

DLACZEGO SŁOWIŃCY NIE CHCĄ ROZMAWIAĆ? O ANTROPOLOGICZNYM CZYTANIU HISTORII

MARIUSZ FILIP

Relacje między antropologią kulturową/społeczną (etnologią) a historią od dziesięcioleci stanowią niesłabnący przedmiot zainteresowania przedstawicieli obu dyscyplin. Nieco inaczej jest w nauce polskiej, gdzie zainteresowanie historią wśród antropologów jest doprawdy znikome, a nieliczne opracowania mają charakter wtórny wobec opracowań historycznych¹; z kolei uprawiana przez historyków tzw. antropologia historyczna/historii z etnologią ma niewiele wspólnego, gdyż dorobek tej ostatniej – zwłaszcza w zakresie badań przeszłości – jest przez historyków słabo znany i jeszcze rzadziej wykorzystywany². Powody takiego stanu rzeczy są złożone i z braku miejsca nie mogą poświęcić temu zagadnieniu większej uwagi. Dość powiedzieć, że w moim przekonaniu współpraca obu dyscyplin może przynieść wiele korzyści.

W ramach niniejszego eseju chciałbym przybliżyć Czytelnikowi warsztat epistemologiczny i metodologiczny etnografa zainteresowanego badaniami

¹ Większość antropologów zainteresowanych badaniami przeszłości nawiązuje bardziej lub mniej bezpośrednio do tzw. nowej etnologii polskiej, zakładającej „antropologizację” etnografii/etnologii poprzez inspirowanie się m.in. *nouvelle histoire*, vide: Z. Benedyktowicz, C. Robotycki, L. Stomma, R. Tomicki, J.S. Wasilewski, *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do Słownika*, cz. I–II, „Polska Sztuka Ludowa”, 1981, t. 34, z. 1, s. 47–60; z. 2, s. 117–125.

² W bibliografiach antropolodzy są niemal nieobecni. Znamienne jest, że chyba najczęściej przywoływany przez historyków antropolog Clifford Geertz nie specjalizował się w badaniach przeszłości. W jego prawdopodobnie najczęściej cytowanym artykule odniesienia do przeszłości są marginalne (C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] id., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przekł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 17–47), natomiast teksty, w których problematyka historyczna jest jawnie obecna (choćby: id., *Negara. Państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, przekł. W. Usakiewicz, Kraków 2006), są cytowane sporadycznie, jeśli w ogóle.

przeszłości, a także pokazać, jakie owoce może przynieść rzucenie antropologicznego światła na pewne zjawiska historyczne oraz dodanie źródłom etnograficznym historycznej głębi. A zatem nie zamierzam dokonywać tutaj syntezy opracowań o charakterze teoretycznym będących wariacją na znany temat „Czym jest antropologia historii?”; kwestia ta interesuje mnie jedynie od strony praktycznej, a co więcej, z perspektywy *stricte* antropologicznej. Pretekstu i materiału do antropologicznego czytania historii dostarczają mi Słowińcy³, zamieszkujący do niedawna tereny położone między jeziorami Gardno i Łebsko (województwo pomorskie), w szczególności zaś rezydujący obecnie w Niemczech emigranci z wsi Kluki⁴.

Mieszkańcy tej części Ziemi Odzyskanych byli generalnie Niemcami, ale pochodzenia słowiańskiego. Ich rodzimą mowę stanowiły gwary kaszubskie, ale ich wyznanie było ewangelickie, nie czuli się związani z państwem i narodem polskim, co odróżniało ich od Kaszubów. Mając na uwadze tę obiektywną odrębność kulturową, dodatkowo wzmocnioną relatywną izolacją geograficzną, słowiańsko- i niemieckojęzyczni badacze określali ten „lud” mianem Kaszubów nadlebskich lub, znacznie częściej, Słowińców. Germanizacji ulegli ostatecznie na początku XX w., kiedy to niemal kompletnie wymarła ich słowiańska mowa i nastąpiła zmiana autoidentyfikacji ze słowiańskiej na niemiecką. Wobec tego właśnie faktu w odrodzonym państwie polskim Słowińcy byli postrzegani jako „Niemcy” i tak też traktowani: większość z nich została wysiedlona już w 1947 r., a pozostałe resztki – przede wszystkim w Klukach, które stanowiły rodzaj rezerwatu – próbowano poddać (nieskutecznie) „reslawizacji”. W pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XX w., w ramach akcji łączenia rodzin, dokonał się masowy proces emigracji ostatnich Słowińców do Niemiec.

³ Podstawowe opracowania historii Słowińców wraz z monografiami wsi vide: A. Hilferding, *Ostatki Słowian na południowym brzegu Bałtyckiego Morza*, [w:] O. Kolberg, *Pomorze*, Kraków–[Warszawa] 1965, s. 311–452; F. Tetzner, *Die Slovinzen und Lebakaschuben. Land und Leute, Haus und Hof, Sitten und Gebräuche, Sprache und Literatur im östlichen Hinterpommern*, Berlin 1899; B. Stelmachowska, *Słowińcy – ich dzieje i kultura (do 1956 r.)*, oprac. A. Kwaśniewska, Gdańsk–Kluki 2013; Z. Szultka, *Studia nad rodowodem i językiem Kaszubów*, Gdańsk 1992; H. Rybicki, *Nazywano ich Słowińcami*, Słupsk 1995; id., *Kluki. Zarys dziejów*, Słupsk 1998; id., *Nazywano ich Słowińcami. Część druga: wybór źródeł*, Gdańsk–Wejherowo 2003; A. Czarnik, *Gardna Wielka*, Słupsk 2001.

⁴ Z uwagi na charakter niniejszego tekstu prezentację materiałów jestem zmuszony ograniczyć do niezbędnego minimum. W sposób bardziej obszerny zostały one omówione w książce mojego autorstwa pt. *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Poznań 2012. Dziękuję anonimowym recenzentom za komentarze, które pozwoliły mi udoskonalić argumentację i odpowiednio rozłożyć akcenty.

