkowanie dialektów i języków w większe grupy, rodziny i fyle, znacząco wpłynęły na antropologię. Antropolodzy porzucili modele dyfuzjonistyczne powiązań międzykulturowych i zastąpili je mapą języków świata¹¹⁹, a także wykorzystali dane lingwistyczne w pionowej

¹¹⁷ Nieco więcej szczegółów – z perspektywy współczesnej nauki – na temat powodów pierwszeństwa kryteriów językowych w klasyfikacji zróżnicowania kulturowego (na przykładzie Ameryki Środkowej i Południowej) zdradza Kairski (1999: 58-59).

¹¹⁸ „Język jest (...) swoistym archiwum kulturowym danej społeczności, szczególnie zachowawczym elementem kultury (...), ponieważ dawne przyzwyczajenia i nawyki w nim utrwalone oraz system norm, wartości, jak również swoisty pogląd na świat zawarty w języku nie zmienia się tak szybko, jak zmieniają się struktury społeczne i kulturowe” (Anusiewicz 1991: 20).

¹¹⁹ Na gruncie etnografii polskiej pisał na przykład Bystron (1925: 3): „Tak zwane «mapy etnograficzne» są w istocie rzeczy jedynie mapami językowymi; wyznaczają one granice osiadłości ludności, posługującej się w życiu potocznym językiem polskim, wskazując na wyspy językowe

systematyzacji badanych „ludów”, „narodów”, „plemion” czy „grup etn(ograficznych)”, co ostatecznie doprowadziło do terminologicznego rozróżnienia między nadrzędną grupą etniczną (językową) i podrzędną etnograficzną (dialektalną). **Grupa etniczna** cechowała się odrębnym *logos*, czyli językiem, *nomos*, czyli nazwą, *ethnos*, historycznym poczuciem więzi i *topos*, czyli terytorium, zaś **grupa etnograficzna**, stanowiąca wariant regionalny grupy etnicznej, wyróżniała się specyficznym dialektem, przewiskiem, historią i (sub)terytorium¹²⁰. Zakładano przy tym, po pierwsze, że etniczność jest tak jak język i kultura zjawiskiem uniwersalnym, tzn. że każdy człowiek należy (musi należeć) do jakiejś grupy etnicznej, a po drugie, że zróżnicowanie wewnętrzne grupy etnicznej – istnienie regionalnych grup etnograficznych – ma swoje źródło w odległej przeszłości, w istniejących wówczas organizmach plemiennych. Z oczywistych względów ten dwustopniowy podział nie stanowił ostatecznej klasyfikacji: grupy etniczne łączono w większe skupiska (rodziny językowe i fyle), zaś grupy etnograficzne (dialektalne) były zróżnicowane wewnętrznie (gwarowo). Dla przykładu w powojennej etnografii radzieckiej dwustopniowa hierarchia została zastąpiona triadą: plemię, narodowość, naród, której pełną formę nadał Julian Bromlej w książce *Očerki teorii etnosa* (1983): etnos (podstawowa wspólnota etniczna), jednostka mikroetniczna, subetnos, wspólnota makroetniczna (Pełczyński 1992). Jednakże jeszcze w końcu ubiegłego wieku wielu polskich etnografów nie czyniło terminologicznego rozróżnienia między grupą etniczną i etnograficzną (Jasiewicz 1987: 147).

Wróćmy do Słowińców i Kaszubów. Początki „badań” kaszubszczyzny polegały na intuicyjnym określaniu podobieństwa/różnicy mowy Kaszubów do języka polskiego czy niemieckiego, notowaniu pojedynczych wyrazów i nazw własnych, a potem także tworzeniu słowników i spisywaniu tekstów gwarowych. Hanusz zapoczątkował rzeczywiste badania naukowe mowy Słowian nadbałtyckich, które w pełni rozwinął dopiero Friedrich Lorentz, rozpoczynając dogłębne studia nad zróżnicowaniem wewnętrznym kaszubszczyzny, jej powiązań z językiem polskim i innymi językami słowiańskimi. Przede wszystkim postawiono pytania o status mowy Słowińców: czy jest to osobny język, czy tylko dialekt kaszubszczyzny, a także o status samej kaszubszczyzny: czy jest to osobny język, czy dialekt języka polskiego.

Badania lingwistyczne mowy Słowińców miały odpowiedzieć na pytanie, czy stanowi ona osobny język, czy jedynie dialekt języka kaszubskiego, co – jak starałem się wcześniej pokazać – mogło być pomocne przy określeniu ich statusu tożsamościowego. Dowiedzenie istnienia odrębnego języka słowińskiego ozna-

polskie poza zwartym obszarem osadnictwa polskiego, uwzględniają kolonie obce, rozsiane wśród rdzennej ludności polskiej”.

¹²⁰ Herderowska teza o korelacji między środowiskiem naturalnym a „językiem” – w tym wypadku dialektem – prowadzi do przypisania grupie etnograficznej kultury w jej klasycznym rozumieniu jako systemu adaptacyjnego (Keesing 1974, por. także Barth 1969).

czaloby, że Słowińcy stanowią grupę („etniczną”) równorzędną nie tylko Kaszubom (choć status kaszubszczyzny był i nadal jest ze *stricte* językowego punktu widzenia dyskusyjny), ale także Niemcom i Polakom. Dowiedzenie, że mowa Słowińców stanowi jedynie dialekt kaszubszczyzny oznaczałoby, że odrębność Słowińców posiada charakter *stricte* etnograficzny, a tym samym jest to grupa podrzędna wobec Kaszubów, a już na pewno wobec Polaków i Niemców.

Pośród zwolenników istnienia odrębnego języka słowińskiego wymienić można Stefana Ramułta (1893) i pierwotnie Friedricha Lorentza, który wyróżniał dwa główne dialekty (zespoły dialektalne): wschodnio- i zachodniosłowiński (1903). Pozostali językoznawcy uznawali słowińszczyznę za gwarę kaszubską (Rudnicki 1913; Stokhof 1973), z czasem takie stanowisko przyjął i Lorentz, dochodząc do wniosku, że na poziomie fonetyki różnice między gwarą słowińską a innymi gwarami dialektu północnokaszubskiego były mniejsze niż różnice między dialektem północnokaszubskim i południowokaszubskim (1924). Współcześnie pierwotny pogląd Lorentza podziela chyba tylko Derksen (1988).

Konsensus osiągnięty przez lingwistów w kwestii statusu słowińszczyzny jako gwary¹²¹ mógł stanowić podstawę do pozbawienia Słowińców statusu odrębnej od Kaszubów grupy etnicznej. Tak się jednak nie stało. Po części mogło być to związane z postulatami niektórych antropologów, obstających przy rozłączności języka i kultury (Boas 2010) i krytykujących perspektywę lingwistyczną zróżnicowania kulturowego:

Etnografia zajmuje się badaniem naukowym kultury pewnych grup ludności, a więc pewnego [wg Bystronia istniejącego obiektywnie – przyp. MF] zespołu cech, właściwych danej grupie. (...) myśleć tu powinniśmy o mapie, któraby uwzględniała czynniki kulturalne w wykreślaniu granic grup. (...) nie można uważać, że mapy dialektyczne mogą nam zastąpić etnograficzne – przy wielu punktach zbieżnych niewątpliwie i rozbieżnych dość się znajdzie (Bystroń 1925: 3-4).

¹²¹ Warto w tym kontekście odnotować, że rozróżnienie między dialektem/gwarą a językiem jest arbitralne (zwłaszcza że dialekt to w gruncie rzeczy abstrakcja, badaniu podlegają przecież jedynie jego lokalne formy, czyli gwary); jednym ze sposobów ominięcia tego problem przez lingwistów jest używanie pojęcia „etnolekt” (np. Majewicz 1989), które znosi różnicę między dialektem i językiem. Co więcej modele substancjalne rozwoju języka (model drzewa genealogicznego Schleichera lub model falowy Schmidta) wydatnie utrudniają opis procesualnej rzeczywistości językowej, za której szczególnie istotny element uznać należy przesunięcie językowe (uleganie wpływom innego języka). Sugeruje się na przykład, że kaszubszczyzna kiedyś stanowiła odrębny język, ale w toku swej historii uległa tak silnemu wpływowi polszczyzny, że stała się jej dialektem. Niestety takie „przeskoki” trudno opisać w ramach klasyfikacji genetycznej (terminy takie jak „substrat” czy „liga językowa” użyteczne są w bardzo niewielkim stopniu). Szczególnie pidżyny i języki kreolskie „wymykają się” klasyfikacji genetycznej (czy wręcz ją kwestionują), ponieważ nie są one nową postacią jakiegoś prajęzyka. Zastanawiano się, czy nie należą one jednocześnie do dwu rodzin językowych. Nawiasem mówiąc, rozważania lingwistów w tym względzie natchnęły niektórych antropologów do ponownego przedyskutowania pojęcia kultury (Drummond 1980, Jackson 1989).

W tym sensie orzeczenie, że Słowińcy są grupą dialektalną, nie musiało być równoznaczne z przyznaniem im statusu grupy etnograficznej, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli. Wydaje się jednak, że kluczową rolę odegrały tu inne czynniki. Wymienić tu należy pozalingwistyczne kryteria wyznaczania odrębności kulturowej (religijne i geograficzne) oraz względy polityczne.

Fakt, że Słowińcy i Kaszubi zamieszkujący w szczególności powiat słupski byli wyznania ewangelickiego, pomimo swej „oczywistości”, nabrał nowego znaczenia, kiedy Lorentz ogłosił, że nazwa „Słowińcy” i „słowiński” dotyczy w gruncie rzeczy słowiańskojęzycznych ewangelików zamieszkujących parafie Gardna Wielka i Smoldzino (Lorentz 1902: 70, 1908). „Etnicyzacja” różnicy między ewangelikami i katolikami tworzyła grunt dla przeciwstawiania sobie (katolickich) Kaszubów i (ewangelickich) Słowińców, co sprzyjało ich równorzędnemu traktowaniu. Akty te dokonywane były zarówno przez stronę polską (także do Kaszubów odnoszono hasło Polak-katolik), jak i niemiecką:

My we wschodniej części Pomorza Zachodniego (Hinterpommern) nazywamy Kaszubami tylko ewangelickich mieszkańców słowiańskiego pochodzenia w powiatach Słupsk i Lębork; katolickich Słowian w powiecie bytowskim i w Prusach Zachodnich określamy jako „Pollacken”, jako że oni faktycznie utracili prawo nazywania się Kaszubami. Oni z biegiem czasu ulegli tak dalece polonizacji, że ledwie odróżnić ich można od prawdziwych Polaków (Knoop 1925b: V, cyt. za Szultka 1992: 123).

A nawet przez samych Kaszubów. Pisał o tym zarówno Knoop, który w innym miejscu odniósł owe „my” do „tak niemieckich, jak kaszubskich mieszkańców” (Knoop 1925a), jak też Izydor Gulgowski, który odnotował, że dla Kaszuby (na Pomorzu Gdańskim):

polskość i wiara katolicka była jednym. On miał „polską” wiarę i chodził do polskiego kościoła. Niemiec-katolik nie był dla niego obcoplemieńcem, gdyż posiadał także polską wiarę (Gulgowski 1924: 28)¹²².

Ponadto traktowaniu Słowińców jako autonomicznej całości, a nie jako peryferyjnej części ludu kaszubskiego, sprzyjało wyobrażenie Słowińców jako „wyspy” izolowanej demograficznie, geograficznie, ekonomicznie, językowo, wyznaniowo i w ogóle kulturowo, „oderwanej” od reszty obszaru kaszubskiego.

Wyrazem traktowania Słowińców jako kategorii równorzędnej Kaszubom, wydaje się niemy protest wobec rewelacji badaczy niemieckich, którzy obwieścili, że Słowińcy są fałszerstwem (Koblischke 1908, Knoop 1925a). Znamienne, że odpór temu stanowisku dał jedynie Lorentz (1908), będący również Niemcem, zaś

¹²² W podobnym tonie pisała także Puttkamer (1967: 188, por. też Obst 1989: 85-86).

badacze polscy wymownie milczeli¹²³, a w dodatku na kilka dziesięcioleci przestali interesować się tym obszarem (jako ostatni badania prowadził tu Rudnicki 1913). Do czasów wybuchu II wojny światowej badania na tym terenie prowadzili jedynie Niemcy, przede wszystkim Lorentz, ale nie tylko (Knoop 1925a, b, Puttkamer 1925, Gliewe 1926, Fischer 1926, 1927, Oettinger 1931). Badaczom polskim, jak się wydaje, wystarczyło podkreślanie specyficznego charakteru „etnonimu” Słowińców, który odróżniał się na tle nazwy „Kaszubi” i nazw lokalnych grup kaszubskich, jako że urobiony był od nazwy Słowian (Fischer 1934: 142 i nn.), a przez to wydawał się archaiczny (Stelmachowska 1963: 107, Labuda 1972). Sprawa „etnonimu” Słowińców ożyła dopiero pod koniec XX wieku, kiedy Szultka przedstawił szeroki materiał dowodowy wspierający twierdzenia Knoopa i Koblischkego.

¹²³ Jednym z badaczy, którzy współcześnie zwracają na tę sprawę uwagę, jest Jerzy Treder. Pisze on, że młodokaszubi nie używali nazwy Słowińcy, „jakby czegoś unikali” (2003: 66).

PRZESUNIĘCIE JĘZYKOWE

Staralem się wykazać, że wizerunek Słowińców jako grupy charakteryzującej się kulturą tradycyjną jest konstruktem w tym sensie, że został on wyprodukowany przez pierwszych badaczy Słowińców i reprodukowany przez XX-wiecznych etnografów. Zarówno sami Słowińcy, jak i ich kultura, w takiej formie, jaką znamy z XIX wieku, to wynik szeregu przekształceń historyczno-społecznych. Procesy społeczne zostały przez owych badaczy poddane zamrożeniu, aby wytworzyć obraz „kultury tradycyjnej” Słowińców, przedstawiana (esencjalizowana) jako „słowiańska” i jako taka przeciwstawiana „germanizacji”, kolejnemu spetryfikowanemu procesowi społecznemu.

Pojęcie germanizacji stale obecne jest na kartach historii Słowińców i Kaszubów w ogóle, lecz chyba nigdy nie zostało zdefiniowane. Germanizacja traktowana jest przede wszystkim jako pewna idea: „germanizacja” oznacza nie tylko stan zniemczenia, ale także proces mający taki właśnie skutek, a nawet działania – podejmowane świadomie lub nie – prowadzące do tego stanu. W skrócie, za pomocą tego pojęcia opisuje się zarówno proces akulturacji, jak i stan asymilacji (Posern-Zieliński 1999).

Chociaż istnieje tendencja do zawężania sensu „germanizacji” do zmiany językowej – o powodach powiem za chwilę – trzeba podkreślić, że germanizacja jest procesem wieloaspektowym, zmiennym historycznie. Germanizacja¹²⁴ Pomorza Tylnego rozpoczęła się już w średniowieczu. Jako pierwszy wskazać można etap „europeizacji”, w wyniku którego na terenie Słowiańszczyzny Zachodniej zostały upowszechnione „wynałazki kulturowe” z (zachodniej części) Europy. Dostyc szczegółowo opisałem proces formowania plemion i rozwój modelu państwowego, natomiast o przemianach religijnych (chrystianizacja, reformacja), gospodarczych (trójpolówka), społecznych (osadnictwo, administracja, prawo itp.), technologicznych (budownictwo) wspominałem jedynie sygnalizacyjnie lub wcale. Szereg z tych przemian zaznaczył się ponadto zapożyczeniami z języka nie-

¹²⁴ A właściwie re-germanizacja, jeśli chodzi o głębszy wgląd w historię tego regionu.

mieckiego (germanizmami) do polszczyzny czy w ogóle do języków zachodniosłowiańskich.

W tym czasie proces germanizacji nie posiadał charakteru intencjonalnej, zorganizowanej polityki wypierania słowiańskości, lecz opierał się on o „uniwersalizację” (uniwersalizm średniowieczny) czy „europeizację” społeczeństw słowiańskich. Świat germański (niemiecki) pełnił tu funkcję jedynie pośrednika zmiany pankulturowej. Proces germanizacji w średniowieczu był bardziej podobny do procesu globalizacji czy modernizacji niż nacjonalizmu. Dopiero wraz z lawinowo postępującą zmianą w strukturze demograficznej, związaną z (1) intensyfikacją osadnictwa niemieckiego na wschodzie (*Ostsiedlung*) oraz (2) zmianami tożsamościowymi (asymilacją) „autochtonicznej” ludności słowiańskiej, oraz (3) rozwojem reformacji, germanizacja zaczęła przyjmować bardziej kulturowy czy „etniczny”, *stricte* niemiecki charakter. W tym czasie zaczęto nadawać germanizacji także bardziej formalny charakter, ale dotyczyło to przede wszystkim miast. Dla przykładu w Szczecinie w 1514 roku wprowadzono zakaz przyjmowania do cechu krawców osób, które miały „wendyjskie” pochodzenie, a w Koszalinie w roku 1516 wprowadzono zakaz kupowania towarów od osób, które mówiły językiem słowiańskim. W gruncie rzeczy dopiero urzędowy nacjonalizm nakierowany przede wszystkim na zupełne upowszechnienie „swojego” (tu: niemieckiego) i całkowitą likwidację „obcego” (tu: „słowiańskiego”) języka, czyli prusyfikacja¹²⁵, był działaniem całkowicie intencjonalnym. To samo należy rzec o polityce nazyfikacyjnej, opierającej się na czystkach etnicznych, przymusowym wcielaniu do wojska ludności kaszubskiej itd. Germanizacja powinna zatem być traktowana szeroko – jako zmiana kulturowa, której zmiana językowa jest jedynie elementem.

W kontekście Słowińców jednakże mamy do czynienia z sytuacją, gdzie proces zmiany społecznej, który dotyka Słowińców, zdecydowanie utożsamiany jest przez badaczy z przesunięciem językowym. W dużej mierze dzieje się tak z powodów czysto historycznych: historia Słowińców to przede wszystkim XVIII i XIX wiek, kiedy germanizacja opierała się na rugowaniu języka (prusyfikacja). Ale nie bez znaczenia są chyba także sprawy, o których pisałem od początku pracy, mianowicie: germańskość i słowiańskość są kategoriami przede wszystkim językoznawczymi, a co więcej, kultura niezwykle często sprowadzana jest do języka i rozumiana jako „językultura” (*linguaculture*, zapożyczając termin od Agar 2006). Tak więc postęp germanizacji kultury i tożsamości Słowińców (i Kaszubów w ogóle), nie wspominając o procesach demograficznych (por. Ardener 1972, 1974, 1992), mierzony był na poziomie językowym: kurczeniem się obszaru używania języka kaszubskiego i malejącą liczbą jego użytkowników, zaś przewidywana śmierć języka stanowić miała o końcu kultury i tożsamości Słowińców.

¹²⁵ Pojęcie prusyfikacji zawiera w sobie przypadkiem pewną grę słowną – Benedict Anderson (1997) każdy nacjonalizm urzędowy określa ogólnym mianem „rusyfikacji”.

To skupienie na języku przez społeczeństwo niemieckie i przez badaczy strukturyzuje dalszy tok rozważań o tożsamości Słowińców. Chciałbym przyjrzeć się bliżej zagadnieniu zmiany językowej i spróbować odpowiedzieć na następujące pytania: Dlaczego państwu pruskiemu zależało jedynie na zmianie językowej, a nie zmianie kulturowej Słowińców? Jakie były postawy Słowińców wobec polityki germanizacyjnej, czyli w jaki sposób dokonywało się przesunięcie językowe? Chciałbym także zapytać, i to jest pytanie najważniejsze, czy zmiana językowa miała rzeczywiście niszczące skutki dla tożsamości Słowińców?

MIT OPORU

Działania podejmowane przez państwo niemieckie mające na celu germanizację Słowińców i Kaszubów w ogóle dyskutowane były wielokrotnie. Także i ja poświęciłem im nieco miejsca w kontekście rozważań o konstruowaniu Słowińców. Zamiarem moim zatem nie jest powtarzanie i tak już wielokrotnie przytaczanych faktów, lecz przedstawienie powodów, dla których proces germanizacji w ogóle miał miejsce. Pruskiej administracji nie interesowała całkowita transformacja Słowińców w Niemców czy zupełna zmiana życia (kultury) Słowińców: gospodarki, kojarzenia małżeństw, statusu społecznego, wyglądu itd. Dla przykładu nigdy nie wprowadzono ani chyba nawet nie rozważano możliwości wprowadzenia oficjalnego zakazu noszenia stroju kaszubskiego, szeroko opisywanego przez pierwszych badaczy, co zdecydowanie kontrastuje z choćby wczesnonowożytną polityką brytyjską wobec goidelskich Celtów (Irlandczyków i Szkotów, zob. Trevor-Roper 2008: 30).

Transformacji poddany był jedynie język: pastorzy likwidowali polski język kościelny, panowie zakazywali mówić po kaszubsku, a ludność niemiecka wyśmiała się z kaszubskiego. Wydaje się, że taką postawę należy wiązać z przekonaniem wyrażonym przez Herdera, że duch ludu wyraża się przede wszystkim w języku: „Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine National Bildung wie seine Sprache” (cyt. wg Anderson 1997: 75). Z tego też względu pierwsi ludoznawcy przykładali tak ogromną wagę do badań tak zwanej literatury ludowej. Jeśli tożsamość jest związana z „prywatną własnością języka” (Anderson 1997: 76), to pozbawienie języka (przesunięcie językowe) oznacza pozbawienie go kultury. Jednakże celem germanizacji językowej Kaszubów nie było uczynienie z nich Niemców w pełni, lecz jedynie w części, jakby ich imitacji: nie tworzone Niemców, lecz jedynie osoby niemieckojęzyczne. Działania państwa pruskiego wydają się wyrazem tego, co Bhabha określił mianem kolonialnej mimikry, o której stanowi „pragnienie zreformowanego, rozpoznawalnego Innego, *jako podmiotu różnicy, który jest prawie taki sam, ale nie całkiem*” (Bhabha 2010: 80). Nawiązując do rozważań Baumana (2000) o czystości, można powiedzieć, że problemem nie był „brudny” Inny, lecz jedynie „brud” Innego.

Jakie były postawy Słowińców wobec polityki germanizacyjnej? Literatura przedmiotu przekonuje, że naczelną postawą Słowińców był aktywny opór, czego symboliczną egzemplifikacją jest scena opisana przeze mnie we wcześniejszych partiach książki, przy okazji rozważań o „pokoju” charakterze średniowiecznych Kaszubów. Twierdę, że obraz ten stoi w sprzeczności z generalną kulturową postawą mieszkańców tego regionu na przestrzeni wieków, a co więcej przeczy także historycznym faktom, w świetle których germanizacja Kaszubów prowincji Pomorze dokonywała się w bardzo szybkim tempie. Jeśli na przykład w Smołdzinie w latach trzydziestych XIX odbyły się protesty przeciw zniesieniu kazań w języku słowiańskim, o czym za chwilę będzie mowa, to już pod koniec XIX wieku „po kaszubsku mówią chyba tylko niektórzy starzy ludzie (...) przez pół [sic!] kopy” (Parczewski 1896: 57), czyli zaledwie 30 starców. Ostoją języka słowiańskiego były jedynie rybackie wioski.

Większość wzmianek o relacjach między Słowińcami (i Kaszubami w ogóle) a Niemcami zaliczyć należy nie do kategorii aktywnego (z użyciem siły), lecz biernego oporu, który James C. Scott (1985) nazywa „orężem słabych”. Są to różnego rodzaju formy podkreślania dystansu między „swoimi” a „obcymi”. Choć w praktyce owym „obcym” był zwykle Niemiec, to trzeba pamiętać, że wbrew przekonaniu rozpowszechnionemu w literaturze, dystans Słowińców (i Kaszubów w ogóle) wobec Niemców nie był spowodowany ich „niemieckością”, lecz ich Innością, nie-swojskością. Jednym z wyrazów takiej orientacji kulturowej będzie zdystansowany stosunek Słowińców do mojej osoby.

Najbardziej wyrazistym przykładem niechęci do obcych, przywołanym wspólnie przez jednego z eks-klukowian zainteresowanych przeszłością wsi, jest przypadek zrelacjonowany przez Tetznera:

Silne zdystansowanie [*Fernhalten*] przez starszyznę przyniosło klukowianom rozmaite szkody. Jako że ich zaniedbano i nie zbudowano im drogi, postanowili nie płacić podatku drogowego. Jako że przymus i egzekucja nie odniosły skutku, słupscy żołnierze w 1849 roku przepędzili bydło do Smołdzina, aby jego sprzedażą pokryć koszty podatku. Dopiero wtedy chłopci zapłacili i przepędzili bydło z powrotem, na poły uśmiechnięci, na poły rozłoszczeni (Tetzner 1899: 172-173).

Inną wersję tych wydarzeń przedstawia podanie zanotowane przez Lorentza (1905: 44-45) we wsi Wierzchucino, które podaje w wolnym tłumaczeniu dokonany przez Stelmachowską:

Chłopi z Kluk uradzili, że nałożony na nich podatek drogowy jest za wysoki, wobec czego nie będą go płacić. Jak uradzili, tak zrobili. Wtedy rząd przysłał stu żołnierzy z landwery, aby podatek ściągnąć przymusowo. Żołnierze zabrali Klukowianom krowy, owce i pierzyny oraz wiele innego dobytku, który chłopci próbowali ukryć. Wszystko, co żołnierze zajęli, odstawiono zaraz do Smołdzina.

Wtedy to Krestkoic Marcin wybiegł na drogę i zawołał: „Myślałem, że król ma na służbie rozumnych ludzi, ale ninie widzę, że królowi służą prawdziwe świntuchy”. Żołnierze zaczęli wtedy biec z karabinami do Krestka, ale baby podniosły krzyk i wołały: „Marcinku, uciekaj! Oni cię chcą zakłuć!”. A Krestk zdołał uciec do lasu, chociaż po drodze był bardzo szeroki rów. Rowu tego nikt jeszcze nie potrafił przeskoczyć. Ale co może strach – Krestk był pierwszy, któremu się to udało. Klukowianie zaś musieli w końcu ulec przemocy i wykupić swe owce i krowy. (Stelmachowska 1963: 120).

Trzecia wersja tych wydarzeń pochodzi z opracowania Pagela:

Trwanie przy starym było w Klukach szczególnie silne. Niewiele zachowało się jednak śladów z kiedyś kaszubskiej przeszłości. Kiedy w roku 1848 nałożono obowiązek opłaty podatku na budowę drogi, Kluki Smołdzińskie i Żeleskie zwlekały z jego uiszczeniem. Z tego powodu 6 lipca przez Smołdzino w kierunku Kluk przeciągnął oddział wojska z oficerem, siedmioma podoficerami i 43 ludźmi i wziął w zastaw 74 owce i świnie. Ostatecznie Klukowianie zamiast 13 talarów musieli zapłacić 126 talarów, które pokryły koszty rekwizycji (Pagel 1989: 640-641).

Analiza tego przypadku dobitnie pokazuje, że nie ma tu mowy o zbrojnym oporze, a jedynie próbie „stawania okoniem” wobec działań rządu (zwlekanie lub odmowa zapłaty podatku, krytyka poczynań żołnierzy), jednakże bez większych rezultatów, a nawet ze szkodą dla klukowian. Chociaż wersja Lorentza sugeruje, że powodem tej rzekomej „rewolucji” była zbyt duża wysokość podatku drogowego, pozostałe wersje ewidentnie traktują to wydarzenie, jako wyraz obstawania przy tym, co stare. Wydaje się, że główną przyczyną oporu nie były koszty budowy drogi, lecz sama idea budowy drogi, w konsekwencji czego miało nastąpić połączenie ze światem. Dodatkowym argumentem było przekonanie (wynikające z wiedzy praktycznej) o bezsensowności takich działań, ponieważ w tym rejonie droga będzie i tak częstokroć nieprzejezdna z powodu zalania (Pagel 1989: 641), o czym przecież stale raportowali badacze Słowińców.

Kolejnym przykładem potwierdzającym z jednej strony „oporność” Kaszubów, a z drugiej bierny charakter tego oporowania jest relacja pastora Hakena, donoszącego, że „większość [Kaszubów] rozumie dobrze po niemiecku, ale nie mają woli, aby Niemcowi odpowiedzieć po niemiecku [na zadane pytanie]” (Szultka 2006b: 255). W podobnym tonie pisał pół wieku później, bazując najprawdopodobniej na publicznej wersji tej relacji (Haken 1779: 200), pastor Lorek:

Kaszuba gardzi wszystkim, co jest niemieckie i tak się nazywa. Rzadko odpowiada Pomeńningowi (jak nazywa pogardliwie Niemców zamieszkujących Pomorze) na skierowane do siebie pytanie; nawet jeśli je zrozumiał i mógłby odpowiedzieć po niemiecku. [i dalej, w przypisie] Podróżujący, pytając o drogę, rzadko otrzymają odpowiednią odpowiedź (Lorek 2009: 60).

Tenże sam pastor opisywał także pewien fragment obrzędów ślubnych, które zawierają nieco informacji o symbolicznym wymiarze dystansu wobec Niemców:

Wieczorem wszyscy przechodzą do domu weselnego; jest on jednak zamknięty. Na pukanie, pada ze środka pytanie: Kto tam? „Dobrzy przyjaciele” – odpowiadają. „Bynajmniej! Jeśli nie jesteście obcymi (Niemcami): to dajcie się poznać”. Pierwszy kawałek papieru zostaje pobazgrany węglem i pod lub nad drzwiami wsunięty do środka. Ale to uwierzytelnienie nie zostaje przyjęte od razu, wymaga się jeszcze wielu podobnych kawałków papieru, zanim otworzy się brama (Lorek 2009: 74).

Jak widać, w tym wypadku rzeczywista obecność Niemców nie jest nawet potrzebna do wyrażenia wobec nich antagonizmu (zob. Znaniecki 1990) na sposób symboliczny. Kaszubi nie nadawali także dzieciom imion niemieckich (Lorek 2009: 77), co jest bardzo istotną informacją w świetle zapisów w księgach metrykalnych, gdzie imiona bardzo często występują w wersji niemieckiej (np. Michael czy Hanesz). Wielokrotnie w źródłach wspomniana jest także praktyka endogamii.

Przyjrzyjmy się teraz krytycznie rzekomym aktom czynnego oporu. Kluczowym argumentem na rzecz podejmowania przez Słowińców działań wręcz „wojennych” mają być rozruchy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku, które miały miejsce w szeregu miejscowości na terenie Kaszub powiatu słupskiego:

W latach 1772-1773 w Cecenowie doszło do burzliwych zajść na tle obsady nowego pastora. Współdziałając z (...) oficerem pruskim, [pastor Haken] podjął próbę narzucenia tamtejszym Kaszubom kaznodziei, który nie znał języka polskiego, J.J. Schimansky'ego. Na tym tle doszło nawet do przelewu krwi. Ch.W. Haken został obrzucony kamieniami, interweniowało wojsko. Podobne zajścia, chociaż o nieco łagodniejszym przebiegu, miały miejsce w latach 1778-1779 w Mikorowie. W 1766 r. wystąpiły zaburzenia w Gardnie Wielkiej na tle nagonki na pastora J. Dorscha (Szultka 1992: 26).

Podobnie rzecz przedstawiała się na początku lat 1830. w Smołdzinie, gdzie (pozwól sobie zacytować nieco dłuższy fragment tekstu):

doszło 28 czerwca 1830 r. do takiego wzburzenia parafian, że [pastor] Kypke musiał się ratować ucieczką na majątek. W najbliższą niedzielę kobiety nie pozwoliły proboszczowi wejść do kościoła. Ten o wszystkim powiadomił słupskiego superintendenta, który przybył do Smołdzina w następną niedzielę i pod jego osłoną proboszcz wszedł do zboru. Po siedmiu dniach parafianie znowu zamknęli mu drzwi kościelne. Skutkiem tego 24 lipca aresztowano przywódców zajść, a następnego dnia słupscy: landrat, superintendent i czterej żandarmi wprowadzili Kypkego do kościoła. Na przykościelnym cmentarzu zostali jednak obrzuceni kamieniami. Winnych zajść aresztowano. Wniesiono akt oskarżenia do sądu. W czasie rozprawy sądowej przez salę przewinęła się połowa mieszkańców Smoł-

dzina. 31 osób ukarano. W czasie procesu sądowego smółdzinianie postawili swemu proboszczowi 110 zarzutów (...). Na uwagę zasługuje wielka solidarność mieszkańców Smółdzina w walce z zniechwalonym proboszczem oraz ich uznanie dla przywódcy buntu – chłopca Schimma, którego jeszcze pod koniec XIX w. nazywali „generałem”.

W wyniku procesu sądowego Kypke został odwołany z zajmowanej funkcji. (...) przez dwa lata parafia nie miała proboszcza. Władze państwowe nie chciały dopuścić do jej zajęcia przez pastora, który znałby język polski. W 1832 r. zdecydowały się na H.F. Edelbüttela (...) władze rejencyjne w Koszalinie (...) podkreśliły, „że mają do niego zaufanie, iż także bez znajomości języka polskiego, właściwie potrzebnego, zdobędzie (on) miłość i zaufanie gminy”. Parafianie smółdzińscy zaprotestowali przeciwko jego nominacji. Władze w Koszalinie obłudnie zapewniły ich, że nowy proboszcz będzie musiał w przeciągu roku przystąpić do egzaminu z języka polskiego. Edelbüttel oświadczył (...), że (...) do egzaminu nie przystąpi. W odpowiedzi władze pospiesznie mu wyjaśniły, że w gruncie rzeczy chodzi tylko o pozory wobec parafian i chętnie przedłużą mu termin egzaminu, do którego nigdy nie przystąpił.

Edelbüttel swój pierwszy kontakt z parafianami przedstawił następująco: „Skończywszy kazanie niemieckie, chciałem wyjść po ostatniej pieśni. Wtedy zadzwoniono powtórnie i zauważyłem, że wiele ludzi siedziało spokojnie w ławkach: chcą polskiego kazania. Kazałem mu (zakrystianowi) powiedzieć, że kazanie wygłoszę, kiedy regencja nakaze, nie wcześniej. Za ledwie przyszedłem do domu, gdy gromada mężczyzn i kobiet wtargnęła do mnie (na plebanię) i zaczęła po kaszubsku krzyżeć. Powiedziałem im spokojnie to samo, com wcześniej kazał powiedzieć kantorowi, zapytałem kilku o nazwiska; powiedziałem, że jeśli się nie uspokoją natychmiast posłę po rentmistrza. Plując i wrzeszcząc zaraz odeszli. Ale jeszcze tego samego dnia wysłali przedstawiciela do pana superintendenta, który miał tę słabość napisać mi, żebym zrobił co chcą, byle tylko zapanował spokój. Na przyszłą niedzielę pod koniec niemieckiego kazania ogłosiłem, jakie polecenie otrzymałem z regencji odnośnie do kaszubszczyzny oraz że superintendent ani nikt inny nie mają prawa mi rozkazywać. Jeśli jednak gmina kaszubska okaże miłość, to ja również odpłacę miłością i może już na Boże Narodzenie wygłoszę polskie kazanie. Wtedy pojechałem do Głównyc, aby od tamtejszego kościelnego nauczyć się wymowy polszczyzny według tutejszego dialektu i aby pożyczyć sobie polskie kazanie od Pana pastora Küssella. ...Więc w pierwsze święto Bożego Narodzenia przeczytałem ewangelię po kaszubsku, a na Nowy Rok przeczytałem polskie kazanie, z czego starzy byli zadowoleni”. Było to pierwsze i ostatnie kazanie pastora Edelbüttela po polsku (1 stycznia 1833 r.) (Szultka 1993: 172-174).

Chciałbym jednak stanowczo podkreślić, że te zdarzenia nie były czymś powszechnym, lecz wręcz przeciwnie, czymś okazjonalnym, niepowtarzalnym, były „wydarzeniem”. Stanowisko takie uargumentować można na kilka sposobów.

Po pierwsze, tysiącletnia historia społeczności żyjących na Pomorzu Tylnym pokazuje, że przypadki użycia przemocy nie są zbyt powszechne w regionie. Szczególnie dotyczy to czasów nowożytnych. Opisane zdarzenia dotyczą ściśle określonego momentu historycznego, mianowicie okresu, powiedzmy, stu lat, począwszy od drugiej połowy XVIII wieku, skończywszy na pierwszej połowie XIX wieku.

Wypadki te nie powtórzą się później (co zilustruję przykładami w dalszej części pracy), nie zostały też poprzedzone podobnymi działaniami, wręcz przeciwnie. Analiza dokumentów historycznych zebranych przez Szultkę (2006a, b) dowodzi, że klasycznym sposobem radzenia sobie z sytuacjami trudnymi przez „Kaszubów” nie była walka zbrojna, lecz ucieczka, zbiegostwo, dezercja, pisanie skarg¹²⁶ oraz, wspomniane chwilę wcześniej, nieudzielanie odpowiedzi. Są to przykłady praktyk, które przynależą do repertuaru strategii oporu stosowanych przez względnie bezsilne grupy. Przykładami „oręza słabych” są według Jamesa C. Scotta (1985: xvi): „ociąganie się, oszukiwanie, dezercja, fałszywa uległość, drobne kradzieże, udawana ignorancja, oszczerstwa, podpalenia, sabotaż”. Mając to na uwadze, nie można więc wykluczyć, że powody skarg były konfabulowane.

Po drugie, przypadki oporu odnotowano jedynie, o ile mi wiadomo, w większych miejscowościach regionu, konkretnie chodzi o siedziby parafii. Opór był wymierzony przede wszystkim wobec pastorów, dokonujących prób likwidacji języka kościelnego. Przyjęło się powyższe działania interpretować jako wyraz powszechnego oporu wobec rugowania języka słowiańskiego, należy jednak zapytać dlaczego – skoro opór był rzekomo powszechny – podobnych przypadków nie notowano w mniejszych miejscowościach (wsiach) znajdujących się na terenie parafii Cecenowo, Mikorowo, Gardna, Smołdzino? Dlaczego nie notowano przypadków oporu, nie wspominając o atakach, wobec innych osób, a nie tylko pastora (panowie, urzędnicy, nauczyciele itp.)? I dlaczego nie notowano ich w momencie pierwszych prób ograniczania języka słowiańskiego? Twierdzę, że społeczność kaszubska nie opierała się jakoś szczególnie procesowi germanizacji, rozumianej jako proces przesunięcia językowego zachodzący w przestrzeni publicznej i domowej. Opór dawany był jedynie aktom ostatecznej likwidacji kazań, nie dotyczył zatem akcji ograniczania użycia języka czy jego postępującej germanizacji, lecz tylko jego likwidacji w przestrzeni religijnej. Opór nie dotyczył języka codziennego i świeckiego, lecz odświętnego i świętego języka liturgicznego – tego języka, który nazywano „polskim” i przeciwstawiano językowi „polackiemu” (tego, którego używano w Polsce)¹²⁷. Opór nie był więc powszechny i nie dotyczył wszystkich form języka słowiańskiego, lecz jedynie jego specyficznej formy, używanej

¹²⁶ Wielce wymowne są już same tytuły, jakie Szultka nadał wybranym dokumentom. Dla przykładu jeden z nich brzmi następująco: „Fragment wyjaśnienia Kamery Wojenno-Skarbowej Deputacji w Koszalinie na skargi poddanych domeny smołdzińskiej, oskarżających generalnego dzierżawcę domeny, Ernsta Gottfrieda Hassego, oraz dzierżawców folwarków o bicie poddanych, czego skutkiem była ucieczka pięciu z nich do Polski (Gdańska)” (Szultka 2006b: 167).

¹²⁷ Ta subiektywna kulturowa różnica nagminnie ignorowana jest przez Szultkę (m.in. 1991a, 1992), dla którego użycie słowa „polski” przez Słowińców i Kaszubów w stosunku do języka oznacza polskość (kaszubskość) ich tożsamości. Jest oczywiście prawdą, że język kościelny, o którym mowa, w obiektywnych kategoriach lingwistycznych stanowił formę języka polskiego, nie możemy jednak zapominać, że obiektywne podobieństwo językowe nie przekłada się bezpośrednio na płaszczyznę tożsamości. Język polski używany w Polsce przez Polaków był dla Słowińców językiem obcym, choć raczej zrozumiiałym.

w ściśle określonym kontekście. Przyczyny takiej obronnej postawy wobec prób likwidacji języka liturgicznego upatrywać można, odwołując się do rozważań Paula Connerton (2012: 94-144) o obrzędach upamiętniania, w rytualnym charakterze tego języka, która nadaje mu siłę sprawczą: „język liturgiczny jest działaniem” (Connerton 2012: 122). Istotą rytuału jest między innymi jego performatywność, która w dużej mierze jest kwestią mowy:

Na przykład akty przyrzeczenia czy ślubowania mogą zostać dokonane jedynie poprzez wypowiedzenie ściśle określonych słów. (...) Wiele, jeśli nie wszystko, zależy tu więc od dokładności samego aktu wypowiadania (...) działanie odbywa się w wypowiedzeniu i przez nie (Connerton 2012: 123-124).

Tym, co odróżnia język sakralny od języka świeckiego, jest archaiczność tego pierwszego. Chociaż kwestia rozumienia wypowiedzianych słów ma drugorzędne znaczenie i nie decyduje o skuteczności wypowiedzi: czy to wyznania wiary, czy to zgody na poślubienie małżonki/małżonka, to jednak poprzez aktualizację między innymi historycznych form mowy, „język liturgiczny okazuje (...) swoją zdolność do przywołania przeszłości” (Connerton 2012: 139) i jej upamiętnienia. Innymi słowy mówiąc, opór wobec likwidacji słowiańskiego języka liturgicznego nie dotyczył kwestii słowiańskości ani tym bardziej polskości tego języka, lecz jego rytualnej sprawczości i własności bycia swoistym rezerwuarem pamięci.