DOŚWIADCZENIE TERENOWE

Intrygująca historia rodzimych mieszkańców Kluk stanowiła główny motyw mojego zainteresowania Słowińcami. Za szczególnie problematyczne uważałem przekonanie pokutujące w polskiej nauce, że „Słowińców już nie ma”, będące wynikiem całkowicie błędnego warunkowania kwestii „wymierania” grupy procesami akulturacji i wymieszczenia. Równie problematyczne, chociaż początkowo mające dla mnie mniejsze znaczenie, było najnowsze stanowisko przedstawione przez historię, które można streścić hasłem: „Słowińców nigdy nie było”⁵. Sprawa naglej (po ponad stu latach) odmowy Słowińcom prawa do istnienia niezwykle wzbudzała moją ciekawość. Kierując się tymi motywami, wyjechałem do Hamburga z intencją przeprowadzenia badań etnograficznych na temat współczesnej sytuacji społeczno-kulturowej eksklukowian. Muszę, niestety, przyznać się tu do porażki, gdyż nawiązanie relacji z informatorami przekroczyło moje możliwości. Osoby, z którymi próbowałem się porozmawiać, zwykle odmawiały (mniej lub bardziej wprost) kontaktu. Tak oto rzeczywistość zweryfikowała moje naiwne plany.

Odmowa współpracy potencjalnego informatora z tego czy innego rodzaju badaczem nie byłaby niczym niezwykłym, gdyby nie fakt, że nie ja jeden zostałem odrzucony przez eksklukowian. Wiosną 1992 r. do Hamburga przyjechał Tadeusz Bolduan, znany działacz kaszubski i rzecznik sprawy słowińskiej, który tak jak ja nie przyjmował do wiadomości twierdzeń o rozplynięciu się Słowińców w powietrzu. Jego próby skontaktowania się z eksklukowianami przyniosły bardzo podobne rezultaty: co prawda udało mu się krócej lub dłużej porozmawiać z kilkoma osobami przez telefon, ale później nikt nie otworzył mu drzwi⁶. Przypominając o niepowodzeniu Bolduana, nie próbuję usprawiedliwić swojej porażki czy też umniejszyć jej, lecz zwracam uwagę na pewien wzorzec zachowania Słowińców. Z tego też powodu chciałbym przyjrzeć się bliżej jednemu z moich doświadczeń badawczych w Hamburgu.

Kiedy o wyznaczonej godzinie zadzwoniłem do drzwi szeregowca ulokowanego na obrzeżach miasta, po raz kolejny składając wizytę państwu Klück, przywitała mnie blisko osiemdziesięcioletnia pani domu, Anneliese. Był piękny wiosenny dzień 2009 r., więc zostałem zaproszony na przydomowy taras. Siedziała tam już starsza kobieta, w wieku moich gospodarzy, która zignorowała moje powitanie, nie odrywając nawet wzroku od kolorowych magazynów, które

⁵ Z. Szultka, op. cit.

⁶ T. Bolduan, *Losy społeczne i polityczne Słowińców w Klukach w latach 1945–1975. Próba oceny*, [w:] *Studia kaszubsko-słowińskie. Materiały z II Konferencji Słowińskiej* (Łeba 11–13.05.1992), red. J. Treder, Łeba 1992, s. 9–30.

przeglądała metodycznie kartka po kartce. Z panią Klück (mąż Bruno kosił trawnik) rozpocząłem zwyczajową pogawędkę, w trakcie której została poruszona kwestia moich badań etnograficznych, a tym samym zasadniczy powód wizyty. Jednym z głównych wątków były oczywiście moje trudności w prowadzeniu wywiadów, spowodowane notoryczną odmową – werbalną bądź nie – kontaktu z antropologiem przez niedoszłych informatorów. Pan Klück, który przez chwilę przysłuchiwał się rozmowie, ni to wzdychając, ni to mruczając, rzekł mniej więcej: „I to się nie zmieni”, wzruszając przy tym ramionami, co miało chyba podkreślić oczywistość sytuacji. Z kolei pani Klück zagadnęła w pewnej chwili siedzącą obok kobietę, która przez cały ten czas nie odezwała się ani jednym słowem, sugerując jej wypełnienie przygotowanej przeze mnie krótkiej ankiety – ostatniej próby nawiązania dodatkowych kontaktów – jako że ona także pochodzi przecież z Kluk. Pomysł ten nie spotkał się z żadną reakcją kobiety, która nadal przeglądała magazyny, ani razu nie odzywając się do mnie, ani razu nie zaszczycając mnie spojrzeniem. Dzisiaj mam już tylko mgliste wspomnienie emocjonalnego napięcia, które narastało od momentu mojego wejścia na taras, by sięgnąć zenitu właśnie w tamtej chwili; o fakcie tego odczucia trudno mi jednak nie pamiętać. Było ono nie do zniesienia, dlatego też pożegnałem się czym prędzej i wyszedłem.

To niezwykle intensywne doświadczenie miało pewien posmak nowości, gdyż – inaczej niż zwykle – pani Klück nie zaproponowała mi niczego do picia, zapewne starając się nie okazywać mi zbyt wielkiej sympatii przy swoim gościu (była nim najprawdopodobniej siostra gospodyni) i skrócić czas mojej wizyty do minimum, ale sam fakt (milczącej) braku kontaktu nie była niczym zaskakującym; wręcz przeciwnie, był czymś, co w Hamburgu poznałem zbyt dobrze. W istocie państwo Klück byli pierwszymi (na szczęście nie jedynymi) osobami, które zgodziły się na spotkanie ze mną i rozmowę. Spotkanie ze wspomnianą eksklukowianką twarzą w twarz w sytuacji społecznej bezsprzecznie sprzyjającej nawiązaniu kontaktu, a mimo tego nieuwieńczonej sukcesem – doświadczenie bardzo silnie negatywnego afektu⁷ od osoby spokrewnionej z państwem Klück – uzmysłowiło mi, że to, z czym miałem cały czas do czynienia, nie było zwyczajnym ignorowaniem antropologa natręta, lecz zachowaniem, którego scenariusz rozpięła kultura: postawą wobec Innego, którego ucieleśnienie stanowiła moja osoba. Opowieść ta nie mówi zatem o zerwaniu komunikacji czy społecznej interakcji, jaka rozgrywa się pomiędzy konkretnymi jednostkami,

⁷ Emocje stanowią współcześnie niezwykle istotny temat badawczy (tzw. zwrot afektywny), vide: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Warszawa 2012; cf. B.H. Rosenwein, *Obawy o emocje w historii*, „Teksty Drugie”, 2015, nr 1, s. 358–391.

lecz o komunikowaniu dystansu kulturowego⁸, o lokalnej strategii utrzymywania granic między swoimi a obcymi. Czy tę hipotezę da się jednak potwierdzić?

Analizując literaturę przedmiotu⁹, można dojść do wniosku, że postawa eksklukowania stanowi prostą odpowiedź na wrogie postawy Polaków trwające przez trzy dziesięciolecia życia Słowińców w Polsce: od wysiedleń poczynając, na przemocy fizycznej skończywszy. Przekonanie to podzielał także Bolduan: „Niektórzy przedstawiciele administracji terenowej i organów partyjnych wykazywali wobec Słowińców bezdusność i złośliwość, cechowali się brakiem zasad moralnych i etycznych. Ich egoizm i prywata, powiązania kumoterskie dla zysku i rozrywki powodowały, że Słowińcy nie zaznali spokoju w Klukach”¹⁰. Do listy krzywd poczynionych Słowińcom – w szczególności Słowinkom – należy dopisać także gwałty i grabieże, których dokonali czerwonoarmiści. Podążenie tym tropem oznacza, że źródeł tej postawy należałoby upatrywać w okresie socjalizmu (względnie w ostatnich miesiącach drugiej wojny światowej) i taka interpretacja doskonale wpisałaby się w ujęcie określane jako post-socjalizm, które – analogicznie do postkolonializmu – tłumaczy współczesne zjawiska poprzez stosunkowo krótkie, wielkoskalowe fenomeny ekonomiczno-polityczne. Powątpiewając w to, czy takie ujęcie pozwala zrozumieć detale życia codziennego¹¹, takie jak małżeństwa między osadnikami i Słowinkami czy przebieg pewnego majowego popołudnia (odmalowany w mojej opowieści terenowej), sądzę, że kultura lepiej niż inne wymiary życia społecznego (ekonomia, polityka itd.) może wyjaśnić współczesne zjawiska społeczne. Takie podejście jest szczególnie zasadne wtedy, gdy we wcześniejszych epokach możemy dostrzec działania podobne do współczesnych, jako że praktyki kulturowe to przecież struktury długiego trwania. Wyśledzenie na kartach historii analogicznych sposobów nawiązywania relacji z Innym oznaczałoby, że przyjmowana dotychczas perspektywa czasowa jest zbyt krótka, by móc właściwie wyjaśnić postawy Słowińców wobec dziennikarza i antropologa. Pytania badawcze, które w związku z tym się pojawiły, brzmiały: Jakie czynniki generowały taki rodzaj zachowania i kiedy się one pojawiły? Czy była to odpowiedź

⁸ „[...] odmowa komunikacji jest wciąż modusem komunikacji”, M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 383.

⁹ H. Rybicki, *Nazywano ich Słowińcami...*, s. 116–228; id., *Nazywano ich Słowińcami. Część druga...*; C. Obracht-Prondzyński, *Między polskością a rozczarowaniem. Słowiński wizerunek w polskiej publicystyce w pierwszych latach po zakończeniu wojny*, [w:] *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk 5–6 grudnia 2002*, red. A. Czarnik, Słupsk 2003, s. 184–206.

¹⁰ T. Bolduan, op. cit., s. 29.

¹¹ Cf. J. Robbins-Ruszkowski, *Thinking with „Postsocialism” in an Ethnographic Study of Old Age in Poland*, „Cargo”, 2014, t. 12, nr 1–2, s. 35–50.

na wypędzenia i nękanie z czasów socjalizmu (względnie końca wojny), czy w grę wchodzi tutaj starsze czynniki? Czy ten wzór zachowania jest skierowany tylko wobec Polaków (ewentualnie Słowian), czy jest to zachowanie nawykowe nakierowane na każdego Innego?

Zwrot ku antropologicznej analizie historii pociągnął za sobą głębsze zainteresowanie kwestią statusu grupy Słowińców, pozostającego przedmiotem dyskusji już od ponad stu pięćdziesięciu lat. Nie ulega wątpliwości, że Słowińcy są kulturowo spokrewnieni z Kaszubami¹², problemem jest jednak ustalenie, czy Słowińcy to samodzielna grupa etniczna, czy tylko odłam (grupa etnograficzna) kaszubskiej grupy etnicznej. Debata w dużej mierze koncentrowała się wokół nazwy tej grupy, co oznacza, że jej uczestnicy poszukiwali odpowiedzi na pytanie, czy „Słowińcy” to nazwa własna, będąca wyrazem świadomości odrębności etnicznej grupy, strukturalnie pokrewna takim pojęciom jak Słowacy i Słoweńcy, czy też jest to po prostu lokalna (gwarowa) nazwa, obejmująca wszystkich Słowian (w szczególności odnosząca się do Kaszubów). Zwolennicy tej pierwszej interpretacji doszukiwali się genezy tego domniemanego endoetnonimu w średniowieczu, z kolei jej przeciwnicy argumentowali, że nazwa ta pojawiła się dopiero w XIX w. jako egzonym, co miało dowodzić, że takiej grupy etnicznej nigdy nie było, a zatem, że Słowińcy to „fikcja” (czyt. fałsz).

Wszyscy badacze zajmujący się analizą tożsamości Słowińców pracowali w ramach paradygmatu etnicznego, przyjmując za pewnik, że Słowińcy przynależą do jakiejś grupy etnicznej, a zatem rozwiązania wymagała jedynie kwestia, czy jest to odrębna grupa etniczna, czy tylko jedna z wielu kaszubskich grup etnograficznych. Badacze koncentrowali się na obiektywnych wyróżnikach kulturowych, takich jak: mowa, nazwa, wyznanie, położenie geograficzne, zwyczaje, kultura materialna, historia polityczna. Bardziej nowoczesne strategie badania etniczności, choćby przez pryzmat utrzymywania granic etnicznych¹³, były ignorowane, nie mówiąc już w ogóle o rozpatrzeniu jakiejkolwiek alternatywy wobec paradygmatu etnicznego¹⁴. Na tym tle absolutnym wyjątkiem są

¹² Osobną sprawą jest pytanie, czy Kaszubi to grupa etniczna narodu polskiego, czy samodzielna grupa etniczna. Nie sposób na nie udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Analogicznie rzecz przedstawia się z pytaniem, czy kaszubszczyzna to dialekt języka polskiego, czy osobny język.

¹³ F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. M. Głowacka-Grajper, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 348–377.