Po trzecie, ów aktywny opór nie opierał się na powszechnej mobilizacji i złapaniu za broń, lecz był to opór jedynie w znikomym stopniu bazujący na przemocach fizycznych. Jego głównymi elementami było pisanie podań do władz, zamykanie drzwi kościoła lub wtargnięcie do siedziby pastora, krzyczenie i plucie. Obrzucenie kamieniami, chociaż wysunięte na pierwszy plan przez sprawozdawców i przez badaczy, wydaje się tym przejawem oporu, który ma najwyższe, chwilowe napięcie i jako takie jest czymś niezwykle osobliwym. To najbardziej inwazyjne działanie przyjmowało zawsze jedną formę, mianowicie zbiorowego obrzucenia kamieniami, co jest działaniem szczególnym z tego względu, że zbiorowy udział w tej akcji w przypadku ewentualnego spowodowania śmierci nie obciąża odpowiedzialnością karną żadnej jednostki bezpośrednio. Co więcej działania te nigdy nie skończyły się egzekucją kamienowanego, więc prawdopodobnie nie miały na celu zabicia pastora, lecz jedynie danie upustu frustracji i wyrażenie niezgody na dany stan rzeczy.

Po czwarte, w opisanych wydarzeniach zwraca uwagę olbrzymia rola kobiet. Chociaż za kluczową postać rozruchów w Smołdzinie uznaje się mężczyznę, to pewne informacje, jak też interpretacje badaczy na temat ogólnej sytuacji Słowińców i Kaszubów w ogóle sugerują, że to kobiety są bardziej sprawczymi członkami społeczności („nie pozwoliły proboszczowi wejść do kościoła”). Według Szulki to kobiety przejęły na siebie ciężar walki z germanizacją, ponieważ mężczyźni byli przekonani, że rugowanie języka ze szkół i kościołów odbywało się w imieniu

króla pruskiego, któremu oni składali przysięgę wierności i posłuszeństwa (Szultka 1993: 158-159). Z tego względu mężczyźni nie przeciwstawiali się władzy i nie stosowali (wobec ‘obcych’ będących agentami zmiany) przemocy fizycznej, a nawet jeśli tak, to tylko w nikłym stopniu. Z ogromnej roli kobiet w podtrzymywaniu kaszubskiej kultury, ze szczególnym uwzględnieniem języka (w języku niemieckim język ojczysty określa się mianem *Muttersprache*, czyli ‘języka matczynego’) zdawał sobie sprawę pastor Lorek, za sprawą którego osadzono w więzieniu niektóre Kaszubki z Cecenowa (Szultka 1991a: 313 i nn, 1992: 29).

Na podstawie źródeł nie sposób orzec, czy to kobiety miały większy udział w akcjach rzucania kamieniami, trzeba zatem założyć równy udział przedstawicieli obu płci w tych działaniach. W kulturze europejskiej postrzega się jednak mężczyznę jako stronę aktywną, używającą przemocy fizycznej, natomiast kobieta jest stroną pasywną, która sama przemocy nie używa i często jest jej ofiarą. Zbiorowe akcje Słowińców sugerują pod tym względem ich wyjątkowość. Z jednej strony cała społeczność generalnie nie angażowała się w przemoc fizyczną, ale jeśli już, to obie płci po równo (a być może zaangażowanie kobiet było większe). Edelbüttel wyraźnie zanotował, że to „gromada mężczyzn i kobiet [podkreślenie moje] wtargnęła (...) i zaczęła (...) krzyczeć. (...) Plując i wrzeszcząc zaraz odeszli”.

Zwracając uwagę na fakt równego zaangażowania mężczyzn i kobiet w działania, a nawet poddając pod rozważenie możliwość przewagi kobiet na tym polu, nie sugeruję, chciałbym to podkreślić, że postawa słowińskich mężczyzn była „mało męska” czy „zniewieściła”. Kategorie męskie/żeńskie nie są przecież uniwersalne czy naturalne, lecz konstruowane kulturowo. Przyjmuję, że bezsilność¹²⁸ słowińskich mężczyzn lepiej rozpatrywać jako wyraz odrzucenia przemocy fizycznej przez całe społeczeństwo i uznania zdolności kontroli negatywnych emocji za kulturową wartość. Żadne inne źródło nie notuje użycia przemocy przez Słowińców i Kaszubów czy to w życiu publicznym, czy domowym. Jeśli kaszubskie kobiety były istotnie bardziej „porywcze”, to można to tłumaczyć przekonaniem, że kobiety słabiej niż mężczyźni kontrolują emocje. Niestety nie sposób udzielić odpowiedzi na pytanie o to, czy takie przekonanie podzielali sami Słowińcy, czy raczej byli oni świadomi istnienia takiego przekonania w społeczeństwie niemieckim, które otwierało kaszubskim kobietom pole do działania.

¹²⁸ Definiując „kolonialną mimikrę” Bhabha przyznaje się do trawestacji określenia „marginalizującej wizji kastracji” (2010: 80) stworzonego przez Samuela Webera. Rzeczywiście pojęcie kastracji w swym psychoanalitycznym znaczeniu może być w kontekście słowińskim użyteczne. Dla Freuda, Junga i ich następców koncepcja kastracji nie ograniczała się do *stricte* seksualnego znaczenia, ale oznaczała w ogóle utratę sił witalnych, szczególnie aktywnej męskiej energii (sprawstwa), którą symbolizuje *fallus*. Z perspektywy psychoanalitycznej (wybitnie eurocentrycznej, trzeba dodać) Słowińców, szczególnie mężczyzn, można określić jako „wykastrowanych”, mając na myśli ich kulturową (w tym sensie „nieświadomą”) niemoc czy bezsilność, a w każdym razie brak użycia siły.

MIMESIS – OREŻ SŁABYCH

Źródła mówią, że język chroniony był przez starszych, porzucany przez młodych. Wpływ na to miały przede wszystkim czynniki zewnętrzne: germanizacja w szkole i w wojsku, likwidacja kazań w języku polskim, wyszydzenie kaszubszczyzny. Postawę młodych, którzy w tej sytuacji traktują rodzimy język i kulturę w ogóle z pogardą, chociaż traktuje się jako naganną, to jednocześnie tłumaczy się zewnętrznymi okolicznościami.

Dyskurs naukowy tworzy zatem dychotomię pomiędzy „starymi”, którzy pielęgnują rodzimy język, i „młodymi”, którzy pod przymusem się go wyzbywają. O tym, że taki obraz jest niezwykle uproszczony, łatwo można się przekonać zwracając uwagę na fakt, że skoro jeszcze po II wojnie światowej żyli starcy, którzy władali w jakimś stopniu (zwykle słabym) językiem słowiańskim, to na przełomie XIX/XX wieku musieli posługiwać się tym językiem jacyś młodzi. Oczywiście odsetek ludności słowiańskojęzycznej malał w ramach całej populacji i zapewne ilość osób władających językiem słowiańskim malała wraz ze średnią wieku, ale taki dychotomiczny opis sytuacji jest zbyt dużym uproszczeniem. Obarczanie młodych całą odpowiedzialnością za postępujący zanik rodzimego języka oznacza pominięcie chyba najważniejszego czynnika zmiany językowej, jakim jest socjalizacja języka (Schieffelin, Ochs 1995, zob. też Kulick 1992). Przesunięcie językowe to nie jest moment całkowitego porzucenia języka rodzimego na rzecz języka niemieckiego przez jakiegoś młodego Słowińca, lecz długotrwały proces poprzedzający ten akt o co najmniej jedno pokolenie. Postawa młodych wobec języka rodzimego jest bezpośrednio związana z postawą starych wobec tego języka.

Jak argumentowało wielu badaczy, przyczyna przesunięcia językowego nie leży ani w języku jako takim, ani też w zmianie wartościowania i użycia tego języka przez jego młodych użytkowników (dzieci)¹²⁹, lecz jest konsekwencją zmiany wartościowania oraz użycia tego języka przez dorosłych (rodziców) (np. Denison 1977, Eidheim 1969). Don Kulick (1992), którego pionierska praca szczegółowo dokumentuje proces przesunięcia językowego (na przykładzie ludu Gapun z Papui Nowej Gwinei), szczególną uwagę zwracał na rutynowe sposoby, w jakie dorośli opiekunowie zwracają się słownie do niemowląt. W każdym razie wstydzenie się własnego języka, wychodzenie z użycia czy przesunięcie językowe stanowią wyraz wcześniejszej zmiany szerszego kontekstu społecznego, czyli przypisania językowi i jego użytkownikom niskiego (marginalnego) statusu w świecie „zewnętrznym”. Niemniej, powtórzę to, co mówiłem już wcześniej w nieco innym kontekście: o teraźniejszości i przyszłości grupy – na przykład o rozwoju języka – nie decydują tylko i wyłącznie warunki (grupy) zewnętrzne, lecz w ogromnej mie-

¹²⁹ Niemniej taki właśnie punkt widzenia przedstawia chociażby Bonner (2001), który wprost pisze o „wstydzie [z powodu] języka u dzieci”.

rze także wybory dokonywane przez jej członków. Wstydzenie się własnej mowy nie jest „naturalną” konsekwencją jej wyszydzania – jest postawą zdecydowanie tworzoną społecznie czy kulturowo.

O tym, że w miejscach publicznych dorośli Kaszubi nawet między sobą rozmawiali tylko po niemiecku, ponieważ wstydzą się rodzimej mowy, donosili już pierwsi badacze obszaru słowińskiego z połowy XIX wieku:

W większych zgromadzeniach, naprzykład w karczmach, Kaszuby między sobą nawet mówią po niemiecku, a kiedy [w Główczycach] się jednego z nich zapytałem, czemu nie mówią po kaszubsku, odpowiedział mi: *ga* (kiedy) *Niemcy śmiech czyniou, spektaklujou* (Papłoński 1856b: 3).

W miasteczku Łeba (...) wiele jeszcze z ludu prostego zna język kaszubski, (...) ale wstydzą się mówić tym językiem i publicznie odzywają się prawie zawsze po niemiecku (Hilferding 1965: 339).

Lingwiści w takich sytuacjach mówią zwykle o dwujęzyczności (mając na myśli fakt znajomości dwóch języków przez jednostki) czy dyglosji (myśląc o pewnym układzie społecznym), które traktowane są zwykle jako relatywnie stabilne i długotrwałe zjawiska lingwistyczne (np. Fishman 1980). Taka perspektywa sprawia, że umykają dwie dość istotne sprawy.

Po pierwsze, zdecydowanie podkreślić należy, że sytuacja dyglosji ma mimo wszystko charakter tymczasowy i jednocześnie fakt, że jako efekt świadomych wyborów podjętych przez użytkowników języka mniejszościowego, sytuacja ta częstokroć prowadzi nie tyle do „śmierci języka”, lecz do „językowego samobójstwa” (Denison 1977). Wycofanie języka z przestrzeni publicznej bynajmniej nie oznacza, że w domowych pieleszach język ten zachowuje pełnię sił witalnych, raczej przeciwnie. Jak pokazuje przykład Słowińców, język taki znika wolniej lub szybciej także z przestrzeni domowej, nabierając charakteru prywatnego, intymnego czy sekretnego nawet pośród członków najbliższej rodziny. Chociaż wydaje się, że sam fakt znajomości języka rodzimego nie był ukrywany przed bliskimi¹³⁰, to jednak częstość użycia tego języka była niewielka i prawdopodobnie posługiwano się nim w specyficznych celach, takich jak utajnienie treści rozmowy: „Gdy byliśmy dziećmi, nasi rodzice (...) mówili po kaszubsku, wtedy gdy nie chcieli, byśmy ich rozumieli” (Rogaczewski 1975: 22, por. 43).

Po drugie lingwistom umyka fakt, że zaprzestanie używania języka rodzimego w przestrzeni publicznej ma znacznie szerszy sens kulturowy, mimo że dostrze-

¹³⁰ Nie sposób jednak wykluczyć i takiej możliwości. Przypadek sytuacji niewiedzy dzieci w kwestii znajomości rodzimego języka przez rodziców odnotowuje na przykład Clifford (2000c: 308) w odniesieniu do Indian Mashpee. Nawiasem mówiąc, znajomość języka słowińskiego ukrywano nie tylko przed Niemcami, ale Innymi w ogóle, w tym Polakami. Piękny etnograficzny przykład odkrycia takiego stanu rzeczy opisuje w swym pamiętniku Rogaczewski (1975: 74-78).

ga się powiązanie dyglosji z „dwukulturowością” czy „dwuetnicznością” (Fishman 1980). Ograniczenie użycia języka rodzimego do przestrzeni domowej, jak to pięknie na przykładzie Saamów pokazał Harald Eidheim (1969), jest niczym innym jak tylko jednym ze sposobów ukrywania „piętnowanej” tożsamości. Uznanie znajomości słowiańskiego języka za powód do wstydu i utajnienie tego języka, przy równoczesnym posługiwaniu się językiem dominującym w sytuacjach publicznych było oczywiście spełnieniem niemieckiego pragnienia mimikry, wyrażającego się przymusem udziału w grze w naśladowanie: „udawaj, żeś Niemiec, a wszystko będzie w porządku”. Niemniej, takie zachowanie adaptacyjne stanowi również doskonały przykład *mimesis*, czyli ludzkiej (społecznej) zdolności do upodabniania się (pozorowaniu podobieństwa) do otoczenia poprzez asymilację i naśladowanie (Taussig 1993).

O ile w przypadku Słowińców możemy o pielęgnowaniu języka słowiańskiego w pieleszach domowych jedynie dedukować, o tyle stosunkowo dobrze znamy publiczne postawy Słowińców wobec tego języka. O naśladowaniu niemieckojęzyczności poprzez nieużywanie i wstydenie się tego języka poza sferą domową była już mowa. Inną postawą, którą należy zaliczyć w poczet tego samego repertuaru mimetycznego, było pozorowanie przez Słowińców (i Kaszubów w ogóle) nieznanomości języka słowiańskiego, co zresztą było odwrotnością wcześniejszego udawania nieznanomości języka niemieckiego. Fakt „symulacji” nieznanomości języka słowiańskiego przez mieszkańców w Izbicy relacjonował na przykład Alfons Parczewski, który nawiasem mówiąc porozumiewał się z Kaszubami po polsku i jako „polską” traktował też ich rodzimą mowę:

Symulowanie w tym względzie zauważyłem przedewszystkiem u dzieci w szkolnym wieku. Chodząc po wsi, pod rozmaitemi pozorami zaczępiałem każde spotkane na drodze. Jedne istotnie nie rozumiały polskiego pozdrowienia, i to były prawdopodobnie dzieci szarawarcznych Niemców z folwarku. Inne uśmiechały się przyjaźnie, a w rozjaśnionej twarzy wyczytać było można, jak dźwięk prześladowanej mowy ojczystej miłem echem odzywał się w ich sercu. Nie odpowiadały przecież na pytanie. Obawa nauczyciela widocznie zamykała im usta (Parczewski 1896: 61).

„Symulowanie” szczególnie powszechne miało być w najmłodszym pokoleniu, jak się jednak wydaje, postawa średniej generacji była podobna. Dla przykładu 35-letnia córka starej Kaszubki

na polskie zapytanie odpowiedziała, że mnie nie rozumie, w dalszym ciągu jednak, z niemieckich odpowiedzi na polskie pytania widać było, że język polski umiała dokładnie, a rzekoma jego nieznanomość była symulowana (Parczewski 1896: 61).

Innym sposobem „dawania pozorów” swej niemieckości było zmienianie słowiańskich nazwisk na nazwiska niemieckie. Takie manipulacyjne działania wobec

tożsamości osobowej relacjonował Jan Papłoński, polski językoznawca, który spotkał się z Hilferdingiem w Główczych:

lud, szczególnie jak to mówią, bywały, sam Ignie do niemczyzny; wielu z ludu chce sobie dać pozór niemiecki i dla tego zmienia nazwisko słowiańskie na germańskie. Jeden na przykład wieśniak, nazwiskiem *Grzenc* (Grzanka) przetłumaczył się po niemiecku Butterbrod [niem. Butterbrott ‘chleb z masłem’] i z tą nazwą do wsi z miasta powrócił; tu jednak spotkała go konfuzya, bo inni chłopci przez szyderstwo przezwali go Cwejbakiem [niem. Zwieback ‘suchar’] i pod tym nazwiskiem w Główczych go poznałem; drugi, niegdyś Zielonka i pod tym imieniem w metryce zapisany, przezwali się Groinke (od grün-zielony) (Papłoński 1856c).

Kolejnym, choć nie tak wyrazistym ze względu na rozciągnięcie w czasie, przykładem praktyki mimetycznej jest proces germanizacji języka słowiańskiego, który dokonywał się poprzez zmiany w leksyce (zapożyczenia), morfologii, syntaksie itd., szczegółowo przeanalizowane przez współczesnych językoznawców (np. Hinze 1965, Löttsch 1997). Etnolodzy w końcu XIX w. zwracali uwagę m.in. na zmieniony styl liczenia, gdzie jednostki poprzedzają dziesiątki: 21 to „jeden dwadzesca” (niem. *ein-und-zwanzig*), oraz w użyciu jest system dwudziestkowy: 40 to „dwie szteże”, 41 to „jeden a dwie szteże”, nie wspominając o germanizacji leksyki:

Wyraz *sztęga* pochodzi z niemieckiego *stiege*, który to wyraz w dialektach niemieckich, a zwłaszcza dziś jeszcze na Pomorzu, oznacza liczbę dwadzieścia (Łęgowski 326)¹³¹.

Mimetyczny wymiar *stricte* filologicznej germanizacji języka jest najzupełniej oczywisty, jeśli przyjmujemy do wiadomości, że przesunięcie językowe nie dokonuje się po prostu ot tak, bez woli czy udziału użytkowników danego języka, lecz – przynajmniej w pewnym stopniu – jest zmianą intencjonalną i kontrolowaną; że przesunięcie dokonuje się za sprawą biorców, którzy są świadomymi podmiotami/agentami pożądanego zmiany.

Mimesis, ludzka zdolność do upodabniania się do otoczenia, do Innego, czy też, jak kto woli, do czynienia się nieodróżnialnym od Innego, tak jak kolonialna mimikra maćmi rozróżnienie między „swoim” i „obcym”. Różnica tkwi nie tyle w podmiotach, co raczej w akcie czynienia siebie podobnym do Innego, udawania tożsamości poprzez mimetyczną imitację. Mimesis nie jest niczym innym jak tylko odegraniem (częściowo inscenizowanej) roli w „teatrze życia codziennego” (Goffman 2000). Mimesis, jako gra czy performance, jest pozorowaną zmianą

¹³¹ Termin ten był używany także przez rybaków z hamburskiego Finkenwerder (Goltz 1984: 232), gdzie założono obóz przesiedleńczy, do którego w latach 1970. trafiła część Słowińców. Dwudziestkowy system liczenia występuje także w języku duńskim.

„skóry” czy po prostu zmianą „ciała”¹³², która – dopóki podmioty dokonują aktu mimesis – pozostawia nietkniętą, a przynajmniej nie zmienia jakościowo, wnętrza, świadomości czy „ducha” podmiotów. Choć wielu badaczy Słowińców i Kaszubów przede wszystkim z pobudek nacjonalistycznych dość swobodnie posługiwało się kategorią kaszubskości, to niezależnie od ich motywacji, taki sposób opisu sytuacji wydaje się dość dobrze oddawać rzeczywistość. Należy przypuszczać, że wielu spośród rzekomych Niemców było w istocie krypto-Słowianami¹³³.

W tej samej mierze, w jakiej praktyka *mimesis* widoczna jest poprzez pozorowanie podobieństwa, jednocześnie jest widoczna poprzez ukrywanie niepodobieństwa. Na płaszczyźnie językowej starałem się to pokazać na przykładach używania języka niemieckiego i nieużywania języka słowiańskiego. Jednak praktyka mimesis nie ogranicza się tylko i wyłącznie do płaszczyzny języka, przejawia się choćby na płaszczyźnie pamięci. I tak po II wojnie światowej Słowińcy ukrywali swoją słowiańską przeszłość – bo o słowiańskości można mówić dla tego czasu głównie w terminach historycznych – pod płaszczyzną milczenia. Piękny tego przykład opisuje Feliks Rogaczewski, który zaprezentował starszym klukowianom książkę Tetznera (1902):

Przyszli, posłuchali, lecz do Tetznera i jego wywodów ustosunkowali się z rezerwą. Zdziwiło mnie to, lecz Albert Klück, znawca krów, zwany „V i e h d o k t o r” (lekarz zwierząt), zwrócił się do zebranych:

– Czemu boicie się mówić otwarcie? Przecież pamiętacie Tetznera równie dobrze, jak ja... – Do mnie zaś powiedział: – Doktor Tetzner był u nas w 1898 roku. Chodził od chaty do chaty i pytał, kto z nas mówi jeszcze po kaszubsku. Miałem wtedy 13 lat i dobrze go pamiętam. Za godziną rozmowę płacił nam po 50 fenigów, a to wtedy było obfite wynagrodzenie. Nazywaliśmy go tu powszechnie „Kaschubenkönig”, tzn. królem Kaszubów. A były to czasy, kiedy nasi rodzice mówili do siebie po kaszubsku, gdy chcieli, byśmy ich nie rozumieli. Myśmy wtedy mówili już tylko po niemiecku. Wiem od moich rodziców, że do 1867 roku kazania w kościele w Smołdzinie i Główczykach odbywały się tylko w języku kaszubskim, bo ludność tutejszych okolic nie znała wtedy jeszcze języka niemieckiego na tyle, by rozmawiać o tym, co pastor do nich mówił z ambony. W samych Główczykach była nawet szkoła, w której uczono tylko po kaszubsku do 1856 roku. Po roku 1876 zniesiono język kaszubski w szkołach, kościołach i urzędach. Tak zarządził Bismarck. Tak było i nie mamy się czego wstydzić i moim zdaniem nie należy tego przemilczeć [podkr. – M.F.], gdyż i tak to wyjdzie na jaw, a nam to ujmie nie przynosi.

Pokiwali głowami na znak zgody (Rogaczewski 1975: 43-44).

Rozważania na temat *mimesis* warto zakończyć, zwracając uwagę, że praktyka ta stosowana była nie tylko przez Słowian, ale i przez Niemców. Oczywiście nie

¹³² Szerzej na temat cielesności zob. Csordas (1990, 1994), Connerton (2012: 145-195), Bourdieu (2005).

¹³³ Pojęcie to ukuwam na wzór „krypto-Zydów” (Kunin 2009), w przypadku których praktyka mimesis – nazywana ukrywaniem – wydaje się wręcz stanowić o ich zbiorowej tożsamości.

ma w tym niczego zaskakującego, mimesis jest zdolnością ogólnoludzką. Chociaż służy wytworzeniu podobieństwa i tożsamości, to przez swoją pozorność – z perspektywy podmiotu dokonującego tego aktu – wyraża ona także różnicę i odmienność Innego. Jeden z Kaszubów relacjonował Papłońskiemu, że Niemcy wyśmiewają i „spektaklują”, kiedy rozbrzmiewa słowiańska mowa:

W większych zgromadzeniach, naprzykład w karczmach, Kaszuby między sobą nawet mówią po niemiecku, a kiedy [w Głównycach] się jednego z nich zapytałem, czemu nie mówią po kaszubsku, odpowiedział mi: *ga* (kiedy) *Niemcy śmiech czyniou, spektaklujou* [wytłuszczenie. – M.F.] (Papłoński 1856b: 3).

Chociaż Papłoński nie zdradza nam szczegółów owych „spektakli”, możemy śmiało przypuszczać, że polegały one na próbach naśladowania, przedrzeźniania kaszubszczyzny. O ile jednak mimesis w wykonaniu Słowińców (i Kaszubów w ogóle) polegała na ukryciu swej słowiańskości, o tyle w wykonaniu Niemców, napędzanych pragnieniem mimikry, polegała ona na wystawianiu na pokaz słowiańskości Innych tylko po to, aby zmusić ich do głębokiego skrycia swojej odmienności.

OSWAJANIE JĘZYKA

W literaturze o Słowińcach (i Kaszubach w ogóle) używany jest uproszczony model przesunięcia językowego, zakładający, że dynamika przesunięcia językowego polega zwyczajnie na porzucaniu języka X na rzecz języka Y. Ponieważ końcowym etapem tego procesu jest „śmierć” języka, o całym procesie myśli się w kategoriach „umierania”. Mimo że pozornie badacze zainteresowani byli poziomem jednostkowym tego procesu (informacje pozyskiwano drogą wywiadu etnograficznego), to w praktyce przesunięcie opisywane jest w literaturze na wysokim poziomie abstrakcji. Proces porzucania języka słowiańskiego na rzecz języka niemieckiego analizowano zwykle jednocześnie na płaszczyźnie statystycznej, obliczając spadek liczby użytkowników języka kaszubskiego, i na płaszczyźnie geograficznej, zarysowując granice kurczącego się obszaru używania języka kaszubskiego.

Przesunięcie językowe może trwać od kilku pokoleń (w środowiskach mi-granckich) do wielu setek lat, zatem proces „umierania” nie polega po prostu na zanikaniu języka X (zmniejszaniu liczby jego użytkowników), lecz także na transformacji języka X (do X') pod wpływem języka Y, który sam także podlega zmianie (do Y'). Ten nieco bardziej złożony model przesunięcia językowego – bazujący na założeniu kontaktu między językami, w wyniku którego dokonują się w nich zmiany – w użyciu był jedynie przez lingwistów. Przede wszystkim analizowano wpływ niemieczyny na kaszubszczyznę, o czym pisałem chwilę wcześniej. Mniej miejsca poświęcono wpływom słowiańskich dialektów Pomorza na niemieczynę,

ale też i tych było nieporównanie mniej. Badania takie prowadził przede wszystkim Friedhelm Hinze, zajmujący się badaniem słowińskiego „słownictwa relikowego” występującego w języku dolnoniemieckim używanym na terenie Pomorza Tylnego (1969, 1970a), a przy okazji dostarczając także nieco słownictwa słowińskiego, pozyskanego od powojennych emigrantów z Gardny Wielkiej żyjących na terenie Meklemburgii (Hinze 1970b, 1971a, b).

Germanizacja (przesunięcie językowe) to zatem niejedyny wyraz zmiany języka Słowińców. Pisząc z perspektywy polszczyzny Łęgowski (1899: 325) odnotował, że „Słownictwo słowińskie posiada dużo wyrazów językowi polskiemu nieznanym lub w innym używanych znaczeniu”. Także z perspektywy kaszubskiej mowa Słowińców zawierała wyrazy i formy „całkiem nie notowane w żywych dziś dialektach kaszubskich bądź też poświadczone tu bardzo relikotowo” (Popowska-Taborska 1992: 103). Mowa Słowińców zawierała większą ilość germanizmów niż kaszubszczyzna w Prusach Zachodnich, ale też i większą liczbę archaizmów. Ponadto charakteryzowała się w końcu XIX w. szeregiem zmian semantycznych:

zvon oznacza zegar; (...) radzyc, mówić; (ma rádzym póslowinsku), (...) wiésło, ster; pájczyna, wiosło; bor, torfisko; (...) kùna, (...) suka; mórtá, kuna (...) (Łęgowski 1899: 325).

Część zmian semantycznych wywołana była chyba uprzednimi zapożyczeniami z języka niemieckiego, takich jak *mórta* < dniem, *marie*.

Przyjmując, że Słowińcy nie posługiwali się logiką społeczną opartą na obiektywności kategorii słowiański/germański, lecz na subiektywnych kategoriach swoje/obce, tożsamość Słowińców nie zanikała, lecz co najwyżej ulegała zmianie. Procesu zmiany nie należy postrzegać jednak jako nieciągłości czy zerwania, lecz trwania i ciągłości. Podzielając przekonanie Sahlinsa (2006: 154), że „przekształcenie kultury jest sposobem jej odtworzenia”, twierdząc, że zmiana językowa i przesunięcie językowe były wykorzystywane przez Słowińców do (re)produkcji tożsamości wspólnoty. Inspiruję się tu przypadkowym odkryciem Petera Gowa, który podczas badań terenowych dostrzegł, że Indianie Piro wykorzystują innowacje językowe do dysymilacji (odróżniania się) od grup sąsiednich, które są konsekwentnie postrzegane jako archaiczne, a więc Inne (Gow 2002: 168). Język, który ulega ciągłej zmianie, polegającej na jego unowocześnianiu, a raczej jego odnawianiu codziennie znajomość, stanowi wyznacznik swojskości. Jedynie pozostając w bliskim kontakcie możliwe jest „nadażanie” za zmianą językową¹³⁴. Bycie Słowińcem nie opierało się na pierwotnej, historycznej formie języka, lecz właśnie tej zmienianej, unowocześnianej, asymilowanej, osławianej – przede wszystkim germanizowanej, ale także transformowanej w obrębie leksyki słowiańskiej. Słowiańskie formy języka lub znaczenia były zastępowane nowymi, niemieckimi formami lub nadawano im nowe znaczenia w sposób intencjonalny, limitując tym samym

¹³⁴ Doskonałym przykładem takiego nastawienia do języka jest gwara uczniowska.

ich funkcjonalność czy żywotność, i w tym sensie można chyba powiedzieć, że „pierwotna” mowa słowiańska była zapominana poprzez „planowane postarzenie” (Connerton 2008: 66-67). Podążając za myślą Gowa, możemy przypuszczać, że Kaszubi zachodniopruscy i Polacy ze względu na swój język (bardziej słowiański) byli postrzegani przez Słowińców jako archaiczni¹³⁵. Ponownie wypada nawiązać w tym miejscu do rozważań Fabiana (1983) o „temporalizacji” Innego.

Proces zmiany mowy Słowińców rozpatrywać można zatem na dwóch poziomach. Z jednej strony służyła upodobnieniu się (asymilacji) do Niemców, posiadających status „bliskich obcych”, z drugiej służyła odróżnieniu się (dysymilacji) od Kaszubów, czyli „dalekich swoich”. Silna germanizacja języka była wyrazem nie tylko formalnej polityki germanizacyjnej z zewnątrz, jak chcą kaszuboznawcy, ale też skutkiem wewnętrznego zainteresowania „obcym” językiem niemieckim, którego fragmenty zapożyczano i wcielano w ramy „swojego” języka. Choć z obiektywnego punktu widzenia owe zapożyczenia są obce, to z punktu widzenia tubylca stają się one nieodłącznym elementem swojej kultury. Ten punkt jest kluczowy dla zrozumienia tożsamości Słowińców: nieważne jest pochodzenie danego elementu, lecz znaczenie nadawane temu elementowi w ramach danego systemu kulturowego.

Rozpatrzmy to na dwóch przykładach. Dialekt języka polskiego używany w Wielkopolsce, konkretnie w Poznaniu, gdzie studiowałem etnologię, jest niezwykle nasycony germanizmami. Znając język niemiecki, dostrzegam to bez wysiłku i co więcej, ułatwia mi to zrozumienie lokalnej gwary, co innym Polakom nastęrcza trudności, a przynajmniej dziwi i śmieszy. Jednakże z punktu widzenia Wielkopolanina ich mowa jest bezdyskusyjnie gwarą języka polskiego i tak też pojmowane są poszczególne germanizmy. Częstość poznaniacy wyrażają zdziwienie, że w innych częściach Polski „tak się nie mówi”.

Neopoganie, odwołując się do obiektywnych czynników historycznych, przekonują, że Boże Narodzenie i inne święta chrześcijańskie to święta pogańskie. Ignorują fakt, że pogańska geneza tych świąt nie ma znaczenia dla chrześcijan, dla których ważna jest jedynie ich chrześcijańska symbolika. Nie przyjmują do wiadomości, że obiektywne czynniki mogą nie posiadać większego znaczenia społecznie.

O ile zatem obiektywna germanizacja mowy Słowińców oznaczała zanik ich słowiańskości, o tyle proces ten pozostawał bez związku z kondycją ich tożsamości jako grupy-MY. Albo inaczej: germanizacja nie posiadała destruktywnego wpływu na wspólnotę. Zmiana językowa zdradza nam natomiast pewne informacje na temat postawy Słowińców wobec „obcych”:

Tak jak asymilacje [procesy upodabniania] odzwierciedlają decyzje (...) w kwestii tego, którzy inni stają się przedmiotem zainteresowania, a tym samym punktem odniesienia dla

¹³⁵ Analogicznie Polacy postrzegają język czeski, a nawet polskie dialekty, oraz w tym kaszubszczyznę.

produkcji siebie, tak dysymilacje [procesy różnicowania] odzwierciedlają decyzje na temat tego, komu przestać okazywać zainteresowanie, a tym samym kogo ignorować (Gow 2002: 169).

Wydaje się jasne, że o ile w oczach Słowińców Niemcy posiadali status (znaczącego) Innego, o tyle Kaszubi (Pomorza Wschodniego) czy Polacy stanowili grupy nieposiadające większego znaczenia.

Zmiana językowa zdradza także nieco informacji na temat postawy wobec „swoich”. Słowińcy wykorzystywali język jako narzędzie klasyfikacji, pozwalając wyodrębnić „swoich” z potencjalnie nieskończonej rzeszy „obcych”. Znaczenia nie miało tutaj, czy ktoś mówił językiem należącym z filologicznego punktu widzenia do rodziny germańskiej czy słowiańskiej, lecz to, czy mówił językiem „naszym”, którego forma zmieniała się prawdopodobnie bardzo dynamicznie w ciągu XIX wieku, nie mówiąc o następnym stuleciu.

Konkludując, praktyczne wykorzystanie procesu germanizacji słowiańskiej mowy przez Słowińców jest doskonałym przykładem tego, że

ludzie mogą wykorzystywać obce wpływy strukturalne tak, aby służyły one ich własnym miejscowym systemom symbolicznym, i w ten sposób symbolicznie wzmacniały zwyczajowe granice ich wspólnoty (Cohen 2003: 196).

TRWANIE KULTUROWE

W poprzednim podrozdziale przyglądałem się językowemu wymiarowi kultury Słowińców, koncentrując się na zjawisku zmiany językowej. Starłem się wykazać, że o ile z perspektywy obiektywistycznej proces ten ma charakter niszczący, o tyle z perspektywy subiektywnej, z punktu widzenia tubylca, proces ten może posiadać charakter bardzo konstruktywny. Zmiana językowa jest wykorzystywana bardzo twórczo przez Słowińców w procesie ciągłego (re)produkowania własnej tożsamości. Konieczne było jednak w tym względzie wykroczenie poza perspektywę lingwistyczną, naznaczoną dychotomią słowiańskie/germańskie, i przyjęcie perspektywy antropologicznej, w której o tożsamości grupy nie stanowi język jako obiektywna jednostka klasyfikacyjna, lecz mowa uznawana za „swoją”.

Transformacja języka, która polegała przede wszystkim – ale nie tylko – na jego germanizacji, nie była transformacją całej kultury Słowińców. Perspektywa, w której tożsamość językowa stanowi o tożsamości kulturowej w ogóle, jest na zbyt generalizująca. W tym rozdziale chciałbym wykazać, że językowe udawanie/naśladowanie niemieckości nie wiązało się z transformacją lokalnych sposobów budowania więzi społecznej poprzez zażyłość i pokrewieństwo, co oznacza, że wspólnoty słowiańskie nadal odznaczały się odrębnością na tle społeczeństwa niemieckiego. Do czasów międzywojnia Słowińcy niemal zupełnie porzucili słowiański język i przyjęli niemiecką tożsamość etniczną, odstąpili także od gospodarki opartej na rybołówstwie z powodu wytrzebienia rybostanu w drugim dziesięcioleciu XX wieku, a więc, parafrazując Eugena Webera (1976): z rybaków stali się Niemcami, ale pod innymi względami ich kultura nie uległa większej zmianie.

Słowińcy zaczęli mówić po niemiecku i nazywać się Niemcami, ale to w zasadzie jedyne zmiany, jakie nastąpiły. Byli oni Niemcami jedynie z językowego punktu widzenia: mówili po niemiecku, ale ich niemieckość była jedynie powierzchowna, na co zwracali uwagę niektórzy badacze. Zapewne częściowo były to twierdzenia obciążone ideologicznie, podkreślić trzeba nachalną perspektywę „etniczną”, niemniej ich ogólna wymowa zasługuje na uwagę. I tak czołowy badacz

mowy kaszubskiej dowodził, że wpływ niemiecki na tzw. kulturę duchową Kaszub, w odróżnieniu od tzw. kultury materialnej, nie był silny:

Pomimo pewnych różnic kultura kaszubska, o ile chodzi o zjawiska odziedziczone, jest identyczna z polską. Nowsze zdobycze kulturalne przejęli Kaszubi od Niemców; przede wszystkim w dziedzinie kultury materialnej prawie nie ma różnic pomiędzy Kaszubami a sąsiednimi terytoriami niemieckimi, szczególnie Pomorzem niemieckim. Jest to zupełnie zrozumiałe, od r. 1600 bowiem sprowadzano coraz to nowych osadników z Pomorza niemieckiego na Kaszuby, ponieważ ich gospodarka była znacznie doskonalsza od kaszubskiej, a od 1772 r. wpływ niemiecki był dominujący na Kaszubach. Zaznaczył się on także w dziedzinie kultury duchowej, ale nie sięgnął głęboko, bo nawet tak popularnej postaci niemieckich wierzeń ludowych jak Wodego dzikiego łowcy, posiadającego niejedną wspólną cechę z bohaterami kaszubskich wierzeń ludowych, lud kaszubski nie przyjął. Zostali więc Kaszubi, mimo zewnętrznego przyswojenia sobie zdobyczy kultury niemieckiej, wewnątrznie tym, czym byli od początku: l u d e m s ł o w i a ń s k i m (Lorentz 1934: 136).

W podobnym tonie pisał także poznański lingwista:

w Klukach (...) duszę kaszubską pokrywał dość świeży pokost niemczyzny. Kluczanie [tj. klukowianie – przyp. MF] robili na mnie wrażenie Kaszubów gdzieś spod Kartuz czy Wejherowa (Zabrocki 1947: 204).

Nie chodzi mi tu oczywiście o dowodzenie „słowiańskości” i „kaszubskości”, na co mniej lub bardziej bezpośrednio zwracali uwagę obaj badacze. Chodzi jedynie o to, że pomimo pozornej niemieckości (kultura materialna i język), Słowińcy/Kaszubi pozostali nie-Niemcami, czyli „sobą”.

Bycie (zgermanizowanym) Słowińcem w pierwszej połowie XX wieku to pewna dwuznaczność, ironia i paradoks. Z jednej strony, są oni nadal tym, kim byli wcześniej, jedynie „wyglądają” inaczej. Z drugiej, wyglądają już inaczej, więc są już kimś innym (nie są tym, kim byli). Jeśli prawdą jest, że

mimikra jawi się jako przedstawienie różnicy, która sama jest procesem zaprzeczenia. Mimikra jest więc znakiem o podwójnej artykulacji (Bhabha 2010: 82),

to dokładnie to samo powiedzieć należy o mimesis¹³⁶. Wydaje się, że obie strony – Niemcy i Słowińcy – zadowolone były ze stanu „prawie jak Niemcy”, gdyż jak

¹³⁶ Do bardzo podobnego wniosku doszedł w swych rozważaniach na temat napiętnowanych jednostek Goffman (2005: 168): „Nawet kiedy jednostce z piętnem mówi się, iż jest istotą ludzką jak każda inna, informuje się ją jednocześnie, że niemądrze byłoby ukrywać piętno czy zawieść grupę, do której należy. Dowiadyuje się zatem, że jest taka jak inni, a zarazem że taka nie jest,

głosi znana reklama „*Prawie* robi wielką różnicę”. Parafrazując Bhabhę (2010: 82), zniemczenie oznacza z całą wyrazistością, że nie jest się Niemcem.

W odróżnieniu zatem od kultury materialnej i języka pozostałe wymiary kultury Słowińców – dla uproszczenia będą mówił o wymiarze pozajęzykowym – pozostały generalnie nietknięte. Szczególnie dotyczy to lokalnych sposobów budowania wspólnoty, praktyk włączania i wyłączenia z grupy, które należy traktować jako „społecznie istotne czynniki” formujące granice „etniczne” (Barth 1969, 2004: 353) lub „symboliczne” (Cohen 1985, 2003), lub też stanowiące o „organizacji społecznej” grup (Barth 1966).

ORGANIZACJA SPOŁECZNO-POLITYCZNA A POKREWIEŃSTWO

W końcu XVIII wieku „Kaszubi” tworzyli na terenie powiatu słupskiego „wspólnotę wyobrażoną”, jednakże nie w klasycznym rozumieniu Benedicta Andersona (1997) jako zbiorowość, która sama siebie wyobraża jako wspólnotę, zaś siła tego wyobrażenia zmusza inne wspólnoty do zaakceptowania faktu istnienia tejże wspólnoty. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem niejako przeciwnym. Kaszubi stanowią wspólnotę wyobrażoną w tym sensie, że jest to produkt wyobrażeń społeczeństwa niemieckiego o Innym, którego siła prowadzi u wirtualnych Kaszubów do wytworzenia poczucia faktycznej przynależności do takiej kategorii, czyli jej „przeżywania”, czy też, innymi słowy mówiąc, do wykształcenia wspólnoty do świadczenia pewnej pozycji społecznej (Bourdieu 1985, 2008).

Trzeba jednak podkreślić, że kategoria Kaszubów w końcu XVIII wieku przeżywana wedle wytycznych niemieckiego wyobrażenia, nie stanowiła autoidentyfikacji w kategoriach nowocześnie rozumianej etniczności. Kaszubi nie byli grupą etniczną, tylko plemieniem w nowoczesnym, „kolonialnym” tego słowa znaczeniu. Podobieństwo zwyczajów, jakie zostało dostrzeżone w różnych częściach Pomorza przez XVIII-wiecznego podróżnika Bernoulliego (1779: 136), było raczej wyrazem przekonań tego badacza niż faktycznym stanem rzeczy. Zapewne w toku wielowiekowego kurczenia się obszaru występowania kultury nie-niemieckiej na terenie Pomorza Tylnego nastąpiła względna homogenizacja kultury tego obszaru, niemniej jednak lokalne zróżnicowanie kultury regionalnej pozostawało faktem. Pewne różnice wynikające z odmiennego rodzaju praktykowanej gospodarki (rolnicy, rybacy) czy językowe stanowić będą podłoże do wyodrębnienia różnych grup etn(ograficznych, m.in. Słowińców; kultura materialna Jamneńczyków, całkiem blisko Ostrowca opisywanego przez Bernoulliego, była inna od reszty itd. Zresztą nawet gdyby taka jednolita kultura istniała, nie oznaczałoby to istnienia etniczności.

a wypowiadający się nie są zgodni co do tego, z którym z tych stanowisk powinna się bardziej identyfikować. Ta sprzeczność i ironia są jej przeznaczeniem”.

Jak w swej głośniej pracy twierdzi Barth, o grupie etnicznej stanowią członkowie,

którzy sami identyfikują się i są identyfikowani przez innych jako tworzący kategorię, która jest wyróżnialna spośród innych kategorii należących do tego samego porządku (Barth 2004: 350).