¹⁴ E. Ardener, *Tożsamość i utożsamienie*, przeł. Z. Mach, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. Paluch, Kraków 1992, s. 21–42; R. Wagner, *Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?*, [w:] *Frontiers of Anthropology*, red. M.J. Leaf, New York 1974, s. 95–122; A.P. Cohen, *Wspólnoty znaczeń*, przeł. K. Warmińska, [w:] *Badanie*

prace czeskiego antropologa Petra Lozoviuka, który tożsamość kaszubską postrzega jako etnicznie obojętną¹⁵. Pytania, które moim zdaniem wymagały odpowiedzi, brzmiały następująco: Jakiego rodzaju grupą są Słowińcy? Czy byli grupą etniczną, czy etnograficzną, a może żadną z nich?

MORALNOŚĆ – REPRODUKCJA KULTUROWA

Zastosowane przeze mnie podejście antropologiczne zasadzało się na spojrzeniu na tożsamość Słowińców przez pryzmat relacji pomiędzy swoimi (tubylcami) i obcymi na poziomie życia codziennego (z perspektywy szarego człowieka), pozwalającej na rekonstrukcję granic wspólnot symbolicznych (zarówno grup lokalnych, jak i etnicznych). Analiza źródeł historycznych metodą retrogresywną, która polega na czytaniu historii wstecz i sprawdza się wówczas, gdy analiza chronologiczna nie przynosi znaczących rezultatów¹⁶, ujawniła różne postawy autochtonicznej populacji Pomorza Tylnego, które mniej lub bardziej przypominają zachowania eksklukowian odnotowane przeze mnie i Bolduana.

Praktyką najbliższą naszym doświadczeniom jest milczenie: nieangażowanie się w rozmowę, nieodpowiadanie na pytania, a także zatajanie informacji. I tak na przykład Marian Kowalczyk, który w 1961 r. odbywał służbę wojskową

kultury. *Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 192–215; *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, red. J. Linnekin, L. Poyer, Honolulu 1990; E.H. Frank, *Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil*, [w:] *Etnohistoria del Amazonas*, red. P. Jorna, L. Malaver, M. Oostra, Quito 1991, s. 63–81; N.L. Whitehead, *Plemiona tworzą państwa, państwa tworzą plemiona. Wojna a powstawanie kolonialnych plemion i państw w północno-wschodniej Ameryce Południowej 1492–1820*, przeł. Ł. Krokoszyński, [w:] *Sny, trofea, geny i zmarli. „Wojna” w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2006, s. 197–236.

¹⁵ P. Lozoviuk, *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*, Pardubice 2005, s. 37–63, 101–119; id., *Ethnische Indifferenz im heutigen Ostmitteleuropa. Ein Beitrag zum Studium aktueller Identifikationsmodelle*, [w:] *Grenzen & Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*, red. T. Hengartner, J. Moser, Leipzig 2006, s. 727–737.

¹⁶ M. Bloch, *French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics*, Berkeley–Los Angeles 1970, s. xxiii–xxx; id., *Pochwała historii. Czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1962, s. 68–72; N. Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, México 2001; W.N. Fenton, *The Iroquois Eagle Dance: An Offshoot of the Calumet Dance*, Syracuse 1991; K.I. Blu, „Reading Back” to Find Community: *Lumbee Ethnohistory*, [w:] *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, red. R.J. DeMallie, A. Ortiz, Norman 1994, s. 278–295. W odniesieniu do Kaszubów metodą retrogresywną posłużył się G. Labuda, *Kaszubi i ich dzieje*, Gdańsk 1996, s. 81–82 n.; ocena krytyczna: M. Filip, „Wędrujące” Kaszuby. Ujęcie antropologiczne, „Rocznik Antropologii Historii”, 2014, t. 4, nr 2(7), s. 200–205.

w Klukach, wspominał, że „początkowo nikt z nami nie chciał rozmawiać”¹⁷. Z kolei Feliks Rogaczewski odkrył, że po wojnie klukowanie próbowali przemilczeć wiedzę na temat badań etnograficznych prowadzonych we wsi, a przede wszystkim zatajali fakt znajomości kaszubszczyzny¹⁸. Poszukując wyjaśnienia takiej postawy Słowińców, nie sposób oczywiście zignorować wspomnianych już negatywnych doświadczeń z Polakami (i żołnierzami radzieckimi), o których eksklukowanie niekoniecznie chcą pamiętać¹⁹. Nie można jednak zignorować i tego, że doświadczenia te pojawiły się dopiero w czasach socjalizmu (najwcześniej pod koniec wojny), a tymczasem już w 1821 r. pastor Lorek donosił, że „Kaszuba [...] Rzadko odpowiada Pomere-ningowi (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”²⁰. Podstawą tych twierdzeń była zapewne starsza o pół wieku relacja pastora Hakena, wedle której: „większość [Kaszu-bów] rozumie dobrze po niemiecku, ale nie mają woli, aby Niemcowi odpowiedzieć po niemiecku [na zadane pytanie]”²¹. A zatem milczenie Słowińców nie jest szczególne ani dla relacji z Polakami, ani dla okresu socjalistycznego (powojennego), lecz stanowi stosunkowo uniwersalną w czasie i przestrzeni (społecznej) tradycję kaszubską.

Taka praktyka wydaje się stanowić pewien sposób nawiązywania relacji z Innym, a właściwie utrzymywania wobec niego dystansu społecznego. Ten sam cel realizowany jest poprzez strukturalne odwrócenie milczenia, mianowicie uskarżanie się (ustne i pisemnie). Literatura poświęcona sytuacji Słowińców

¹⁷ *Słowińcy*, reż. M. Kubera, Telewizja Polska Gdańsk 1992.

¹⁸ F. Rogaczewski, *Wśród Słowińców. Pamiętnik nauczyciela*, Gdańsk–Wejherowo 1975, s. 43–44, 74–78.

¹⁹ „Upokarzające milczenie” to jeden z trybów zapominania, vide: P. Connerton, *Seven Types of Forgetting*, „Memory Studies”, 2008, t. 1, nr 1, s. 67–69.

²⁰ G.L. Lorek, *Charakterystyka Kaszubów znad Łeby. Z rysunkami kaszubskich strojów ludowych/ Przesady kaszubskie pod zastanowieniem dla przeciwników zalecanego oświecenia ludu i poprawy jego szkół*, przeł. M. Darska-Łogin, [w:] *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*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2009, s. 60.

²¹ *Źródła do kaszubsko-polskich aspektów dziejów Pomorza Zachodniego do roku 1945*, red. B. Wachowiak, t. 2: *Pomorze Zachodnie w państwie brandenbursko-pruskim (1653–1815)*, wyd. Z. Szultka, Poznań–Gdańsk 2006, s. 255; cf. *Beschluß der Nachricht des Herrn Probst Haken von den Cassuben*, „Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen”, 1779, t. 7, nr 25 (21 czerwca), s. 200.

w czasach PRL pełna jest odwołań do skarg poczynionych przez kłukowian. Analiza dokumentów historycznych dowodzi istnienia analogicznych praktyk przynajmniej od końca średniowiecza, a ponadto pozwala dostrzec inne przejawy dystansu społecznego – z wyraźną komponentą geograficzną: ucieczkę, zbiegostwo, dezercję²². Przypadki wyjazdów bez wymaganego zezwolenia nie należały do rzadkości także za czasów PRL – i to pomimo wytężonej kontroli państwa.

Obie praktyki można wpisać w strategię oporu grup podporządkowanych, określaną jako „oręż słabych”²³. Charakterystyczna dla tej strategii zasada rozwiązywania sytuacji konfliktowych bez użycia siły dostarcza argumentów ku temu, by biernej postawy Słowińców wobec wspomnianej na początku agresji Polaków (i żołnierzy radzieckich) nie tłumaczyć tylko i wyłącznie przez pryzmat czynników „obiektywnych” o charakterze politycznym czy demograficznym (brak mężczyzn), lecz także przez pryzmat czynników kulturowych, gdzie niestosowanie przemocy stanowi wartość moralną²⁴. Tę kulturową regułę wśród mieszkańców Pomorza Tylnego można dostrzec już w okresie średniowiecza, aczkolwiek nie daje się ona wprost potwierdzić w źródłach o charakterze etnograficzno-historycznym. Jej istnienie można jednak wydedukować, porównując historię tego obszaru z obszarami sąsiednimi. Mając na uwadze, że kolonizacja (i germanizacja) Pomorza Tylnego nie napotkała zbrojnego oporu, jak w przypadku Połabia czy Prus²⁵, nie od rzeczy jest wniosek, że o ile Słowianie Połabscy czy Prusowie stanowili społeczeństwa typu wojowniczego, o tyle Pomorzanie wręcz przeciwnie²⁶.

²² *Źródła do kaszubsko-polskich aspektów dziejów Pomorza Zachodniego do roku 1945*, red. B. Wachowiak, t. 1: *Pomorze Zachodnie pod rządami książąt plemiennych i władców z dynastii Gryfitów (990–1121–1637–1648/1653)*, wyd. Z. Szultka, Poznań–Gdańsk 2006; *Źródła...*, t. 2.

²³ J.C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven 1985, s. xvi. Mając na uwadze istotę tej strategii, nie można wykluczyć, że powody skarg zawarte we wspomnianych wyżej źródłach były przynajmniej częściowo konfabulowane.

²⁴ Id., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press 1976.

²⁵ J.M. Piskorski, *Kolonizacja wiejska Pomorza Zachodniego w XIII i w początkach XIV wieku na tle procesów osadniczych w średniowiecznej Europie*, Poznań 2005.

²⁶ Antropologia dostarcza licznych studiów społeczeństw obu typów; szczególnie interesująco prezentuje się studium: P. Gow, *Piro, Apurina and Campa: Social Dissimilation and Assimilation in Southwestern Amazonia*, [w:] *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, red. J.D. Hill, F. Santos-Granero, Urbana, Chicago 2002, s. 147–170. Typologia ta jest używana nie tylko na gruncie antropologii i nie tylko w odniesieniu do społeczeństw pozaeuropejskich czy grup etnicznych, vide np. D. Binder, *Vlachs: A Peaceful Balkan People*, „Mediterranean Quarterly”, 2004, t. 15, nr 4, s. 115–124; W.J. Korab-Karpowicz, *Freedom from Hate: Solidarity and the Non-violent Political Struggle in Poland*, „Journal of Human Values”, 2002, t. 8, nr 1, s. 57–66.

Wobec tych obserwacji nieunikniony wydaje się wniosek, że u podstawy wymienionych działań leży poczucie zagrożenia stwarzane przez Innego-wroga. Niestosowanie przemocy oraz utrzymywanie dystansu stanowią najwyraźniej pewne kulturowe formy obrony przed nim, czyli innymi słowy – sposoby zarządzania zagrożeniem (zapobiegania mu lub jego likwidacji), dając nam wgląd w ich wyobrażenie porządku świata. Powiedzieć, że zrekonstruowanie pewnych aspektów moralności Słowińców możliwe było dzięki uwzględnieniu współczesnych jej przejawów wśród eksklukowian, to powiedzieć zbyt mało. Doświadczenie terenowe jest bowiem kluczem, który pozwala odnaleźć w źródłach dowody i połączyć je w określony wzorec: „Praca antropologa ma swój początek w badaniach etnograficznych i jest to prawda nawet wtedy, gdy przedmiotem zainteresowania antropologa jest historyczne archiwum”²⁷. Jakie są ograniczenia mojej interpretacji, a tym samym rekonstruowanych struktur długiego trwania?

Istnienie pokojowego wzorca kulturowego, zaczynając od końca, można negocjować, przywołując wszelkie akty użycia przez Słowińców (Kaszubów) fizycznej przemocy. Informacji o siłowych próbach rozwiązania konfliktów jest niewiele (i w tym jest sedno sprawy), a sztandarowym kontrargumentem pozostają zatem rozruchy na tle likwidacji kazań prowadzonych w języku słowiańskim, do których doszło w niektórych miejscowościach na terenie Kaszub. Problem w tym, że ich znaczenie jest wyolbrzymiane zarówno w przekazach niemieckich pastorów, którzy postrzegali siebie jako ofiary tych wydarzeń, jak i przez polskich badaczy, którzy przypisywali im charakter etniczny zamiast religijny i jednocześnie ignorowali specyfikę ich przebiegu (symboliczny charakter przemocy), miejsca (tylko miejscowości będące siedzibą parafii) oraz czasu występowania (względnie krótki okres – od połowy XVIII do połowy XIX w.). W istocie rozruchy te zdecydowanie łatwiej objaśnić w kategoriach rytuałów rebelii²⁸ niż rebelii.

Moją interpretację można także podważać, przywołując przykłady Słowińców służących w pruskiej/niemieckiej armii (zwykle w marynarce), a także pojedyncze informacje o udziale kobiet i młodzieży (w tym dzieci z małżeństw mieszanych) w bójkach z polskimi żołnierzami na początku drugiej połowy XX w. Można wreszcie dowodzić, że Słowińcy po drugiej wojnie światowej byli niezdolni do użycia siły, mając na uwadze pewne czynniki „obiektywne”, o których

²⁷ „Anthropological enquiry starts from ethnography, and this is true even of anthropological interest in the historical archive”, P. Gow, „Ex-Cocama”: *Transforming Identities in Peruvian Amazonia*, [w:] *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, red. C. Fausto, M.J. Heckenberger, Gainesville 2007, s. 209.