Przekraczało możliwości poznawcze Słowińców objęcie myślą całości społeczeństwa, a raczej skonceptualizowanie takiego społeczeństwa i jego granic w ogóle. Wzajemna identyfikacja, rozpoznanie przynależności do tej samej kategorii „Kaszubów”, mogło być jedynie sytuacyjne. Kaszubi nie „odkryli”, że posiadają własną, niepowtarzalną „kulturę”, brakowało im samoświadomości kulturowej odrębności, nie byli w stanie skonceptualizować własnej tożsamości, tak jak robią to dzisiaj „wszyscy” (Kuper 2005: 4)¹³⁷. Kaszubi, w tym Słowińcy, mieli tendencję do klasyfikowania siebie i swoich sąsiadów za pomocą nazw dotyczących geografii, języka, stroju, które zwykle miały charakter przezwisk (Kukier 1962); wyjątkiem na tym tle byli tylko Niemcy. Status Kaszubów, a już szczególnie Słowińców – problem przynależności do porządku czy poziomu etnicznego – był zaś kwestią dyskutowaną przez dziesięciolecia.

O etniczności stanowi także podzielane przez szereg wspólnot lokalnych przeświadczenie o wspólnocie pochodzenia. Kaszubom takie przekonanie było i dla wielu nadal jest obce (pomimo wyteżonych działań elit kaszubskich). Skupmy się na Słowińcach. Friedrich Lorentz (1905: 1-2) zanotował podanie (wielokrotnie przedrukowywane) na temat powstania wsi Kluki, które traktuje się jako „etnogenetyczne”. Postaram się wykazać, że jest wręcz przeciwnie. Oto podanie w polskiej transkrypcji (oryginał zawiera wiele dodatkowych symboli fonetycznych, które tutaj nie mają żadnego znaczenia):

To był jeden chłop, a chłop ten nazywał się Grzanałta. Ten przyszedł do tego Łebskiego Jeziora i sobie zbudował taka budę na tej łące, u tego strumienia. A ta łąka się nazywa na dzisiejszy dzień Grzanałta. A wtedy to mu zapadło tam, a wtedy on sobie zbudował inną budę, tu, na górach. A to miejsce, gdzie ten dom, co tam stoi, to się nazywa do dzisiaj dnia Nagołrze albo Górne. A ten Grzanałta miał jednego chłopca [to jest parobka – MS], a ten chłopiec się nazywał Klaka. A ten Grzanałta miał też jedną córkę, ale on nie miał żadnego syna. Wtedy ten chłopiec zalecał się do tej córki i ona była wydana. A ten Klaka miał ze swoją żoną siedmiu synów. A to są nasi przodkowie. Wtedy ten najstarszy dostał tą chatę, tu, na górach. A ten drugi zbudował sobie chatę na piasku, a ta chata się nazywa Pioskłowe. A ten trzeci sobie zbudował chatę na dębu, a ta chata się nazywa Dąbłowe. A ten czwarty sobie zbudował chatę u tego ługu, a ta chata się nazywa Ługłowa. A ten piąty sobie zbu-

¹³⁷ Już Shirokogoroff (1935: 12-13) twierdził, że jednostki społeczne, które nie wypracowały świadomości swej odrębności, znajdują się poza zakresem pojęcia grupy etnicznej.

dował chatę u chojny, a ta chata się nazywa Chlejlowa. A ten szósty sobie zbudował chatę na pustej łące, a ta chata się nazywa Puszczałowe. A ten siódmy sobie zbudował chatę, a to jest ninie nasza karczma, a ta chata się nazywa Grządłowe, ale ja nie wiem, co to w sobie ma. A przecież wszyscy chłopci, co tu mieszkali, się nazywali Klaka, tedy ta wieś otrzymała swoje miano Klaki. A owa wieś się nazywa na dzisiejszy dzień Klaki, a my Klakowie, my jesteśmy ci prawdziwi Klakanie (Lorentz 1924: 1)

Bożena Stelmachowska (1958: 33-40) dokonała bardzo wnikliwej analizy tego podania. Nie zgadzam się z nią we wszystkich wnioskach, które wyciąga, na pewne kwestie patrzę po prostu inaczej. Analiza Stelmachowskiej na pewno zyskałaby na wartości, gdyby ograniczyła się ona do potraktowania tego podania jako wyrazu lokalnych wyobrażeń na temat powstania wsi. Niestety, ponieważ Stelmachowska starała się doszukać w podaniu „prawdy historycznej” (w zgodzie z duchem czasu, kiedy etnologia traktowana była jako nauka *par excellence* historyczna), poprzec muszę stanowisko historyków, według których jej hipoteza, że „istniały w dawnych wiekach [tj. średniowieczu] Kluki jako wolna osada rodowa” (Stelmachowska 1958: 39) jest z wszelkim prawdopodobieństwem błędna (Wiśniewski 1960, por. Szultka 1992: 82)¹³⁸.

Na pewno na uwagę zasługuje hipoteza, że jest to podanie „o samym początku ich [Słowińców] społecznego istnienia” (Stelmachowska 1958: 34). Nie zgadzam się jednak, że jest to podanie etnogenetyczne. Stelmachowska sama zwraca uwagę, że „Słowińcy stoją na stanowisku samodzielności swojej wsi” (1958: 34). Mit założycielski wsi Kluki wyraźnie mówi o wspólnocie pochodzenia jedynie pomiędzy mieszkańcami tej miejscowości, mającymi się wywodzić od parobka Klaki i córki chłopca Grzanały. W oczach klukowian nie istniały więzi pochodzenia między nimi a mieszkańcami wsi bliższych („słowińskich”) i dalszych („kaszubskich”), a przynajmniej nic nam o tym nie wiadomo.

Nacisk na lokalność przeczy etniczności, która z założenia jest rodzajem ponadlokalnego poczucia tożsamości. Błędem jest zatem definiowanie Słowińców zarówno jako odrębnej grupy etnicznej, jak też jako (etnograficznej) części kaszubskiej grupy etnicznej. Na pewno mamy tu do czynienia z mitem pochodzeniowym, jest to bowiem mit etiologiczny, w którym ogromną rolę odgrywa wątek genealogiczny. Stelmachowska natrafiła na właściwy kierunek, kiedy mówiła o „związaniu wspólnoty rodowej”. Z mojego punktu widzenia nieistotne jest, czy taki fakt miał miejsce, a jeśli tak, to kiedy. Znacznie ważniejsze jest, że w wyobrażeniach mieszkańców Kluk – a przynajmniej jednego z nich (tego, który przekazał podanie Lorentzowi) – łączyła ich wspólnota pochodzenia. Przodków klukowian łączyły bliskie więzi krwi, byli oni bowiem braćmi. Podanie o siedmiu synach wspólnego przodka zapewne należy odczytywać jako zawierające informację o siedmiu mitycznych patrylineażach. Nie ma większego znaczenia, czy informa-

¹³⁸ Na temat historii Kluk: Wiśniewski 1960, Szultka 1992: 81-84, Rybicki 1998.

cja ta zawierała prawdę historyczną, chociaż na uwagę zasługuje informacja, że do osady Otok (niem. Wottock), z której rozwinęła się wieś Kluki,

w 1732 r. przynależało 7 chałup, z których 6 zamieszkiwali Klukowie (Klück), a jedną bracia Hans i Marcin Warnochowie. Wizytatorzy w 1732¹³⁹ r. zanotowali ponadto, że „własną zagrodę na tak zwanych Klücken posiadał też mały¹⁴⁰ Hans”¹⁴¹ [Kleck], do której przynależał ogród z łąką oraz Maciej Klucke, mający także przynależności. (...) Takż stan posiadania potwierdza inwentarz domeny z 1738 r., z którego wynika, że łąki i pola Otoku (Wottock) były podzielone, zdaje się, na 8 części (Szultka 1992: 83).

Z moich wyliczeń wynika, że Szultka powinien mówić o 9 (7+1+1) częściach, nie o 8, i taką właśnie liczbę podaje Tetzner (1899: 168), który odnotował, że „Starzy ludzie wiedzą jeszcze o dziewięciu rodzinach, dzisiaj te 9 spłachetków [ziemi] jest podzielone na 50 części”. Budzące wątpliwości obliczenia Szultki rozjaśnia jednak zapis, wedle którego bracia Warnochowie mieszkali w zagrodzie Macieja Klucka (Pagel 1989: 872). Ostatecznie dałoby to osiem zagród zamieszkanym przez Kluków, przy czym „prawdopodobnie jedna zagroda nie była zabudowana” (Szultka 1992: 83).

Warto też odnotować, że w 1775 roku liczba rodzin mieszkających w Klukach spadła z 8 do 5, spośród których tylko dwie nosiły nazwisko Klick (Szultka 1992: 83), co prawdopodobnie miało związek z wojną siedmioletnią w latach 1756-1763. W 1780 roku w Klukach mieszkało znów 8 rodzin, a nazwisko Klick nosiło 5 z nich. W 1829 roku w Klukach (Smołdzińskich) mieszkało 36 rodzin, spośród których aż 23 (2/3 wszystkich rodzin) nosiły nazwisko Klick. Można się spodziewać, że między wszystkimi – szczególnie między Klickami – istniały jakieś relacje pokrewieństwa. Jeśli nawet jakaś osoba lub rodzina znajdowała się poza tą siecią – raczej na krótko – to generalnie społeczność Kluk stanowiła „jedną wielką rodzinę”¹⁴².

W każdym razie nawet jeśli podanie o siedmiu synach zawiera echo „prawdy historycznej”, to nie wydaje się, aby dla późniejszych mieszkańców Kluk miała jakiegokolwiek znaczenie przynależność do konkretnego lineażu. Podobnie jak to miało miejsce w cejlońskiej wiosce opisanej przez Leacha (1961), główną za-

¹³⁹ W tekst oryginału wkradł się „czeski błąd”; podano tam rok 1723.

¹⁴⁰ W owym okresie było dwóch Hansów Klecków: Mały (der Kleine) i Duży (der Große). Jak pisze Szultka: „Do połowy XVIII w. w księgach kościelnych bardzo często mieszkańców Kluk tego samego imienia i nazwiska określano terminem «junior» i «senior». Przydomki «Grzędowy», «Piaskowy», «Krzena» i inne zaczęto stosować coraz częściej dopiero od lat czterdziestych” (Szultka 1992: 172, przyp. 145).

¹⁴¹ Rybicki podaje błędnie, że cała zagroda nazywana była „Małym Hansem” (1998: 3).

¹⁴² Określenie to padło z ust jednej z eks-klukowianek w czasie badań terenowych. Chociaż dotyczyło ono późniejszych czasów i nieco innej sytuacji, którą omówię później, to jednak sądzę, że adekwatnie oddaje dyskusowany stan rzeczy.



For. 5. Podział wewnętrzny Kluk (źródło: www.lebakaschuben.de).

sadą organizacji grup korporacyjnych w Klukach nie wydaje się unilinearne pochodzenie czy obiektywnie pojęte pokrewieństwo, lecz raczej sąsiedztwo, a więc lokalizacja poszczególnych gospodarstw (domów) w przestrzeni geograficznej¹⁴³. Mieszkańcy Kluk identyfikowali się bowiem przede wszystkim wedle położenia gospodarstwa w obrębie wsi, to znaczy przynależności tego gospodarstwa do tej czy innej części wsi, która wyrażała się odpowiednim przydomkiem-lokalizatorem (jak ja to nazywam) dodawanym do nazwiska.

W ramach opowieści wymiar genealogiczny i geograficzny pokrywają się, być może pierwotnie przydomki-lokalizatory pełniły funkcję wyodrębniającą „egzogamiczne patrylineaże”, jak to dla pewnej wioski w Andaluzji wykazał Navarro (1977: 116, cyt. wg Gilmore 1982: 686). W każdym razie w praktyce społecznej

¹⁴³ „Pul Eliya jest społeczeństwem, w którym miejsce (*locality*), a nie pochodzenie, stanowi podstawę tworzenia się grup korporacyjnych” (Leach 1961: 301). Nieco szerszą, bo ponadlokalną perspektywę przedstawia Lewis, który pisał, że wiele społeczeństw (pisał konkretnie o ludach kuszyczych): „zamiast organizować się poprzez pochodzenie i pokrewieństwo, raczej korzysta z zasad «lokalnej styczności» (lub «wspólnoty»), formalnego i nieformalnego dobrowolnego stowarzyszenia, i podkreśla uniwersalność i dokonania w życiu społecznym” (Lewis 1974: 146).

genealogia nie posiadała identyfikacyjnego znaczenia. Można przypuszczać, że powodem takiego stanu rzeczy była, po pierwsze, możliwość wywiedzenia przez ego swego pochodzenia od wszystkich lub niemal wszystkich przodków naraz i w dodatku na różne sposoby (ze względu na więzi pokrewieństwa łączące wirtualnie całą społeczność), a po drugie, ze względu na niewielką paletę imion i równie małą nazwisk, od tego samego przodka wywodziła się zazwyczaj więcej niż jedna osoba nosząca określone imię i nazwisko: nie tylko ojciec i jego pierworodny, jak to często bywało, ale też inni krewni, bliżsi i dalsi. Dla przykładu dwie córki Mathiasa Reymanna, Catharine i Maria poślubiły w pierwszej połowie XIX wieku mężczyzn o tym samym imieniu i nazwisku: Christian Klick. Wobec tego rolę identyfikacyjną, a raczej funkcję dystynktywną posiadała lokalizacja geograficzna, wyrażająca się odpowiednim przydomkiem-lokalizatorem. Wspomniani mężowie panien Reymann nosili przydomki-lokalizatory Lugowi i Piaskowi. Oto imienny spis właścicieli gospodarstw (36 rodzin) mieszkających w Klukach z 1829 roku, wedle położenia/przydomków-lokalizatorów:

TAB. 2. Imienny spis właścicieli gospodarstw, Kluki 1829.

przydomki-lokalizatory	ilość i nazwiska rodzin
Gorni	5 rodzin (2 Pollex, 2 Klick i 1 Sawalisch)
Grzendowi	2 rodziny (1 Pollex i 1 Schmanke)
Dambowi	8 rodzin Klick
Lugowi	3 rodziny (2 Kirk, 1 Klick) ¹⁴⁴
Piaskowi	3 rodziny Klick
Jach	2 rodziny Klick
Nowidomske	3 rodziny Klick
Zickor	8 rodzin (2 Klick, 4 Reimann i 2 Gawwer)
Pawelki	2 rodziny Klick

Większość z tych nazw odnotowuje podanie o założeniu wsi Kluki. Trzeba jednak podkreślić, że owe przydomki-lokalizatory nie były przydomkami w klasycznym sensie, jako związane z konkretnymi rodami, w obrębie których przekazywane były z pokolenia na pokolenie. Przydomki te przysługiwały określonym rodzinom jedynie tymczasowo – wraz ze zmianą miejsca zamieszkania (na przykład w konsekwencji zawarcia małżeństwa), przydomek-lokalizator ulegał zmianie.

¹⁴⁴ Rybicki błędnie podaje: 3 rodziny Klick (Rybicki 1998: 7).

Taki system klasyfikacyjny przetrwał do okresu powojennego. Został jednak rozbudowany o kilka dodatkowych poziomów. Po pierwsze, osoby o tym samym imieniu i nazwisku były numerowane, np. Heinrich Reimann I, Heinrich Reimann II itd. Około 1940 roku w trójwsi Kluki było ich pięciu. Po drugie, poszczególne osoby mogły otrzymywać indywidualne przydomki, często powiązane z wykonywanym zawodem, pochodzeniem (patronimiki), cechami osobowościowymi, itd. Dla przykładu Heinrich Reimann IV zwany był nie tylko „Bergheirich” (Heinrich Górny, zgodnie z przydomkiem-lokalizatorem), ale i „Schmied” („Kowal”), zaś Heinrich Reimann V – „Pony”. Często jedna osoba posiadała kilka przydomków, wskazujące na różne aspekty jego pozycji. Na przykład August Pollex „Piskowien” (przydomek-lokalizator) nazywany był „Schneider” („Krawiec”) i „Spiritus”. Przydomek, zwykle ojca rodziny, stosunkowo często przekazywany był najbliższej rodzinie: dzieci Augusta Pollexa nazywane były Spiritussen Robert i Spiritussen Emma.

Przydomki-lokalizatory i przydomki pozostałych rodzajów posiadały funkcję identyfikacyjną nie tylko na poziomie pragmatycznym. Przydomki posiadały tylko osoby należące do społeczności i tylko osobom ze społeczności były one znane. Obcy ani nie znali nazw przydomków, ani sami ich nie posiadali. Niejako „efektem ubocznym” pragmatycznej potrzeby istnienia przydomków była symboliczna integracja wspólnoty (Cohen 1985, 2003).

Na temat innych wsi nie posiadamy tak szczegółowych informacji, ale można chyba przypuszczać, że zorganizowane były na podobnej zasadzie – zjawisko nadawania przydomków posiada uniwersalny charakter (np. Breen 1982, Gilmore 1982) – chociaż istnienie przydomków-lokalizatorów wydaje się czymś dość specyficznym dla wsi Kluki. Społeczeństwo Słowińców to w istocie szereg wiejskich wspólnot lokalnych, które można definiować z perspektywy antropologii politycznej jako hordy (*bands*) (Sahlins 1975). Poszczególne wsi nie tworzyły żadnego większego organizmu politycznego, lecz pozostawały względem siebie autonomiczne. Nie oznacza to jednak, że wsi tworzyły całkowicie zamknięte, izolowane „wyspy”. Ten pierwotny romantyczny obraz wspólnoty wiejskiej legł w gruzach wraz z rozwojem badań małych społeczności (*community studies*), które dobitnie wykazały, że ich izolacja była antropologicznym mitem (Boissevain, Friedl 1975), co w ogóle problematyzuje to pojęcie wspólnoty (Amit, Rapport 2002). Nie inaczej było w tym przypadku. Słowińcy migrowali ze wsi do wsi, zawierano związki małżeńskie między mieszkańcami różnych wsi.

Pokrewieństwo, od czasów Davida M. Schneidera (1980) rozumiane jako system kulturowy, dotyczący lokalnych sposobów (re)produkowania wspólnoty, wydaje się konceptem najwłaściwszym do opisu relacji społecznych między mieszkańcami Kluk i na zasadzie analogii, pozostałych wsi słowińskich. Subiektywnie pojęte relacje pokrewieństwa stanowią bowiem jedne z ważniejszych relacji spajających wspólnoty lokalne nie tylko od wewnątrz, ale także – w pewnym stopniu – między sobą. Chociaż relacje pokrewieństwa nie tworzą

zamkniętej całości czy struktury, wiążącej naraz wszystkich Słowińców, wsi, rodziny i osoby, a więc nie wyznaczają granic społeczeństwa w sposób definitywny¹⁴⁵ (jak uważali zwolennicy teorii pochodzeniowej), to jednak odgrywają one pewną rolę w tworzeniu powiązań między pozostałymi wspólnotami – szczególnie najbliższymi. Analiza danych genealogicznych wykazuje, że poszczególne wspólnoty lokalne tworzyły wspólnoty terytorialne, które chociaż odznaczały się niższą częstotliwością związków małżeńskich niż wspólnoty lokalne, to były jednak wyższe niż ze wspólnotami lokalnymi spoza obrębu wspólnoty terytorialnej. Częstotliwość emigracji ze wspólnoty lokalnej do innych wspólnot lokalnych także była dużo wyższa dla wspólnoty terytorialnej.

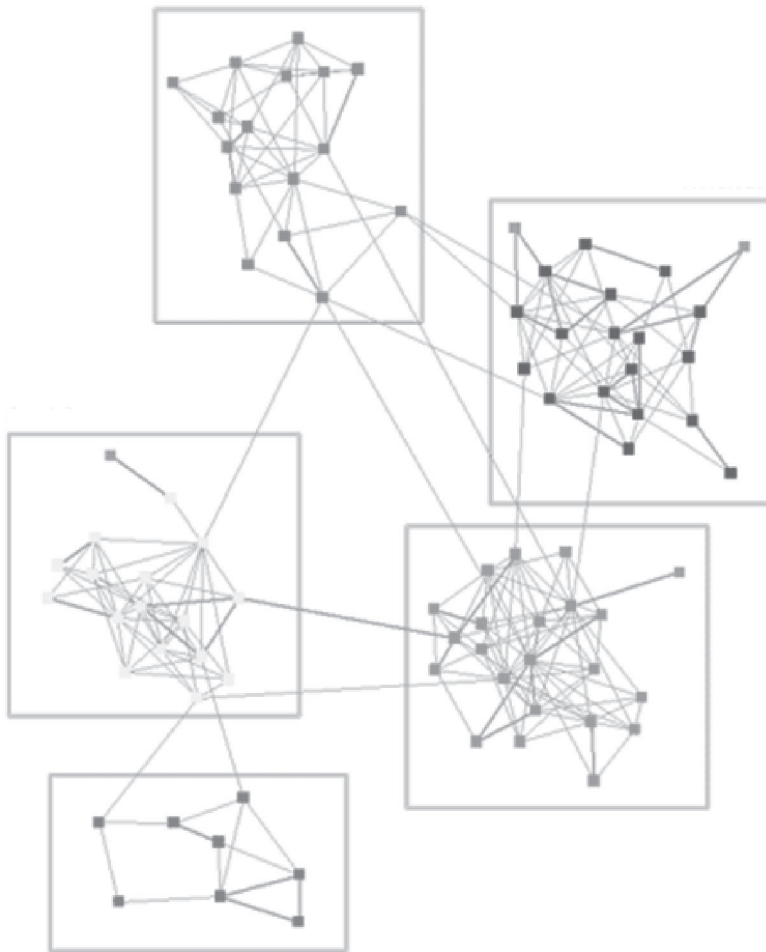
Podstawową jednostką reprodukcji społecznej jest rodzina, proces doboru partnerów, z którymi ego może zawrzeć związek małżeński, uznać należy za kluczowy. Klukowanie dobierali partnerów małżeńskich przede wszystkim spośród osób, których nie łączyły bardzo bliskie więzy krwi, niemniej zdarzały się przypadki, kiedy małżeństwo zostało zawarte między kuzynostwem I stopnia, np. ojcami pary, którą tworzyli Martin Friedrich Pollex i Ernestine Henriette Pollex, byli bracia Martin i Jakob. Partnerami byli przede wszystkim mieszkańcy jednej wsi, rzadziej wsi sąsiednich. Małżeństwa z osobami zamieszkującymi w większej odległości są sporadyczne. Dla przykładu mieszkańcy Kluk Smołdzińskich zawierali częściej małżeństwa z mieszkańcami Kluk Żeleskich, Kluk Ciemińskich i Smołdzińskiego Lasu niż z jakimikolwiek innymi. Trzeba jednak podkreślić, że jeśli zawierano małżeństwa z mieszkańcami dalszych wsi, to rzadko były to osoby „pochodzenia niemieckiego”, zwykle osoby „pochodzenia słowiańskiego” (nawet jeśli nie znały już mowy kaszubskiej) lub pochodzące z rodzin mieszanych. Badania genealogiczne dowodzą, że Słowińcy byli społeczeństwem wysoce endogamicznym: zarówno lokalnie, kiedy zawierano małżeństwa z „bliskimi swoimi”, jak i ponadlokalnie, kiedy zawierano małżeństwa z „dalekimi swoimi” (Kaszubami). Jak to ujęła Stelmachowska:

Słowińców nad jeziorami Łebskim i Gardzieńskim (...) przed ostateczną niwelacją ochronił (...) izolacjonizm wewnątrzgrupowy. [Grupa] Oddzieliła się przez poczucie własnej swojskości od obcych sobie grup niemieckich (Stelmachowska 1948: 185)¹⁴⁶.

Oczywiście zdarzały się związki małżeńskie Słowińców z nie-Kaszubami, konkretnie z Niemcami. Były one jednak sporadyczne i prawie zawsze zawiera-

¹⁴⁵ W podobnym tonie o relacjach pokrewieństwa pisze na temat Baruya, zamieszkujących Papuę-Nową Gwineę, Maurice Godelier (2008: 47-48).

¹⁴⁶ Warto w tym miejscu odnotować, że wysoka częstotliwość małżeństw wewnątrzgrupowych stanowiła jeden z powodów traktowania Słowińców jako grupy etnicznej, bowiem to właśnie endogamia w oczach wielu badaczy stanowi o „etniczności”. Przykładowo endogamia była „esencjonalną cechą etnosu” dla Bromleja (cyt. wg Hann 1995: 156). Jeszcze dalej idzie Whitmeyer (1997), dla którego endogamia jest *de facto* przyczyną etniczności.



Rys. 1. Schemat powiązań między wspólnotami lokalnymi (źródło: Internet, dokładny adres nieznan).

ne z przybyszami z zewnątrz, przedstawicielami płci męskiej, którzy osiedlili się na terenie wsi, podporządkowali panującym w jej obrębie stosunkom społecznym i następnie zostali włączeni w ramy wspólnoty. Często przybysze obierali zawód rybaka, dając piękny przykład mechanizmu zmiany tożsamości „etnicznej” (Barth 1969, 2004). Związki małżeńskie zawierano oczywiście tylko ze Słowinkami. W taki właśnie sposób częścią wspólnoty Kluk stał się urodzony w Sieciu (niem. *Zietzen*) Mathias Reymann, syn niemieckiego osadnika. Wyremontował on dom w Klukach, który wcześniej spłonął w pożarze, został rybakim, ożenił się z mieszkanką Kluk, Catharine Ruch, z którą spłodził sześcioro dzieci. Połowa z nich pozostała we wsi.

Te informacje sugerują, że nie-Kaszubi, z którymi wchodzono w związek małżeński, byli „bliskimi obcymi”. Jak się wydaje, to nie akt małżeństwa tworzył z „obcego” powinowatego, a więc „swojego”, ale raczej związki małżeńskie zawierano tylko z „obcymi”, którzy zostali poddani uprzednio procesowi „oswajania”¹⁴⁷; akt małżeństwa stanowił raczej ostateczny akt inkorporacji do wspólnoty. Wydaje się zatem, że logice społecznej Słowińców pojęcie „małżeństwa mieszane-go” było obce, zawierano je bowiem jedynie ze „swoimi” lub „oswojonymi obcymi”. Z tego też względu, równie niezrozumiałe byłoby mówienie o „dzieciach półkrwi”, jako że w społeczeństwie Słowińców istniały jedynie dzieci będące owocem związku ze „swoimi”. Byli oni „naturalnie” wcielani do wspólnoty, stając się jej nieodłączną częścią. Wyrazem takiego stanu rzeczy było zwyczajowe nadawanie im przydomków i przyjmowanie przez nich strategii endogamicznych małżeństw. W pewnym sensie można powiedzieć, że w ciągu jednego pokolenia więź oparta na powinowactwie wytwarzała więź opartą na pokrewieństwie: jeśli prymak był jedynie spowinowacony ze wspólnotą, o tyle jego dzieci – poprzez matkę – stawały się krewnymi wspólnoty. Prowadzi to do tej prostej konkluzji, że potencjalnie wszyscy mieszkańcy wsi byli krewnymi i tworzyli „jedną wielką rodzinę”, jak to przedstawiła jedna z moich informaterek.

ZAANGAŻOWANIE KULTUROWE I DYSTANS KULTUROWY

Tworzenie relacji społecznych z członkami społeczności lokalnej, kulturowe zaangażowanie się w ich życie – życie tak, jak robią to oni – umożliwiała transformację „obcego” w „swojego”, a więc prowadzi do włączenia osoby z zewnątrz w obręb wspólnoty. W Klukach, jak się wydaje, jednym z podstawowych sposobów umożliwiających wytworzenie zażyłości było obranie zawodu rybaka. Więzy przyjaźni tworzone w toku współpracy rybaków umożliwiały za ich pośrednictwem nawiązanie relacji z całą społecznością lokalną. Nie mam niestety możliwości dokonania szczegółowej analizy procesu włączania „obcej” jednostki w grupę, mogę jedynie przypuszczać, że w ogólnych zarysach nie różnił się on niczym od procesu nawiązywania przyjaźni, czego każdy z czytelników doświadczył nieraz na własnej skórze. Chciałbym natomiast przyjrzeć się dwóm instytucjom, które wydają się mieć kluczowe znaczenie symboliczne dla (re)produkowania więzi społecznych łączących całą wspólnotę lokalną. Zaangażowanie kulturowe służy nie tylko oswajaniu obcych, ale także utrzymywaniu statusu swojskości między członkami grupy (powstrzymaniu procesu „wyobcowania”) (Neal, Walters 2008, Overing, Passes 2000), w sposób analogiczny, jak opisałem to w kontekście zmiany językowej.

¹⁴⁷ Antropolodzy od dłuższego czasu przyglądają się procesom włączania Innych w szeroko pojęty system pokrewieństwa. Przede wszystkim analizy te dotyczą społeczeństw pierwotnych (np. Viveiros de Castro 2001, Vilaça 2002), ale nie tylko – w społeczeństwach industrialnych zainteresowaniem cieszy się praktyka adopcji (Modell 1994, Howell 2007).

Czarne Wesele

Bagniste tereny wokół jezior Gardna i Łebska obfitują w pokłady torfu, który po wydobyciu i wysuszeniu służył jako doskonały materiał opałowemu w okresie zimy. Kopanie torfu¹⁴⁸ rozpoczynało się corocznie wczesną wiosną, gdyż wtedy właśnie poziom wód gruntowych był najniższy, a rybacy mieli przerwę w połowach, natomiast do jesieni pozostawało wystarczająco dużo czasu, żeby torf wysechł. Ponieważ torf zalega bardzo płytko pod powierzchnią ziemi, technika jego wydobycia była bardzo prosta. Po wypaleniu trawy i ścięciu motyką darni, specjalnym narzędziem na długim trzonku wycinano kostki, które układano w pojedynczych warstwach na łące. Po wstępnym obsuszeniu formowano z nich stopy (liczące po 1000 kostek) zwane rutą, które poddawano dłuższemu suszeniu na słońcu. Później kostki przewożone były do zagród pod okapy.

Pozyskiwanie zimowego opału było powszechną i wspólną sprawą całej wiejskiej społeczności. Akcja kopania torfu, nazywana Czarnym Weselem (niem. *Schwarze Hochzeit*), odbywała się na zasadzie wzajemnej pomocy wioskowej. W ciągu kolejnych dni jedni gospodarze pomagali drugim, aż po kilkunastu dniach ciężkiej pracy wszystkie gospodarstwa zaopatrzone były w wystarczającą na całą zimę ilość opału. Gospodarze umawiali się z innymi na kopanie torfu na 3 rano. Torf kopali mężczyźni, ale układaniem kostek i wożeniem ich taczkami zajmowały się często dzieci. Codzienna, ciężka praca kończyła się wspólnym biesiadowaniem, które zawsze odbywało się u tego gospodarza, dla którego tego dnia torf dobywano. Kobiety wspólnie przygotowywały jadło i napitek na wieczorny posiłek – kolejno w różnych chatkach. Najważniejszym daniem była jajecznica uznawana za posiłek świąteczny. Nie brakowało również alkoholu.

Świętowanie miało na pewno wymiar „materialny” czy „ekonomiczny”. Pozyskanie torfu, który stanowił główne źródło materiału opałowemu, zapewniało przeżycie zimy¹⁴⁹. Przede wszystkim świętowanie miało jednak wymiar symboliczny. Uwagę badaczy zawsze zwracała zamierzona dwuznaczność (występująca zarówno w języku polskim, jak i niemieckim) słowa „wesele” (*Hochzeit*), które dawniej oznaczało w ogóle czas uroczysty i radosny (*Festzeit*), ale z czasem przyłączyło przede wszystkim do świętowania ślubu (*Eheschließung*). Uważa się, że wspólna praca odczuwana była jako rodzaj święta i że cementowała ona społeczność wioskową. Oczywiście nie sposób nie zgodzić się z taką interpretacją. Kopanie torfu wyznaczało granice grupy: torf kopali tylko ci, którzy należeli do grupy i kopano go tylko dla tych, których uznawano za członków grupy. W tym kontekście zupełnie nowego znaczenia nabiera krótka wzmianka, jaką zanotował w swym pamiętniku

¹⁴⁸ Rytualne kopanie torfu występowało nie tylko w Klukach i okolicznych wsiach czy na terenie Pomorza Tylnego, ale w ogóle w wielu miejscach północnej Europy, np. w Irlandii.

¹⁴⁹ Konfekcjonowany torf stanowił dawniej także jednostkę handlową. Torf liczony był przez urzędnika i kupowano go na ruty.



For. 6. Czarne Wesele (źródło: www.lebakaschuben.de).



For. 7. Czarne Wesele (źródło: www.direkthomepage.de).



For. 8. Czarne Wesele (źródło: www.muzeumkluki.pl).

nauczyciel Rogaczewski: „Również dla szkoły i nauczycieli wykonano bezpłatnie 15 tysięcy cegieł torfu, aby i oni nie marzli zimą” (Rogaczewski 1975: 45). Warto także zwrócić uwagę na zjawisko wspólnego przygotowywania i spożywania posiłku, co stanowi wyraz istniejących więzi, a jednocześnie je potwierdza i na nowo ustanawia (Fischler 2011: 533).

Pisząc o Czarnym Weselu, chciałbym jednak przede wszystkim uwypuklić węższy sens pojęcia wesela jako „ślubu”. We wspólnotach egzogamicznych ślub to zazwyczaj uroczystość zawarcia małżeństwa pomiędzy osobami nie powiązanymi więzami pokrewieństwa, zaś we wspólnotach endogamicznych – pomiędzy osobami należącymi do bliższej lub dalszej rodziny (będącymi zwykle kuzynami, nie licząc przypadków kazirodztwa). Celem związku małżeńskiego jest publiczne („prawne”) utworzenie relacji „powinowactwa” pomiędzy zawierającymi go osobami, które zaczynają od tego momentu tworzyć najbliższą rodzinę. Jeśli spojrzymy z tego punktu widzenia na praktykę kopania torfu, można powiedzieć, że praca na rzecz każdego gospodarstwa po kolei była rodzajem związku małżeńskiego zawieranego za każdym razem pomiędzy danym gospodarstwem a resztą wspólnoty. Znajdujemy tutaj znów motyw pojmowania wspólnoty wioskowej jako najbliższej rodziny.

Zimowy połów wjidnikiem

Innym przykładem rytuału spajającego wieś był wielki połów wjidnikiem, czyli połów niewodem nawijanym kołowrotem. Jego przebieg bardzo dokładnie zrelacjonowała Stelmachowska (1963: 48-51), opierając się na pisemnym przekazie Tetznera (1902: 417 i n.) opisującego działania maszoperii z Kluk na jeziorze Łebsko, a także na wyjaśnieniach starego rybaka z Gardny Wielkiej, Karla Judaschke. W tym miejscu chciałbym skoncentrować się na tych aspektach połowu, które przyczyniają się do zacieśniania więzi społecznych. Obsługiwanie dużego niewodu wymagało pracy zespołowej pod kierownictwem tzw. kapitana, którego wybierali spośród siebie maszopi. Podlegali mu przodownicy: „prawje” i „lewje”, którzy kierowali odpowiednimi skrzydłami wjidnika. Ponieważ jednak rybaków nie wystarczało, aby skutecznie przeprowadzić wielki ciąg zimowy pod wodą (w Klukach było ich 12), maszopów wspierali pomocnicy zwani mandelniksami (mędelnikami), z czego można wnosić, że było ich zwykle około 15. Jeden z nich krążył z butelką wódki, z której rybacy pociągali dla rozgrzewki, ale co miało także wydźwięk bardziej symboliczny wspólnego spożywania jednego napoju. Pod koniec połowu, we właściwy ciąg angażuje się cała młodzież wsi, zarówno męska i żeńska. Pozostała ludność wsi gromadziła się w pobliżu przerebli wyciągowej.

Wjidnik był narzędziem kosztownym, na jego zakup składała się cała maszoperia. We wsi Kluki zespół liczył 12 rybaków, toteż teoretycznie każdy rybak miał prawo do dwunastej części połowu. Ponieważ jednak w pracy maszopom pomagali mandelnikszy, bez których udziału byłaby ona niemożliwa, im także należała się pewna część połowu. Ryby segregowano w dwa stosy: jeden z dużymi rybami, który przypadał maszopom, drugi z mniejszymi, który przypadał mandelniksom (jeśli dużych ryb nie było, nic nie przypadało maszopom; jeśli nie było małych, nic nie przypadło mandelniksom). W rytualny sposób przebiegał podział ryb. Jeden z maszopów stawał na uboczu, tyłem obrócony do stosu, a wtedy kapitan podnosił rybę za rybą i za każdym razem pytał maszopa, komu ma przypaść trzymana ryba, na co ten wymieniał nazwisko jednego z maszopów. Czasem podziału dokonywano w szybszy sposób: dzielono nie pojedyncze ryby, lecz mniejsze stosy ryb, utworzone z podziału stosu z dużymi rybami na równe części, których było tyle ilu maszopów (np. 12). Podzielonymi rybami zajmowały się kobiety (żony, matki, córki rybaków), które ładowały je do koszy wyplatanych z łubianej taśmy. Chociaż zdarzało się, że ułowione ryby sprzedawano hurtem kupcom, którzy w tym celu pojawiali się we wsi, zwykle kobiety rybaków wędrowały z takimi koszami na plecach do Smołdzina, Główczyca, Żelaza, gdzie je sprzedawały. Widok wędrujących handlarek ryb był w ogóle charakterystyczny dla rejonu słowińskiego. Jeszcze w latach 30. XX w. żony rybaków z Rowów przepływały spodem łodzią do wsi Gardna, by stamtąd wyruszyć pieszo do sąsiednich wiosek, co niezmiernie dziwiło niemieckich turystów (Oettinger 1931, Stelmachowska 1963: 54).

Zapraszanie na chrzciny

Opozycyjnego przykładu może dostarczyć zwyczaj zapraszania na chrzciny, który miał na celu potwierdzanie istniejącej wspólnoty między mieszkańcami, ale także dawał okazję mieszkańcom wsi do podjęcia próby włączenia obcych i jednocześnie dawał okazję obcym do zaangażowania kulturowego. Warto przedstawić opis sposobu zapraszania w całości:

Godzinę przed przyniesieniem dziecka do kościoła, wysyłano dwóch Starych (...) chłopców w wieku od 8 do 9 lat, aby zaprosili całą wieś na chrzest. (...) Ci dwaj sprytni Starzy wpadają do najbliższego domu, otwierają szybko drzwi do izby i w progu, zaczynając gwałtowny wrzask, jakby nabijano ich na pał, wygłaszają swoje zaproszenie: „Rarara, hohoho, rarara, zostańcie z Bogiem, nie mamy wiele czasu”. – Niejednego niespodziewany ten wrzask wystraszył na śmierć; rzucał się, by zrobić użytek ze swego prawa gospodarza i niewychowanych zapraszających potraktować kijem. Zanim jednak zdążył się podnieść i chwycić za kij, żartownisie znikają z jego oczu, nie słuchając przekleństw i obelg, które za nimi się niosą i sprawują lekkomyślnie swój urząd w następnym domu. Nie dbając o przyjęcie, gnają w skarpetach jak na skrzydłach, zrzucając ze stóp szybko drewniaki, aby wziąć je do ręki i uciec dziko przez śnieg i błoto.

Tak to się działo, przez całą wieś, od domu do domu, nawet jeśli z jednego zapraszano naprawdę rodziców chrzestnych, a innych mieszkańców tylko dla pozoru czy z grzeczności (Lorek 2009: 123-124).

Lorek wyraźnie podkreśla, że podmiotem zaproszenia była cała wieś, nawet jeśli miało ono formę „żartu”. Przypuszcza, że jest to pozostałość z czasów, kiedy „wieś była nieliczną gromadą niewielu, blisko ze sobą powiązanych rodzin, których wszyscy członkowie bez wyjątku brali udział w takich okazjach, bądź jako rodzice chrzestni, bądź jako goście na poczęstunku”. Co ciekawe, po wojnie w Klukach istniał całkowicie przeciwny, lecz strukturalnie tożsamy zwyczaj nie zapraszania nikogo:

Wszyscy ci Klukowie, Kirkowie czy Kajczyki byli powiązani ze sobą węzłami pokrewieństwa. Na uroczystości rodzinne nikt nikogo nie zapraszał. Rozumiało się bowiem samo przez się, że każdy mieszkaniec wsi może przyjść. „Kto chce, to przyjdzie” – oto równająca społecznie dewiza towarzyszą Kluk (Komorowska 1959: 418).

Obyczaj zapraszania na chrzciny stanowił jedno z wielu narzędzi osvajania obcych. Warto jednak zapytać, jak reagowali na zaproszenie obcy? Możemy się spodziewać, że w wielu wypadkach takie zaproszenie przyjmowano, robiąc krok w kierunku stania się Słowińcem. Lorek opisuje jednak także przypadek przeciwny – odseparowywania się od „całej wsi” czy samowykluczenia:

Wielu, szczególnie Niemcy, słysząc o planowanych chrzcinach, zamykali uprzednio drzwi, aby nie być napadniętym i przestraszonym przez zuchwałych chłopaków, którzy jednakże swoje zlecenie przekazywali przez okno, z podwójnym wrzaskiem wywołując spory gniew. – Wyszydzanie, groźby i stosowana z naciskiem surowość spowodowały, że tutejszy lud kaszubski w końcu zaprzestał tego zwyczaju (Lorek 2009: 123-124).

CZĘŚĆ IV

(EKS-)SŁOWIŃCY



HEIMAT NA POLSKIEJ ZIEMI

PONOWNIE INNI: ‘NIEMCY’

W poprzedniej części starałem się przyjrzeć z krótkiej perspektywy czasu, jak doszło do krystalizacji ludu Słowińców w wyobrażeniu niemieckiego ludu i niemieckich elit intelektualnych oraz słowińskich badaczy. Dokonałem analizy procesów ponadlokalnych, które umożliwiły „odkrycie” czy „wynalezienie” kultury i tradycji Słowińców. Analizowałem także proces zmiany językowej, starając się pokazać, że zmiana ta nie powinna być utożsamiana ze zmianą kulturową, bowiem inne wymiary kultury, a przynajmniej niektóre z nich, pozostały nienaruszone. Starałem się wreszcie pokazać, w jaki sposób ludzie nazywani Słowińcami (re)produkowali swoją tożsamość.