²⁸ M. Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester 1954.

była już mowa. Nie odrzucam żadnego z przywołanych argumentów, ale też nie sądzę, aby mogły one bezdyskusyjnie zanegować moją interpretację. Część argumentów ma sens tylko i wyłącznie wobec trzydziestu lat następujących po wojnie, a więc doprawdy krótkiego okresu, z kolei inne (kwestia służby wojskowej) nie odnoszą się do świata Słowińców, miejsca znanego, nieustannie oswajanego (*orbis interior*), lecz świata obcych (*orbis exterior*). Mając na uwadze, że nauka pozwala nam najczęściej mówić tylko o pewnych typach zachowań, tendencjach i wzorcach kulturowych, bo przecież rzeczywistość społeczna empirycznie istnieje tylko w formie nieskończonej liczby różnych, nierzadko sprzecznych działań społecznych, wydaje się zasadne twierdzenie, że mamy tu do czynienia z tego czy innego rodzaju odstępstwem od kulturowej normy. Podkreślę, że o postawie nieużywania przemocy wśród eksklukowian, Słowińców, Kaszubów i Pomorzan nie mówię w kategoriach absolutnej prawomocności, lecz w kategoriach „wglądu w zachowanie innych ludzi”²⁹, uzyskanego w toku badań terenowych. Być może głębsze doświadczenia etnograficzne zmusiłyby mnie do odrzucenia tej interpretacji (tego nie mogę wykluczyć), ale pozyskane przeze mnie dane jakościowe nakazują mi postrzegać Słowińców jako jedno z wielu społeczeństw typu pokojowego, a nie wojowniczego.

O utrzymywaniu dystansu także nie sposób mówić w kategoriach bezwzględnych. Słowińcy stanowią typ społeczeństwa zamkniętego na obcych, praktykującego antropoemię, a więc ich „wymiotujące” (w odróżnieniu od społeczeństw typu antropofagicznego, które obcych „pożerają”)³⁰, jednak bliższe wejrzenie w relacje pokrewieństwa – a szczególnie w powinowactwo, któremu od powstania rewolucyjnej pracy Lévi-Straussa³¹ przypisuje się kluczowe znaczenie dla procesu reprodukcji wspólnoty – pozwala dostrzec, jak dużym uproszczeniem jest to twierdzenie. Słowińcy od początku byli przedstawiani jako społeczeństwo endogamiczne, ale kwestia ta nie była nigdy szerzej dyskutowana. Mimo że ja także nie dokonałem szczegółowej analizy strategii małżeńskich Słowińców, zebrane przeze mnie materiały dotyczące Kluk i sąsiednich wsi oraz, dla szerszego porównania, Gardny Wielkiej, wskazują, że małżeństwa mieszane z osiadającymi w rejonie obcymi (głównie Niemcami) występują co najmniej od końca XVIII w.³² Przypadki te można by traktować jako świadectwo egzo-

²⁹ E. Leach, *Social Anthropology*, Glasgow 1982, s. 52.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 2008, s. 408; cf. Z. Bauman, *Jak stać się obcym i jak przestać nim być*, [w:] id., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 37–38.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, Warszawa 2011.

³² A. Czarnik, op. cit., s. 30. W przypadku Kluk można zaobserwować ten sam wzorec, jednak znacznie trudniej go tu niezależnie wydedukować.

gamii, gdyby nie to, że myślenie o reprodukcji wspólnoty w kategoriach czysto demograficznych jest drogą donikąd, gdyż reprodukcja wspólnoty odbywa się nie tylko na płaszczyźnie biologicznej, ale także społecznej³³. Czynniki demograficzne (przyrost naturalny, migracja) nie są oczywiście pozbawione znaczenia, lecz z perspektywy antropologicznej za kluczowy dla reprodukcji (kulturowej) Słowińców trzeba uznać proces osvajania wybranych obcych, przede wszystkim poprzez wspólną pracę. Zawiązanie relacji powinowactwa czy to z Niemcem, czy to z Polakiem stanowiło punkt końcowy tego procesu, tworząc rodzinne poczucie bezpieczeństwa, przy czym warto mieć na uwadze, że ślub brano nie z bliskim obcym (Innym), lecz dalekim swoim. Mechanizm spokrewniania obcych pokazuje, że kategorie endo- i egzogamii są tu zdecydowanie niewystarczające.

Badacze nie docenili także innego kluczowego wątku dla antropologii, mianowicie wagi zażyłości i rytuałów w procesie budowania wspólnoty. Doroczne kopanie torfu wiosną czy zimowy połów niewodem nie tylko dostarczały zasobów do przetrwania, ale także potwierdzały stare i tworzyły nowe więzi społeczne, a tym samym wyznaczały symboliczne granice społeczności. Kopanie torfu było przecież nie tyle zwyczajem, co obrzędem – znanym jako czarne wesele – który można interpretować na poziomie symbolicznym jako grupowe małżeństwo zawierane między wszystkimi gospodarstwami. Nowego znaczenia nabiera w tym momencie informacja podana przez Rogaczewskiego: „Również dla szkoły i nauczycieli wykonano bezpłatnie 15 tysięcy cegieł torfu, aby i oni nie marzli zimą”³⁴.

Przykład Bolduana i mój dowodzą, że intencje obcych nie odgrywają większej roli, gdyż są oni postrzegani i tak jako zagrożenie. Jako osoby z zewnątrz, narzucające tak czy inaczej warunki spotkania, nie mieliśmy zbyt dużych szans na powodzenie. Nawiązanie i utrzymanie relacji ze Słowińcami wymaga sprzyjających okoliczności i czasu, czego najlepszym dowodem jest proces asymilacji osadników w Klukach, który dokonał się wbrew woli Słowińców (abstrahuując od tego, że sami osadnicy nie wykazywali chęci integracji), a jednocześnie małżeństwa osadników ze Słowinkami i ich rodziny pozostają naznaczone piętnem obcości. Kluczowe znaczenie dla stworzenia poczucia bezpieczeństwa i zażyłości mają zatem dyspozycje czy jak kto woli, kapitał obcych. Zależność tę doskonale ilustruje próba rozwiązania problemu spadku połowów w 1947 r. wskutek wysiedleń wielu rybaków, kiedy to: „Do rybaczania zgłosili się też dwaj

³³ O. Nowak, G. Liczbińska, J. Piontek, *Opportunity for the Operation of Natural Selection in a Contemporary Local Population (The Case of Slovincians, Poland)*, „Advances in Anthropology”, 2013, t. 3, nr 3, s. 121–126; cf. E. Ardener, op. cit.; F. Barth, op. cit.