Germanizacja jest przedstawiana jako radykalna zmiana, mówi się w tym kontekście o „utracie tożsamości”¹⁵⁰ przez Słowińców. Stoję na stanowisku, że przynajmniej z dwóch powodów zmiany w kulturze materialnej, przesunięcie językowe, a nawet zmiana świadomości, to znaczy przyjęcie niemieckiej tożsamości etnicznej, nie stanowiły „zerwania” czy „katastrofy”. Po pierwsze, katastrofa jest czymś nagłym. Germanizacja zaś nie była momentalnym aktem, lecz długotrwałym procesem, trwającym stulecia (z perspektywy ponadlokalnej), a przynajmniej dziesięciolecia (z perspektywy lokalnej). Niemożność porozumienia się między rodzicami i dziećmi, traktowana jako wyraz katastrofy, jest jedynie końcowym, choć najbardziej wyrazistym etapem tego procesu. To, co warto podkreślić to fakt, że dramatyczność nie posiada tu wymiaru kulturowego (zbiorowego), lecz zdecydowanie psychologiczny (jednostkowy). Nie jest to niemożność porozumienia się danej jednostki ze społecznością/rodziną (relacja jednostka – grupa), lecz jednostki z inną jednostką (relacja rodzic – dziecko lub dziadek – wnuk). W dodatku, wbrew

¹⁵⁰ Takie ujęcie warte jest głębszej analizy teoretycznej, ale nie ma na to miejsca. Ograniczę się jedynie do zaznaczenia, że wywodzi się ono ze stricte psychologicznego, a więc dotyczącego jednostki nie grupy, modelu zdrowia tożsamości Erika H. Eriksona (Boksański 2000: 253).

obrazowi propagowanemu przez literaturę, prawdopodobnie sytuacja taka zdarzała się dosyć rzadko, jako że przynajmniej jedna ze stron była dwujęzyczna.

Po drugie, katastrofa jest czymś bezapelacyjnie negatywnym. Tymczasem trudno uznać, że tak właśnie rzecz przedstawiała się w oczach wszystkich Słowińców. Niektórzy rzeczywiście narzekali na fakt porzucania języka słowiańskiego, ale, o ile wiemy, niemal wyłącznie najstarsi i, jak można śmiało przypuszczać, zapewne nie wszyscy. Wszystko wskazuje na to, że dla większości młodych Słowińców był to proces pożądany. Wyjątkiem w tym względzie jest odnotowana w źródłach postać dziedzica von Pirch z majątku Jawory (niem. *Gaffert*) leżącego na terenie parafii Budowo (niem. *Budow*), który ilekroć „usłyszał, że jego ludzie gadają po niemiecku, dawał kańczugiem lekcję kaszubskiego” (Szultka 2006b: 274). Punkt widzenia jednej czy dwóch generacji nie powinien być rozciągany na całą społeczność. Wydaje się, że germanizację jako katastrofę postrzegali przede wszystkim słowiańskojęzyczni badacze.

To samo powiedziec należy o przemianie świadomości Słowińców. Wychowanie się tożsamości typu etnicznego (etniczności) czy narodowego (narodowości), konkretnie niemieckiej, skutkującej nie tylko zmianą poziomu autoidentyfikacji (z lokalnego na etniczny), ale i „strony” czy „rodziny” (ze słowiańskiej na niemiecką), było efektem długotrwałego procesu kolonizacji świadomości i zapominania (amnezji) o istniejącej różnicy między Słowińcami a Niemcami. Mając na uwadze, że

społeczeństwo dąży do usunięcia ze swej pamięci wszystkiego, co mogłoby dzielić jednostki, oddalać grupy od siebie i w każdej epoce zmienia ono wspomnienia w ten sposób, by były zgodne ze zmiennymi warunkami społecznej równowagi (Halbwachs 1969: 422)¹⁵¹,

trudno mówić tu o negatywnym wartościowaniu asymilacji.

W przypadku Słowińców katastrofą, a więc radykalną zmianą, wyrażającą się zerwaniem ciągłości historyczno-strukturalnej i niosącą ze sobą cierpienie i zniszczenie (Ekholm-Friedman 1991: 3, 5), nie była germanizacja, chociaż paradoksalnie to właśnie w jej wyniku można mówić o katastrofie. Dramatyczny wpływ na życie Słowińców miały skutki politycznego przesunięcia granic po II wojnie światowej (poprzedzone wcześniejszymi zmianami demograficzno-kulturowymi), w wyniku których Inność (eks-)Słowińców uległa reprodukcji, przy czym stanowiącą o niej już nie nie-niemieckość, lecz nie-słowiańskość. Stary Kirk – jego imię nie zostało odnotowane – który „starał się porozumieć z wkraczającymi oddziałami rosyjskimi nie językiem niemieckim, lecz okruciami języka [słowiańskiego]” (Zabrocki 1947), zapewne nie spodziewał się, że zakończenie wojny zaowocuje

¹⁵¹ W podobnym tonie pisał znacznie wcześniej w swym niezwykle poczytnym eseju Ernest Renan (2005: 137): „istotą narodu jest to, by wszystkie jednostki miały ze sobą wiele wspólnego, a także by zapomniały wiele rzeczy”. Na taką samą potrzebę wskazuje Anderson (1997: 182-199).

tak tragicznymi wydarzeniami¹⁵². „Wyzwalanie” poszczególnych miejscowości dla ich mieszkańców oznaczało zniewalanie: rozboje, kradzieże i gwałty. Skutki zajęcia Kluk znane są z relacji młodej słujszczanki, Christy Freichel, która akurat w dniu 10 marca 1945 roku i następnych przebywała u krewnych w Klukach:

wczesnym rankiem usłyszeliśmy szum motorów... Rosjanie nadeszli. Przejechali przez wieś i wyjechali. Ogarnęła nas przerażająca cisza. Co teraz? To trwało jeden dzień. Ale po tym przybyli żołnierze mający stacjonować we wsi, i wtedy się rozpoczęło (...) włamania, gwałty od 12-letnich do 70-letnich. W nocy nie mogliśmy się rozbierać, leżąc w łóżkach czuwaliśmy z bijącymi sercami. Północ (...) gwałtowne uderzenia kolbą karabinu w drzwi (...) Uciekamy do innego pokoju, chowamy się do piwnicy znajdującej się pod podłogą. Już drzwi wyłamane (Freichel 1992, cyt. wg Rybicki 1995: 20).

W końcu marca przeprowadzono czasową (trwającą od kilku dni do kilku tygodni) ewakuację ludności ze strefy nadbrzeżnej (ok. 20 km w głąb lądu), między innymi z Izbicy, Kluk, Smołdzińskiego Lasu i Smołdzina.

około tygodnia po zajęciu Kluk zjawili się Rosjanie z oficerem, który władał ledwo zrozumiałą niemiecką. Usiłował on nam powiedzieć, że wszyscy musimy opuścić wieś. Każdy może zabrać ze sobą tyle, ile może unieść. Wybuchł wielki rozgardiasz, strach i wrzask. Co będzie z nami? Ci, co posiadali zabiedzone konie, zaprzęgali je i ładowali na wozy co się zmieściło (...) My musieliśmy nasze pakunki nieść i wolno posuwając się za innymi. Szliśmy od 9 godz. rano, bez zatrzymywania się na obiad, aż znaleźliśmy się w Głównycach. Tutaj znaleźliśmy pomieszczenia w opuszczonych domach. Nie czuliśmy głodu, padliśmy śmiertelnie zmęczeni tak jak staliśmy (...). Po nie całkiem przespanej nocy szliśmy dalej aż do Grabic (ok. 25 km od Kluk). Tutaj umieszczono nas w pustym chlewie. Tak jak każdy mógł, przygotował sobie na betonowej posadzce posłanie. Otrzymaliśmy wodnistą zupę do jedzenia. Nie było możliwości się umyć, położyliśmy się tylko na spoczynek. Tutaj nie byliśmy w nocy niepokojeni, ale wcześniej rano zbudzono nas do pracy. W Grabicach przebywaliśmy tylko kilka dni, potem musieliśmy całą drogę do Kluk powtórzyć. Wieś była cała splądrowana (Freichel 1992, cyt. wg Rybicki 1995: 22-23).

Najstarsi (eks-)Słowińcy, z którymi rozmawiałem¹⁵³, bardzo dobrze pamiętają ewakuację ze wsi Kluki, dosyć obszernie relacjonowali mi z własnej inicjatywy detale tych wydarzeń. Rozgrabienie majątku i zniszczenia dokonane we wsi odczuwali bardzo dotkliwie. W odróżnieniu od tych wydarzeń, gwałty na kobietach wydają się wyrzucone z pamięci. Nigdy o tym nie rozmawialiśmy: ani moi

¹⁵² Z wymienionych wcześniej powodów, II wojna światowa nie stanowiła dla eks-Słowińców szczególnie bolesnego doświadczenia, niemniej byłoby błędem twierdzenie, że w ogóle ich nie dotknęła: młodzi mężczyźni ginęli na froncie, pojedyncze osoby trafiały do więzienia.

¹⁵³ Była to para małżeńska. Zapewne warto jest podkreślić, że moim głównym rozmówcą był mężczyzna. Żona wtrącała pojedyncze komentarze i potakiwała.

rozmówcy, ani ja, nie odczuwaliśmy takiej potrzeby. Tylko to wydarzenie zostało „zapomniane”, a przynajmniej spowite całunem milczenia, co sugeruje, że tylko ono odczuwane było jako niezwykle upokarzające (Connerton 2008: 67-69). Ale barwne opowiadanie o ewakuacji, rozpamiętywanie tego wydarzenia, także pokazuje siłę emocji, jaką otoczona jest przeszłość. Warto zwrócić uwagę, że zarówno młoda słupszczanka, jak i Słowińcy, z którymi rozmawiałem, nie relacjonowali owych nieszczęść z perspektywy osobistej „ja”, lecz zawsze grupowego „my”. W odróżnieniu od rzekomego dramatu przesunięcia językowego, które relacjonowane jest zwykle z perspektywy indywidualnej, tu mamy aktora zbiorowego, całą wieś, a przynajmniej najbliższych.

Latem 1945 roku administrację nad omawianymi rejonami przejęli Polacy, jednak nie przyniosło to żadnych większych zmian w sytuacji Słowińców: ani na poziomie społecznym, ani psychologicznym, ani ekonomicznym, ani żadnym innym. Napływający od 1946 roku zdemobilizowani Polacy postrzegali Słowińców – przez pryzmat języka, ewangelickiego wyznania i artykułowanej autoidentyfikacji – jako Niemców, co w ówczesnych warunkach politycznych było równoznaczne z postrzeganiem ich jako *par excellence* Innych, jako wrogów. Przyjęta przez nich postawa wobec Słowińców była kontynuacją postawy przyjętej przez żołnierzy radzieckich i charakteryzowała się brutalnością, egoizmem, buńczucznością. Polacy nie ustępowali Rosjanom w rabunkach, niszczeniu mienia, gwałceniu kobiet. Według ówczesnych obserwatorów zachowanie takie było motywowane pragnieniem odegrania się „za krzywdy doznane od hitlerowskiego okupanta” (Rogaczewski 1975), ale też stanowiło wynik kierowania się „czysto osobistym interesem” (Zabrocki 1947), zwłaszcza że Słowińcy, dysponując zaawansowaną techniką, byli w posiadaniu pożądanych dóbr materialnych. Przyjęcie takiej agresywnej, „drapieżnej” postawy przychodziło łatwo w warunkach wojennej demoralizacji (Rogaczewski 1975: 15 i nn.).

W tym kontekście zwrócić trzeba uwagę, że taką postawę polscy osadnicy przejawiali nie tylko wobec Słowińców, ale w ogóle wobec świata, nie oszczędzając rodaków. Dla przykładu Rogaczewski podaje informację, że przed jego przyjazdem do Kluk (w sierpniu 1947 roku) osadnicy polscy, którzy byli zdemobilizowanymi wojskowymi, „ostrzelali samochód starosty, rozbroili siedzących w nim milicjantów i to wszystko uszło im bezkarnie” (Rogaczewski 1975: 13). Rogaczewski narzekał także na powszechnie panującą wobec „rodaków” nieufność i niegościność. Z całą pewnością nie można jednak zrównywać postępowania osadników wobec Słowińców z tym wobec Polaków; konsekwencje działań w stosunku do tych ostatnich były ze wszelkim prawdopodobieństwem mniej dotkliwe.

Postawa Słowińców była całkowicie przeciwna. Jest to jeden z najbardziej zadziwiających elementów kultury (eks-)Słowińców czy (eks-)Kaszubów w ogóle, który w dużej mierze pozwolił mi – poprzez historię regresywną – z nieco innej perspektywy spojrzeć na ich dzieje. Nie zanotowano bowiem żadnego przypadku użycia siły przez (eks-)Słowińca wobec żadnego Polaka (i wcześniej wobec Niem-

ca, nie licząc sytuacji na polu walki). Przez bardzo długi czas zastanawiałem się nad przyczyną takiego stanu rzeczy. Jeden z dokumentów sugeruje, że była nią „postawność” osadników i ich większa liczba:

Woronkowie przy poparciu swych krewnych we wsi Kluki osobnicy o silnej budowie fizycznej, swoją postawą wywołali posłuch względem siebie w gromadzie, że mieszkańcy sterroryzowani nie ośmielali się wyrazić komukolwiek o doznanych krzywdach w obawie przed zemstą i każdy zeznający prosił o poufne załatwienie (Rybicki 2003: 98)¹⁵⁴.

Niestety wyjaśnienie to jest dość nieprzekonujące. W Klukach autochtoni mieli przecież zdecydowaną przewagę liczebną. Co prawda w okresie powojennym w Klukach mieszkała znikoma liczba młodych mężczyzn (do kwestii tej jeszcze powrócę), ale należy sądzić, że większa liczba starszych mężczyzn byłaby zdolna przeciwstawić się osadnikom, zwłaszcza że nie tylko pośród nich byli dobrze zbudowani mężczyźni, o czym w dosyć żartobliwy sposób informuje nas Hermann Kecz:

Mnie się zawsze pytają, czy Słowińce małe byli. Ja mówię nie. To rosłe chłopcy byli. Ale co takie niskie drzwi? No, musieli się schylać po prostu, taki styl budowy. Ja z naszej rodziny też najmniejszy jestem (Mellin 1988: 8).

Trudno także posądzać Słowińców o bojaźliwość czy nieumiejętność użycia siły. Wielu z nich służyło przecież w armii niemieckiej (zwykle w marynarce). Ich odwagę potwierdza choćby otrzymanie przez Wilfrieda Klicka, Obergefreitera¹⁵⁵ Afrika Korps, Krzyża Żelaznego I klasy za „czyn bohaterski” na polu walki w 1943 roku (Gräfe 2011). Wielkiej odwagi wymagało także, w obliczu ciągłego zastraszania przez stronę polską, głośne domaganie się uznania ich niemieckości, za co niejednokrotnie zmuszano do wyjazdu lub zatrzymywano w areszcie, a nawet osadzano w więzieniu, jak miało to miejsce w przypadku lektora ewangelickiego Otto Reimanna (Pagel 1989: 642). Odwagi wymagało także, wobec wielokrotnie podkreślanych „znajomości”, jakie osadnicy nawiązali z różnego rodzaju pracownikami administracyjnymi, składanie „władzom” nawet nauczycielowi doniesień o doznanych krzywdach. Nie mamy tu więc do czynienia z niezdolnością działania pod wpływem strachu, lecz po prostu z działaniem, które nie bazowało na użyciu siły – oddolnym, niezorganizowanym oporem bez stosowania przemocy (*non-violent resistance*) (Scott 1985). Innymi słowy mówiąc: (eks-)Słowińcy stanowią przykład społeczności pokojowo nastawionej do świata.

¹⁵⁴ Stosuję uproszczony sposób cytowania dokumentów zebranych przez Rybickiego.

¹⁵⁵ Obergefreiter to stopień wyższy niż Gefreiter (starszy szeregowy), ale niższy niż Unteroffizier (kapral). Brak odpowiednika w armii polskiej.



FOT. 9. Ironia historii. Pokojowy klukowianin w mundurze sił zbrojnych (źródło: www.lebakaschuben.de).

SAMI SWOI: ‘SŁOWIŃCY’

Eks-Słowińcy stali się przedmiotem zainteresowania elit politycznych, konkretnie Polskiego Związku Zachodniego w Poznaniu, dopiero jesienią 1946 roku, a więc już po rozpoczęciu przez państwo polskie akcji wysiedleń Niemców z Ziemi Zachodnich, mającej na celu utworzenie państwa homogenicznego etnicznie. Działacze obawiali się, że w toku tych działań zostaną zniszczone resztki Słowińców w powiecie słupskim, które „przedstawiają wartość dla badań lingwistycznych oraz mogą być ciekawym eksperymentem, jeśli chodzi o reslawizację” (Rybicki 2003: 54). W związku z tym wnoszono u wojewody szczecińskiego o wyłączenie tego terenu z akcji wysiedleń i, siłą rzeczy, objęcie Słowińców akcją weryfikacji narodowościowej, mimo że nie spełniali oni kryteriów formalnych – ich związki z polskością były praktycznie żadne (Rybicki 1995: 116-121). Postulat reslawizacji (*de facto* polonizacji) był zatem świadomą próbą inżynierii społecznej. Powtórnie mamy tu do czynienia z pragnieniem mimikry (zob. Bhabha 2010).

Dawniejsza literatura przedmiotu przedstawia pogląd, wedle którego działania podejmowane na rzecz zatrzymania Słowińców na terenie państwa polskiego były zgodne z ich oczekiwaniami. Dla przykładu Zabrocki odnotował, że w Smołdzinie „większość prosiła (...), by ich zostawić na miejscu”, podobnie było w Izbicy, a w Klukach „niejaki Dargosz, były właściciel oberży, (...) rozwijał ożywioną działalność propolską wśród Kluczian” (Zabrocki 1947). Nowsza literatura przedmiotu zajmuje przeciwne stanowisko, powątpiewając w chęć Słowińców pozostania na miejscu: „propolskie nastawienie Klukowian nie było trwałe, jeśli można wierzyć, że w ogóle było. Bardzo szybko przestali się wahać w sprawie wyjazdów z Polski”

(Rybicki 1995: 106). Z jednego z dokumentów wprost wynika, że „nie zweryfikowana część ludności etnicznie polskiej” wyraża chęć wyjazdu do Niemiec (Rybicki 2003: 57). Najbardziej znacząca wypowiedź dotyczyła Augusta Kirka (znającego dość dobrze gwarę kaszubską), który „oświadczył, że on uważa się za Polaka, lecz weryfikować się nie chce, gdyż cała jego rodzina uważa się za Niemców i chce wyjechać do Niemiec, a on chce być razem z nimi” (Rybicki 2003: 55).

Abstrahując tutaj od tego, że badacze niezwykle natrętnie wślaczali i nadal wślaczają postawę Słowińców wobec małej ojczyzny (stosunek do *Heimat*) w ramy postawy pro- lub antypolskiej (stosunek do *Vaterland*), trzeba zwrócić uwagę na istotny błąd metodologiczny: ignorowania faktycznej różnorodności postaw jednostkowych i projektowania jednej wybranej postawy na całość grupy. Takie postawienie sprawy jest wyraźnym zafałszowaniem rzeczywistego obrazu. Należy przyjąć do wiadomości, że postawy Słowińców charakteryzował pluralizm. Niemniej jednak prawdą jest, że z miesiąca na miesiąc rosła liczba chętnych do wyjazdu. Wpływ na to miała na pewno powszechność przemocy wobec (eks-)Słowińców, deprecjacja wiary ewangelickiej¹⁵⁶, będąca wyrazem etnicyzacji stosunków religijnych, i być może pojawienie się u (eks-)Słowińców „świadomości, że tereny te na stałe przejdą do Polski” (Rybicki 1995: 107). Przede wszystkim jednak przyczyniła się do tego błędna na wiele sposobów polityka państwa polskiego wobec tej grupy. Sprawy te wielokrotnie dyskutowano na łamach prasy i w literaturze przedmiotu, ograniczę się zatem do krótkiego podsumowania.

Po pierwsze (eks-)Słowińców przymuszano do przyjęcia tylko jednej tożsamości narodowej z wszystkimi tego konsekwencjami, dając do wyboru polską, która była im zupełnie „obca”, i niemiecką, która w tym czasie była „swoja”, a na pewno bardziej swojska niż polska. W tamtym czasie (także w rozważaniach teoretycznych) nie brano pod uwagę ani możliwości posiadania przez tzw. społeczności pogranicza podwójnej czy hybrydycznej tożsamości narodowej, ani nie przypisywano większego znaczenia tożsamości lokalnej czy regionalnej. Nawet jeśli niektórzy (eks-)Słowińcy byli w stanie odrzucić tożsamość niemiecką, niekoniecznie chcieli przyjąć tożsamość polską.

Sama kwestia weryfikacji narodowościowej, będącej w istocie formalnym, pi-semnym aktem przyjęcia polskiego bądź niemieckiego obywatelstwa, a nie narodowości, powodowała zaś wiele nieporozumień. Urzędnikom polskim wcale

¹⁵⁶ Trudno stwierdzić czy (eks-)Słowińcy dostrzegali ironię historii polegającą na tym, że kiedy tylko Polacy przejęli kościół w Smołdzinie (co nastąpiło już 21 października 1946 roku), poświęcając go jako kościół filialny parafii rzymskokatolickiej w Gardnie Wielkiej pod wezwaniem Świętej Trójcy, zdjęli obraz przedstawiający Mostnika-Pontanusa trzymającego w rękach otwarty katechizm, gdzie wypisano po polsku: „Dziesięcero Przykazanie Boże. Pierwsze. Ty niemasz inych Bogow miec przymnie. Wtore. Ty niemasz imienia Pana Boga twego prożno uzywac”. Obraz ten wisiał w kościele przez cały okres dominacji niemieckiej (Zabrocki 1947). Był to ten sam kościół, w którym nieco ponad 100 lat wcześniej ludność kaszubska protestowała przeciw likwidacji kazań (ewangelickich) głoszonych po polsku.

nie zależało na pozytywnej weryfikacji (eks-)Słowińców, ponieważ (jak donosił Zabrockiemu nauczyciel z Izbiicy) chłopcy i gmina na wyjazdach (eks-)Słowińców zarabiali: biorąc łapówki, pobierając opłaty za przewóz itd. (Rybicki 2003: 65). Z kolei dla szeregu (eks-)Słowińców, którzy nie do końca czuli się Niemcami i z tego względu z państwem polskim było im po drodze, czuli się dotknięci koniecznością poddania się weryfikacji. Niezwykle pouczający jest w tym względzie fragment sprawozdania Zabrockiego, który pisał:

w Izbiicy (...) w roku 1946 około 30 rodzin prosiło o pozostawienie na miejscu, powołując się na swoje kaszubskie pochodzenie. Według informacji, otrzymanych na miejscu od nauczyciela Laskowskiego, zjechała tam jakaś komisja weryfikacyjna z Głównicy i... wszystkich zakwalifikowała na wyjazd do Niemiec. W roku bieżącym prawie wszyscy też wyrażali chęć wyjazdu (Zabrocki 1947).

Po drugie, pomimo ogólnego nakazu wstrzymania wysiedleń z dyskutowanych terenów, akcja ta była kontynuowana. Dla przykładu, z Gardny Małej i Wielkiej wysiedlano nie tylko 1 września 1946 roku, ale także i później: w czerwcu 1947 i jesienią 1948 (Pagel 1989: 527, 610, Czarnik 2001: 156-157). Z Kluk wysiedlano 3 maja 1947 roku (Pagel podaje styczeń), 19 września 1947, 19 września 1948 (Pagel 1989: 642, Rogaczewski 1975). Wysiedlano przy tym nie tylko osoby, które domagały się wyjazdu, ale także tych, którzy chcieli pozostać na miejscu. Za ostatnim razem Rogaczewski otrzymał zezwolenie cofnięcia (eks-)Słowińców z transportu, lecz jego starania spełzły na niczym ze względu na opór (eks-)Słowińców, którzy unieśli się honorem:

Przekonywałem ich, jak mogłem, żeby pozostali. Patrzyli na mnie uważnie. Wreszcie Wilhelm Pigorsch powiedział:

- Wiem, że pan może nas cofnąć z transportu, ale jesteśmy spakowani, w drodze do Niemiec, dokąd już tyłu naszych wyjechało. Doprawdy proszę, niech pan nas nie cofa z drogi. Z jeziorem pożegnaliśmy się rano. (...) szczerze proszę, nie wstrzymujcie nas! (...)
- Ciężko mi było opuścić Kluki – mówi kulawy Leon Klück – bo to nasze Kluki, ale już teraz nie mogę i nie chcę tam wrócić. (...)
- Tu nie ma się czego namyślać. Wywożą nas, więc jedziemy (Rogaczewski 1975: 56-57).

Pierwsze lata powojenne były zatem katastrofalne czy, jak kto woli, „traumatyczne”¹⁵⁷ dla (eks-)Słowińców, których okradano, bito, gwałcono, szykanowano, wypędzano. Za najbardziej dotkliwy element tej sytuacji uznać należy upadek gospodarczy Kluk, które z wsi zamożnej, jaką stały się w latach trzydziestych

¹⁵⁷ Pojęcie „traumy kulturowej” robi ostatnimi czasy niezwykłą karierę w naukach społecznych (np. Sztompka 2000). Byłbym bardzo ostrożny wobec przeszczepiania pojęć dotyczących jednostek na grupy. Tego rodzaju praktyka okazała się już mało przydatna w przypadku psychologicznego pojęcia tożsamości.

XX wieku (Komorowska 1959: 417), na powrót zmieniły się w biedną wioskę rybacką, a także przerwanie więzów społecznych między członkami społeczności: tymi, którzy wyjechali dobrowolnie lub nie, i tymi, którzy pozostali – głównie w Klukach. Kluki przed wojną, według danych na dzień 17 maja 1939 roku, liczyły 660 mieszkańców, tworzących 154 gospodarstwa domowe (Pagel 1989: 640)¹⁵⁸. Spis powszechny z dnia 14 lutego 1946 roku wykazał 654 osoby w 125 gospodarstwach domowych. W sierpniu 1947 roku, a więc po dokonaniu pierwszego masowego wysiedlenia, w Klukach mieszkało 418 (eks-)Słowińców (Rybicki 2003: 115, Rogaczewski 1975: 27). Niemal połowę z nich, konkretnie 184 osoby¹⁵⁹, wysiedlono 19 września 1947, co oznacza, że w Klukach pozostało 234 (eks-)Słowińców zgrupowanych w 53 rodziny (Rogaczewski 1975: 29). Rok później, 19 września 1948 roku, wysiedlono kolejne 92 osoby, na miejscu pozostało 142 (eks-)Słowińców, a więc niecała czwarta część pierwotnej liczby. Emigracja zdecydowanej większości (eks-)Słowińców oznaczała zniszczenie, a w najlepszym wypadku niezwykle poważne naruszenie dotychczasowej struktury społecznej, opierającej się na więzach pokrewieństwa, powinowactwa, sąsiedztwa, przyjaźni i więzach zawodowych (szczególnie w przypadku rybaków).

INTEGRACJA CZY ANTAGONIZM?

Według artykułu analizującego sytuację społeczną w Klukach w końcu lat pięćdziesiątych XX wieku:

Osadnicy (...) początkowo uznani za obcych w drodze konfliktów interpersonalnych zostali po prostu przez grupę rodzimą wsi wessani w jej łono. To włączenie w zakres miejscowych rodzinno-sąsiedzkich stosunków sprawiło, iż osadnicy przestali być elementem wyobcowanym, współzawodniczącym w walce o pierwszeństwo w Klukach, stali się natomiast mniej lub więcej zaawansowanymi adeptami na pełnoprawnych członków lokalnej społeczności, trwającej tam od wieków (Komorowska 1959: 426).

Odmiennego zdania jest Rybicki, który prezentując znacznie dłuższą perspektywę czasową, polemizuje z opinią Komorowskiej:

Spółeczność wsi Kluki przez cały powojenny okres do ostatecznego wyjazdu ludności miejscowej na początku lat siedemdziesiątych była podzielona na dwie grupy etnicznie

¹⁵⁸ Rogaczewski (1975: 25), opierając się na danych pozyskanych od Wenera Knopa, niemieckiego sołtysa Kluk, podaje liczbę 618 osób, tworzących 116 rodzin. Komorowska (1959: 414), opierając się przypuszczalnie na tym samym informatorze, podaje liczbę 680 osób w 130 rodzinach.

¹⁵⁹ W innym miejscu Rogaczewski podaje błędnie (nie zgadza się rachunek) liczbę 174 osób (Rybicki 2003: 114).

różne – ludność napływową i ludność miejscową. (...) Do całkowitego zintegrowania obu społeczności nigdy nie doszło, niemniej można uważać, iż pewien rodzaj koegzystencji (*cohabitation*) nastąpił w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych, gdy zostały wyciszone konflikty. (...) Zawierane małżeństwa z miejscowymi kobietami, które później wyjechały do Niemiec, nie były wyrazem tych więzi społecznych [tj. integracji] (Rybicki 1995: 218, 220).

Odmienność tych stanowisk wynika przede wszystkim, jak miemam, z różnicy w dyscyplinarnym podejściu do spraw integracji. Dla socjologa, nawiązanie relacji społecznych takich jak powinowactwo, daje bezdyskusyjnie podstawę do postawienia tezy o integracji. Z kolei dla historyka ten aspekt rzeczywistości wydaje się mało istotny – koncentracja na pisanych świadectwach konfliktowych zachowań mieszkańców daje mu podstawę do wyciągnięcia wniosku, że do „tak dalekich integracji” nie doszło. Jako takie oba stanowiska wydają się zbyt skrajne. Celem niniejszej sekcji jest przedstawienie pośredniej perspektywy, poprzez próbę ukazania całej złożoności stosunków społecznych.

Jest bezapelacyjnie prawdą, że wielu (eks-)Słowińców po wojnie kontynuowało wcześniejszą praktykę zawierania związków pomiędzy „swoimi”. Dla przykładu z Kluk pochodzili Egon Pollex i Charlotte Klück czy Bruno Klück i Anneliese Barnow. Klukowianki Gisele Klück i Ingrid Klück wyszły za urodzonych w pobliskim Smołdzińskim Lesie Egona Josta i Udo Pollexa. Do przypadków małżeństw z „dalekimi swoimi” zaliczyć należy związek klukowianina Ewalda Barnow i pochodzącej z Darłowa Adheleide Selke oraz klukowianki Siegrid Kirck, która poślubiła Zygmunta Ostrowskiego, wnosząc po nazwisku rodowym matki (Marta Linke), pochodzącego prawdopodobnie z rodziny mieszanej.

Nie do końca słuszna jest jednak opinia, że „małżeństwa zawierano prawie wyłącznie we własnych grupach narodowościowych” (Rybicki 1995: 234). (Eks-)Słowińcy zawarli z osobami narodowości polskiej przynajmniej 13 małżeństw, co na 234 osoby, jakie pozostały po odejściu transportu we wrześniu 1947 roku, nie wydaje się mało, zwłaszcza jeśli uwzględnimy, że w tej liczbie zdecydowanie dominowali starcy i dzieci, część była już połączona więzami małżeństwa, a także istniał brak równowagi w strukturze płci mieszkańców w wieku reprodukcyjnym, bowiem:

W 1948 r. w grupie ludności rodzimej było tylko dwóch młodych mężczyzn. Reszta zaś młodzieży męskiej rozproszona była po świecie, na skutek służby w wojsku niemieckim (Komorowska 1959: 415).

Dysproporcja między liczbą kobiet i mężczyzn w wieku reprodukcyjnym utrzymywać się będzie jeszcze w końcu lat pięćdziesiątych XX wieku (Komorowska 1959: 416). Nie dziwi zatem, że większość małżeństw zostało zawartych między polskimi osiedleńcami a Słowinkami. Osiedleńcy ci to: Kazimierz Woronko, Anto-



FOT. 10. Wesele Anny Ruch z domu Klick i Otta Rucha, Smołdzino 1942 rok (www.lebakaschuben.de).

ni Korczyński, Hieronim Grzywaczewski, Henryk Janczys, Piotr Kożuch, Leszek Kautz, Stanisław Kasper, Ignacy Koper, Teodor Aleksandrowicz, Tadeusz Tuzimek, przy czym warto zwrócić uwagę, że trzy małżeństwa z tej liczby zawarły córki Otto Barnowa. Znamienne, że zmiany struktury demograficznej nie zniszczyły kulturowego wzorca zawierania małżeństw, lecz sprzyjały jego odtwarzaniu. Związki małżeńskie z Polkami były zdecydowanie rzadsze i późniejsze: Hans Klück pojął za żonę Helenę Chmielewską, urodzona w Wierzchucinie, z Polkami ożenili się także bracia Kötsch.

Ta znaczna liczba małżeństw o charakterze mieszanym ustanowiła poważną wyrwę w dotychczasowej organizacji społecznej. Jeśli wcześniej Słowińcy stawiali przed koniecznością osvajania pojedynczych obcych, którzy względnie łatwo poddawali się asymilacji, o tyle było to trudniejsze w stosunku do znacznej liczby obcych – 43 osoby w 1948 roku – spośród których większość nie przejawiała chęci integracji z (eks-)Słowińcami, a stosunek liczby polskich mieszkańców do (eks-)Słowińców wzrastał stale na niekorzyść tych ostatnich. W efekcie (eks-)Słowińcy zintensyfikowali wobec Innych postawę biernej wrogości, naznaczonej ignorowaniem i społecznym dystansem czy izolacją, wytwarzając w stosunku do społeczeństwa polskiego „społeczeństwo równoległe” (Schiffauer 2008):

Antagonizm ich przejawiał się w unikaniu wszelkiej styczności z osadnikami. Nawet obiektywne przyczyny upadku wsi, np. obniżenie wydajności ziemi (...) czy też brak

remontów (...) – drogą antropomorficzno-magicznego myślenia przenosili „na konto” osadników (Komorowska 1959: 420).

Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak powiedzieć, że nie wszystkim osadnikom brakowało chęci do „zaangażowania kulturowego” (Herzfeld 2007: 15), brakowało natomiast ku temu zdolności. Jeśli przypomnimy sobie, że przed wojną wielu obcych osiedlając się w Klukach obierało zawód rybaka i w ten sposób wychodząc naprzeciw działaniom asymilującym (eks-)Słowińców, niezwykle pouczająca powinna być historia, o której mimochodem wspomina w swym pamiętniku Rogaczewski. W wyniku wypędzenia klukowian we wrześniu 1947 roku, pośród których znalazło się wielu rybaków, połowy spadły o 30%. W tej sytuacji podjęto dwójakiego rodzaju środki zaradcze. Mniej istotna jest w tym miejscu realizowana przez rybaków praktyka werbowania do pracy przy rybołówstwie własnych synów i wnuków. Dużo bardziej istotne jest, że

Do rybaczenia zgłosili się też dwaj osiedleńcy, lecz brak podstawowych wiadomości fachowych i ciężka praca na jeziorze przekraczały ich siły. Zrezygnowali z rybaczenia po trzech miesiącach (Rogaczewski 1975: 62).

Opowieść ta uzmysławia, że w przypadku osiedleńców nie mamy do czynienia tylko i wyłącznie z postawą pełną dystansu, lecz także z postawą cechującą się otwartością i chęcią zbliżenia. Nie było tak, że ci dwaj osiedleńcy nie chcieli podjąć trudu adaptacji – podjęli tę próbę, to że nieskutecznie, to inna sprawa¹⁶⁰. Sytuacja „próbowania” nie zmienia jednak – jeśli chodzi o efekty – ogólnego stanu rzeczy. Przez ogół społeczności zaakceptowany został chyba tylko nauczyciel Rogaczewski, co spowodowane było, jak się zdaje, nie tylko jego psychologicznymi kompetencjami (przyjazna i pomocna postawa), ale także kompetencjami kulturowymi, wynikającymi z urodzenia w byłym zaborze pruskim: znajomością języka niemieckiego, służbą w niemieckiej marynarce wojennej w czasie I wojny światowej (Rogaczewski 1975: 21), być może także pewną znajomością kaszubszczyzny.

Uznaje się, że o braku integracji świadczyła między innymi negatywna postawa (eks-)Słowińców wobec małżeństw mieszanych. Rybicki pewnym tonem stwierdza, że chociaż w latach pięćdziesiątych XX wieku obie grupy nie przejawiały wobec siebie jawnie wrogich postaw, to jednak „Rodziny mieszane nie stały się pomostem łączącym obie społeczności. Ludność autochtoniczna odnosiła się do nich raczej z nieufnością” (Rybicki 1995: 232). Niechęć ta obejmowała nie tylko mężów-Polaków i ich dzieci, ale także ich żony:

¹⁶⁰ Nawiasem mówiąc, decyzje o rezygnacji z pracy rybaka są dla mnie w pełni zrozumiałe. Pochodzę z nadmorskiego Kołobrzegu i mam w rodzinie osoby trudniące się rybołówstwem od lat, ale też i takie, które po pierwszej próbie stwierdziły, że nigdy więcej tego w życiu nie zrobią po raz drugi.



FOT. 11–12. Połów ryb nad jeziorem Łebsko 1962 r. (fot. J. Piątkowski) (źródło: www.muzeumkluki.pl). Rybacy Hernig i Egon Polleks w przystani rybackiej w Klukach (1971 r.) (fot. E. Wójtowicz) (źródło: Treder 1992: 42).

Słowinki, które żyją z Polakami, uważane są przez ogół za wyklęte i całkowicie przy podziałach (dokonywanych przez powołany do życia wśród Słowińskich [sic!] autochtonów komitet) inwentarza czy też innych przedmiotów z U.N.R.R.A. pomijane (Rybicki 2003: 112).

Nie sposób zaprzeczyć istniejącej niechęci, która według sugestii jednego z moich informatorów utrzymuje się do dzisiaj, niemniej jednak chciałbym zwrócić uwagę, że niechęć ta nie powinna być rozpatrywana tylko i wyłącznie jako ogólna postawa *a priori*, lecz także jako konkretna postawa *a posteriori*. Opór wobec małżeństw mieszanych skierowany jest wobec zjawiska, które już się zdarzyło i które posiada charakter właśnie integracyjny. Z analitycznego punktu widzenia tę negatywną postawę traktować należy jako wyraz jednocześnie tendencji separacyjnych i integracyjnych.

O braku integracji świadczyć miała także nieufność (eks-)Słowińców wobec osób, które podjęły współpracę z władzami polskimi, co w szczególności dotyczy dwóch pierwszych (kobiet) sołtysów: Ruty Kötsch i Elżbiety Janczys z domu Kaitschik. Według Rybickiego

Neufność do Ruty Kötsch wynikała z niechęci wobec jej ojca, który przybył do Kluk ze Śląska, z opinią radykalnego działacza robotniczego. Zmarł w czasie wojny śmiercią tragiczną w bliżej nie wyjaśnionych okolicznościach (Rybicki 1995: 232).

Wydaje się jednak, że znaczenie miał tu przede wszystkim proces polonizacji, jakiemu z chęcią poddawała się Ruta i reszta jej rodzeństwa (a także, skoro o tym

mowa, dzieci ze związków mieszanych). Jeśli proces ten spełniał oczekiwania polskich elit intelektualnych, o tyle nie znajdował akceptacji lokalnie pośród osadników. O szykanach, jakim poddawana była Ruta, wspomiano w literaturze wielokrotnie, nie ma potrzeby omawiać tej sprawy po raz kolejny. Przez stronę polską krytykowana była także Elżbieta Janczys, która nie zgadzała się na nazywanie mieszkańców Kluk Słowińcami. Donoszono przykładowo, że publicznie wyrażała negatywną opinię o nauczycielu, który „robił z niemieckich dzieci Słowińców” i wycieczkę dzieci z Kluk do Koszalina, „że gdyby była wiedziała, że przyjęcie to było przygotowane dla Słowińców, nie puściłaby tam swoich 3 dzieci, bo one są Niemcami, a nie żadnymi Słowińcami” (Rybicki 1995: 232). Zapewne po części zachowanie takie, które można traktować jak postawę „bycia bardziej Niemcami niż sami Niemcy”, było reakcją na opisaną powyżej ostracyzującą postawę (eks-)Słowińców wobec małżeństw mieszanych.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że postawa niechęci dotyczyła świata dorosłych. Dzieci wydawały się nie uznawać podziałów „etnicznych”, wspólnie podejmując (mniej więcej od połowy lat pięćdziesiątych XX wieku) gry i zabawy oraz odbierając edukację. Bardzo dobrą ilustracją, w dosłownym sensie, tych przyjaznych stosunków jest jedna z fotografii (Fot. 13) opublikowana przez Kazimierza Woronko na jego stronie domowej w Internecie (<http://www.woronko.de/>). Przedstawia ono ośmioro najmłodszych klukowian, pochodzących po połowie z rodzin „czysto” (eks-)słowińskich i rodzin mieszanych. W tylnym rzędzie Günter Klück (drugi od



Fot. 13 Młodzi klukowianie w roku 1960 (<http://woronko.de>).

lewej), stoi pomiędzy rodzeństwem Kasperów, obok których znajduje się Kazimierz Woronko. W przednim rzędzie siostra Kazimierza, Lucyna (druga od prawej), stoi pomiędzy Lotherem Klick (Klück), Heidemarie Jost i Herwigiem Klück. Jednakże nie należy sądzić, że sama idea podziału „etnicznego” była dzieciom nieznana, jako że niestety często były one wikłane w spory dorosłych. Jeden z przykładów podałem przed chwilą, innym może być doniesienie na temat kierownika szkoły, Ksawerego Skoczelas, który „wpychał słowińskie dzieci do rowu, obrzucając te dzieci takimi wyzwiskami, jak «szwabskie nasienie» itp.” (Rybicki 2003: 214). O podobnym traktowaniu własnej osoby (wyzwiskach od „Szwabów”), ale przez nauczycielkę, donosił mi jeden z informatorów. O ile z perspektywy czasu działanie to znajduje zrozumienie („straciła w czasie wojny męża”), o tyle łatwo sobie wyobrazić przykrość, jaką mogło odczuwać najwyżej kilkunastoletnie dziecko.

Nie sposób także zignorować faktu, że ostatecznie rodziny mieszane, analogicznie do rodzin „czyste” (eks-)słowińskich, wyjechały do Niemiec, co przez niektórych badaczy było nieco złośliwie komentowane:

Rodziny mieszane i tak w końcu emigrowały do Niemiec, niekiedy wraz z dotychczasowymi oprawcami. I w takim wypadku integracja dokonała się w pełnym zakresie (Łysiak 1998: 152).

Można oczywiście dowodzić, że wyjazdy nie miały charakteru integracyjnego (nie były wyrazem zażyłości kulturowej), ponieważ w ogromnym stopniu motywację do wyjazdu stanowiły czynniki ekonomiczne czy, w mniejszym stopniu, polityczne. Jest to jednak argument bardzo słaby, zważywszy że i wcześniejsze wyjazdy były tak motywowane. W wyniku decyzji politycznych podjętych przez mocarstwa koalicji antyhitlerowskiej nastąpiły wypędzenia w drugiej połowie lat czterdziestych XX wieku, a jeszcze wcześniej w toku pewnych zjawisk o charakterze politycznym, jakim była np. służba wojskowa, pojedynczy młodzi mężczyźni opuszczali wieś i już do niej nie wracali, osiedlając się w takiej czy innej części Niemiec i pojmując za żonę osobę miejscową. Motywacja ekonomiczna z kolei sięga przynajmniej początku XIX wieku, kiedy reforma uwłaszczeniowa (zapoczątkowana na Pomorzu Zachodnim w 1807 roku) umożliwiła napędzenie migracji m.in. Słowińców do innych części Niemiec lub poza ich granice, głównie do USA (Szultka 1991a: 311, Rybicki 1995: 71).

Jednak nawet jeśli ograniczymy się tylko do perspektywy lat siedemdziesiątych XX wieku, to trudno się dziwić chęci wyjazdu, zważywszy na trudność, jeśli nie niemożliwość znalezienia pracy w Klukach i okolicy. Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach, którego początek ustanowiło otwarcie w roku 1963 roku Muzealnej Zagrody Słowińskiej, mogło zapewnić bardzo ograniczoną liczbę miejsc pracy. Jeden z moich rozmówców pytał retorycznie: „Nawet gdybym ja dostał pracę w Muzeum, to co z moimi dziećmi”? Sytuację ekonomiczną rejonu pogorszyło dodatkowo utworzenie w 1967 roku Słowińskiego Parku Narodowego, co bardzo

poważnie ograniczyło możliwości eksploatacji środowiska naturalnego, będącego wcześniej dodatkowym źródłem utrzymania (ryby, zwierzyna leśna, runo leśne). Zwracała na to uwagę jedna z moich rozmówczyń: „Dawniej to można było chociaż jagód nazbierać, sprzedać, nowe buty kupić”. Ta sama rozmówczyni zadeklarowała gotowość powrotu do Kluk „pieszo”, gdyby tylko miała pewność, że ona i jej dzieci będą miały tam pracę. Niemniej bardzo trudno odnosić argument ekonomiczny do osób, którym w Polsce powodziło się bardzo dobrze – takich jak Bruno Klück, uchodzący za najbogatszą osobę we wsi.

Przede wszystkim jednak argument ten nie bierze pod uwagę tego, że nie tylko z perspektywy stosunków polsko-niemieckich, lecz przede wszystkim z perspektywy lokalnej wyjazd był działaniem służącym połączeniu mniej lub bardziej rozdzielonych rodzin. Części wyjeżdżających w latach siedemdziesiątych XX wieku dotyczyło to może w nieco mniejszym stopniu, bo w istocie przynajmniej osiem rodzin łączyły bardzo bliskie więzy krwi (chodzi o potomstwo dwóch par małżeńskich: Emil i Berta Klück oraz Otto i Marta Barnow), ale i oni posiadali przecież krewnych i przyjaciół w Niemczech. W mocy wydaje się zatem teza postawiona niemal dwadzieścia lat przed zakończeniem masowych wyjazdów z Kluk:

Akcja łączenia rodzin była w odniesieniu do klukowian właściwie nazwana. Względy bowiem rodzinne były u nich rzeczywiście jednym z głównych motywów opuszczania wsi ojczystej. „Czy można się dziwić matce, że chce być tam, gdzie przebywa jej dziecko? Cóż dziwnego, że K... chce jechać – ma tam trzech stryjów z całymi rodzinami” – oto słowa jednego z osadników, obserwującego z uboższymi położenie Słowińców. (...) dzieci, bracia i siostry przyzywają wciąż do Niemiec, chcąc się przyjazdem bliskich obronić przed własnym osamotnieniem. Również ci, którzy w Klukach dotąd pozostali i chcą pozostać, lękają się osamotnienia wśród napływających do wsi osadników. Gdyby ich sąsiedzi i krewni zdecydowali się na wyjazd, podążyliby także za nimi. „Sami tu nie zostaniemy. To jest pewne. Jak wszyscy wyjadą, to i my musimy jechać, choć nie chcemy” (Komorowska 1959: 41).

Twierdzenie o nieudanej integracji jest zatem słuszne o tyle, że nie nastąpiła integracja (eks-)Słowińców z całością narodu polskiego, lokalnie reprezentowanego przez polskich osadników, którzy zamieszkali w Klukach. Akcja polonizacji (teoretycznie: re-slawizacji) zakończyła się całkowitą porażką, nie licząc rodziny Kötsch i dzieci pochodzących ze związków mieszanych (do tej sprawy jeszcze powrócę). Niemniej jednak bezdyskusyjnie nastąpiła integracja części (eks-)Słowińców z częścią osadników, pisząc to mam na myśli integrację (większości) rodzin mieszanych z sobą nawzajem i z rodzinami (eks-)Słowińców powiązanych z nimi więzami powinowactwa. W gruncie rzeczy twierdzenie o integracji można także odwrócić: nie tylko mamy do czynienia z integracją niektórych rodzin (eks-)Słowińców z Polakami, ale także niektórych rodzin polskich osadników z narodem niemieckim. Niemcy-(eks-)Słowińcy zamiast poddać się polonizacji w ostatecznym rozrachunku dokonali germanizacji Polaków.

VATERLAND ZA ODRA

Dla niemal wszystkich badaczy *exodus* (eks-)Słowińców oznacza ostateczny zanik tej grupy. Jeśli germanizacja dostarczała częstokroć powodu do mówienia o utracie słowińskiej tożsamości i końcu słowińskiej kultury, o tyle migracja, pojmowana jako wymieszczenie (*displacement*) i wykorzenie (por. Malkki 1992, Gupta, Ferguson 2004), stanowiła tego koronny dowód. Germanizacja (eks-)Słowińców sprawiła, że na tle społeczeństwa niemieckiego byli oni „niewidzialni”, wydawali się nie posiadać kultury (por. Rosaldo 1988)¹⁶¹ innej niż niemiecka. O odrębności (eks-)Słowińców świadczyła nie terażniejszość, lecz przeszłość. W terażniejszości jedynym obserwowalnym wyróżnikiem grupy była sterytorializowana czy topograficzna tożsamość, a więc tutejszość, tubylczość (por. Appadurai 1999: 229 i nn.). Wyobrażenie (eks-)Słowińców jako „uwięzionych” czy „zamkniętych” w jednym miejscu miało tę konsekwencję, że wyjazdy z Kluk były przez badaczy postrzegane jako akt zniszczenia ostatniego wyróżnika odrębności grupy, a tym samym jej „śmierć”. Z tego też powodu historiografia Słowińców kończy się zasadniczo na latach siedemdziesiątych XX wieku, mówiąc metaforycznie, w momencie zajęcia przez ostatnich klukowian miejsc w wagonach. Profesjonalni badacze nie okazują praktycznie żadnego zainteresowania „życiem pozagrobowym” (eks-)Słowińców¹⁶², kwestia ta jest lub była istotna jedynie dla dziennikarzy (Bolduan 1992) i pracowników Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach (informacje własne), a więc te osoby, które utrzymywały lub utrzymują jakiegoś rodzaju relacje interpersonalne z eks-klukowianami. Moje próby zdobycia grantu na badania terenowe wśród emigrantów z Kluk, a więc próby przekonania Recenzentów projektu do tego, że

¹⁶¹ Kwestia „niewidzialności” kultur i grup szczególnie często dyskutowana jest w przypadku Indian wybrzeża wschodniego kontynentu północnoamerykańskiego, aczkolwiek przede wszystkim w kontekście „polityki uznania” (Minderhout, Frantz 2008, por. Blu 1994, 2001, Clifford 2000c).

¹⁶² Jedynym wyjątkiem jest tu językoznawca Friedhelm Hinze, który nawiązał w Niemczech kontakt z byłymi mieszkańcami Gardny Wielkiej i zebrał nieco danych na temat ich języka. Od niego zapożyczyłem frazę „życie pozagrobowe” (Hinze 1970b, 1971a, b).

wymiejscowienie nie oznacza końca grupy, kultury czy tożsamości¹⁶³, wobec upartego przekonania o kulturowo-geograficznym zaniku (eks-)Słowińców, zakończyły się fiaskiem.

EMIGRACJA DO NIEMIEC

Niezależnie od przyczyn wyjazdu przebieg emigracji wykazywał wiele regularności w okresie od połowy lat czterdziestych do końca lat siedemdziesiątych XX wieku. Tak wynika z przeglądu literatury oraz pozyskanych przeze mnie informacji innymi drogami (wywiad, ankieta, obserwacja nieuczestnicząca stron genealogicznych w Internecie). Na pierwszym etapie emigracja wymagała dotarcia do miejscowości posiadającej stację kolejową, czyli Słupska. Zwykle podróż odbywała się wozem, na czym korzystali pobierający opłaty polscy osadnicy. Wolno było zabrać jedynie bagaż podręczny, który na miejscu przeszukiwano, rekwirując pieniądze i kosztowności, przed czym można było obronić się jedynie dając łapówkę lub skutecznie je ukrywając. Poza przedmiotami codziennego użytku, zabierano ze sobą pamiątki rodzinne: fotografie czy XIX-wieczną Biblię drukowaną w języku niemieckim. Pociągiem podróżowano, bezpośrednio lub z przesiadką w Poznaniu, do punktu zdawczego, umiejscowionego nieopodal granicy polsko-niemieckiej, np. Szczecina lub Węglińca koło Zgorzelca.

Stamtąd transporty kierowano do jednego z obozów przesiedleńczych ulokowanych na terenie przyszłej Niemieckiej Republiki Demokratycznej, względnie jej zachodniej granicy. W ten oto sposób transport z mieszkańcami Gardny Wielkiej i Gardny Małej w październiku 1946 roku trafił do obozu Lübeck-Pöppendorf (Czarnik 2001: 157). Klukowanie trafiali zwykle do obozów znajdujących się w Saksonii, chyba przede wszystkim do ulokowanych na obszarze Łużyc Górnych obozów: Hoyerswerda (m.in. rodziny Klück, Reimann) i Oberoderwitz (rodzina Eick). Transport, który wyruszył z Polski w 1947 roku, został skierowany do obozu Annaburg (Pagel 1989: 642). W późniejszym okresie, w latach siedemdziesiątych, klukowanie trafiali do obozu przejściowego (*Grenzdurchgangslager*) Friedland koło Getynki, a więc nieopodal granicy Republiki Federalnej Niemiec. Pobyt w obozach przesiedleńczych trwał zazwyczaj około tygodnia.

W latach czterdziestych po pobycie w obozie przesiedleńcy osiedlali się w nowym miejscu zamieszkania, zazwyczaj na terenie przyszłego NRD. Niektórzy osiedlali się w pobliżu obozu, tak np. uczyniła rodzina Eick, która zamieszkała w Oberoderwitz, jednak większość osiedlała się na terenie Meklemburgii, w miejscowościach takich jak: Ahlen, Schwichtenberg, Schwerin, Dargun, Hennickendorf. Niektórzy migrowali jednak w odleglejszy rejon Niemiec (na teren przyszłe-

¹⁶³ Zapewne najlepszym tego dowodem są studia migracyjne (np. Brettell, Hollifield 2000) i studia nad uchodźcami (np. Malki 1992).



Bundesarchiv, B 146 Bild-F005100-0011A
Foto: Steiner, Egen | Februar 1958

Fot. 14. Obóz przejściowy Friedland, 1958 rok (fot. E. Steiner, upload.wikimedia.org).

go RFN), kierując się chyba przede wszystkim do Nadrenii (do Zagłębia Ruhry w szczególności), jak bracia Siegfried i Willi Klück, którzy osiedlili się w miastach Duisburg-Homberg i Rheinberg. Ten kierunek migracji okaże się znaczący także w późniejszych latach: w tej części Niemiec zamieszkała Helga Pinske, która wyjechała z Kluk w 1965 roku (Bolduan 1992: 28, Rybicki 1995: 237), a także niektórzy przesiedleńcy z lat siedemdziesiątych: Herwig Pollex mieszka w Herzebrock-Clarholz, rodzina Janczysów w Siegen. Wyjazdy w latach czterdziestych, zwykle z przymusu, oznaczały konieczność zaadaptowania się do zupełnie nowego środowiska geograficzno-społecznego, ale nie kulturowego czy „etnicznego”. Jedynie nieliczni, jak się zdaje, mogli liczyć na pomoc krewnych, którzy już wcześniej, przed wojną, osiedlili się w Niemczech po emigracji z Kluk, ponieważ większość wyemigrowała do USA. Większość czekał typowy los uchodźców/wypędzonych/przesiedleńców (Kokot, Brożek 1966, Borodziej, Hajnicz 1998).

W odróżnieniu od tego okresu – i czasu pierwszych wyjazdów w latach siedemdziesiątych – późniejsze wyjazdy posiadały odmienny charakter. Nie była to także podróż w nieznaną, bez uprzednio przygotowanego zaplecza, wręcz przeciwnie. Wyjeżdżano na zaproszenie rodziny, które w latach siedemdziesiątych musiało posiadać formalny charakter: docelowe miejsce wyjazdu i jego termin nie były zatem przypadkowe. Proces emigracji bazował na więzach pokrewieństwa. W przypadku wyjazdów indywidualnych emigracja nie wiązała się z koniecznością pobytu

w obozie przejściowym – w taki sposób wyjechały do Niemiec w 1950 roku siostry Erna i Dora Barnow. W przypadku wyjazdów zbiorowych pobyt w obozie przejściowym był koniecznością. Stamtąd kierowano przesiedleńców do obozu, którego lokalizacja zależała od położenia geograficznego miejscowości, z której wysyłano zaproszenie. W niektórych przypadkach, można było odbyć podróż z obozu przejściowego bezpośrednio do przyszłego miejsca zamieszkania – w taki sposób do Mölln trafiła rodzina Woronko, a Herwig Pollex do Nadrenii. Małała także, chociaż nieregularnie, liczba wyjazdów z Kluk do NRD na rzecz wyjazdów do RFN: w latach 1956-1957 do NRD wyjechało 13 osób, zaś do RFN 19 osób; w latach 1961-1965 do NRD wyjechało pojedynczo 5 osób; w latach 1968-1976 do NRD wyjechała tylko 1 osoba, zaś do RFN aż 134 osoby – większość z nich znalazła się w Hamburgu i bliższej lub dalszej okolicy. Zdecydowana większość wyjazdów od początku lat pięćdziesiątych nie miała już charakteru wypędzeń (przymusowego wysiedlenia), lecz charakter dobrowolny, a nawet pożądaną.

Moje badania pozwoliły zweryfikować informacje podane w niezwykle cennym artykule Bolduana (1992), w którym opisuje efekty swego pobytu w Hamburgu wiosną 1992 roku, gdzie próbował nawiązać kontakt z mieszkającymi tam eks-klukowianami. Przedstawione przez niego wnioski, wielokrotnie przywoływane w literaturze przedmiotu, w większości są poprawne, zostały przeze mnie tylko uzupełnione tak dalece, jak to było możliwe. W kilku punktach jednak z Bolduanem się nie zgadzam, miejsca te są przeze mnie odpowiednio skomentowane.

Rzeczywiście „Większość Słowińców z Kluk znalazła się w obozie przejściowym [właściwie: przesiedleńczym – MF] w Finkenwerder w Hamburgu” (Bolduan 1992: 28), znajdującym się w zachodniej części miasta, na południowym brzegu Łaby. Obóz mieścił się na wyspie o tej samej nazwie, na terenie której zachowała się w wielu miejscach tradycyjna zabudowa wioski rybackiej (ściany szkieletowe, dachy kryte słomą), podobna do tej w Klukach. Niemniej jednak trzeba wspomnieć także o obozie Bergedorf, ulokowanym we wschodniej części Hamburga, po północnej stronie Łaby. Znaczna grupa klukowian trafiła do obozu Dassendorf, znajdującym się na terenie sąsiedniego powiatu Herzogtum Lauenburg.

Pobyt w obozie dla przesiedleńców trwał mniej więcej rok, gdzie zajmował się nimi lokalny urząd socjalny, pomagając w znalezieniu pracy, mieszkania itd. Sytuację (eks-)Słowińców w obozie przesiedleńczym, na przykładzie Finkenwerder, naświetla bardzo dobrze artykuł opublikowany w „Głosie Wybrzeża” (Neumann 1972) jako przedruk z polskiego „Forum”, który z kolei miał być przekładem z niemieckiego tygodnika „Die Zeit”. Piszę „miał być”, ponieważ wobec braku danych bibliograficznych, mimo moich najszczęśliwszych starań, nie udało mi się odnaleźć ani polskiego pierwodruku, ani niemieckiego oryginału: nie wykazuje go papierowa Bibliografia Zawartości Czasopism, nie ma go w archiwum online tygodnika „Die Zeit”, wreszcie sukcesów nie przyniosło ręczne przekartkowanie dwóch roczników tej gazety (1971, 1972). Nie twierdzę, że taki artykuł nie istnieje; mogę jedynie powiedzieć, że mnie nie udało się go zlokalizować, ani tym bardziej

do niego dotrzeć. Odnalezienie oryginału było dla mnie o tyle istotne, że mam pewne wątpliwości w kwestii tego, czy artykuł rzeczywiście dotyczy eks-klukowian – pewne informacje się nie zgadzają. Wspomina się w nim np. osobę Hansa Pollexa, której nie ma w wykazie sporządzonym przez Rybickiego (1995). Określenie daty oryginału, pomogłoby znacznie w weryfikacji danych. Niemniej jednak szereg innych szczegółów wskazuje, że chodzić może właśnie o nich.

Artykuł zwraca uwagę na postawę domniemanych eks-klukowian, którzy wyróżniali się na tle pozostałych przesiedleńców zadowoleniem i zorganizowaniem:

Duży stół, piwo, żytniówka, coca-cola, rum, coś na zakąskę i dziesięciu do dwudziestu ludzi – oto rodziny Klick i Pollex. Wszyscy są ze sobą spokrewnieni i spowinowaceni. Piją i śmieją się – zdają się nie mieć żadnych trosk. Cieszymy się, że spotkaliśmy pierwszych w okolicy szczęśliwych przesiedleńców. (...) doskonały niemal system pomocy rodzinnej i sąsiedzkiej pozwala na rozwiązywanie tych trudności i kłopotów, z jakimi spotkaliśmy się gdzie indziej. Pomagają sobie finansowo ci, którzy są tu dłużej, przychodzą w sukurs nowo przybyłym. Odwiedzają się codziennie, jadają, piją i świętują wspólnie (Neumann 1972).

Zapewne wsparcie otrzymywane od bliskich zapewniało poczucie bezpieczeństwa, co wywoływało poczucie szczęścia. Zapewne dołączała się do tego upragniona możliwość wyjazdu z Polski, która dla wielu, choć nie wszystkich, oznaczała rodzaj „wyzwolenia”. Jest jednak jeszcze jedna sprawa, która przyczyniać się mogła do zadowolenia (eks-)Słowińców, o której chcę powiedzieć. Mianowicie była to bardzo dobra, codzienna znajomość języka niemieckiego (nawet jeśli dialektu) – czego nie można powiedzieć o wielu innych przesiedleńcach¹⁶⁴ – co w znaczącym stopniu ułatwiało znalezienie pracy i mieszkania. Zapewne z tego względu zdecydowana większość eks-klukowian pytanych przeze mnie wprost lub za pośrednictwem ankiety czy mieli jakieś trudności w nowym miejscu zamieszkania, odpowiedziała: „żadnych”. Niemniej jednak dwie osoby przyznały się do tego, że odmawiano im bycia w pełni Niemcami („nie akceptowano nas jako Niemców”) i obdarzano przezwiskiem *Polacken*; a więc w najlepszym wypadku traktowano ich jako „dalekich swoich”.

W innym miejscu swego artykułu Bolduan słusznie pisał o dobrej sytuacji ekonomicznej eks-klukowian:

Powodzi im się dobrze, wszyscy mieszkają w niewielkich kamienicach, bądź w willach-bliźniakach, w pięknym otoczeniu przyrodniczym (Bolduan 1992: 28).

Eks-klukowianie znajdowali pracę bez większych problemów. Prawdopodobnie większość podejmowała pracę w zawodzie wykonywanym i/lub wyuczonym

¹⁶⁴ O słabej znajomości języka niemieckiego przez przesiedleńców szeroko rozpisywała się w owym czasie prasa niemiecka. Informację o tym znaleźć można także w cytowanym artykule.

wcześniej w Klukach. Zebrane dane wskazują, że większość osób wykonywała pracę fizyczną w zawodach takich jak rzeźnik, sprzedawca, budowlaniec czy kierowca, rzadziej pracę umysłową jako księgowy czy pracownik administracyjny.

Warto przy tym zwrócić uwagę na generalną absencję zawodów, które wiązałyby się z rybołówstwem czy choćby pracą w porcie, co jest sytuacją kompletnie odmienną od tej, z jaką mamy do czynienia w przypadku przesiedlonych rybaków z Helu (Tolksdorf 1987). Nie licząc informacji, którą podaje artykuł z „Głosu Wybrzeża”: „Rybak Hans Pollex pracuje w porcie” (Neumann 1972), dotarłem do informacji o tylko jednej osobie, która zatrudniona była w hamburskim porcie, przy czym nie wykonywała zawodu rybaka. Jest nią Helmut Klück, który pracę „zaczynał jako cumownik, został sternikiem i kasjerem. W 1980 roku otrzymał patent kapitana żeglugi śródlądowej”, co umożliwiło mu objęcie stanowiska kapitana tramwaju rzeczno HADAG „Harmonie”, pływającego w kierunku Finkenwerder (linia 62) (Schwalm 2002). Niemniej przynajmniej część eks-klukowian „ciągnie” nad wodę: spędzają oni czas na żeglowaniu i/lub na rybach, niektórzy mieszkają w bezpośrednim pobliżu akwenów wodnych i/lub posiadają łodzie na własność.

Tworzenie sprzyjających warunków dla wzbogacenia się przez państwo niemieckie, między innymi w postaci specjalnych kredytów dla przesiedleńców, sprawiło, że zdecydowana większość nie narzeka na sytuację finansową: „Była praca, były pieniądze”, powiedział mi jeden z rozmówców. Zamieszkują domki jednorodzinne lub szeregowce, często posiadają drugie mieszkanie/domek letniskowy w Polsce (np. Świnoujście, Ustka) lub jacht, o samochodzie nie wspominając. Nieco gorzej powodzi się chyba nielicznym, którzy zamieszkują mniejsze i skromniej urządzone domki jednorodzinne lub posiadają mieszkania w bloku. Zwykle znajdują się one na uboczu Hamburga lub cichych uliczkach niewielkich miejscowości. Tylko osoby, którym w ich własnym odczuciu powodzi się gorzej, wyrażały opinię analogiczną do tej, którą wyczytać można na łamach artykułu z „Głosu Wybrzeża”:

Młodzi prędko spostrzegają, że byli fałszywie informowani o NRF. Nie przez Polaków, lecz przez swych rodziców, których wyobrażenie o Niemczech jest starsze o całe pokolenia, albo przez krewnych w NRF, którzy ich tu ściągnęli: „Krewni pisywali do nas, ale nie o wszystkim. Pisali o samych dobrych stronach” (Neumann 1972).

Jeśli chodzi o miejsce zamieszkania Bolduan pisał:

Na ich stanowcze życzenie, że chcą być razem, osiedlono ich w dzielnicach Hamburga przyległych do siebie, przede wszystkim w Billstedt, Billwerder, Bergedorf, Wandsbeck i Öjendorf. Nieliczni osiedli pod Hamburgiem – w Grande, Reinbeck i okolicznych miejscowościach (Bolduan 1992: 28).



Fot. 15–18. U góry po lewej: szeregowiec w Hamburgu. U góry po prawej: domek jednorodzinny w Mölln. Na dole po lewej: domek letniskowy w Ustce. Na dole po prawej: jacht żaglowo-motorowy „Patria” (fot. górne – Autor, fot. dolne: 17 – www.woronko.de, 18 – www.ss-patria.de, strona obecnie nie istnieje).

Rzeczywiście, jeśli chodzi o rejon Hamburga, to większość zamieszkuje okręg (*Bezirk*) Bergedorf, znajdujący się w wschodniej części Hamburga. Tylko nieliczni (rodzina Kirck) zamieszkali na Finkenwerder, w tej chwili zresztą nie żyją. Poza Hamburgiem eks-klukowianie zamieszkują dość często na skraju przyległych do miasta od strony wschodniej powiatów Herzogtum Lauenburg i Stormarn. Informacje podane przez Bolduana uzupełnić można o takie gminy jak Wentorf, Oststeinbeck, Brunsmark i przede wszystkim Mölln, które ze względu na położenie geograficzne – otoczone z trzech stron łańcuchem jezior – bardzo przypomina Kluki. Jeden z rozmówców nawet powiedział o Mölln spontanicznie: „to takie nasze małe Kluki”. Eks-klukowianie wydają się dosyć mobilni, zarówno wewnątrz miasta Hamburg, jak też pomiędzy poszczególnymi miejscowościami. Wiele osób od czasu przyjazdu do Niemiec kilkakrotnie zmieniało mieszkania. Dla przykładu starsza z córek Bruno Klücka wyprowadziła się z Hamburga do miejscowości Wentorf, zaś od dwóch lat mieszka w Mölln. Z kolei z Mölln wyprowadził się Kazimierz Woronko, który mieszka obecnie w Brunsmark.

TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA

Eks-klukowianie czystej krwi posiadają niemiecką tożsamość etniczną (narodową), co w najprostszy sposób wyraża się nazywaniem siebie i innych eks-klukowian mianem *Deutsche* i zaprzeczaniu, jakoby byli Kaszubami lub Słowińcami, a przy najmniej werbalnemu ignorowaniu (przemilczaniu) tych kategorii¹⁶⁵. Niemniej jednak starsi eks-klukowianie świadomi są pewnych powiązań z Kaszubami. Piszę „powiązań”, a nie „pochodzenia”, ponieważ nazbyt często „pochodzenie” wiązane jest z tożsamością: mieć takie a takie pochodzenie oznacza posiadanie takiej a takiej tożsamości. Nie jest tak w tym przypadku. Eks-Słowińcy wydają się sądzić, podobnie jak Vezo zamieszkujący zachodnie wybrzeża Madagaskaru (Astuti 1995: 477), że tożsamość nie jest zakorzeniona w historii i nie jest definiowana przez przeszłość: ważniejsze od tego, kim się „było” w przeszłości, jest to, kim się „jest” w teraźniejszości. Zilustruję to stanowisko dwoma przykładami.

Pewnego razu, w czasie rozmowy z Bruno Klückerem powiedział on w jednym zdaniu, że nie jest Kaszubem, lecz Kaszubką była jego babka (od strony matki), która pochodziła z Sarbska (Hilferding zalicza je do miejscowości zamieszkałych przez Kaszubów Pomeranii) i wyszła za jednego z przedstawicieli rodu Reimann. Innym razem, jedna z krewnych, należąca do średniego pokolenia, wyraziła opinię na temat idiolektu Bruna i jego żony, że używają oni „komicznych słów, które nie są ani niemieckie, ani polskie”. Bruno z pełną powagą, tonem sugerującym oczywistość tej sprawy, odpowiedział, że „to kaszubski”. Czy chodzi rzeczywiście o kaszubszczyznę, a nie dialekt tylnopomorski języka dolnoniemieckiego, jest dla mnie nieistotne. Ważne jest natomiast przekonanie o posługiwaniu się kaszubszczyzną i jednocześnie niewiązanie faktu znajomości (rzeczywistej lub wyobrażonej) tego języka z posiadaniem kaszubskiej tożsamości.

W logice kulturowej eks-Słowińców kaszubskość nie posiada tego samego znaczenia, co w nauce. To nie jest obiektywna kategoria „etniczna”. Dla nich znajomość języka kaszubskiego i posiadania przodków spośród Kaszubów nie stanowi wyznacznika ich kaszubskiej tożsamości. Nawiązując do rozważań Connertona (2008: 62-64), można powiedzieć, że kaszubskość ta z konieczności uległa zapomnieniu, w toku formowania nowej tożsamości. Jak dowodziłem w poprzednich rozdziałach, pojęcie „Kaszubi” oznaczało niecywilizowanych (dzikich) obcych. Wraz z przyjęciem tożsamości niemieckiej, eks-Kaszubi przyjęli ten sam punkt widzenia. Przykładem tego stanu rzeczy jest negatywna charakterystyka „Kaszuby”, przedstawiona swego czasu w Internecie przez byłego mieszkańca Witkowa, Manfreda Pollexa:

¹⁶⁵ Wiadomo mi o tylko jednym przypadku określania się mianem Słowińca, o którym informacje pozyskałem od pracowników muzeum, i o jednym przypadku określania się mianem Kaszuby, przy czym osoba ta nie pochodzi z Kluk, lecz z Witkowa (niem. *Vietkow*), które jednak należy do obszaru zamieszkanego przez Słowińców wedle Hilferdinga (1965: 316).

Bei uns zu Hause hatten die Kaschuben keinen guten Ruf, ähnlich wie in Deutschland die Zigeuner. So wurden die Kaschuben oft mit den Eigenschaften: liederlich, oberflächlich, hinterlistig usw. betitelt. War ich mal nicht ordentlich angezogen, so sagte meine Mutter: watt leppst Du allwedder so kaschubsch rim! Oder wen wir Kinder etwas nicht gleich richtig machetn, sagte sie: Stell di blos nich so kaschubsch an! Auch wenn einer gerne den Anderen übers Ohr haute, sagte man: zu demm Kaschubn go man nich! Oder: mit demm Kaschubn lot di man nich in! So mussten die Kaschuben oft für alles Negative herhalten – so wass datt!¹⁶⁶.

Eks-Kaszubi nie odnosili do siebie tego pojęcia¹⁶⁷, ponieważ byłoby to sprzeczne z przyswojoną lokalną¹⁶⁸ logiką społeczną, w ramach której Kaszub to Inny, a tym samym nie może stanowić przedmiotu autoreferencji. Nazwanie się Kaszubami oznaczałoby określenie siebie mianem niecywilizowanych, zaprzeczenie własnej niemieckości, zaprzeczenie historii, która się wydarzyła (por. Gow 2007: 212). Z tego też powodu eks-Słowińcy mają tendencję do mówienia o kaszubskości w czasie przeszłym¹⁶⁹, dla nich „Kaszubi” to pojęcie z innej „epoki” (Wagner 1986: 81-95) odnoszone jedynie do przodków, których traktuje się jako Innych z „obcego kraju” (por. Lowenthal 2010), którym odmawia się równoczesności (por. Fabian 1983). Innymi słowy mówiąc, eks-Słowińcy zdecydowanie bronią się przed utożsamianiem siebie ze swoimi kaszubskimi przodkami. Kaszubami żyjącymi w teraźniejszości mogli być jedynie Inni żyjący gdzieś „tam” (na wschodzie).

¹⁶⁶ „Kaszubi u nas w domu nie mieli dobrej opinii, podobnie jak w Niemczech Cyganie. Kaszubom przypisywano więc takie cechy jak: łajdaccy, powierzchowni, podstępni itd. Jak kiedyś nie ubrałem się porządnie, to moja mama mówiła: co żyjesz tak ciągle po kaszubsku! Albo kiedy jako dzieci zrobiliśmy coś nie tak, mówiła: Nie udawaj tak Kaszuba! Także kiedy jeden drugiego dzielił w ucho, mówiło się: z Kaszubami się lepiej nie zadawać! Albo: z Kaszubami to się nie opłaca! Tak Kaszubi służyli często do określania negatywnych rzeczy – tak to było!”. Za pomoc w tłumaczeniu wyrażen gwarowych dziękuję panu Kazimierzowi Woronko.

¹⁶⁷ Zwracam uwagę na deiktyczną nieokreśloność często przywoływanego twierdzenia Zabrockiego: „nikt z całego terenu [słowińskiego] nie słyszał nic o «Słowinzen» i «słowinzisch», wszyscy za to wiedzieli o «Kaschuben» i «kaschubisch». Poza tym wszyscy twierdzili, że «Kaszubi» to oni, a «Kaszubi» z Pomorza polskiego to nie Kaszubi, lecz «Polen»” (Zabrocki 1947). Obecne w pierwszej części zdania „wszyscy wiedzieli”, nie oznacza, że tak się sami nazywali. Obecne w drugiej części zdania „to oni” nie oznacza potwierdzenia kaszubskiej tożsamości rozmówców Zabrockiego, lecz raczej stanowi charakterystykę Kaszubów z przeszłości: miejsce zamieszkania – Pomorze niemieckie, kultura – nie polska, czyli domyślnie: język niemiecki i wyznanie ewangelickie. Zabrocki pisał wyraźnie, że „W samym Smołdzinie nie znalazłem ani jednego człowieka, który by pamiętał, że przynajmniej jego rodzice mówili po kaszubsku”; trzeba mieć na uwadze, że rozmawiał z przedstawicielami najstarszych generacji.

¹⁶⁸ Odnoszę się tu głównie do obszaru słowińskiego, ale mając na uwadze zawartość wcześniejszych rozdziałów, można teren jej występowania poszerzyć do całego Pomorza Tylnego, a nawet i Przedniego.

¹⁶⁹ Neil Whitehead (2003: xi) nazywa „kulturowe skłonności prowadzące do określonych rodzajów świadomości historycznej, w ramach których takie historie posiadają znaczenie”, historycznościami (*historicities*) (głębiej koncept ten analizują Hirsch, Stewart 2005).

Najstarsza generacja posługuje się jedynie językiem niemieckim – gwarą tylnopomorską języka dolnoniemieckiego. Języka polskiego nie zna, nie licząc pojedynczych słów takich jak *zabawa* czy *rybaki* [sic!]. Dotyczy to także osób takich jak Bruno Klück, który w czasach pobytu w Polsce, opanował ten język na poziomie podstawowym na potrzeby życia zawodowego. Pokolenie średnie w dużej mierze jest dwujęzyczne, przy czym należy postawić kilka zastrzeżeń. Jeśli chodzi o język niemiecki, to w użyciu nie jest dialekt tylnopomorski, lecz literacki język górnoniemiecki, względnie (jak w okolicach Hamburga) lokalna odmiana języka dolnoniemieckiego. Jeśli chodzi o język polski, to opanowały go tylko osoby, które przed wyjazdem do Niemiec odbyły edukację w polskiej szkole. Tę różnicę widać doskonale na przykładzie dwóch córek Bruno Klücka. Starsza, która przed wyjazdem z Polski osiągnęła pełnoletność, mówi czystą polszczyzną, bez najmniejszego śladu niemieckiego akcentu. Młodsza, która w czasie wyjazdu miała zaledwie 8 lat, nie mówi po polsku w ogóle. Znajomość języka polskiego w żadnym razie nie oznacza poczucia polskiej tożsamości narodowej – analogicznie jak w opisanym powyżej przypadku znajomości kaszubszczyzny. Jak przypuszczam, język polski jest traktowany po prostu jako wyuczony język obcy.

Nie sposób odrzucić twierdzenia Bolduana, że:

Słowińcy w Hamburgu nie uczestniczą w publicznym życiu społeczno-towarzyskim. (...) Nie figurują w kościelnych ewidencjach. (...) przewodniczący Krajowego Ziomkostwa Pomorzan w Hamburgu (...) nigdy nie spotkał się ze Słowińcami i nic o nich w Hamburgu nie słyszał (...). Nie przychodzą na żadne spotkania, odczyty, wieczorki, nie zgłaszali się nigdy o pomoc finansową lub rzeczową (...) Słowińcy nie chcą wyróżniać się czymkolwiek w Niemczech (Bolduan 1992: 29).

To prawda, że eks-klukowianie stanowią w życiu publicznym „niewidzialną społeczność” (Kopnina 2006), co nie powinno dziwić, zważywszy na brak pośród klukowian elit politycznych czy warstwy inteligencji. Niemniej jednak nawet gdyby ten warunek był spełniony, to nieporozumieniem jest mówienie tutaj o (nie) funkcjonowaniu (wyróżnianiu się) w przestrzeni publicznej **grupy noszącej miano Słowińców**. Nie może być tu mowy o działalności pod szyldem słowińskości, lecz jedynie niemieckiej tożsamości regionalnej (pomorskiej), subregionalnej (słupskiej) czy lokalnej (klukowskiej).

Poza tym eks-klukowianie nie angażują się w tego rodzaju inicjatywy społeczne, ponieważ w pewnym sensie prowadzą one do publicznej afirmacji odrębności w ramach narodu niemieckiego, tymczasem starają się oni absolutnie wyzbyć (zapomnieć o) przypisywanej im i uskuteczniejszej wobec nich odrębności od narodu niemieckiego, jak to miało miejsce w państwie polskim i, jeszcze wcześniej, w Prusach. W tych warunkach jedyne możliwe do zaistnienia poczucie odrębności to tylko to, które było pielęgnowane przez dziesiątki, a nawet setki lat i odnosiło się do tożsamości lokalnej – miejsca i wspólnoty. Mogę przypuszczać, że jednym

z powodów odmowy współpracy z antropologiem było niechciane poczucie odrębności, jakie wzbudzała propozycja spotkania czy rozmowy o Klukach (nigdy o Słowińcach) ze strony Polaka. Moje działanie odczuwano jako produkujące ich Inność i trudno temu zaprzeczyć – działalność antropologa ma przecież na celu wynalezienie kultury (Wagner 1981), wynalezienie Innego. To, że moim celem nie było wtłoczenie eks-klukowian na siłę w kategorię „Słowińców”, nie miało (dla nich) żadnego znaczenia.

Mając na uwadze, że eks-klukowianie negują jakąkolwiek odrębność im przypisywaną, zupełnie błędna wydaje mi się dalsza część opinii Bolduana, według której:

świadomie zamierzają żyć w swej małej wspólnocie, aż w sposób naturalny, w następnych pokoleniach zintegrują się ze społeczeństwem niemieckim. Sprawy narodowe i polityczne są im obojętne (Bolduan 1992: 29).

Co najmniej od czasów powojennych liczni eks-Słowińcy nie symulowali niemieckiej tożsamości, lecz świadomie asymilowali się ze społeczeństwem niemieckim. Proces ten zwolnił jedynie na jedno czy dwa pokolenia w przypadku klukowian, którzy do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku mieszkali w Polsce, w szczególności rodzin mieszanych. Jednakże w momencie przyjazdu do Niemiec nic nie stało na przeszkodzie w nabraniu przez niego ponownie rozpędu. Twierdzę, że eks-klukowianie doskonale zaadaptowali się do życia w Niemczech i zasymilowali z narodem niemieckim. Powodzi im się całkiem dobrze, mają mieszkania, pracę, należą do stosunkowo wysokiej klasy społecznej (klasa średnia właściwa lub wyższa). Związki małżeńskie w Niemczech zawierali z Niemcami. Pośród najstarszych osób występowała jeszcze tendencja do zawierania małżeństw głównie z osobami pochodzącymi z byłych wschodnich terenów Rzeszy Niemieckiej, na przykład z Prus Wschodnich czy z dawnego powiatu miastecckiego (*Rummelsburg*), ale z oczywistych względów w średnim pokoleniu zdarzało się to rzadziej (np. Gdańsk). Średnie i najmłodsze pokolenie zawiera związki małżeńskie/partnerskie przede wszystkim z osobami narodowości niemieckiej, zwykle pochodzącymi z miejscowości zamieszkania (lub jej okolic). To samo można powiedzieć nawet o najstarszym pokoleniu: jedna z siostr Barnow, które wyszły w Klukach za Polaka, po śmierci męża zawarła nowy związek małżeński z Niemcem Wolfgangiem B. Nie zauważyłem obojętności w kwestiach narodowych i politycznych, wręcz przeciwnie. Eks-klukowianie w czasie rozmów ze mną żywo zainteresowani byli sytuacją polityczno-gospodarczą własnego kraju, jak i Polski, w której byli dobrze zorientowani (przypuszczalnie lepiej niż przeciętny Polak w sprawach Niemiec). Na portalu YouTube znaleźć można z kolei komentarze (po polsku) innego eks-klukowianina urodzonego już po wojnie występującego pod nickiem *karl4352* (<http://www.youtube.com/user/karl4352>), które dotyczą kwestii politycznych:

te wszystkie videa sa podroba, jedyny orginal to kwasniewski. a kaczynski jest zaczadzony kadzidlem.

Rydzik i jego propaganda jest taka sama jak za PRL-u (pisownia oryginalna – M.F.).

O wysokim stopniu asymilacji ze społeczeństwem niemieckim świadczyć może także dzielenie przez eks-klukowian negatywnej postawy wobec Turków jako (znaczących) Innych Niemców. Postawa taka, mając na uwadze stosunki etniczne panujące w powojennej Polsce, która dopiero od niedawna staje się krajem przyjmującym emigrantów, mogła rozwinąć się dopiero po przybyciu do Niemiec.

Osoby pochodzące ze związków mieszanych, których dla wygody nazywać będę (eks-)Słowińcami „pół-krwi” (reprezentujący średnią generację), czują się przede wszystkim Polakami. Nie spotkałem żadnego przypadku autoidentyfikacji jako Niemca, co nie musi jednak oznaczać, że takich osób nie ma. Jednak nawet w przypadku eks-Słowińców-Polaków, niemieckość wydaje się dosyć znaczącym komponentem budującym ich tożsamość, którą w związku z tym można określać jako hybrydyczną czy, jak to się przyjęło w starszej literaturze, podwójną: są to osoby dwujęzyczne (zdarza się, że jedna wypowiedź złożona jest z wyrażeń w języku polskim i niemieckim), posiadające znajomość dwóch kultur naraz. To rozdwojenie doskonale widać w profilach na portalu społecznościowym „Facebook” (www.facebook.com), gdzie wśród ulubionych wykonawców znaleźć można Grechutę i Ich und Ich, a wśród ulubionych sportowców Małysza i Schumachera. Zapewne nie pozostaje to bez związku z poczuciem bycia Europejczykiem, zadeklarowanym przez jednego z rozmówców. Dość podobny sens miała także wypowiedź jednego Słowińca „czystej krwi”, który pozytywnie wyrażał się o procesie „umiędzynaradawiania” pod szyldem języka angielskiego, NATO i UE. Tylko dla tej grupy kategoria „Słowińcy” wydaje się mieć pewne znaczenie, co wiązać się może z akceptacją faktu kaszubskiego pochodzenia klukowian. Odnoszą ją nie tylko do eks-klukowian czystej krwi, ale także do samych siebie.