³⁴ F. Rogaczewski, op. cit., s. 45.

osiedleńcy, lecz brak podstawowych wiadomości fachowych i ciężka praca na jeziorze przekraczały ich siły. Zrezygnowali z rybaczenia po trzech miesiącach”³⁵. Próba adaptacji do nowych warunków i współpracy została podjęta, jednak nawet wobec pozytywnego nastawienia Słowińców zakończyła się niepowodzeniem. Społeczność Słowińców w Klukach we wczesnym okresie kontaktów z Polakami zaakceptowała chyba tylko samego Rogaczewskiego, co zresztą wynikało nie tyle z jego postawy psychologicznej (przyjazna i pomocna), co właśnie dyspozycji w postaci kompetencji kulturowych (znajomość języka niemieckiego, służba w niemieckiej marynarce wojennej w czasie pierwszej wojny światowej) i pozycji społecznej (nauczyciel), jednak nawet w jego przypadku nie można mówić o asymilacji, jako że nie ożenił się z miejscową kobietą, nie osiadł także we wsi na stałe.

Praktyka osławiania obcych poprzez zaangażowanie kulturowe i powinowactwo straciła dużo na doniosłości zaraz po drugiej wojnie światowej z wielu powodów. Niemniej jednak w procesie emigracji do Niemiec w latach siedemdziesiątych XX w. to właśnie relacje pokrewieństwa dostarczały jednocześnie powodu wyjazdu i wsparcia w jego toku. Z kolei kwestia zarządzania zaangażowaniem kulturowym pozwala zrozumieć, dlaczego współcześnie jedynie pojedynczy eksklukowanie pozwalają nawiązać z sobą relacje tylko pracownikom Muzeum Wsi Słowińskiej w Klukach i dlaczego współcześnie próba nawiązania kontaktu ze Słowińcami udała się wyłącznie niemieckiemu dziennikarzowi, którego rodzina pochodzi z Kluk³⁶.

TOŻSAMOŚĆ – UTRZYMYWANIE GRANIC – PAMIĘĆ

Jak się wydaje, między organizacją społeczną wiosek istniało strukturalne podobieństwo, ale nie przekładało się ono na przekonanie o wspólnocie pochodzenia, czyli tożsamość etniczną. Wręcz przeciwnie, wspólnoty lokalne były stosunkowo autonomiczne na podstawowym poziomie społecznym, politycznym i gospodarczym (abstrahując od kwestii przynależności do struktur państwowych). Mówić o wspólnocie ponadlokalnej wśród Słowińców, która wykracza-

³⁵ Ibid., s. 62.

³⁶ Gwoli ścisłości należy wspomnieć jeszcze o sukcesie niemieckiego filologa, któremu udało się pozyskać pewną liczbą słów słowińskich od byłych mieszkańców Gardny Wielkiej, vide: F. Hinze, *Slovinzische Fischzugnamen von Garder See in Hinterpommern. Nachleben und Etymologie slovinzische Namen*, „Zeitschrift für Slawistik”, 1970, t. 15, nr 3, s. 386–392; id., *Zum Nachleben slovinzischer Gehöftsamen in Groß Garde (Gardna Wielka)*, „Zeitschrift für Slawistik”, 1971, t. 16, nr 1, s. 110–126; id., *Slovinzische Fischzugnamen vom Garder See in Hinterpommern (Nachtrag)*, „Zeitschrift für Slawistik”, 1971, t. 16, nr 3, s. 385–388.

łaby poza granice parafii, można jedynie w kategoriach „homogenizującego efektu homogenicznych uwarunkowań” czy „wycuciu swojego miejsca”³⁷ w niemieckim systemie społecznym. Jednakże, podkreślam, podobieństwo doświadczeń jednostek nie zostało nigdy przetworzone w świadomość grupową czy rodzaj wspólnoty wyobrażonej i właśnie dlatego Słowińcy nie stanowili ani samodzielnej grupy etnicznej, ani części jakiegokolwiek innej grupy etnicznej. Nie można zaprzeczyć, że w oczach administracji oraz intelektualistów, zwłaszcza niemieckiego pochodzenia, Słowińcy reprezentowali pewną klasę Innego (osobno bądź wspólnie z Kaszubami), ale przypisywanie temu wyobrażeniu charakteru etnicznego byłoby znaczącym nadużyciem. Być może najbardziej sensowną strategią próby dowodzenia etniczności Słowińców (i Kaszubów) byłoby powołanie się na zestandaryzowane interakcje³⁸ z Niemcami, niemniej to i tak oznaczałoby tyle, że nazywać Słowińców (i Kaszubów) grupą etniczną można byłoby tylko i wyłącznie w odniesieniu do relacji z Niemcami.

Zbiór wspólnot lokalnych, których określamy Słowińcami, ostatecznie wykroczył poza ramy tożsamości lokalnej i obojętności etnicznej dopiero na początku XX w., kiedy skutek trwającej kilkaset lat asymilacji dokonała się transformacja ich świadomości: pamięć o słowiańskiej przeszłości została zastąpiona niemieckim poczuciem narodowym (etnicznym), a język niemiecki stał się podstawowym narzędziem komunikacji w przestrzeni domowej (a nie tylko publicznej). Słowiańskojęzyczni badacze, odmiennie od niemieckich, postrzegają germanizację jako proces negatywny, prowadzący do radykalnej zmiany („utruty”) tożsamości. Z uczonymi niemieckimi łączy ich tylko jedno: obie strony twierdzą, że działania germanizacyjne były przedmiotem kontestacji i aktywnego sprzeciwu, jak w przypadku przywołanych już rozruchów. Nie jestem pewien, czy oceny badaczy są obciążone ideologicznie, czy są wynikiem przyjęcia odmiennej epistemologii, w każdym razie z moich badań nie wynika nic, co potwierdzałoby taki stan rzeczy. Postawa aktywnego oporu wobec germanizacji była obca Słowińcom nie tylko co do zasady (moralność oparta na niestosowaniu przemocy), ale i w praktyce, nierzadko bowiem germanizacja była postrzegana przez Słowińców jako proces pozytywny i pożądany, zwłaszcza

³⁷ P. Bourdieu, *Co tworzy klasę społeczną? O teoretycznym i praktycznym istnieniu grup*, przeł. J. Maciejczak, „Recykling Idei”, 2008, nr 11, s. 39.