Polska tożsamość wyraża się na kilka sposobów. Jednym z nich jest tendencja do zawierania związków małżeńskich z Polakami. Nie licząc rodziny Kötsch w związek małżeński z osobą pochodzenia polskiego wstąpił m.in. Kazimierz Woronko, Maria Kasper, Barbara Janczys i jej siostra Maria, a także Ewa Korczyńska, która wyszła za Klause Żmudę, pochodzącego z rodziny mieszanej (ur. w 1938 w Smołdzińskim Lesie). Oczywiście, od tej reguły zdarzały się wyjątki: kolejna z sióstr Janczys, Irena, wyszła za mąż za pochodzącego z Siegen Fritza H. Innym wyrazem polskości jest posługiwanie się językiem polskim nie tyle okazjonalnie, lecz na co dzień, przy czym mowa o życiu prywatnym, a nie zawodowym. Dotyczy to nie tylko przestrzeni domowej, gdzie partnerem konwersacji jest zwykle małżonek/małżonka, ale także publicznej – w Internecie. Kazimierz Woronko edytuje swoją stronę domową w obu językach równocześnie, podobnie rzecz się przedstawia na portalu „Facebook”. Osoby, które posiadają konta na portalu społeczno-

ściowym „Nasza Klasa” (<http://nk.pl>) komentarze redagują wyłącznie w języku polskim. Charakterystyczne, że nie mają tam kont eks-klukowianie „czystej krwi”, chociaż portal ten jest znany na pewno przynajmniej części średniego pokolenia. Jednym z wyrazów afirmacji polskiej tożsamości w ramach portalu Nasza Klasa jest posiadanie wśród znajomych użytkowników, których konta zostały założone jedynie w celach patriotycznych: „Polonia w Niemczech”, „Polonia Całego Świata”, „Kocham POLSKĘ” [sic!]. Jako wyraz polskości zapewne można traktować także prowadzenie przez Alicję Kötsch sklepu z polską żywnością w Mölln.

Dzieci osób pochodzących ze związków mieszanych, a więc ćwierć-krwi-Słowińcy (kwateroni), w odróżnieniu od swych rodziców, posiadają bardzo silnie rozwiniętą tożsamość niemiecką, chociaż być może dla niektórych polskość stanowi jakiś punkt odniesienia własnej tożsamości. Osoby te zawierają związki partnerskie z osobami pochodzenia niemieckiego lub innego, lecz nie polskiego; niewielu mają także Polaków wśród znajomych na portalu „Facebook”. Językiem ich życia codziennego jest język niemiecki, w nim komunikują się w domu (z rodzicami) i poza nim (w Internecie). Prawdopodobnie większość zna jednak biernie język polski. Jedna z takich osób przysłuchiwała się mojej rozmowie z matką, po polsku wypowiedziała z bardzo silnym, ale też niezwykle uroczym akcentem tylko trzy słowa: *polski owczarek nizinny*. Na „Facebooku” znalazłem komentarze pisane w języku niemieckim przez córkę, odnoszące się do wiadomości zredagowanej przez ojca po polsku.

DEZINTEGRACJA CZY REINTEGRACJA?

Spółeczność eks-klukowian poddawana jest zachodzącym jednocześnie i sobie wzajemnie przeciwstawnym procesom: rozpadu, rozmywania czy zanikania grupy, jak też trwania czy podtrzymywania spójności grupy, a nawet rewitalizacji wspólnoty.

Proces dezintegracji wspólnoty nabrał rozpędu wraz z pierwszymi ucieczkami i wypędzeniami. W latach czterdziestych XX wieku nastąpił rozpad wspólnoty na dwie części, które dla celów heurystycznych określić by można mianem „wypędzonych”, mieszkających w Niemczech, i „autochtonów”, którzy pozostali w Polsce. Do lat siedemdziesiątych niemal wszyscy autochtoni osiedlili się w Niemczech. W toku trwającej trzydzieści lat emigracji z Polski doszło do ogromnego rozproszenia tej społeczności na terenie Niemiec, intensyfikowanej dodatkowo migracjami wewnętrznymi. Przyjmując szeroką perspektywę geograficzną, eks-klukowianie nie tworzą zwartej całości.

Niemniej łatwiej można dostrzec pewne „zagęszczenia” eks-klukowian na mapie: nie tylko w ramach regionów (Saksonia, Meklemburgia, Szlezwik-Holsztyn wraz z Hamburgiem, Nadrenia), ale także w ramach powiatów i gmin: przede wszystkim mowa tu o Hamburgu i okolicach, z wyszczególnieniem Mölln. Cho-

ciaż zamieszkiwanie w rejonie Hamburga lub w Mölln, to muszę podkreślić, nie oznacza tworzenia zwartej grupy terytorialnej ani tym bardziej getta, to jednak ułatwia utrzymywanie bliskich lub względnie bliskich relacji społecznych z mieszkańcami tego rejonu. Wszelako, niektóre osoby zamieszkujące okolice Hamburga ostatni kontakt ze sobą miały w czasie wyjazdu z Polski.

Pomijając bliskość wynikającą z relacji pokrewieństwa lub sąsiedztwa między niektórymi osobami, ważnym narzędziem, które stanowi o utrzymywaniu względnej spójności eks-klukowian, stanowi plotka. Fenomen ten już dość dawno zwrócił uwagę antropologów, przede wszystkim w swym wymiarze wartościującym jako złośliwe obmawianie nieobecnych osób. Taka praktyka wyraża pewne wartości właściwe grupie i jednocześnie służy kontroli społecznej (szczególnie szkodząc reputacji) (Gluckman 1963, Paine 1967). Moja decyzja o nieujawnianiu personaliów niemal wszystkich moich informatorów jest spowodowana właśnie ich obawą przed możliwym negatywnym osądem grupy, jaki mógłby ich spotkać za niektóre wypowiedzi, a który był im „niepotrzebny”; niektórzy z moich rozmówców już na wstępie prosili o anonimowość. Postawa taka wyraźnie dowodziła nie tylko istnienia jakiejś grupy, ale też i przynależności moich informatorów do niej. Bardzo słusznie pisał zatem Gluckman, który określił plotkę mianem „oznaki (*hallmark*) członkostwa” (Gluckman 1963: 313).

Nieco rzadziej chyba antropolodzy zwracali uwagę na bardziej neutralny wymiar plotki. Plotkowanie służy wymianie informacji (Szwed 1966) i budowaniu zażyłości (Dunbar 2009), a tym samym posiada funkcję integrującą grupę, w analogiczny sposób jak choćby wspólna praca przy kopaniu torfu, o czym pisałem w poprzednim rozdziale. Warto odnotować, że kiedy moi rozmówcy wspominali życie w Klukach za dawnych lat, to często pojawiał się motyw radosnego gadulstwa wieczorem przed domami czy w domu przy stole. Z okazji pierwszego zjazdu eks-klukowian w 1996 roku organizator napisał rymowankę mającą charakter wspominkowy, jedna z jego strof przedstawia taki właśnie obraz Kluk (Schutzmann, czyli policjant, to przydomek jednego z Klücków):

Bei Schutzmanns da wars immer schön,
jeden Abend konnte man dort fast das halbe Dorf sehn.
Da wurde dann ausgedacht und gelacht
und das fröhliche Schutzmann hat mitgemacht¹⁷⁰.

Wielu eks-klukowian łączy podobieństwo realizowanych praktyk, bazujących na podobnym wewnętrznym przeżywaniu własnej historii. Przede wszystkim uwagę trzeba tutaj zwrócić na przemilczanie tej historii wobec obcych – sprawy wsty-

¹⁷⁰ W przekładzie na język polski rymowanka brzmiałaby następująco: „U Schutzmanów było zawsze miło, / każdego wieczoru można było zobaczyć tam prawie pół wsi. / Było [dużo] pomyśłów i śmiechu / a wesoly Schutzmann bawił się razem z nami”.

dliwe i bolesne lepiej wyrzucić z pamięci (Connerton 2008: 67-69). Wielokrotnie podkreślałem fakt odmowy kontaktu z antropologiem, wynikający prawdopodobnie z zakładanej konieczności mówienia o sobie i o minionych zdarzeniach w przypadku zgody. Odmowa mówienia o i/lub wspominania przeszłości pojawia się także w kilku znaczących wypowiedziach mających charakter publiczny. Być może najbardziej dobitnym tego wyrazem są wypowiedzi Hermanna Kecz, który nie tylko stwierdził, że nie lubi mówić o dramatycznym aspekcie historii, „bo nerwy biorą, jak się tak wraca do tych wspomnień” (Mellin 1988: 11), ale wprost przyznaje się do pewnej bezsilności w tym względzie¹⁷¹: „wspomnienie moje nawet nie chce się wrócić do tych czasów” (Mellin 1988: 12), jakby decyzja o niemożności powrotu pamięcią do przeszłości zapadła poza jego osobą, była ponad nim, co prawdopodobnie stanowi próbę autokonceptualizacji kultury. To swoiste „tabu na mówienie” widoczne jest także w wypowiedziach Otto Reimanna: „O tym, jak mnie traktowano w więzieniu, chcę milczeć, bo każdy opis byłby śmiechu warty” (Pagel 1989: 642), i w odpowiedzi (eks-)Słowińców na pytanie niemieckich dziennikarzy o stosunki w Klukach: „O ziemi rodzinnej nie mówi się źle” (Bolduan 1992: 27).

Paradoksalnie zatem można powiedzieć, że eks-klukowianie, z którymi udało mi się porozmawiać lub nawiązać inną formę kontaktu, byli mniej „słowińscy” czy „klukowscy” od tych, którzy solidarnie, ale niezależnie od siebie, nie wyrażali zgody na nawiązanie jakiegokolwiek formy kontaktu. Znamienne, że ci pierwsi nie byli w najmniejszym choćby stopniu zdziwieni istniejącym stanem rzeczy, zazwyczaj nie podejmując ze mną (mimo wielu prób) dyskusji na ten temat. Sytuacja ta została skomentowana tylko dwukrotnie. Pierwszy raz miało to miejsce w większym gronie, które zebrało się na niedzielny obiad u państwa Klück, a właściwie w czasie deseru, na obiad bowiem nie zostałem zaproszony. Jeden z gości skomentował moją opowieść o trudnościach w dotarciu do eks-klukowian w taki sposób, że on też w zasadzie nie wie, czy zgodziłby się na rozmowę ze mną, gdybym zadzwonił lub zapukał do drzwi. Drugi raz zdarzył się, kiedy odwiedziłem moich głównych informatorów, aby zostawić im ankiety, które mogliby rozdać uczestnikom zjazdu byłych mieszkańców Kluk. Tym razem rozmawiałem przede wszystkim z Annie Klück, Bruno był bowiem zajęty koszeniem trawy. Zgodziła się ona spełnić moją prośbę, jednak Bruno usłyszawszy w czym rzecz powiedział z rozbijającą szczerością, że „i tak nikt tego nie wypełni”. Na szczęście, zresztą w dużej mierze dzięki staraniom córki państwa Klück, proroctwo Bruna się nie ziściło, bowiem udało mi się zdobyć tylko i aż osiem ankiet, z czego jedną podwójną.

Drugą, bardzo znaczącą praktyką kulturową są odwiedziny Kluk, będące efektem wielokrotnie podkreślanej przez badaczy, a przejawianej przez byłych miesz-

¹⁷¹ Sprawstwo przypisane jest „wspomnieniu”, które stanowi podmiot tego zdania. Dodatkowo ten punkt widzenia wzmacnia zaimek zwrotny „się”, którego jedną z funkcji jest wyrażanie postawy odżegnywania się od ponoszenia odpowiedzialności za coś, bycia sprawcą czegoś.

kańców wsi miłości i tęsknoty do Kluk. Istnienie tej postawy zanotowano jeszcze w czasach, kiedy znaczna liczba (eks-)Słowińców zamieszkiwała w Polsce:

„Jedne tylko Kluki są na świecie” – mówią ze łzami w oczach zarówno ci Słowińcy, co Kluk nie opuścili, jak i ich krewni, przyjeżdżający na urlop do wsi rodzinnej zza Odry (Komorowska 1959: 41).

W trzydzieści lat później w tym samym tonie pisał Bolduan:

bardzo tęsknią za Klukami, również młodzi. (...) Rzeczą rozmowę miałem z Brunonem Klückiem, który z rozrzewnieniem wspominał „Kluki, które są jedne tylko na świecie”. (...) Klück podał mi numer telefonu jego siostry Dory (...) [która] Latem wybiera się (...) do Krakowa, ale najpierw odwiedzi Kluki, chociaż to już zupełnie inna wieś (Bolduan 1992: 28).

Z ust Bruna, kolejne dwadzieścia lat później, usłyszałem to samo zdanie. Co więcej Bruno kilkakrotnie wspominał, że Kluki śnią mu się co noc w najdrobniejszych szczegółach, a przed jego oczami jak żywa staje każda chata, ścieżka, krzak, kamień, jezioro. Zapewne nie wszyscy eks-klukowianie mają takie nawracające, realistyczne sny, ale większość tęskni do Kluk, które często i chętnie odwiedzają. Z tych kilku zebranych przeze mnie ankiet wynika, że najstarsi wiekiem (eks-)Słowińcy odwiedzili Kluki siedem do dwunastu razy, chociaż rekordzista odbył podróż do Kluk aż dwudziestokrotnie. Tylko jedna osoba w tym pokoleniu przyznała, że nie była w Klukach od czasu wyjazdu ani razu. Przedstawiciele średniego pokolenia byli tam znacznie rzadziej, tylko dwa do pięciu razy, ale zapewne wielu innych nie było tam ani razu. Tęsknota do Kluk nie oznacza jednak żałowania decyzji o wyjeździe. Nad opuszczeniem wsi ubolewają chyba tylko osoby, które pędzono w latach czterdziestych XX wieku, bo „dom to dom (*Heimat ist Heimat*)”, a także wspomniana już wcześniej osoba z mieszanego małżeństwa, która byłaby gotowa powrócić do Kluk nawet „pieszo”, gdyby zmieniła się tam sytuacja ekonomiczna.

Wielu eks-klukowian stara się także utrzymywać kontakty z innymi byłymi mieszkańcami Kluk, przede wszystkim ze starymi sąsiadami i starymi przyjaciółmi, rzadziej dalszą rodziną¹⁷². Zwykle odbywa się to raz na kilka lat, ale zdarzają się osoby, które odświeżają te relacje co kilka miesięcy lub tygodni, a niektórzy mieszkańcy Hamburga robią to nawet co tydzień.

W 1996 roku, z inicjatywy Siegfrieda Klücka, zorganizowano pierwszy zjazd eks-klukowian, w którym wzięło udział kilkadziesiąt osób. Po nieco ponad dzie-

¹⁷² Ex-klukowianie nie utrzymują bliskich kontaktów ze swoimi obecnymi sąsiadami, o czym wspominał już Bolduan (1992: 28). W odróżnieniu od niego nie sądzę jednak, aby akurat to zachowanie było wyrazem szczególnego zamknięcia grupy; jest ono dosyć powszechne w mieście (zob. choćby Firth 1969).



For. 19. Dwóch eks-klukowian w szkolnej ławce po niemal 50 latach (źródło: www.woronko.de).

sięciu latach przerwy odbył się kolejny zjazd, który zapoczątkował prawie do roczną tradycję spotkań byłych mieszkańców Kluk. Spotkania odbyły się w latach 2008, 2009, 2010 i, po krótkiej przerwie, w 2012 roku. Miejscem spotkań jest dość często stara „mała ojczyzna” (Kluki, Łeba), ale także miejscowości w Niemczech, zarówno te pozbawione szczególnego znaczenia dla eks-klukowian, jak i te, z którymi przynajmniej część eks-klukowian czuje się związana (Mölln). Ważnym momentem spotkania jest wspólne zaśpiewanie *Pommernlied*, hymnu (byłej) niemieckiej Prowincji Pomorze, która afirmuje tożsamość regionalną, ale także narodo-obywatelską (niemiecką).

W zjazdach bierze udział kilkadziesiąt osób, przede wszystkim reprezentujących najstarsze i, w mniejszym stopniu, średnie pokolenie. Najmłodsza generacja nie jest zainteresowana tego typu spotkaniem, a to z tego względu, że nie czują oni więzi ani z miejscem pochodzenia rodziców i dziadków (własnym jedynie w dość rzadkich przypadkach), ani z ich dalszymi krewnymi, sąsiadami, kolegami ze szkolnej ławki, nie mówiąc już o więzi, która miałaby łączyć młodych ze sobą nawzajem. Prawdopodobnie główną przyczynę stanowi tutaj brak w młodym pokoleniu „post-pamięci” (Hirsch 1992), co jest wynikiem przemilczania, nie-



For. 20. Zjazd byłych mieszkańców Kluk, 2009 rok (źródło: www.lebakaschuben.de).

wspominania historii przez starszych¹⁷³. O ile mi wiadomo, w spotkaniach tych mniejszość stanowią eks-klukowianie zamieszkujący obecnie tereny byłego NRD oraz ci, którzy wyjechali w latach czterdziestych XX wieku. Niemniej jednak taką właśnie osobą jest główny inicjator tych spotkań. W spotkaniach nie biorą udziału także osoby pochodzące ze związków mieszanych, chociaż wiadomo mi o staraniach wzięcia udziału w zjeździe, podjętą przez jedną z rodzin. Próba integracji (przyjazd na miejsce spotkania) zakończyła się jednak porażką, gdyż rodzina ta została zignorowana. Być może inni „pół-Słowińcy” nie biorą udziału w zjazdach, spodziewając się właśnie takiego przebiegu zdarzeń.

Zgony najstarszych eks-klukowian w naturalny sposób przyczyniają się do zaniku relacji między poszczególnymi osobami, a tym samym prowadzą coraz szybciej do całkowitego rozpadu istniejącej kiedyś organizacji społecznej. Póki co jednak śmierć nie posiada tylko i wyłącznie destruktywnego wpływu na tę społeczność, gdyż pogrzeby, które gromadzą znaczną część eks-klukowian, chociaż na chwilę odnawiają dawną wspólnotę. Udział w pogrzebie przecież nie tylko wyraża więź ze zmarłym, lecz jednocześnie daje okazję do odświeżenia więzi z żywymi, szczególnie tymi dawno nie widzianymi. W odróżnieniu od choćby urodzin, które gromadzą najbliższych krewnych, pogrzeb gromadzi także dalszych krewnych, sąsiadów, przyjaciół. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na fenomen cmentarza,

¹⁷³ Jeśli moja intuicja jest słuszna, to w swej najogólniejszej formie, postawa starszego pokolenia wobec młodego cechuje pewne podobieństwo do postawy przejawianej wobec antropologa.

który nie tylko utrzymuje (psychologiczną) więź między zmarłą osobą a żywymi (Klass, Silverman, Nickman 1996), lecz posiada znacznie szerszy, społeczny wymiar – integruje zmarłych oraz żywych razem i z osobna: „Więzy z pojedynczą zmarłą osobą są (...) splecione z więzami z innymi zmarłymi (...), jak też z innymi żywymi ludźmi” (Klass 2006: 851, zob. też Francis, Kellaher, Neophytou 2005).

Pozostając pośród zmarłych, czas wskazać ostatni z wymiarów reintegracji wspólnoty, jakim jest tworzenie internetowych stron domowych, które na celu mają upamiętnienie przeszłości, a raczej pewnych jej wybranych aspektów. Strona Kazimierza Woronko (<http://www.woronko.de>) tylko w niewielkiej części poświęcona jest historii Kluk, lecz zawiera bogaty materiał ilustracyjny, w szczególności zdjęcia młodzieży. W swym tonie jest dosyć nostalgiczna, dramatyczne momenty powojennej historii Kluk są nieobecne. Nietrudno zauważyć, że jej dosyć istotnym motywem są słowińscy dziadkowie Kazimierza (od strony matki) i jednocześnie rodzice Anneliese Klück z domu Barnow, żony mojego głównego informatora, Bruno Klücka.

Zdecydowanie bardziej rozbudowana jest strona Geralda Gräfe (<http://www.lebakaschuben.de>), potomka rodziny Reimann od strony matki, z zawodu dziennikarza. Strona ta powstała na bazie artykułu omawiającego historię rodziny Reimann i przy tej okazji Kluk (Gräfe 2004). Tworząc stronę, bazując zarówno na źródłach archiwalnych, jak i historii mówionej, Gräfe znacząco wykroczył poza pierwotny zamysł studiów genealogicznych i historii rodziny, kierując się w stronę historii lokalnej (także współczesnej) wsi Kluki. Jednocześnie jest to także główny punkt odniesienia szeroko zakrojonych i mniej upublicznianych badań genealogicznych.

Dłuższego komentarza jest warta sprawa tytułu i adresu strony, w których pojawia się znane już pojęcie „Kaszubów nadlebskich”, przypomnę, wprowadzone przez Lorka. Czy jest to strona popularyzująca tezę o kaszubskości mieszkańców Kluk (i okolic)? Tak i nie. Głównym celem artykułu (i częściowo strony) była



FOR. 21-22. Cmentarz w Klukach (źródło: Internet, brak dokładnego adresu).




FOT. 23-27. Cmentarz Kirchsteinbek, Hamburg (Billstedt), fot. Autor.

afirmacja niemieckości rodziny Reimann. Gräfe podejmuje w ten sposób polemikę z dwoma uznanymi badaczami Słowińców: Franzem Tetznerem oraz Ludwikiem Zabrockim. Według tego pierwszego w końcu XIX wieku Kluki zamieszkiwały jedynie dwie rodziny (czysto) niemieckie: rodzina nauczyciela oraz rodzina oberżysty. Rodzinę Reimannów zaliczył w poczet Kaszubów z tego względu, że uległa ona kaszubizacji i właśnie na nowo stawała się niemiecka (Tetzner 1899: 170). Ten drugi pisał z kolei, że „w Klukach (...) duszę kaszubską pokrywał dość świeży pokost niemczyzny” (Zabrocki 1947). Gräfe nie przeczy kaszubskiemu pochodzeniu innych rodzin żyjących w Klukach, domaga się jednak uznania niemieckiej tożsamości Reimannów, która wynikać ma z ich niemieckiego pochodzenia. W szczególności dotyczy to Else Reimann, ostatniej rodzimej mieszkanki Kluk, w których urodziła się w 1928 roku (zmarła w 2008 roku). Według Gräfego nie była ona żadną Kaszubką (czy Słowińką), lecz jako „pra-pra-prawnuczka Mathiasa Reymanna (...) [była] potomkiem niemieckiego osadnika”. Twierdzenie Gräfego jest zgodne z obiektywnymi faktami, ale jako dowód niemieckości jest bardzo stronnicze. Mając na uwadze, że żoną Mathiasa Reymanna była Katharine Ruch, wywodząca się

z rodziny kaszubskiej, równie dobrze można zatem twierdzić, że jako jej pra-pra-prawnuczka Else Reimann była Kaszubką. Co więcej, tak się składa, że żonami męskich przodków Else Reimann (patrylineat wynosi sześć generacji) były same Kaszubki, można by zatem powiedzieć, że Else Reimann jest posiadaczką – mając na uwadze obiektywny, matematyczny stan rzeczy – jedynie 1/32 części (nieco ponad 3%) „niemieckiej” krwi. Ale oczywiście takie myślenie prowadzi donikąd.

Akceptuję stanowisko Gräfego, który ignoruje znaczenie kaszubskiego pierwiastka w genealogii rodziny Reimann, zwracając uwagę na fakt, że ta „struk-

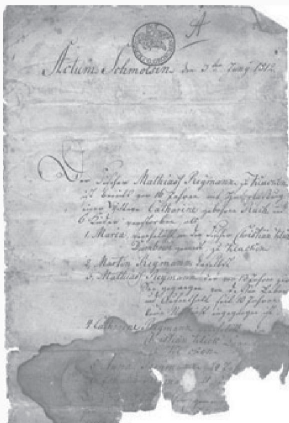


» Wie alles begann...

- Die Reimanns in Klucken
- Kluckens Einwohner
- Kluckens Geschichte
- Sagenhaftes Klucken
- Eine bewahrte Kultur
- Erhaltene Friedhöfe
- Aktuelles aus Kluki...
- ... und dessen Umland
- Kontakte für Neugierige

Klucken - Heimat der Lebakaschuben

"Eine kaschubische Seele mit einem frischen deutschen Anstrich"



Es war eine vom 3. Juni 1812 datierende Akte des Königlichen Amtes Schmolzin, die dem Autor den letzten Anstoß gab, sich intensiv mit der eigenen Familiengeschichte zu befassen. In jener Akte wurde der Nachlass von Mathias Reymann unter seinen sechs Kindern und seiner Witwe Catharine, geborene Ruch aufgeteilt. Aus der Akte geht hervor, dass Mathias Reymann 1796 verstarb, sein Vater Hans Reymann hieß und Bauer in Zietzen war. Mathias Reymann lebte als Fischer in Klucken.

Wer sind die Kaschuben?

Klucken? Ist dies nicht jener Ort am Lebasee, wo die Lebakaschuben lebten, wo man lange noch die überlieferten Bräuche pflegte, mehr slawisch denn deutsch sprach? Die Neugierde des Autors war entfacht – das Studium diverser Quellen und Literatur begann. Nun steht fest: Spätestens 1774 ist der wohl in Zietzen geborene Mathias Reymann im Lebamoor angekommen. Die Akte von 1812 spricht davon, dass in jenem Jahr sein Anwesen niederbrannte. 1775 wird sein erstes Kind, Tochter Maria, in Klucken geboren. Vielleicht schon 1764 hat sich Mathias in der neuen Heimat niedergelassen, denn am 14. September besagten Jahres wird in Selesisch Moor – später Selesener Klucken – Marie Kircz getauft. Pate ist Mathis Reimann. Als eine der beiden Patinnen taucht Trine Ruchen auf, etwa die spätere Ehefrau Catharine?

For. 28. Strona domowa Geralda Gräfe (źródło: www.lebakaschuben.de/index2.html).

turalna amnezja”, jak to nazywa Connerton (2008: 64), jest analogiczna wobec podejścia innych rodzin słowińskich do własnego pochodzenia. Podkreślam jednak, że w tej wybiórczej postawie wobec genealogii nie ma niczego niezwykłego, ponieważ pokrewieństwo nie jest fenomenem obiektywnym, lecz jest konstruowane społecznie (Schneider 1980). Ludzie wybierają sobie przodków: posiadanie herbowego przodka może być powodem do dumy, ale może być także skrywaną tajemnicą; ludzie zwykle przywołują „sławnych przodków” (jeśli takich mają), rzadziej mówią o przodkach, którzy niczego wielkiego nie osiągnęli. Tak samo rzecz się przedstawia w kwestiach etnicznych/narodowych: Polacy ignorują francuskie pochodzenie Szopena czy litewskie Mickiewicza, lubimy traktować ich jako Polaków. Dla Francuzów z kolei Chopin jest bezapelacyjnie rodakiem, podobnie jak zresztą Maria Curie. Polacy lubią przywoływać (rzekomo) polskie korzenie Nietzschego, zarówno Niemcy, jak i Austriacy wypierają się Hitlera.

Działalność Geralda Gräfe nie jest oczywiście wyjątkowa – w Europie (i na świecie) badania genealogiczne oraz uprawianie historii lokalnej jest bardzo modne. Na wirtualnym obszarze słowińskim i w jego bezpośrednim sąsiedztwie działa przynajmniej kilku genealogów-amatorów i takich samych historyków. Główne rodziny objęte badaniami – poza Reimannami i Klickami z Kluk – to rodziny Pollex, Pigorsch, Schieffer, Noffke, główne miejscowości – poza Klukami – to Witkowo, Wierzchucino, Smółdzino, Smółdziński Las, Siecie. Badacze ci prowadzą publicznie dyskusje na specjalistycznych forach internetowych, lub też indywidualnie wymieniają się danymi genealogicznymi, informacjami historycznymi, fotografiami, tekstami gwarowymi. W pewnym sensie działalność ta może być traktowana jako wyraz zawiązania się pewnej elity w rejonie słowińskim, nie należy się chyba jednak spodziewać jej dynamicznego rozwoju. Prawdopodobnie aktywność ta zaniknie wraz ze śmiercią przedstawicieli starszych generacji i ograniczy swą formę do badań genealogicznych.

PODSUMOWANIE

Nie zgadzając się z założeniem, że Słowińcy w stosunku do Kaszubów są nieprawdą, ponieważ zostali wymyśleni, starałem się pokazać, że także Kaszubi są fikcją, w takim sensie, że stanowią pewien konstrukt społeczny. Co więcej, sięgając głęboko w przeszłość, starałem się pokazać, że procesy grupotwórcze bynajmniej się na tych dwóch grupach nie zaczęły. Słowińcy i Kaszubi są bowiem jedynie pewnymi etapami długotrwałego procesu tworzenia świata słowiańskiego przez (przede wszystkim) świat germański. Chociaż w swojej rozprawie podążałem śladem pewnej określonej linii konstruowania Innego, trzeba jasno powiedzieć, że chyba wszystkie grupy są wymyślane (a proces wynajdywania Innego można śledzić tak głęboko, jak tylko pozwalają nam na to źródła pisane). Zachodzi zatem konieczność – szczególnie w polskiej nauce – nowego spojrzenia na procesy „etnogenezy” poszczególnych grup.

Śledząc proces wynajdywania Innego w czasie i przestrzeni, korzystałem z dorobku faktograficznego archeologii, historii i etnografii. Mając granice między tymi dyscyplinami, epokami, a także ludami i ich kulturami, a więc nadając swojej rozprawie charakter interdyscyplinarny, starałem się pokazać czasoprzestrzenną uniwersalność modelu koncepcyjnego tożsamości jako aktów utożsamiania się i bycia utożsamianym, a także trybalizacji. Pokazałem, że za jego pomocą można wyjaśniać procesy, które zachodziły względnie niedawno, jak i te, które dokonały się dawno temu, a także, że można go aplikować zarówno do procesów zachodzących na terenach Pomorza, jak i z dala od granic tego regionu.

Nie twierdzę, że moja wizja przeszłości jest wolna od wad i w sposób doskonały opisuje procesy społeczne zachodzące w Europie przynajmniej od czasów średniowiecza. Chociaż kilka pomniejszych hipotez jest konkurencyjnych wobec dotychczasowych ustaleń, całości mojej pracy nie postrzegam jako „alternatywy” dla dotychczasowej historii Słowińców (i Kaszubów w ogóle), lecz raczej jako jej uzupełnienie. Jestem zdania, że moja interpretacja powinna zostać poddana wnikliwym studiom archeologów, historyków, językoznawców i antropologów, celem wskazania jej słabych punktów. Być może w toku krytyki okaże się, że moja

interpretację należy odrzucić. Mam jednakże nadzieję, że wykonana przeze mnie praca nie okaże się całkowicie bezwartościowa i jeśli nawet pewne elementy interpretacji nie wytrzymają próby czasu, ogólna idea rozprawy będzie dla badaczy inspirująca.

Niekończący się proces wynajdywania Innego jest zatem najogólniejszym wnioskiem w kwestii tego, co w historii Słowińców (*in spe*) jest trwałe. Drugi wniosek jest znacznie węższy w zakresie ogólności i czasowo można go rozciągnąć na jakieś, powiedzmy, tysiąclecie wstecz, a geograficznie ulokować w granicach Pomorza, szczególnie Tylnego. Chodzi mianowicie o pokojowy sposób istnienia w świecie tubylczej ludności tego obszaru, a więc stworzenie kultury zorientowanej na nieużywanie przemocy w relacjach z Innym, która odróżniała ich od walecznych Słowian Połabskich, a w późniejszym okresie także od Polaków, którzy także, jak doskonale wiadomo, nie stronili od walki. Słowińcy *in spe* byli niezwykle konsekwentni w realizacji tego imperatywu kulturowego unikania walki, co dało się zauważyć jeszcze w pierwszych latach powojennych. Konsekwencja ta dotyczy także konkretnych praktyk alternatywnych (zastępczych) wobec wojowniczości, podejmowanych w niesprzyjających warunkach społecznych, chociaż ich istnienie źródłowo daje się potwierdzić w nieco krótszym odcinku czasu. Ucieczki i pisanie petycji jako praktyki zaradcze podejmowane przez Kaszubów dają się wyśledzić w końcu średniowiecza i trwały przynajmniej do lat siedemdziesiątych XX wieku. Praktyka odmowy dialogu czy w ogóle unikania relacji, jakiej doświadczyłem jeszcze na własnej skórze, daje się wykazać ledwie dla okresu nieco ponad dwóch stuleci i wydaje się ograniczona do obszaru słowińskiego.

W tym okresie można także mówić o trwałości sposobu organizacji społecznej Słowińców, mianowicie istnieniu wspólnot lokalnych, opartych na subiektywnie pojmowanych relacjach pokrewieństwa. Z jednej strony chodzi o podkreślenie faktu, że nie mamy tu do czynienia z ponadlokalną wspólnotą wyobrażoną „od wewnątrz”, lecz co najwyżej „zewnętrzny” wyobrażeniami – niemieckimi i polskimi – na temat jedności owych wspólnot. Z drugiej strony chodzi natomiast o podkreślenie, że chociaż wśród Słowińców występowały silne tendencje endogamiczne, nie sposób zignorować egzogamii. Ze wspólnoty lokalnej, takiej jak na przykład Kluki, następował odpływ członków, jak i nowi członkowie do niej napływali – reprodukcja wspólnot lokalnych odbywała się nie tyle na poziomie biologicznym, co społecznym. O przebiegu reprodukcji stanowił proces osvajania czy zaangażowania kulturowego. Niezwykle ważnym elementem tego procesu było zawiązanie relacji powinowactwa, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym, jeśli chodzi o symboliczne małżeństwo zawierane przede wszystkim w czasie dorocznego rytuału kopania torfu, zwanego Czarnym Weselem. Mimo rozmaitych trudności istniejących współcześnie (geograficznego rozproszenia wspólnoty, wymierania członków wspólnoty, motywacji psychologicznej), które w gruncie rzeczy prowadzą do rozpadu wspólnoty, niektórzy jej członkowie podejmują wysiłki na rzecz jej utrzymania, pozostając ze sobą w codziennym kontakcie

lub przynajmniej nawiązując taki kontakt od święta, przede wszystkim w czasie zjazdu byłych mieszkańców wsi i pogrzebów.

Zmianie nie uległ także marginalny status Słowińców jako Innych. Po pierwsze i najważniejsze, uległ on reprodukcji w toku radykalnych zmian geopolitycznych po zakończeniu drugiej wojny światowej. W wyniku przesunięcia granic (eks-) Słowińcy, którzy przed wojną skutecznie symulowali posiadanie niemieckiej tożsamości, stali się znów „obcymi” w polskim otoczeniu społecznym, przy czym o ich inności nie stanowiła już słowiańskość, lecz niemieckość. Po drugie, reprodukcja statusu Innego dokonała się także w wyniku sytuacji „pierwszego kontaktu” antropologa z ex-klukowianami. Jak się wydaje, już sama świadomość przypisania do pewnej klasy, której wyznacznikiem jest pewna historia, wzbudzała w grupie badawczej opór przed stygmatyzacją i skutkowała społecznym zamknięciem się na relacje z antropologiem.

Mówienie o tym, co w dziejach Słowińców uległo zmianie, to przede wszystkim dyskusja o świecie zewnętrznym. W proces (re)produkcji Innego zaangażowane były coraz to nowe podmioty. Po stronie „twórców” znajdują się przede wszystkim Niemcy w wielu formach – ci posiadają przecież długą historię (Czapliński, Galos, Korta 2010, Ozment 2004), a w ostatnim okresie ich historii także Polacy i Rosjanie. Po stronie „wytworów”, znajdują się przede wszystkim Wendowie i Pomorzanie, Kaszubi, (eks-)Słowińcy i w przypadku konkretnie Kluk – eks-klukowianie. Historia Słowińców w perspektywie długiego trwania toczyła się powoli, bez większych zmian do początku XX wieku. Dowodziłem, że proces przesunięcia językowego obserwowany dość wnikliwie w czasie drugiej połowy XIX wieku i pierwszych dziesięcioleci wieku następnego, nie stanowił w gruncie rzeczy zmiany, lecz wręcz przeciwnie – stanowił on stały element historii Pomorza w najszerszym rozumieniu tego słowa. Radykalną zmianę przyniosły pierwsze lata powojenne, kiedy bardzo szybko i diametralnie zmieniło się otoczenie kulturowe, społeczne, polityczne. W ciągu swojego życia jednostka za młodu była stygmatyzowana jako Inny przez społeczeństwo niemieckie ze względu na swoją słowiańskość; u kresu swego życia ta sama jednostka była napiętnowana jako Inny przez społeczeństwo polskie (i żołnierzy radzieckich) ze względu na własną niemieckość. Mamy tu więc do czynienia niejako z Innością będącą swoim „negatywem”. Innym rodzajem zmiany – pomijając katastrofalną sytuację ekonomiczną i psychologiczną (eks-)Słowińców – były dość radykalne zmiany struktury kulturowo-demograficznej wspólnot lokalnych. Z jednej strony, chodzi tu o ogromny odpływ ludności rodzimej do Niemiec. W Klukach między 1947 a 1948 rokiem, a więc w ciągu zaledwie dwóch lat, ze wsi wyjechało trzy czwarte jej pierwotnych mieszkańców, co nieomal całkowicie zniszczyło dotychczasowe więzi społeczne. Z drugiej strony, chodzi o pojawienie się we wsiach „obcych” – ich liczba rosła szybko w liczbach bezwzględnych i jeszcze szybciej w kategoriach względnych – spośród których zdecydowana większość nie zamierzała zaangażować się kulturowo w życie wspólnoty.

Innego rodzaju zmianą, jaka nastąpiła, było pojawianie się u Słowińców tożsamości etnicznej/narodowej. Był to zapewne proces rozciągnięty na długie dziesięciolecia, który w przypadku Kluk nabral rozpędu dopiero w początkach XX wieku. Mając na uwadze dosyć znaczny odsetek ludności, która po wojnie wolała pozostać w swej „małej ojczyźnie” niż uciec lub wyjechać do Niemiec, należy przypuszczać, że proces wykształcania się tożsamości etnicznej nie zakończył się u wszystkich. Trzeba jednak jasno powiedzieć, że krystalizację etniczności przyspieszył proces weryfikacji narodowościowej: nie mam tu na myśli samej deklaracji, lecz jego krótko- i długoterminowe konsekwencje. W absolutnej większości przypadków pojawiającą się tożsamością etniczną była tożsamość niemiecka, raczej nieliczne osoby poczuwały się do posiadania tożsamości polskiej lub kaszubskiej. Niemniej jednak w tym drugim przypadku bardzo szybko dochodziło do odrzucenia tożsamości polskiej na rzecz niemieckiej (np. *casus* Dargoscha), a wyjątki od tej reguły były naprawdę sporadyczne i dyskusyjne (*casus* Karla Judaschke z Gardny Wielkiej, który do śmierci pozostał w Polsce i według słów Stelmachowskiej uważał się za „Słowińca Kaszubę”, zob. Obracht-Prondzyński 2003: 202).

Z punktem poprzednim związana jest jeszcze jedna zmiana, mianowicie natężający się z każdym pokoleniem brak więzi z ziemią przodków. Nie licząc najstarszego pokolenia i ewentualnie ich dzieci – co szczególnie dotyczy Kluk – nie ma tu mowy o więzi nawykowej z tą czy inną wsią obszaru słowińskiego lub tamtejszym krajobrazem, w najlepszym wypadku (*casus* Geralda Gräfe) tworzona jest jedynie więź ideologiczna, reformułując nieco znane rozróżnienie Ossowskiego (1967). Jedyнным możliwym kierunkiem rozwoju poczucia tożsamości lokalnej młodych (eks-)Słowińców jest ich ojczyzna prywatna, a więc ten czy inny rejon Niemiec.

Przygotowując swoją rozprawę miałem na uwadze kilka zagadnień problemowych w studiach słowińskich i kaszubskich w ogóle. I tak starałem się w nowym świetle przedstawić zagadnienie organizacji polityczno-kulturowej Słowiańszczyzny zachodniej ze szczególnym uwzględnieniem szeroko pojętego Pomorza i Półwyspy, których różne drogi rozwoju były efektem realizacji alternatywnych strategii kulturowych, zorientowanych na stosowanie lub niestosowanie przemocy, wojowniczą lub pokojową postawę wobec świata zewnętrznego.

Starałem się także pokazać, że Kaszubi nie tylko nie stanowili grupy etnicznej w przeszłości (w średniowieczu), ale że i dzisiaj nie jest to w pełni uformowana grupa etniczna. Dowodziłem, że nazwa Kaszubi była pewnym idiomem na oznaczenie Innego, który uobecnił się w dyskursie społeczeństwa niemieckojęzycznego w XIII wieku. Tym samym zarówno nazwy Kaszuby/Kaszubi, jak i lud Kaszubów wyrażały co najmniej do XIX wieku zewnętrzny, niejako subiektywny punkt widzenia. Dopiero w toku działań elit kaszubskich, które przyjęły nazwę jako własną, nazwa ta zyskała na obiektywności.

Bazując na założeniu egzonymiczności nazwy Kaszubi/Kaszuby starałem się przedstawić rozwiązanie problemu od dawien dawna nurtującego badaczy historii Ka-

szubów, mianowicie przyczyny i okoliczności przesuwania się Kaszub w przestrzeni geograficznej w kierunku wschodnim. Dowodziłem zatem, że nazwa Kaszuby/Kaszubi jest nazwą o charakterze kulturowym, nie geograficznym, i odnosi się przede wszystkim do sfery kontaktu kulturowego. Jej przemieszczanie się w przestrzeni geograficznej stanowi wyraz migracji tożsamości (nie ludzi) – akulturacji i asymilacji, chociaż w pewnym stopniu znaczenie ma tu także postęp kolonizacji niemieckiej.

Mając na uwadze płynność kategorii Kaszub(ów) starałem się także przedstawić okoliczności, w jakich doszło do jej esencjalizacji i reifikacji. Bardzo ważną rolę odegrało tu wydzielenie w końcu XVII wieku w niemieckiej strukturze Kościoła ewangelickiego okręgu „wandalskiego”, w którym nabożeństwa odprawiano w języku polskim, co stanowiło administracyjny akt trybalizacji. Na tej podstawie niemieccy geografowie, będący jednocześnie duchownymi, dokonali scjentyficznej lokalizacji Kaszub na mapie, jednocześnie sporządzając pierwsze opisy etnograficzne Kaszubów. Dokonany przez nich podział ludu kaszubskiego (trudno bowiem mówić tu o analizie wewnętrznego zróżnicowania), oraz pojawienie się w źródłach nazwy Słowińcy w związku z Kaszubami, stanowiły z kolei asumpt dla wydzielenia ludu Słowińców.

Jako że Słowińcy stanowią wyraz zewnętrznej klasyfikacji, argumentowałem, że – tak jak Kaszubi – nie stanowią oni grupy etnicznej. Przyjmując to do wiadomości, starałem się określić czynniki „etniczacji” Słowińców. Wykazałem, że decydującą rolę odgrywają w tym względzie czynniki geograficzne (mit izolacji geograficznej), ekonomiczne (bieda, gospodarka oparta na rybołówstwie) i lingwistyczne (zwolniony proces przesunięcia językowego, wyspa językowa). Starałem się także zbadać wewnętrzne sposoby organizacji społecznej Słowińców. Odkryłem, że kategoria ta opisuje zbiór wspólnot lokalnych, z których każda dążyła do własnej reprodukcji społecznej, starając się z jednej strony utrzymać dystans od świata zewnętrznego, z drugiej natomiast – w przypadku kontaktu z „obcymi” – oswoić ich i zasymilować.

Zabrałem także głos w dyskusji dotyczącej powojennych stosunków panujących w Klukach między ludnością autochtoniczną a ludnością napływową. Dowodziłem, że z perspektywy lokalnej (eks-)Słowińcy byli postrzegani jako „Niemcy”, a więc „obcy”, jedynie z perspektywy polskich elit intelektualnych, postrzegani byli oni jako „swoi”. Starałem się także pogodzić dwa sprzeczne stanowiska, wedle których stosunki te charakteryzował antagonizm albo integracja. Pokazałem, że antagonizm nie wyklucza integracji i odwrotnie, oba te procesy zachodziły jednocześnie. Wreszcie podjąłem trud zmierzenia się z niemal całkowicie ignorowanym problemem losów (eks-)Słowińców po wyjeździe do Niemiec i ich współczesną sytuacją społeczno-kulturową. Dokonałem analizy przebiegu migracji i adaptacji, a także rozwoju tożsamości etnicznej. Mimo trudności w prowadzeniu badań etnograficznych udało mi się zdobyć materiał, który dowodzi adaptacyjności Słowińców do radykalnie odmiennych warunków życia we współczesnym świecie, ale także i niezwyklej trwałości kluczowych dla wspólnoty praktyk kulturowych.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod L. 1991. Writing against culture, w: R.G. Fox (red.), *Recapturing anthropology: working in the present*, s. 137-162, Santa Fe: School of American Research.
- Agar M. 1996. *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*, New York: Academic Press.
- Agar M. 2006. Culture: can you take it anywhere? Invited lecture presented at the Gevirtz Graduate School of Education, University of California at Santa Barbara, „International Journal of Qualitative Methods” 5(2): 1-16.
- Amit V., Rapport N. 2002. *The trouble with community: anthropological reflections on movement, identity and collectivity*, London: Pluto Press.
- Anderson B. 1997. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Ankersmit F. 2004. Język a doświadczenie historyczne, przeł. S. Sikora, w: idem, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, s. 223-246, Kraków: Universitas.
- Anthias F. 2002. Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality, „Ethnicities” 2(4): 491-514.
- Anton K.G. von. 1783. *Erste Linien eines Versuches über die alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen und Kenntnisse. Mit zwey Kupfern*, Leipzig: verlegt Adam Friedrich Böhme.
- Anusiewicz J. 1991. Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki, „Język a Kultura” 1: 17-30.
- Appadurai A. 1999. O właściwe miejsce w hierarchii, przeł. W. Dohnal, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, s. 228-244, Warszawa: Instytut Kultury.
- Appadurai A. 2005. *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Ardener E. 1972. Language, ethnicity and population, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 3(3): 125-132.
- Ardener E. 1974. Social anthropology and population, w: H.B. Parry (red.), *Population and its problems*, s. 25-50, Oxford: Clarendon Press.
- Ardener E. 1975. Belief and the problem of women, w: S. Ardener (red.), *Perceiving women*, s. 1-17, London: Malaby Press.
- Ardener E. 1981. The problem of dominance, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 12(2): 116-121.
- Ardener E. 1982. Social anthropology, language and reality, w: D. Parkin (red.), *Semantic Anthropology*, s. 1-14, London, New York: Academic Press.

- Ardener E. 1987. 'Remote areas': some theoretical considerations, w: A. Jackson (red.), *Anthropology at home*, s. 38-54, London: Tavistock Publications.
- Ardener E. 1992. Tożsamość i utożsamienie, przeł. Z. Mach, w: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, s. 21-42, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ardener E. 2007. *The voice of prophecy: and other essays*, M. Chapman (red.), New York, Oxford: Berghan Books.
- Ardener E., Ardener S. 1965. A directory study of social anthropologists, „The British Journal of Sociology” 16(4): 295-314.
- Asad T. (red.) 1973. *Anthropology and the colonial encounter*, New York: Humanities Press.
- Astuti R. 1995. „The Vezo are not a kind of people”: identity, difference, and „ethnicity” among a fishing people of western Madagascar, „American Ethnologist” 22(3): 464-482.
- Badone E. 1987. Ethnicity, folklore, and local identity in rural Brittany, „The Journal of American Folklore” 100(396): 161-190.
- Bailey F.G. 2001. *Stratagems and spoils: a social anthropology of politics*, Boulder: Westview Press.
- Banaszkiewicz J. 2010. *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośrednio-wiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Banks M. 1996. *Ethnicity: anthropological construction*, New York: Routledge.
- Barford P. 2006. Wiedzieć niewiadome. Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich, przeł. P. Urbańczyk, w: P. Urbańczyk (red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 89-131, Poznań: PTPN; Warszawa: IAE PAN.
- Barnes B., Bloor D. 1992. Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy, przeł. J. Niżnik, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, s. 454-497, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Czytelnik.
- Barnes J.A. 1954. Class and committees in a Norwegian island parish, „Human Relations” 7(1): 39-58.
- Barth F. 1966. *Models of social organization*, London: Royal Anthropological Institute.
- Barth F. 2004. Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych, przeł. M. Głowacka-Grajper, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, s. 348-377, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Barth F. (red.) 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Bartmiński J. 2006. *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Basso K.H. 1970. „To give up on words”: silence in western Apache culture, „Southwestern Journal of Anthropology” 26(3): 213-230.
- Bauman Z. 2000. Sen o czystości, w: idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, s. 11-34, Warszawa: Sic!.
- Bądkowski L. 1956. *Słowińcy*, Warszawa: Sport i Turystyka.
- Benson S. 1981. *Ambiguous ethnicity: interracial families in London*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Bernoulli J. 1779. *Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778*, Leipzig: Caspar Fritsch.
- Bhabha H. 2010. Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego, przeł. T. Dobrogoszcz, w: idem, *Miejsca kultury*, s. 79-88, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Biersack A. 2004. Od „nowej ekologii” do nowych ekologii, przeł. M. Bucholc, w: M. Kempny, E. Nowicka-Rusek (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, s. 193-214, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Billig M. 2008. *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków: Wydawnictwo „Znak”.

- Binder D. 2004. *Vlachs, a peaceful Balkan people*, „Mediterranean Quarterly” 15(4): 115-124.
- Bloch Marc 1962. *Pochwała historii. Czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bloch Marc 1970. *French rural history: an essay on its basic characteristics*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Bloch Maurice 1992. What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society, w: A. Kuper (red.), *Conceptualising society*, s. 127-146, London: Routledge.
- Blok A. 1974. *The mafia of a Sicilian village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs*, Cambridge: Waveland Press.
- Blu K.I. 1994. „Reading back” to find community: Lumbee ethnohistory, w: R.J. DeMallie, A. Ortiz (red.), *North American Indian anthropology: essays on society and culture*, s. 278-295, Norman: University of Oklahoma Press.
- Blu K.I. 2001. *The Lumbee problem: the making of an American Indian people*, University of Nebraska Press.
- Blumer H. 1975. Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada, przeł. D. Niklas, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, s. 70-84, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Boas F. 2010. Rasa, język i kultura, przeł. M. Pawluczuk, w: idem, *Umysł człowieka pierwotnego*, s. 125-135, Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Boissevain J., Friedl J. (red.) 1975. *Beyond the community: social process in Europe*, The Hague: Department of Educational Science of the Netherlands.
- Boksański Z. 2000. Tożsamość, w: Z. Boksański et al. (red.), *Encyklopedia Socjologii*, t. 4, S-Ż, s. 252-255, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bolduan T. 1953. *W krainie Słowińców*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bolduan T. 1992. Losy społeczne i polityczne Słowińców w Klukach w latach 1945-1975. Próba oceny, w: J. Treder (red.), *Studia kaszubsko-słowińskie. Materiały z II Konferencji Słowińskiej (Łeba 11-13.05.1992)*, s. 9-30, Łeba: Oddział Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w Łebie.
- Borodziej W., Hajnicz A. (red.) 1998. *Kompleks wypędzenia*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Borzyszkowski J., Obracht-Prondzyński C. 1994. Historia i współczesność Serbów Łużyckich i Kaszubów, „Zeszyty Łużyckie” 9: 30-42.
- Borzyszkowski J. (red.) 2009. *Niemcy o Kaszubach w XIX wieku. Obraz Kaszubów w pracach G.L. Lorke, W. Seidla i F. Tetznera / Deutsche Berichte über die Kaschuben im 19. Jahrhundert. Das Bild der Kaschuben in den Abhandlungen von G.L. Lorek, W. Seidel und F. Tetzner*, przeł. z jęz. niem. M. Darska-Łogin, przeł. z jęz. pol.: M. Borzyszkowska-Szewczyk, A. Popien, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Bourdieu P. 1985. The social space and the genesis of groups, „Theory and Society” 14(6): 723-744.
- Bourdieu P. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu P. 2008. Co tworzy klasę społeczną? O teoretycznym i praktycznym istnieniu grup, przeł. J. Maciejczak, „Recykling Idei” 11: 36-46.
- Bourdieu P., Wacquant L. 2001. *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brather S. 2006. Jednorodność przybyszów czy zróżnicowanie regionów?, przeł. P. Urbańczyk, w: P. Urbańczyk (red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 57-87, Poznań: PTPN; Warszawa: IAE PAN.
- Braudel F. 1971. Historia i nauki społeczne: długie trwanie, przeł. B. Geremek, w: idem, *Historia i trwanie*, s. 46-89, Warszawa: Czytelnik.

- Breen R. 1982. Naming practices in western Ireland, „Man (N.S.)” 17(4): 701-713.
- Brettell C.B. (red.) 1996. *When they read what we write: the politics of ethnography*, Westport: Bergin & Garvey.
- Brettell C.B., Hollifield J.F. (red.) 2008. *Migration theory: talking across disciplines*, New York: Routledge.
- Breyer R. 1963. Die kaschubische Bewegung vor dem ersten Weltkrieg. Studien zur Geschichte des Preußenlandes, w: E. Bahr (red.) *Festschrift für Erich Keyser zu seinem 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern*, s. 327-341, Marburg: Elwert Verlag.
- Brightman R. 1995. Forget culture: replacement, transcendence, relexification, „Cultural Anthropology” 10(4): 509-546.
- Brinton D.G. 1897. Horatio Hale, „American Anthropologist” A10(1): 25-27.
- Brubaker R. 2004. *Ethnicity without groups*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brüggemann L.W. 1779. *Ausführliche Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Königl. Preußischen Herzogthums Vor- und Hinter-Pommern. Erster Theil welcher außer der allgemeinen Einleitung die Beschreibung des Preußischen Vorpommern enthält*, Stettin: H.G. Effenbart, Königl. Buchdrucker.
- Brüggemann L.W. 1784. *Ausführliche Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Königl. Preußischen Herzogthums Vor- und Hinter-Pommern. Des zweiten Theils erster Band, welcher die Beschreibung der zu dem Gerichtsbezirk der Königl. Landescollegien in Stettin gehörigen Hinterpommerschen Kreise enthält / Des zweiten Theils zweiter Band, welcher die Beschreibung der zu dem Gerichtsbezirk der Königl. Landescollegien in Cößlin gehörigen Hinterpommerschen Kreise enthält*, Stettin: H.G. Effenbart, Königl. Buchdrucker.
- Brumann C. Writing for culture: why a successful concept should not be discarded, „Current Anthropology” 40: S1-S27.
- Bruski K. 1991 [data na okładce: 1992]. Nazwa Kaszuby w Kronice Pelplińskiej i w innych źródłach wschodniopomorskich z XVI i XVII wieku, w: J. Borzyszkowski (red.), *Antropologia Kaszub i Pomorza: materiały z II seminarium, które odbyło się w maju 1990 r. w Gdańsku*, s. 106-119, Gdańsk: Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Buchowski M. 1990. *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Buchowski M. 1991. Etnocentryzm – europocentryzm – scjentocentryzm, w: T. Karwicka (red.), *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, s. 57-78, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Buchowski M. 2004a. *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Buchowski M. 2004b. Hierarchies of knowledge in Central-Eastern European Anthropology, „Anthropology of East Europe Review” 22(2): 5-14.
- Buchowski M. 2010. Antropologia społeczna Edmunda Leacha: między funkcjonalizmem a strukturalizmem. Przedmowa do wydania polskiego, w: E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przeł. M. Buchowski, s. VII-XXXIX, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buliński T. 2011. Ludzie, zwierzęta i inne byty w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu, w: A. Mica, P. Łuczeczko (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, s. 89-114, Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior.
- Buliński T., Kairski M. 2011. Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych, w: iidem (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, s. 291-333, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Buliński T., Kairski M. (red.) 2006. *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, przeł. T. Buliński et al., Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Büsching A.F. 1779. [Wprowadzenie do:] [P.H.] Wobeser, Etwas von dem Wohnsitz der Cassuben in Pommern, „Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen” 7(23): 181 (7 czerwca 1779).
- Bystron J.S. 1925. *Ugrupowanie etniczne ludu polskiego*, Kraków: Orbis.
- Cassirer E. 1998. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Chakrabarty D. 2011. *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Chagnon N.A. 1983. *Yanomamo: the fierce people*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Chapman M. 1992. *The Celts: the construction of a myth*. New York: St. Martin's Press.
- Chwieduk A. 2006. *Alzatzycy. Dylematy tożsamości*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Chwieduk A. 2012. Imigranci z grup „trudno dostępnych”, w: M. Buchowski, J. Schmidt (red.), *Migracje a heterogeniczność kulturowa. Na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*, s. 232-270, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Claessen H.J.M., Skalniak P. (red.) 1978. *The early state*, The Hague: Mouton.
- Clifford J., Marcus G.E. (red.) 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clifford J. 2000a. O autorytecie etnograficznym, w: idem, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. J. Iracka, S. Sikora, s. 29-63, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J. 2000b. O surrealizmie etnograficznym, w: idem, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. M. Sznajderman, s. 133-167, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford J. 2000c. Tożsamość w Mashpee, w: idem, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, s. 299-370, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Cocchiara G. 1971. *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cohen A.P. 2001. *The symbolic construction of community*. London-New York: Routledge.
- Cohen A.P. 2003. Wspólnoty znaczeń, przeł. K. Warmińska, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 192-215, Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Cohen A.P. (red.) 1982. *Belonging: identity and social organisation in British rural cultures*, Manchester: Manchester University Press.
- Cohen R. 1978. Ethnicity: problem and focus in anthropology. „Annual Review of Anthropology” 7: 379-403.
- Connerton P. 2008. Seven types of forgetting, „Memory Studies” 1: 59-71.
- Connerton P. 2012. *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Coreth E., Ehlen P., Haeffner P., Ricken F. 2004. *Filozofia XX wieku*, przeł. M.L. Kalinowski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Csordas T. 1990. Embodiment as a paradigm for anthropology, „Ethos” 18(1): 5-47.
- Csordas T. 1994. Introduction: the body as representation and being-in-the-world, w: idem (red.), *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, s. 1-24, Cambridge: Cambridge University Press.
- Curta F. 2001. *The making of the Slavs: history and archaeology of the lower Danube region c. 500-700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curta F. 2004. The Slavic lingua franca (linguistic notes of an archaeologist turned historian), „East Central Europe/L'Europe du Centre-Est” 31(1): 125-148.

- Curta F. 2006. Tworzenie Słowian. Powrót do słowiańskiej etnogenezy, przeł. P. Urbańczyk, w: P. Urbańczyk (red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 27-55, Poznań: Wydawnictwo PTPN.
- Czapliński W., Ładogórski T. (red.) 1987. *Atlas historyczny Polski*, Warszawa-Wrocław: Państwowe Przedsiębiorstwo Wydawnictw Kartograficznych im. Eugeniusza Romera.
- Czapliński W. et al. 2010. *Historia Niemiec*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Czarnik A. 2001. *Gardna Wielka*, Słupsk: Pomorska Akademia Pedagogiczna.
- Czarnik A. (red.) 2003. *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk 5-6 grudnia 2002*, Słupsk: Starostwo Powiatowe, Muzeum Pomorza Środkowego, Instytut Historii Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku.
- Da Matta R. 2004. El oficio del etnólogo o cómo tener „anthropological blues”, w: M.F. Boivin, A. Rosato, V. Arribas (red.), *En constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, s. 172-178, Buenos Aires: Antropofagia.
- Davies J.P., Spencer D. (red.) 2010. *Emotions in the field: the psychology and anthropology of fieldwork experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Davies N. 1995. *Serce Europy. Krótka historia Polski*. Londyn: Aneks.
- Deloria V., Jr. 1969. *Custer died for your sins: an Indian manifesto*, New York: Macmillan.
- Denison N. 1977. Language death or language suicide?, „International Journal of the Sociology of Language” 12: 13-22.
- Derksen R.H. 1988. The accentuation of substantives in Kashubian and Slovincian, w: A.A. Barentsen, B.M. Groen, R. Sprenger (red.), *Dutch contributions to the tenth international congress of Slavists. Sofia, September 14-22, 1988. Linguistics*, s. 79-96, Amsterdam: Rodolpi.
- Derrida J. 1986. Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych, przeł. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 77(2): 251-267.
- DiGiacomo S.M. 1983. „Luck on the road”: problems of fieldwork among the Gypsies, „Human Organization” 42(4): 337-340.
- Dobrowolska A. 1958. O nazwie *Kaszuby*, „Onomastica” 4: 333-353.
- Dohnal W. 2001. *Antropologiczne koncepcje plemienia. Studium z historii antropologii brytyjskiej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska E. 2005. *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Douglas M. 2007. *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drummond L. 1980. The cultural continuum: a theory of intersystems, „Man (N.S.)” 15(2): 352-374.
- Дуличенко А.Д. 1995. К незатухающему спору о словинцах (еще один скромный голос) = Do nie wygasającego sporu o Słowińcach i języku słowińskim (jeszcze jeden skromny głos), „Rocznik Gdański” 55(1): 83-91.
- Dunbar R. 2009. *Pchły, plotki a ewolucja języka*, przeł. T. Pańkowski, Warszawa: Czarna Owca.
- Durkheim E. 1999. *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eidheim H. 1969. When ethnic identity is a social stigma, w: F. Barth (red.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, s. 39-57, Oslo: Universitetsforlaget.
- Ekholm-Friedman K. 1991. *Catastrophe and creation: the transformation of an African culture*, Chur: Harwood Academic Publishers.

- Elwert G. 1989. Nationalismus, Ethnizität und Nativismus. Über Wir-Gruppenprozesse, w: P. Waldmann, G. Elwert (red.), *Ethnizität im Wandel*, s. 21-59, Saarbrücken-Fort Lauderdale: Breitenbach.
- Eriksen T.H. 1993. In which sense do cultural islands exist?, „Social Anthropology” 1(1B): 133-147.
- Evans D.E. 1997. Celtic awareness and Celtic studies, „Zeitschrift für celtische Philologie” 49/50: 1-27.
- Evans-Pritchard E. 2008. *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fabian J. 1983. *Time and the Other: how anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press.
- Fenton W.N. 1952. The training of historical ethnologists in America, „American Anthropologist” 54(3): 328-339.
- Fenton W.N. 1991. *The Iroquois Eagle Dance: an offshoot of the Calumet Dance*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Ferguson B.R. 2006. Brutalny kontakt. Relacje ze społeczeństwem narodowym, przeł. K. Kuberska, M. Podemski, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, s. 145-194, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Ferguson B.R., Whitehead N.L. 1992. The violent edge of empire, w: iidem (red.), *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*, s. 1-30, Santa Fe: School of American Research Press; James Currey Ltd: Oxford.
- Fischer A. 1934. Kaszubi na tle etnografii Polski, w: F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Splawiński, *Kaszubi, kultura ludowa i język*, s. 141-250, Toruń: Kasa im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki.
- Fischer H. 1926. Kaschubische Sprachreste im heutigen Sprachgebrauch, „Unser Pommerland” 11(12): 474-476.
- Fischer H. 1927. Kaschubische Sprachreste im heutigen Sprachgebrauch, „Unser Pommerland” 12(7): 310-313.
- Fischler C. 2011. Commensality, society and culture, „Social Science Information” 50(3-4): 528-548.
- Fishman J.A. 1980. Bilingualism and biculturalism as individual and as societal phenomena, „Journal of Multilingual and Multicultural Development” 1(1): 3-15.
- Fortes M., Evans-Pritchard E.E. (red.) 1940. *African political systems*, London: Oxford University Press.
- Francis D., Kellaher L.A., Neophytou G. 2005. *The secret cemetery*. Oxford: Berg.
- Frank A.G. 1987. Rozwój niedorozwoju, przeł. H. Szlajfer, w: R. Stemplowski (red.), *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju*, s. 87-106, Warszawa: Czytelnik.
- Frank A.G. 1998. *ReOrient: global economy in the Asian age*, Berkeley: University of California Press.
- Frank E.H. 1991. Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil, w: P. Jorna, L. Malaver, M. Oostra (red.), *Etnohistoria del Amazonas*, s. 63-81, Quito: Abya-Yala.
- Freichel C. 1992. Mein Leben in Stolp von 1930 bis 1991, „Pommersche Zeitung” 47, 21.11.1992.
- Freeman D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fried M.H. 1966. On the concepts of „tribe” and „tribal society”, „Transactions of the New York Academy of Sciences” 28(4): 527-40.
- Fried M.H. 1967. *The evolution of political society: an essay in political anthropology*, New York: Random House.
- Fried M.H. 1975. *The notion of tribe*, Menlo Park: Cummings Publishing Company.

- Gajek J. 1954. Metoda retrogresywna w etnografii polskiej. Przyczynek do historii etnografii polskiej, „Lud” 41: 242-256.
- Geary P.J. 1983. Ethnic identity as a situational construct in the early middle ages, „Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien” 113: 15-26.
- Geary P.J. 1988. *Before France and Germany: the creation and transformation of the Merovingian world*, New York: Oxford University Press.
- Geary P.J. 2003. *The myth of nations: the medieval origins of Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- Geertz C. 1999. Anty anty-relatywizm, przeł. J. Minksztym, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, s. 39-63, Warszawa: Instytut Kultury.
- Geertz C. 2005a. Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury, w: idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, s. 17-47, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. 2005b. Integracyjna rewolucja: pierwotne sentymenty a polityka obywatelska w nowo powstałych państwach, w: idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, s. 291-352, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. 2005c. Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali, w: idem, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, s. 461-510, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Gilmore D.D. 1982. Some notes on community nicknaming in Spain. „Man (N.S.)” 17(4): 686-700.
- Gilsenan M. 1976. Lying, honour, and contradiction, w: B. Kapferer (red.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, s. 191-219, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Gingrich A. 2007. Kraje niemieckojęzyczne, przeł. J. Tegnerowicz, w: F. Barth, A. Gingrich, R. Parikin, S. Silverman (red.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, s. 73-176, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Glaser B.G., Strauss A.L. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, przeł. M. Gorzko, Kraków: Nomos.
- Glieve S. 1926. Die Lebakaschuben, „Unser Pommerland” 11(10/11): 450-454.
- Gluckman M. 1963. Gossip and scandal (Papers in honor of Melville J. Herskovits), „Current Anthropology” 4(3): 307-316.
- Godelier M. 1973. The concept of tribe: crisis of a concept or crisis of the empirical foundations of anthropology?, „Diogenes” 21: 1-25.
- Godelier M. 1986. *The making of great men: male domination and power among the New Guinea Baruya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier M. 2008. Jakie relacje społeczne tworzą społeczeństwo?, przeł. A. Chwieduk, A. Pomieciński, w: A. Chwieduk, A. Pomieciński (red.), *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, s. 43-60, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goffman E. 2000. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Goffman E. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goltz R. (red.) 1984. *Die Sprache der Finkenwerder Fischer*, Herford: Koehler Verlagsgesellschaft mbH.
- Gołąb Z. 2004. *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, przeł. M. Wojtyła-Świerżowska, Kraków: Universitas.

- Goody J. 2006. *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Gordon R.J., Sholto-Douglas S. 2000. *The Bushman myth: the making of a Namibian underclass*, Boulder: Westview Press.
- Gow P. 2002. Piro, Apurina and Campa: social dissimilation and assimilation in southwestern Amazonia, w: J. D. Hill, F. Santos-Granero (red.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*, s. 147-170, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Gow P. 2007. „Ex-Cocama”: transforming identities in Peruvian Amazonia, w: C. Fausto, M.J. Heckenberger (red.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, s. 194-215, Gainesville: University Press of Florida.
- Gräfe G. 2004. „Eine kaschubische Seele mit einem ziemlich frischen deutschen Anstrich”. Eine Nachfahrin des deutschen Siedlers Mathias Reymann ist die letzte Kluckenerin, „Pommern” 42(1): 4-9.
- Gräfe G. 2011. Pommersche Soldaten gelten als „leuchtendes Vorbild”. „Nordkurier” 24.10.2011.
- Gulgowski I. 1924. *Kaszubi*, Kraków: Orbis.
- Gupta A., Ferguson J. 2004. Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy, przeł. J. Giebułtowski, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, s. 267-283, Warszawa: PWN.
- Haaland G. 1969. Economic determinants in ethnic processes, w: F. Barth (red.) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, s. 58-73, Oslo: Universitetsforlaget.
- Hacking I. 1999. *The social construction of what?*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hahn H.H. 2007. 12 Thesen zur historischen Stereotypenforschung, w: H. H. Hahn, E. Mannová (red.), *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung*, s. 15-24, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Haken [C.W.], Probst. 1779. Etwas von den Pommerschen Cassuben (...) zu Stolpe in Hinter-Pommern / Beschluß der Nachricht (...) von den Cassuben, „[Anton Friedrich Büschings] Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen” 7(24): 189-193 (14 czerwca 1779) / 7(25): 197-204 (21 czerwca 1779).
- Halbwachs M. 1969. Społeczne ramy pamięci, przeł. M.Król, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hale A. 1999. Reimagining culture: histories, identities, and the Gaelic Renaissance. By Sharon Macdonald, „Folklore” 110: 112-113.
- Hall E.T. 1987. *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, Warszawa: Wydawnictwo PIW.
- Hann C.M. 1995. Ethnic consciousness in Lemkovina (1987), w: idem, *The skeleton at the feast: contributions to east European anthropology*, s. 151-162, Canterbury: Centre for Social Anthropology and Computing, University of Kent at Canterbury.
- Hanusz J. 1880. O samogłoskach nosowych w narzeczu Słowińców pomorskich, Kabatków i Kaszebów, „Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” 8: 15-63.
- Hastrup K. 1979. Classification and demography in medieval Iceland, „Ethnos” 44(3-4): 182-191.
- Hastrup K. 1994. Anthropological knowledge incorporated: discussion, w: K. Hastруп, P. Hervik (red.), *Social experience and anthropological knowledge*, s. 224-237, London, New York: Routledge.
- Hastrup K. 2007. Ultima Thule: anthropology and the call of the unknown, „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)” 13(4): 789-804.
- Hastrup K. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hastrup K., Hervik P. 1994. Introduction, w: iidem (red.), *Social experience and anthropological knowledge*, s. 1-12, London, New York: Routledge.

- Haszler K.D., Dr. 1866. *Die Reisen des Samuel Kiechel. Aus drei Handschriften*, Stuttgart: Gedruckt auf Kosten des litterarischen Vereins.
- Heather P.G. 1997. Frankish imperialism and Slavic society, w: P. Urbańczyk (red.), *Origins of Central Europe*, s. 171-190, Warszawa: Naukowa Oficyna Wydawnicza Scientia.
- Heather P.G. 2010. *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, przeł. J. Szczepański, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Hechter M. 1975. *Internal colonialism: the Celtic fringe in British national development, 1536-1966*, Berkeley: University of California Press.
- Herzfeld M. 1991. Silence, submission, and subversion: toward a poetics of womanhood, w: P. Loizos, A. Papataxiarchis (red.), *Contested identities: gender and kinship in modern Greece*, s. 79-97, Princeton: Princeton University Press.
- Herzfeld M. 2007. *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heyden H. 1965. Zur Geschichte der Kirchen im Lande Stolp bis zum 18. Jahrhundert, w: idem, *Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns*, s. 178-204, Köln: Böhlau.
- Гильфердинг А.Ф. 1862. *Остатки Славян на южном берегу Балтийского моря*, Санкт-петербург.
- Hilferding A. 1965. Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza, w: O. Kolberg, *Pomorze*, s. 311-452, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; [Warszawa]: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hinze F. 1965. *Wörterbuch und Lautlehre der deutschen Lehnwörter im Pomoranischen (Kaschubischen)*, Berlin: Akademie Verlag.
- Hinze F. 1969. Slovinzische Reliktwörter aus dem Sachgebiet der Winterfischerei im ehem. Hinterpommern Niederdeutsch, „Zeitschrift für Slawistik” 14(4): 577-581.
- Hinze F. 1970a. Einige slovinzische Reliktwörter im hinterpommern Plattdeutsch, „Zeitschrift für Slawistik” 15(1): 35-37.
- Hinze F. 1970b. Slovinzische Fischzugnamen von Garder See in Hinterpommern. Nachleben und Etymologie slovinzische Namen, „Zeitschrift für Slawistik” 15(3): 386-392.
- Hinze F. 1971a. Zum Nachleben slovinzischer Gehöftsamen in Groß Garde (Gardna Wielka), „Zeitschrift für Slawistik” 16(1): 110-126.
- Hinze F. 1971b. Slovinzische Fischzugnamen vom Garder See in Hinterpommern (Nachtrag), „Zeitschrift für Slawistik” 16(3): 385-388.
- Hirsch E., Stewart C. 2005. Introduction: ethnographies of historicity, „History and Anthropology” 16(3): 261-274.
- Hirsch M. 1992-1993. Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory, „Discourse” 15(2): 3-29.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) 2008. *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holy L. 1987. The Podhale school of social anthropology, „Anthropology Today” 3(3): 18.
- Höpfel H.M. 1978. From savage to Scotsman: conjectural history in the Scottish Enlightenment, „Journal of British Studies” 17(2): 19-40.
- Howell S. 1989. 'To be angry is not to be human, but to be fearful is': Chewong concepts of human nature, w: S. Howell, R. Willis (red.), *Societies at peace: anthropological perspectives*, s. 45-59, London: Routledge.
- Howell S. 2007. *The kinning of foreigners: transnational adoption in a global perspective*, New York: Berghahn Books.
- Huertas Castillo B. 2004. *Indigenous peoples in isolation in the Peruvian Amazon: their struggle for survival and freedom*, Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

- Ingold T. 2003. Kultura i postrzeganie środowiska, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 73-86, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jackson A. 1987. *Anthropology at home*, London: Tavistock Publications.
- Jackson J. Is there a way to talk about making culture without making enemies?, „Dialectical Anthropology” 14(2): 127-143.
- Jacobsen M. 1995. National cultures and local identities: cultural persistency in the face of Papua New Guinean national encompassment, „Ethnos” 60(1-2): 81-98.
- Jahn U., Meyer-Cohn A. 1891. Jamund bei Köslin. Mit Berücksichtigung der Sammlungen des Museums für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes zu Berlin, „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde” 1: 77-100, 335-343.
- Jasiewicz Z. 1987. Grupa etnograficzna, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, s. 147-149, Warszawa, Poznań: PWN.
- Jenkins R. 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*, London: Sage Publications Ltd.
- Jones E.L. 1981. *The European miracle: environments, economies, and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kairski M. 1985. *Ekologiczne aspekty kultury Indian Panare w świetle założeń ekologii kulturowej*, praca magisterska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Kairski M. 1999. *Indianie Ameryki środkowej i południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa*, Poznań: CESLA.
- Keesing R.M. 1974. Theories of culture, „Annual Review of Anthropology” 3: 73-97.
- Keesing R.M. 1994. Theories of culture revisited, w: R. Borofsky (red.), *Assessing cultural anthropology*, s. 301-310, London-New York: McGraw-Hill.
- Klass D. 2006. Continuing conversation about continuing bonds, „Death Studies” 30(9): 843-858.
- Klass D., Silverman P. R., Nickman S. L. (red.) 1996. *Continuing bonds: new understandings of grief*, Washington: Taylor & Francis.
- Kluge F. 1994a. Ein vielfach verändertes Kaschubenbild. Neuere polnische Forschungen zur Kaschubei und ihren Bewohnern, „Zeitschrift für Ostforschung” 43: 71-81
- Kluge F. 1994b. Eine Bibel für die Kaschuben. Zur Vorgeschichte der ersten kaschubischen Bibelübersetzung, „Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde” 37: 35-61.
- Kłodnicki Z. 1999. Etnologiczne i etnograficzne aspekty metody retrogresywnej, „Lud” 83: 47-57.
- Knight J. 1994. Questioning local boundaries: a critique of the „anthropology of locality”, „Ethnos” 59(3-4): 213-231.
- Knoop O. 1925a. Etwas von den Kaschuben, „Unsere Heimat. Beilage zur Kösliner Zeitung” nr 1 (31 stycznia), nr 2 (21 lutego), nr 4 (28 marca), nr 6 (27 kwietnia).
- Knoop O. 1925b. *Volkssagen und Erzählungen aus der Stadt- und dem Landkreis Stolp*, Stolp: O. Eulitz.
- Koblischke J. 1908. Der Name „Slovinzen”, „Mitteilungen des Vereins für Kaschubische Volkskunde” 1(1): 12-14.
- Kobyliński Z. 2002. An ethnic change or a socio-economic one? The 5th and 6th centuries AD in the Polish lands, w: S.J. Shennan (red.), *Archaeological approaches to cultural identity*, s. 303-312, London, New York: Routledge.
- Kokot J., Brożek A. 1966. *Integracja przysiedleńców w Niemczech po II wojnie światowej*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kokowski A. 2002. *Cień Światowita, czyli Pięć głosów w sprawie etnogenezy Słowian*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kolberg O. 1965. *Pomorze*, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; [Warszawa]: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- Komorowska J. 1959. Przemiany społeczno-gospodarcze a stosunek ludności rodzimej do osadników we wsi Kluki, pow. słupski, „Przegląd Zachodni” 15(4): 409-427.
- Kopnina H. 2006. Invisible community: Russians in London and Amsterdam, w: J. Stacul, C. Moutsou, H. Kopnina (red.), *Crossing European boundaries: beyond conventional geographical categories*, s. 103-119, New York: Berghahn Books.
- Kościańska A. 2009. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kowalski M. 2007. Metoda, interdyscyplinarność czy pomieszczenie gatunków? Historia badań kaszubskich, w: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi. Nowe tendencje w badaniach społecznych*, s. 11-44, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Kriehn R. 2007. *Rybaczy z wyspy Jonesa*, przeł. W. Sudak, Hel: Stowarzyszenie „Przyjaciele Helu”, Wydawnictwo „MS”.
- Krofey S. 1958. *Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer = Duchowne piesnie D. Marcina Luthera y ynßich nabożnich mężow. Danzig 1586. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Köln-Graz: Böhlau Verlag.* [wyd. oryg.: *Duchowne piesnie D. Marcina Luthera y ynßich nabożnich mężow. Zniemieckiego w Sławięsky ięzyk wilozone. Przes Szymana Krofea sluge słowa Bozego W Bytowie*. Drukowano w Gdainsku przez Jacuba Rhode. Roku Panskiego 1586].
- Krokoszyński Ł. 2007. The Remo denomination: an inquiry into the ethnohistory of the Ucayali Basin, „Estudios Latinoamericanos” 27: 61-103.
- Kucharska J. 1986. Kaszubi w Kanadzie. Mechanizmy identyfikacji etnicznej, „Etnografia Polska” 30(1): 163-180.
- Kujot [S.], Ks. 1874. Pomorze Polskie. Szkic geograficzno-etnograficzny, w: T. Daszkiewicz (red.), *Warta: książka zbiorowa ofiarowana księdzu Franciszkowi Bażyńskiemu, proboszczowi przy Kościele św. Wojciecha w Poznaniu, na jubileusz 50-letniego kapłaństwa w dniu 23 kwietnia 1874 od jego przyjaciół i wielbicieli*, s. 312-320, Poznań: czcionkami i w komisie Tytusa Daszkiewicza.
- Kukier R. 1962. Ugrupowanie etniczne i etnonimiczne Pomorza Słupskiego i Krajny Złotowskiej w świetle badań i samookreślenia ludu, „Materiały Zachodniopomorskie” 8: 347-422.
- Kulick D. 1992. *Language shift and cultural reproduction: socialization, self, and syncretism in a Papua New Guinean village*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kunin S.D. 2009. *Juggling identities: identity and authenticity among the crypto-Jews*, New York: Columbia University Press.
- Kuper A. 2005. *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuper A. 2009. *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł.: T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kurnatowska Z., Kurnatowski S. 2002. Der Einfluß nationalistischer Ideen auf die mitteleuropäische Urgeschichtsforschung, w: J.M. Piskorski, J. Hackmann, R. Jaworski (red.), *Deutsche Ostforschung und polnische Westforschung im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik*, s. 93-103, Osnabrück: Fibre; Poznań: PTPN.
- Labuda G. 1972. Ustrój terytorialny i polityczny Pomorza słowiańskiego, w: idem (red.), *Historia Pomorza*, t. 1, cz. 1, s. 291-298, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Labuda G. 1995. Zastanowienie: Jak pisać syntezę historii Kaszubów?, w: Borzyszkowski J. (red.), *Gdańsk i Pomorze. Mała ojczyzna Kaszubów*, s. 13-35, Gdańsk: Sejmik Samorządowy Województwa Gdańskiego, Pomerania.
- Labuda G. 1996. *Kaszubi i ich dzieje [pisma wybrane]*, Gdańsk: Oficyna „Czecz”.

- Labuda G. 1999. *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Wydawnictwo Sorus.
- Labuda G. 2006. *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza, t. 1: Czasy średniowieczne*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Labuda G. 2008. Skąd przybyli Kaszubi na Pomorze w okresie słowiańskich wędrówek ludów (VI-VII w.), w: R. Michałowski (red.), *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, s. 93-104, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Latour B. 2010. *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków: Universitas.
- Latour B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gduła, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Leach E. 1961. *Pul Eliya: a village in Ceylon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leenhardt M. 2007. *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim*, przeł. A. Rejz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Lesser A. 1961. Social fields and the evolution of society, „Southwestern Journal of Anthropology” 17(1): 40-48.
- Lewis H.S. 1968. Typology and process in political evolution, w: J. Helm (red.), *Essays on the problem of tribe*, s. 101-110, Seattle: University of Washington Press.
- Lewis H.S. 1974. Neighbors, friends, and kinsmen: principles of social organization among the Cushitic-speaking peoples of Ethiopia, „Ethnology” 13(2): 145-157.
- Lewis O. 1964. *Sanchez i jego dzieci. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, przeł. A. Olędzka-Frybes, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss C. 1943. Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud, „Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études” 1(1-2): 122-139.
- Lévi-Strauss C. 1998. *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss C. 2001. *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lingenberg H. 1985. Die Kaschuben. Kultur, Geschichte und Volkstum einer Minderheit, „Westpreußen-Jahrbuch” 35: 123-150.
- Longworth P. 1994. *The making of Eastern Europe*, New York: St. Martin's Press.
- Lorek G.L. 1821. Zur Charakteristik der Kassuben am Leba-Strome. Mit einer Abbildung kassubischer Volkstrachten, „Pommersche Provinzial-Blätter für Stadt und Land” 2: 334-363, 455-477; 3: 421-426.
- Lorek G.L. 2009. Charakterystyka Kaszubów znad Łeby. Z rysunkami kaszubskich strojów ludowych. / Przesady kaszubskie pod zastanowienie dla przeciwników zalecanego oświecenia ludu i poprawy jego szkół, tłum. M. Darska-Łogin, w: J. Borzyszkowski (red.), *Niemcy o Kaszubach w XIX wieku. Obraz Kaszubów w pracach G.L. Lorka, W. Seidla i F. Tetznera / Deutsche Berichte über die Kaschuben im 19. Jahrhundert. Das Bild der Kaschuben in den Abhandlungen von G.L. Lorek, W. Seidel und F. Tetzner*, s. 37-78, 79-82, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Lorentz F. 1902. Das gegenseitige Verhältniss der sogenannten lechischen Sprachen, „Archiv für Slavische Philologie” 24: 1-73.
- Lorentz F. 1903. *Slovinzische Grammatik*, St. Petersburg.
- Lorentz F. 1905. *Slovinzische Texte*, St. Petersburg.
- Lorentz F. 1908. Nochmals der Name „Slovinzen”, „Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde” 1(1): 14-16.
- Lorentz F. 1909. [Komentarz do:] Gulowski I. Der Name „Kaschubei”, „Mitteilungen des Vereins für Kaschubische Volkskunde” 1(4): 150-152.
- Lorentz F. 1924. *Teksty pomorskie (kaszubskie)*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

- Lorentz F. 1934. Zarys etnografii kaszubskiej, w: F. Lorentz, A. Fischer, T. Lehr-Spławiński, *Kaszubi, kultura ludowa i język*, s. 1-139, Toruń: Kasa im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki.
- Lötzs R. 1997. Germanizmy we werbalnym systemie słowiańszczyzny i serbszczyzny, w: J. Zieniukowa (red.), *Obraz językowy słowiańskiego Pomorza i Łużyc. Pogranicza i kontakty językowe*, s. 49-57, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Lowenthal D. 2010. Przeszłość to obcy kraj, przeł. I. Grudzińska-Gross, M. Tański, „Res Publica Nowa” 10(200): 142-151.
- Lozoviuk P. 1994. Překlad Bible do lokálního jazyka jako projev etnické emancipace, „Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica 1, Studia Ethnographica” 8: 165-181.
- Lozoviuk P. 1998. The problems of the issue of „ethnic indifference” in the Czech language milieu, w: Z. Uherek (red.), *Ethnic studies and the urbanized space in social anthropological reflections*, s. 41-47, Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
- Lozoviuk P. 2005. Etnická indiference a její reflexe v etnologii, w: T. Hirt, M. Jakoubek (red.), *Soudobé spory o multikulturalismus. Antropologická perspektiva*, s. 162-197, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Lozoviuk P. 2006. Ethische Indifferenz im heutigen Ostmitteleuropa. Ein Beitrag zum Studium aktueller Identifikationsmodelle, w: T. Hengartner, J. Moser (red.), *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*, s. 727-737, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lubaś M. 2003. *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lubinus E. 1850. Lubins Reise durch Ostpommern i. J. 1612, „Baltische Studien” 14(1): 1-25.
- Lübke C. 1997. Forms of political organisation of the Polabian Slavs (until the 10th century A.D.), w: P. Urbańczyk (red.), *Origins of Central Europe*, s. 115-124, Warszawa: Naukowa Oficyna Wydawnicza Scientia.
- Łęgowski J., Dr. 1899. Die Slovinzen im Kreise Stolp, ihre Literatur und Sprache, „Baltische Studien (N.F.)” 3: 137-157.
- Macdonald S. 1997. *Reimagining culture: histories, identities and the Gaelic Renaissance*, Oxford, New York: Berg.
- Majewicz A.F. 1989. *Języki świata i ich klasyfikacja*, Warszawa: PWN.
- Malinowski B. 1981. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: Relacje o poczynaniach i przygodach koczowniców z Nowej Gwinei*, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski B. 1984. *Zwyczaj i zbrodnia. Życie seksualne dzikich*, przeł. J. Chałasiński, A. Waligórski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski B. 2002. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Malkki L. 1992. National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees, „Cultural Anthropology” 7(1): 24-44.
- Marcus G.E. 1995. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography, „Annual Review of Anthropology” 24: 95-117.
- Marx E. 1977. The tribe as a unit of subsistence: nomadic pastoralism in the Middle East, „American Anthropologist” 79(2): 343-363.
- McDonald M. 1982. *Social aspects of language and education in Brittany, France*, rozprawa doktorska, University of Oxford.
- McDonald M. 1989. „We are not French!”: *language, culture, and identity in Brittany*, London, New York: Routledge.

- Mead G.H. 1975. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mellin A. 1988. Ostatnie ślady. Fragmenty ścieżki dźwiękowej do filmu „Ostatnie ślady” Andrzeja Mellina, „Pomerania” 7-8: 8-10.
- Minderhout D., Frantz A. 2008. Invisible Indians: Native Americans in Pennsylvania, „Human Organization” 67(1): 61-67.
- Modell J.S. 1994. *Kinship with strangers: adoption and interpretations of kinship in American culture*, Berkeley: University of California Press.
- Modzelewski K. 2004. *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Iskry.
- Morgan L.H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Wahington: Smithsonian Institution.
- Morgan L.H. 1887. *Spoleczeństwo pierwotne, czyli Badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, Warszawa: nakładem Red. „Prawdy”.
- Motyl A.J. 2010. The social construction of social construction: implications for theories of nationalism and identity formation, „Nationalities Papers” 38(1): 59-71.
- N.S. 1754. Muthmassungen von dem Namen der Pommerschen Herren, da sie der Cassuben und Wenden Herzoge heissen, „J.C. Dähnerts Pommersche Bibliothek” III.
- Nadel-Klein J., Davis D.L. (red.) 1988. *To work and to weep: women in fishing economies*, St. John's: Memorial University Institute of Social and Economic Research.
- Nadmorski Dr. [=Łęgowski J.] 1899. Słowińcy i szczątki ich języka, „Lud” 5: 320-336.
- Nadmorski Dr. [=Łęgowski J.] 1902. Połabianie i Słowińcy, „Wisła” 16(2): 141-161.
- Navarro Alcalá-Zamora P. 1977. Los linajes apodísticos en Mecina, „Ethnica” 13: 103-127.
- Neal S., Walters S. 2008. Rural be/longing and rural social organizations: conviviality and community-making in the English countryside, „Sociology” 42(2): 279-297.
- Neumann N. 1972. Obcy w Finkenwerder, „Głos Wybrzeża” 113.
- Nowicka E. 2007. Stara i nowa kaszubskość. Kaszubskość jako etniczność i jako regionalizm, w: C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, s. 83-102, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obeyesekere G. 2007. *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersyteu Jagiellońskiego.
- Obracht-Prondzyński C. 1997. Kaszubi, Serbołużyczanie, Łemkowie – próba porównania etnicznych grup regionalnych, w: T. Stegner (red.), *Między Odrą a Dnieprem. Wyznania i narody*, s. 236-243, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Obracht-Prondzyński C. 2003. Między polskością a rozczarowaniem. Słowiński wizerunek w polskiej publicystyce w pierwszych latach po zakończeniu wojny, w: A. Czarnik (red.), *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk 5-6 grudnia 2002*, s. 184-206, Słupsk: Starostwo Powiatowe, Muzeum Pomorza Środkowego, Instytut Historii Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku.
- Obrębski J. 1936. Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie, „Przegląd Socjologiczny” 4: 177-195.
- Obrębski J. 2007. Lud bez ojczyzny, w: idem, *Polesie*, A. Engelking (red.), s. 186-234, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Obst U. 1989. Zur Geschichte der Kaschuben bis zum Ersten Weltkrieg, w: H. Hecker, S. Spieler (red.), *Deutsche, Slawen und Balten. Aspekte des Zusammenlebens im Osten des Deutschen Reiches und in Ostmitteleuropa*, s. 82-104, Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen.
- Oettinger R. 1931. Segler auf dem Garder See, „Unser Pommerland” 16(9): 343-346.
- Okely J. 1983. *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Okely J. 1992. Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge, w: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, s. 1-28, London, New York: Routledge.
- Okely J. 2008. Knowing without notes, w: N. Halstead, E. Hirsch, J. Okely (red.), *Knowing how to know: fieldwork and the ethnographic present*, s. 55-74, New York: Berghahn Books.
- Ossowski S. 1967. Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny, w: idem, *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła, t. 3*, s. 201-226, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Overing J. 2007. Wyobrażenia dotyczące kanibalizmu, śmierci i dominacji w społeczeństwie nie stosującym przemocy, przeł. N. Paszkiewicz, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, s. 237-272, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Overing J., Passes A. (red.) 2000. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*, New York: Routledge.
- Ozment S. 2004. *A mighty fortress: a new history of the German people*, New York: Harper-Collins.
- Pagel K.-H. 1989. *Der Landkreis Stolp in Pommern. Zeugnisse seiner deutschen Vergangenheit*, Lübeck: Heimatkreise Stadt Stolp und Landkreis Stolp e.V.
- Paine R. 1967. What is gossip about? an alternative hypothesis, „Man (N.S.)” 2(2): 278-285.
- Pandowska D. 1993. *Kaszuby wśród nazw Pomorza w XIII w. Studium historyczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Marpress
- Papłoński J. 1856a, b, c. Listy z zagranicy, „Gazeta Warszawska” 94(200): 4, 94(203): 3-4, 94(204): 3.
- Paradowska M. 1998. *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*, Warszawa, Poznań: Media Rodzina.
- Parczewski A. 1896. *Szczątki kaszubskie w prowincyi pomorskiej*. Poznań: czcionkami drukarni Dziennika Poznańskiego.
- Pelczar M., Szeliga J. 1979. Region kaszubski na mapach, w: B. Augustowski (red.), *Pojezierze kaszubskie*, s. 33-48, Gdańsk: GTN – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- Pelczyński G. 1992. Koncepcja hierarchii wspólnot etnicznych w etnografii radzieckiej, „Lud” 75: 181-190.
- Piskorski J.M. 2002. *Pomorze plemienne. Historia – archeologia – językoznawstwo*, Poznań, Szczecin: Wydawnictwo Sorus.
- Piskorski J.M. 2008. Medieval colonisation in East Central Europe, w: C. Ingrao, F.A. J. Szabo (red.), *The Germans and the East*, s. 27-36, West Lafayette: Purdue University Press.
- Pitt-Rivers J.A. 1954. *The people of the Sierra*, New York: Criterion Books.
- Pobłocki [G.], ks. 1875. *Słowniczek kaszubski* [Chełmno].
- Pohl W. 2006. Początki Słowian. Kilka spostrzeżeń historycznych, przeł. P. Urbańczyk, w: P. Urbańczyk (red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 11-25, Poznań: PTPN, Warszawa: IAE PAN.
- Pontanus M. [= Brüggemann M.] 1958. *Der kleine Catechißmus D. Martini Lutheri. Deutsch vnnnd Wendisch gegen einander gesetzt. Mit anhang der Sieben Bußpsalmen König DAVIDS. Danzig 1643 / Passionsgeschichte. Danzig 1643. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch, Köln, Graz: Böhlau Verlag. [wyd. oryg.: In nomine JESU. Parvus Catechismus D. Martini Lvtheri Germanica – Vandalicus = Der kleine Catechißmus D. Martini Lutheri/ Deutsch vnnnd Wendisch gegen einander gesetzt. Mit anhang der Sieben Bußpsalmen König DAVIDS = Mały Catechism D Marciná Lutherá Niemeicko Wándalski ábo Słowięski/ to jest z Niemeickiego języká w Słowięski wystáwion y ná jáwnosc wydan/ Z Przydatkiem Siedm Psálmow Pokutnych krolá DAWIDA y inßyech Potrzebnych rzeczy: osobliwie Historiy Passiy náßego Páná JESVSA*

- według Ewangelistá MATTHEVĚá/ y niektórych Piesn duchownych. Drukowany w Gdainsku przez Jerzego Rhetá/ Roku Páńskiego/ 1643].
- Popowska-Taborska H. 1992. „Słowniczek gwary słowińskiej” Józefa Łęgowskiego, w: J. Tredler (red.), *Studia kaszubsko-słowińskie – materiały z II konferencji słowińskiej (Łeba 11-13.05.1992)*, s. 99-116, Łeba: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział w Łebie.
- Popowska-Taborska H. 2008. Opozycja *swoi/obcy* w języku ginących społeczności Drzewian połabskich i pomorskich Słowińców, „Etnolingwistyka” 20: 215-222.
- Porębski A. 1991. *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunek przemian*, Warszawa: PWN – Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Posern-Zieliński A. 1999. Akulturacja i asymilacja – dwie strony procesu etnicznej zmiany w ujęciu antropologii i etnohistorii, w: W. Molik, R. Traba (red.), *Procesy akulturacji/asymilacji na pograniczu polsko-niemieckim w XIX i XX w.*, s. 43-64, Poznań: Instytut Historii UAM.
- Posern-Zieliński A., Kairski M. 2004. Początki państwa w ujęciu antropologicznym, w: W. Fałkowski (red.), *Kolory i struktury średniowiecza*, s. 318-337, Warszawa: Wydawnictwo DiG. [przedruk: Rozdział XII: Początki państwa, w: K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski (red.), *Spoleczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, s. 221-238, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2007].
- Puttkamer v[on]. 1925. Die letzten Kassuben, „Unsere Heimat. Beilage zur Kösliner Zeitung” nr 3 (12 marca 1925).
- Puttkamer E. von. 1967. Zur Geschichte des Slaventums im östlichen Hinterpommern, w: P. Brang, H. Bräuer, H. Jablonowski (red.), *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag am 4. Dezember 1967*, s. 187-204, Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
- Ramos A.R. 1999. Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką, przeł. W. Dohnal, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, s. 202-227, Warszawa: Instytut Kultury.
- Ramułt S. 1893. *Słownik języka pomorskiego, czyli kaszubskiego*, Kraków: Wydawnictwo Akademii Umiejętności.
- Rapport N., Dawson A. (red.) 1998. *Migrants of identity: perceptions of „home” in a world of movement*, Oxford, New York: Berg Publishers.
- Renan E. 2005. Co to jest naród?, przeł. M. Warchala, „Res Publica Nowa” 1: 135-144.
- Rival L.M., Whitehead N.L. 2001. *Beyond the visible and the material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Robarchek C.A., Robarchek C.J. 1992. Cultures of war and peace: a comparative study of Waorani and Semai, w: J. Silverberg, J.P. Gray (red.), *Aggression and peacefulness in humans and other primates*, s. 189-213, New York: Oxford University Press.
- Rodgers D. 2007. Joining the gang and becoming a *broder*: the violence of ethnography in contemporary Nicaragua, „Bulletin of Latin American Research” 27(4): 444-461.
- Rogaczewski F. 1975, *Wśród Słowińców. Pamiętnik nauczyciela*, Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział Miejski; Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.
- Rorty R.M. 1992. Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy, w: idem (red.), *The linguistic turn: essays in philosophical method*, s. 1-39, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosaldo R. 1988. Ideology, place, and people without culture, „Cultural Anthropology” 3(1): 77-87.
- Rudnicki M. 1913. Przyczynki do gramatyki i słownika narzecza słowińskiego, „Materiały i Prace Komisji językowej Akademii Umiejętności w Krakowie” 6.
- Rybicki H. 1995. *Nazywano ich Słowińcami*, Słupsk: [Wyższa Szkoła Pedagogiczna].
- Rybicki H. 1998. *Kluki. Zarys dziejów*, Słupsk: Muzeum Pomorza Środkowego.

- Rybicki H. 2003. *Nazywano ich Słowińcami. Część druga: wybór źródeł*, Gdańsk: Instytut Kaszubski; Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.
- Sahlins M.D. 1961. The segmentary lineage: an organization of predatory expansion, „American Anthropologist” 63(2): 322-345.
- Sahlins M.D. 1963. Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia, „Comparative Studies in Society and History” 5(3): 285-303.
- Sahlins M.D. 1968. *Tribesmen*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Sahlins M.D. 1975. Ewolucja: konkretna i ogólna, przeł. D. Niklas, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, s. 350-373, Warszawa: PWN.
- Sahlins M.D. 1992. Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych, tłum. K. Górlach, w: M. Kempny, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, s. 131-172, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sahlins M.D. 2006. *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sahlins M.D. 2007. *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sakson A. (red.) 2008. *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy. Między polskością a niemieckością*, Poznań: Instytut Zachodni.
- Sapir E. 1985. Why cultural anthropology needs the psychiatrist, w: idem, *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*, s. 569-577, Berkeley: University of California Press.
- Schieffelin B.B., Ochs E. 1995. Socjalizacja języka, tłum. A. Brzezińska, G. Lutomski, J. Lorenz, w: A. Brzezińska, T. Czub, G. Lutomski, B. Smykowski (red.), *Dziecko w zabawie i świecie języka*, s. 124-163, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Schiffauer W. 2008. *Parallelsellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*, Bielefeld: Transcript.
- Schmidt J. 1997. *Granica i stereotyp. Pogranicze zaborów w mentalności współczesnych Wielkopolan*, Międzychód: Wydawnictwo „ECO”.
- Schneider D.M. 1980. *American kinship: a cultural account*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schramm K. 2005. ‘You have your own history. Keep your hands off ours!’: on being rejected in the field, „Social Anthropology” 13(2): 171-183.
- Schwalm U. 2002. Käpten Klück fand sein Glück im Hafen, „Hamburger Abendblatt” 55(173): 2, 27.07.2002.
- Scott J.C. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven: Yale University Press.
- Shepard G.H. 1999. *Pharmacognosy and the senses in two Amazonian societies*, rozprawa doktorska, University of California, Berkeley.
- Shirokogoroff S.M. 1935. *Psychomental complex of the Tungus*, London: Kegan Paul.
- Sigrist C. 1978. Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckungen der social anthropology, w: F. Kramer, C. Sigrist (red.), *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*, s. 28-46, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Sjögren A.J. 1849. Bericht über eine im Auftrage der russischen geographischen Gesellschaft während der Sommermonate des Jahres 1846 nach den Gouvernements Livland und Kurland unternommene Reise zur genauen Untersuchung der Reste der Liwen und Krewingen, „Denkschriften der russischen geographischen Gesellschaft zu St. Petersburg” 1: 453-605.
- Smith A.D. 1999. *Myths and memories of the nation*, Oxford: Oxford University Press.

- Smith A.D. 2009. *Etniczne źródła narodów*, przeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smolicz J. 1987. Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa, „Kultura i Społeczeństwo” 31(1): 59-75.
- Sobierajski Z. (red.) 1997. *Słownik gwarowy tzw. Słowińców kaszubskich, [t.] 1, A-C*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Spicer E.H. Persistent cultural systems, „Science” 174(4011): 795-800.
- Spivak G.C. 2011. Czy podporządkowani inni mogą przemówić?, „Krytyka Polityczna” 24-25: 196-239.
- Stacul J. 2003. *The bounded field: localism and local identity in an Italian Alpine valley*, New York: Berghahn Books.
- Steinacher R. 2004. Wenden, Sławen, Vandalen. Eine frühmittelalterliche pseudologische Gleichsetzung und ihre Nachwirkungen, w: W. Pohl (red.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, s. 329-353, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Stelmachowska B. 1948. Polskie grupy etniczne ludności rdzennej Pomorza, „Slavia Occidentalis” 19: 156-189.
- Stelmachowska B. 1958. Wieś Kluki na tle badań dotyczących znaków zwoławczych na Kaszubach, w: [A. Benesz et al.] (red.), *Słowińska wieś Kluki*, s. 14-73, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Stelmachowska B. 1963. *Słowińcy i ich kultura*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie; Słupsk: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Stoczkowski W. 2005. *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stokhof W.A.L. 1973. *The extinct East-Slovincian Kluki dialect. Phonology and morphology*. The Hague: Mouton.
- Synak B. 1991 [data na okładce: 1992]. Tożsamość kaszubska dziś – jej zagrożenia i perspektywy rozwoju, w: J. Borzyszkowski (red.), *Antropologia Kaszub i Pomorza: materiały z II seminarium, które odbyło się w maju 1990 r. w Gdańsku*, s. 41-58, Gdańsk: Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Sztompka P. 2000. Cultural trauma the other face of social change, „European Journal of Social Theory” 3(4): 449-466.
- Sztompka P. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szultka Z. 1991a. *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Szultka Z. 1991b [data na okładce: 1992]. Nieznane zabytki piśmiennictwa polskiego i kaszubskiego z XIX w. , w: J. Borzyszkowski (red.), *Antropologia Kaszub i Pomorza: materiały z II seminarium, które odbyło się w maju 1990 r. w Gdańsku*, s. 89-105, Gdańsk: Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Szultka Z. 1992. *Studia nad rodowodem i językiem Kaszubów*, Gdańsk: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie.
- Szultka Z. 1993. Rola Kościoła ewangelickiego w procesie germanizacji ludności kaszubskiej wschodniej części Pomorza Zachodniego w XIX wieku, „Studia Gdańskie” 9: 153-181.
- Szultka Z. 1994. Nowe źródła do dziejów Kaszubów i ich języka w I połowie XIX wieku, „Rocznik Gdański” 54(1): 126-129, 153-171.
- Szultka Z. 2006a. *Pomorze Zachodnie pod rządami książąt plemiennych i władców z dynastii Gryfitów (990-1121-1637-1648/1653)*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie; Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Szultka Z. 2006b. *Pomorze Zachodnie w państwie brandenbursko-pruskim (1653-1815)*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie; Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.

- Szwed J.F. 1966. Gossip, drinking, and social control: consensus and communication in a Newfoundland parish, „Ethnology” 5(4): 434-441.
- Ślaski K. 1948. *Dzieje ziemi kołobrzesckiej do czasów jej germanizacji*, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Taussig M.T. 1993. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*, New York: Routledge.
- Tetzner F. 1899. *Die Slovinzen und Lebakaschuben. Land und Leute, Haus und Hof, Sitten und Gebräuche, Sprache und Literatur im östlichen Hinterpommern*. Berlin: Emil Felber.
- Tetzner F. 1902. *Die Slaven in Deutschland*. Braunschweig.
- Tetzner F. 2009. Słowińcy i Kaszubi znad Łeby (Roz. I: Kaszuby, Roz. II: Mieszkańcy Kaszub), tłum. M. Darska-Łogin, w: J. Borzyszkowski (red.), *Niemcy o Kaszubah w XIX wieku. Obraz Kaszubów w pracach G.L. Lorka, W. Seidla i F. Tetznera / Deutsche Berichte über die Kaschuben im 19. Jahrhundert. Das Bild der Kaschuben in den Abhandlungen von G.L. Lorek, W. Seidel und F. Tetzner*, s. 177-221, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Tolksdorf U. 1987. Die neuen Fischersiedlungen nach 1945 in Schleswig-Holstein, „Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde” 30: 56-93.
- Triandafyllidou A. 2001. The Significant Other, w: eadem, *Immigrants and national identity in Europe*, 32-54, London: Routledge.
- Treder J. 2003. Komu może przeszkadzać etnonim Słowińcy?, w: A. Czarnik (red.), *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk 5-6 grudnia 2002*, s. 59-70, Słupsk: Starostwo Powiatowe, Muzeum Pomorza Środkowego, Instytut Historii Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku.
- Trevor-Roper H. 2008. Góralska tradycja Szkocji, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, s. 25-51, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turnbull C.M. 1967. *Leśni ludzie*, przeł. H. Błaszkiwicz, Warszawa: Iskry.
- Urbańczyk P. 2006a. Polski węzeł słowiański, przeł. P. Urbańczyk, w: idem (red.), *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 133-153, Poznań: PTPN; Warszawa: IAE PAN.
- Urbańczyk P. 2008. *Trudne początki Polski*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Urbańczyk P. (red.) 1997. *Origins of Central Europe*, Warszawa: Naukowa Oficyna Wydawnicza Scientia.
- Urbańczyk P. (red.) 2006b. *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, Poznań: PTPN; Warszawa: IAE PAN.
- Vilaça A. 2002. Making kin out of Others in Amazonia, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 8(2): 347-365.
- Viveiros de Castro E.B. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro E.B. 2001. GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality, w: L.M. Rival, N.L. Whitehead (red.), *Beyond the visible and the material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, s. 19-44, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Wachtel N. 1986. Men of the water: the Uru problem (sixteenth and seventeenth centuries), w: J.V. Murra, N. Wachtel, J. Revel (red.), *Anthropological history of Andean polities*, s. 283-310, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wachtel N. 1997. Nota sobre el problema de las identidades colectivas en los Andes meridionales, w: R. Varón Gabai, J. Flores Espinoza (red.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, s. 677-690, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wachtel N. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Wagner R. 1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands?, w: M.J. Leaf (red.), *Frontiers of anthropology*, s. 95-122, New York: D. Van Nostrand Co.
- Wagner R. 1981. *The invention of culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner R. 1986. *Symbols that stand for themselves*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Wagner R. 2003. Wynalezienie kultury, przeł. A. Malewska-Szałygin, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 59-72, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wallerstein I. 2007. *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Weber E. 1976. *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914*, Stanford: Stanford University Press.
- Weiner J.F. 2003. *Tree leaf talk: a Heideggerian anthropology*, Oxford, New York: Berg.
- Wenskus R. 1961. *Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln-Graz: Böhlau.
- Węglarz S. 1997. *Tutejsi i inni. Część 1: O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- White H. 2009. *Proza historyczna*, przeł. R. Boryśłowski et al., Kraków: Universitas.
- Whitehead N.L. 2002. *Dark shamans: kanaimà and the poetics of violent death*, Durham & London: Duke University Press.
- Whitehead N.L. 2003. Introduction, w: idem (red.), *Histories and historicities in Amazonia*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Whitehead N.L. 2006. Plemiona tworzą państwa, państwa tworzą plemiona. Wojna a powstawanie kolonialnych plemion i państw w północno-wschodniej Ameryce Południowej 1492-1820, przeł. Ł. Krokoszyński, w: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, s. 197-236, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Whitmeyer J.M. 1997. Endogamy as a basis for ethnic behavior, „Sociological Theory” 15(2): 162-178.
- Wilmsen E.N. 1989. *Land filled with flies: a political economy of the Kalahari*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wimmer A. 2009. Herder's heritage and the boundary-making approach: studying ethnicity in immigrant societies, „Sociological Theory” 27(3): 244-270.
- Wimmer A., Glick-Schiller N. 2002. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences, „Global Networks” 2(4): 301-334.
- Wirski A. 1995. *Srebrne wieki Pomorza (IX-XI wiek)*, Koszalin: Wydawnictwo Miscelanea.
- Wiśniewski J. 1960. O początkach wsi Kluki, „Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza” 6(1): 479-485.
- Wobeser [P.H.] 1779. Etwas von dem Wohnsitz der Cassuben in Pommern, w: „[Anton Friedrich Büschings] Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen” 7(23): 182-183 (7 czerwca 1779).
- Wolf E.R. 2009. *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wolfram H. 1996. *Germanie* [tłum. autoryzowane R. Darda], Kraków: Universitas.
- Wojciechowski T. 1873. *Chrobacya. Rozbiór starożytności słowiańskich*, Kraków: nakładem „Kraju”.
- Wrzosek W. 1994. Metamorfozy metafor. Historiografia nieklasyczna w kręgu epistemologii historii, „Historyka” 24: 3-24.
- Zabrocki L. 1947. O Słowiańcach i Kaszubach nadlebskich, „Jantar” 5(3): 201-206.

- Zabrocki L. 1970. Kommunikative Gemeinschaften und Sprachgemeinschaften, „Folia Linguistica” 4(1-2): 2-23.
- Zientara B. 1985. *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Znaniecki F. 1990. *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: idem, *Współczesne narody*, Warszawa: PWN.

INDEKS OSOBOWY

- Abu-Lughod Lila 11, 27
Agar Michael 52, 129
Amit Vered 155
Anderson Benedict 29, 66, 129, 130, 149, 168
Ankersmit Frank 52
Anthias Floya 27
Anton Karl Gottlob von 14-15, 59
Anusiewicz Janusz 123
Appadurai Arjun 112, 183
Ardener Edwin 20, 25-28, 31, 43, 54, 68, 71, 88-89, 91, 120-121, 129
Ardener Shirley 26, 28
Arnold Matthew 123
Asad Talal 28
Astuti Rita 29, 190
- Badone Ellen 29
Bailey Frederick George 44
Banaszkiewicz Jacek 78
Banks Marcus 29
Barford Paul 35, 69-70, 74
Barnes Barry 17
Barnes John Arundel 109
Barth Fredrik Weybye 26-27, 40, 51, 59, 68, 71, 74, 110, 120, 124, 149-150, 157
Bartmiński Jerzy 46, 67, 123
Basso Keith H. 54
Bauman Zygmunt 97, 130
Backe 103-105
- Bądkowski Lech 80
Benson Susan 53
Bernoulli Johann 94, 103-104, 149
Bhabha Homi 130, 137, 148-149, 172
Biersack Aletta 112
Billig Michael 84
Binder David 79
Bloch Marc 41, 89
Bloch Maurice 55
Blok Anton 53-54
Bloor David 17
Blu Karen I. 41-42, 183
Blumer Herbert 26
Boas Franz 43, 71, 101, 104, 125
Boissevain Jeremy 112, 155
Boksański Zbigniew 167
Bolduan Tadeusz 49, 183, 185-189, 192-193, 197-198
Borodziej Włodzimierz 185
Borzyszkowski Józef 44, 84, 95
Bourdieu Pierre 26-27, 30-31, 34, 66, 71, 142, 149
Brather Sebastian 35, 70, 74-75
Braudel Fernand 38-39
Breen Richard 155
Brettell Caroline B. 55, 184
Breyer Richard 89-90
Brightman Robert 11
Brinton D.G. 123
Brożek Andrzej 185

- Brubaker Rogers 30-31
 Brumann Christoph 11
 Brüggemann Ludwig Wilhelm 93-94, 103-105, 112, 114-115, 117
 Bruski Klemens 85
 Buchowski Michał 44-46, 51
 Buliński Tarzycjusz 28, 79-80
 Bugenhagen Johannes 92
 Büsching Anton Friedrich 93-94, 97, 103, 106
 Bystroń Jan Stanisław 104, 123, 125

 Cassirer Ernst 15
 Ceynowa Florian Stanisław 61, 108
 Chagnon Napoleon A. 79
 Chakrabarty Dipesh 37, 44, 46
 Chapman Malcolm 26
 Chwieduk Agnieszka 26, 54
 Claessen Henri J.M. 33
 Clifford James 11, 41, 45, 51-52, 139, 183
 Cocchiara Giuseppe 101-102
 Cohen Anthony P. 29, 54-55, 146, 149, 155
 Cohen Ronald 33, 40
 Connerton Paul 136, 142, 145, 170, 190, 197, 204
 Csordas Thomas J. 142
 Curta Florin 34-35, 46, 70, 72-74, 76
 Czapliński Władysław 12-13, 207
 Czarnik Andrzej 117, 174, 184
 Czekanowski Jan 70

 DaMatta Roberto 52
 Davies James P. 51-52
 Davies Norman 42
 Davis Dona Lee 121
 Dawson Andrew 91
 Deloria Vine, Jr. 53
 Denison Norman 138-139
 Derdowski Hieronim 61, 108
 Derksen Rick H. 125
 Derrida Jaques 15
 DiGiacomo Susan M. 53
 Dobrowolska Agnieszka 60, 86
 Dohnal Wojciech 32

 Domańska Ewa 19
 Douglas Mary 28, 96
 Drummond Lee 125
 Dulichenko Aleksandr Dmitrievich, także Дуличенко Александр Дмитриевич 14
 Dunbar Robin 196
 Durkheim Émile 25

 Eidheim Harald 138, 140
 Ekholm-Friedman Kajsa 168
 Elwert Georg 28, 59
 Eriksen Thomas Hylland 113
 Evans D. Ellis 30
 Evans-Pritchard Edward 32, 44, 52

 Fabian Johannes 31, 50, 114, 145, 191
 Fenton William N. 41-43
 Ferguson Brian R. 34, 66, 76, 79, 81
 Ferguson James 183
 Fischer Adam 127
 Fischer Herbert 127
 Fischler Claude 161
 Fishman Joshua Aaron 139-140
 Fortes Meyer 32
 Francis Doris 201
 Frank Andre Gunder 44, 115
 Frank Erwin H. 29
 Frantz Andrea 183
 Freeman Derek 54
 Frege Friedrich Ludwig Gottlob 18
 Freichel Christa 169
 Fried Morton H. 32-34
 Friedl John 112, 155

 Gajek Józef 42
 Galos Adam 207
 Gasparini Evel 70
 Geary Patrick J. 31, 34, 38, 66, 75
 Gedl Marek 70
 Geertz Clifford 19, 29, 53, 103
 Giddens Anthony 31
 Gilmore David D. 153, 155
 Gilsenan Michael 54-55
 Gingrich Andre 101

- Glaser Barney G. 50
Glick-Schiller Nina 84
Gliewe Siegfried 127
Gluckman Max 196
Godelier Maurice 31, 33, 77, 156
Godłowski Kazimierz 70
Goffman Erving 141, 148
Goltz Reinhard 141
Gołąb Zbigniew 71
Goody Jack 43
Gordon Robert J. 117
Gow Peter 36-37, 79, 144-146, 191
Gräfe Gerald 171, 201-204, 208
Grimm, bracia 101, 123
Gulgowski Izidor, także Seefried-Gulgowski Ernst 126
Gupta Akhil 183
- Haaland Gunnar 120
Hacking Ian 18, 37
Hahn Hans Henning 108
Hajnicz Artur 185
Haken Christian Wilhelm, pastor 14, 82, 94, 96, 103-106, 111, 115, 132-133
Haken Johann Christian Ludwig, pastor 94
Halbwachs Maurice 168
Hale Amy 26
Hale Horatio 123
Hall Edward Twitchell 51
Hann Chris M. 110, 156
Hanusz Jan 122, 124
Hastrup Kirsten 20, 26, 52, 55, 86, 102
Haszler K.D., Dr. 92
Heather Peter G. 34, 77-78
Hechter Michael 115
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 25, 37-38, 69
Hensel Witold 70
Herder Johann Gottfried 69, 101-105, 109, 113, 123-124, 130
Hervik Peter 52
Herzfeld Michael 26, 54, 178
Heyden Hellmuth 96
Heyke Leon, ks. 61
- Hilferding (Gilferding) Aleksandr Fiodorowicz, także Гильфердинг Александр Фёдорович 13-15, 59, 94, 108-112, 114, 117-118, 121-122, 139, 141, 190
Hinze Friedhelm 141, 144, 183
Hirsch Eric 191
Hirsch Marianne 199
Hobsbawm Eric 40
Hollifield James F. 184
Holý Ladislav 26
Höpfl H.M. 36
Howell Signe 79, 158
Huertas Castillo Beatriz 53
Huizinga Johan 52
- Ingold Tim 16
- Jackson Anthony 102
Jackson Jean 125
Jacobsen Michael 40
Jahn Ulrich 118
Jan(ko) z Czarnkowa 92
Jasiewicz Zbigniew 124
Jażdżewski Konrad 70
Jenkins Richard 26
Jones Eric L. 43
- Kairski Mariusz 28-29, 33-34, 78-80, 112, 123
Kantzow Thomas 92
Karnowski Jan 61
Keesing Roger M. 106, 124
Kellaher Leonie A. 201
Kiechel Samuel 92
Klass Dennis 201
Kluge Friedemann 45, 60, 86
Kłodnicki Zygmunt 42
Knight John 29
Knoop Otto 13-15, 80, 126-127
Koblischke Julius 13-15, 126-127
Kobyliński Zbigniew 70
Kokot Józef 185
Kokowski Andrzej 70
Kolberg Oskar 108

- Kolendo Jerzy 70
 Komorowska Jadwiga 163, 175-176, 178, 182, 198
 Kopnina Helen 192
 Korta Wacław 207
 Kostrzewski Józef 70
 Kossinna Gustaf 69-70
 Kościańska Agnieszka 54
 Kowalski Michał 94
 Kriehn Ruth 83
 Krofey Szyman 14-15
 Krokoszyński Łukasz 90
 Kucharska Jadwiga 83
 Kujot Stanisław, ks. 86
 Kukier Ryszard 150
 Kulick Don 138
 Kummer August Theodor 14
 Kunin Seth D. 142
 Kuper Adam 32, 102, 123, 150
 Kurnatowska Zofia 70
 Kurnatowski Stanisław 70
- Labuda Gerard 13, 60, 68, 70, 75-76, 83-85, 114, 127
 Latour Bruno 28, 30-31, 43
 Leach Edmund 34, 51, 152-153
 Leciejewicz Lech 70
 Leenhardt Maurice 52
 Lehr-Spławiński Tadeusz 70
 Leskien August 122
 Lesser Alexander 30, 112
 Lévi-Strauss Claude 51, 64, 79
 Lewis Herbert S. 32, 153
 Lewis Oscar 117
 Lingenberg Heinz 89
 Longworth Philip 42
 Lorek Gottlieb Leberecht 94, 106, 108, 115, 132-133, 137, 163-164, 201
 Lorentz Friedrich 14, 89-90, 108, 124-127, 131-132, 148, 150-151
 Löttsch Ronald 141
 Lowenthal David 191
 Lozoviuk Petr 29, 45-46, 60, 113
 Lubaś Marcin 11
- Lubinus Eilhard 86, 93
 Lübke Christian 34, 78
- Ładogórski Tadeusz 12-13
 Łęgowski Józef, także Nadmorski Dr. 44, 108, 141, 144
- Macdonald Sharon 26
 Majewicz Alfred Franciszek 125
 Majkowski Aleksander 61
 Makiewicz Tadeusz 70
 Malinowski Bronisław Kasper 28, 44, 46, 53
 Malinowski Lucjan 122
 Malkki Lisa 183
 Mańczak Witold 70
 Marcus George E. 11, 20
 Marks Karol 37-38, 69
 Marx Emanuel 34
 McDonald Maryon 26, 30
 Mead George Herbert 25, 27
 Mellin Andrzej 171, 197
 Meyer-Cohn Alexander 118
 Minderhout David 183
 Modell Judith S. 158
 Modzelewski Karol 34
 Morgan Lewis Henry 31, 43, 114, 123
 Moszyński Kazimierz 70
 Motyl Alexander J. 51, 111
 Mrongowiusz Krzysztof Celestyn 108
 Müller Johann G. 93
- N. S. 88
 Nadel-Klein Jane 121
 Nadmorski, Dr. (pseudonim), zob. Łęgowski Józef
 Navarro Alcala-Zamora Pio Jose 153
 Neal Sarah 158
 Neophytou Georgina 201
 Neumann Nicolaus 186-188
 Nickman Steven L. 201
 Nowicka Ewa 61
- Obeyesekere Gananath 55
 Obracht-Prondzyński Cezary 44, 208

- Obrębski Józef 46, 89, 110
Obst Ulrich 89, 126
Ochs Elinor 138
Oettinger Rudi 127, 162
Okely Judith 52-53
Ossowski Stanisław 208
Overing Joanna 79, 158
Ozment Steven 207
- Pagel Karl-Heinz 132, 152, 171, 174-175, 184, 197
Paine Robert 196
Pandowska Danuta 60
Papłoński Jan 108, 139, 141, 143
Paradowska Maria 90
Parczewski Alfons Józef Ignacy 70, 108, 111, 117-118, 131, 140
Passes Alan 158
Pelczar Maria 88
Pełczyński Grzegorz 124
Piontek Janusz 70
Piskorski Jan Maria 31, 79-80, 91
Pitt-Rivers Julian A. 29, 54
Pobłocki Gustaw, ks. 86, 108
Pohl Walter 65-66, 68, 71-73, 75
Pontanus Michael, pastor (psuedonim) [=Brüggemann Michael, także Michał Mostnik] 15, 173
Popowska-Taborska Hanna 70, 118, 144
Porębski Andrzej 44
Posern-Zieliński Aleksander 33-34, 78, 128
Puttkamer [Anonim] von 127
Puttkamer Ellinor von 126
- Ramos Alcida Rita 11
Ramułt Stefan 125
Ranger Terence 40
Ranke Leopold von 14, 36-37, 69
Rapport Nigel 91, 155
Renan Ernest 168
Rival Laura M. 45
Robarchek Carole J. 79
Robarchek Clayton A. 79
Rodgers Dennis 53
- Rogaczewski Feliks 80, 139, 142, 161, 170, 174-175, 178
Rorty Richard M. 15
Rosaldo Renato 183
Rudnicki Mikołaj 70, 119, 125, 127
Rybicki Henryk 16, 48, 80, 111, 151-152, 154, 169, 171-176, 178-181, 185, 187
- Sahlins Marshall D. 19, 32, 55, 76, 79, 89, 144, 155
Sakson Andrzej 44
Sapir Edward 54
Schieffelin Bambi B. 138
Schiffauer Werner 177
Schleicher August 125
Schmidt Jacek 90
Schmidt Johannes 125
Schneider David M. 155, 204
Schramm Katharina 53
Schwalm Ulrike 188
Scott James C. 131, 135, 171
Shepard Glenn Harvey 52
Shirokogoroff Sergei Mikhailovich 46, 110, 150
Sholto-Douglas Stuart 117
Sigrist Christian 34
Silverman Phyllis R. 201
Sjögren Anders Johan 118
Skalník Petr 33
Smith Anthony D. 29
Smolicz Jerzy 40
Sobierajski Zenon 16
Spencer Dimitrina 51-52
Spicer Edward H. 39
Spivak Gayatri Chakravorty 54, 90
Stacul Jaro 29
Staden Hans 101
Steinacher Roland 71
Stelmachowska Bożena 96, 112-115, 120, 127, 131-132, 151, 156, 162, 208
Stewart Charles 191
Stoczkowski Wiktor 42
Stokhof Wim A.L. 125
Strauss Anselm L. 50

- Sulimirski Tadeusz 70
Synak Brunon 59
Szeliga Jan 88
Sztompka Piotr 82, 174
Szultka Zygmunt 13-18, 44, 92-96, 105-106,
112-113, 126-127, 132-137, 151-152,
168, 181
Szwed John F. 109, 196
- Ślaski Kazimierz 80
- Taussig Michael T. 140
Tetzner Franz 44, 82, 89-90, 94, 105, 108,
131, 142, 152, 162, 202
Tolksdorf Ulrich 188
Treder Jerzy 14-15, 18, 127, 179
Trevor-Roper Hugh 130
Triandafyllidou Anna 27
Turnbull Colin M. 79
Tylor Edward Burnett 39
- Urbańczyk Przemysław 31, 33-35, 37, 46,
69-70, 75-76, 78, 85
- Vilaça Aparecida 158
Viveiros de Castro Eduardo Batalha 28, 158
- Wachtel Nathan 36-37, 40-43, 114, 117
- Wacquant Loïc 30
Wagner Roy 11, 26-27, 30, 39, 88-89, 91, 93,
106, 191, 193
Wallerstein Immanuel 112
Walters Sue 158
Weber Eugen 147
Weber Samuel 137
Weiner James F. 51
Wenskus Reinhard 29, 34, 66, 71, 73
Węglarz Stanisław 108
White Hayden 19
Whitehead Neil Lancelot 33-34, 45, 53, 66,
73, 76, 191
Whitmeyer Joseph M. 156
Wilmsen Edwin N. 117
Wimmer Andreas 84, 102
Wirski Adam 79
Wiśniewski Jerzy 151
Wobeser Peter Heinrich 88, 94, 106
Wojciechowski Tadeusz 41-42, 46
Wolf Eric Robert 30, 33, 40, 112
Wolfram Herwig 65, 67, 71
Wrzosek Wojciech 19
- Zabrocki Ludwik 73, 148, 168, 170, 172-
-174, 191, 202
Zientara Benedykt 29
Znaniński Florian 46, 133