³⁸ Standaryzacja interakcji to jeden z kluczowych wątków, niestety, zbyt często ignorowany, Barthiańskiej koncepcji etniczności, vide: F. Barth, op. cit.; „Aby etniczność mogła zaistnieć, grupy muszą utrzymywać z sobą choćby minimalny kontakt i postrzegać siebie nawzajem jako odmienne kulturowo. Jeżeli warunki te nie są spełnione, nie ma etniczności, ponieważ etniczność to przede wszystkim aspekt relacji, a nie właściwość grupy”, T.H. Erikson, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, Kraków 2013, s. 31.

cza w młodym pokoleniu³⁹. Oznacza to, że pragnienie, by Słowińcy stali się Niemcami, nie było jednostronne – nie była to tylko (odgórna) mimikra⁴⁰, lecz także oddolna mimesis⁴¹. Jestem zmuszony dyskutować z zasadnością tezy o radykalnej zmianie nie tylko w świetle tychże koncepcji, które kierują naszą uwagę na takie kwestie, jak: symulowanie, naśladowanie, kamuflaż czy gra pozorów, ale przede wszystkim w oparciu o zebrane materiały, które wskazują, że germanizacja dotyczyła zwykle poziomu struktury, przede wszystkim języka i formalnej autoidentyfikacji, nie naruszając przy tym granic wspólnoty na poziomie symbolicznym. W Klukach strategia wyznaczania granic poprzez relacje pokrewieństwa i pracę utrzymała się aż do połowy lat siedemdziesiątych XX w., znajdując niejako dodatkowe wsparcie w ponownie społecznie istotnych wymiarach języka i wyznania. Proces germanizacji, a w szczególności jeden z jego skutków – transformacja świadomości poprzez wytworzenie poczucia narodowego (etnicznego) – może być istotną zmianą tożsamości z perspektywy nauki, ale nie wydaje się ona szczególnie znacząca dla Słowińców.

Najłatwiej dostrzec to można na płaszczyźnie języka. Początkowo niezajomość mowy kaszubskiej była jedynie symulowana, głównie w miejscach publicznych, gdzie ze wstydu bądź strachu przestawano mówić po kaszubsku i używano języka niemieckiego (jak również zmieniano nazwiska na niemieckie), jednak z czasem proces ten dotknął także przestrzeń domową. Niezależnie dokonywał się proces germanizacji słowiańskiej leksyki, morfologii itd. To przesunięcie językowe pojmowane jest jako „zanikanie tożsamości”, ale z perspektywy antropologicznej proces „niemczenia” nie oznacza braku ciągłości tożsamości Słowińców, gdyż „przekształcenie kultury jest sposobem jej odtworzenia”⁴². Tak jak wybrani Niemcy (bądź Polacy) byli osławiani przez Słowińców poprzez małżeństwo, tak samo wyrazy niemieckie, reguły gramatyczne itd. były poddawane „słowinizacji” poprzez włączenie w lokalny system językowy. To, co z perspektywy filologicznej jest zmianą i obce (niemieckie), z perspektywy tubylca nie stanowi ani zmiany, ani obcości (niemieckości), gdyż jest swoje⁴³.

³⁹ Postawy tej nie można rozpatrywać w oderwaniu od szerszego kontekstu społecznego, który w oczywisty sposób ją warunkował, jednak należy pamiętać, że wobec działań mających na celu asymilację jednostka ma do wyboru pełną gamę sposobów reagowania: od bezwzględnej zgody po absolutny sprzeciw. A zatem odpowiedzialność za pewne tendencje obecne wśród Słowińców ponosili oni sami, nawet jeśli tylko w ograniczonym zakresie.

⁴⁰ H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu postkolonialnego*, przeł. T. Dobrogoszcz, w: id., *Miejsca kultury*, Kraków 2010, s. 79–88.

⁴¹ M.T. Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York 1993.

⁴² M.D. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2006, s. 154.

⁴³ Po drugiej wojnie światowej mamy do czynienia z odwrotną sytuacją: śladowa

Mimo że ostatecznie Słowińcy przyjęli język niemiecki jako własny, to jak wynika z toku wywodu, owa wspólnota językowa z Niemcami nie oznaczała zniesienia symbolicznych granic wspólnoty, bowiem „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”⁴⁴.

Niezależnie od istnienia wspólnoty symbolicznej większość Słowińców zabierających głos po drugiej wojnie światowej (nie liczę tutaj dzieci pochodzących z małżeństw polsko-słowińskich zawartych w Klukach) twierdziło, że są i zawsze byli Niemcami. Niektórzy z nich zaświadczaali jednak o istnieniu pewnych związków z Kaszubami – Bruno Klück jest świadomy, że jego babka była Kaszubką, a on sam używa sporadycznie wyrazów kaszubskich; Gerlad Gräfe nazywa osiemnastowiecznych mieszkańców wsi Kluki Kaszubami – niemniej jednak owe związki nie stanowią dla wspomnianych postaci żadnej podstawy do utożsamiania się z nimi. Miano Kaszubów odnoszone jest przez nich tylko do osób z przeszłości, która stanowi, jak wiadomo, „obcy kraj”⁴⁵. A zatem Słowińcy nie identyfikują się w kategoriach historii, która rzeczywiście się wydarzyła, lecz w kategoriach pamięci o wyobrażonej niemieckiej przeszłości wsi Kluki. Zatem to, co określa słowińską historyczność, czyli „sposób, w jaki ludzie działający w granicach ideologii społecznych rozumieją przeszłość, równocześnie przewidując przyszłość”⁴⁶, to zapominanie: zarówno to stanowiące podstawę formowania się nowej tożsamości, jak i to objawiające się jako strukturalna amnezja (względem krewnych) oraz jako planowe postarzanie (dostrzec je można w limitowaniu żywotności słowiańskiej mowy); najbardziej charakterystycznym sposobem zapominania pozostaje chyba jednak dyskutowane na początku upokarzające milczenie⁴⁷.

Chociaż dowodziłem, że zjawisko milczenia sięga zdecydowanie głębiej w przeszłość niż okres powojenny, to prototypem tego ostatniego sposobu zapominania są przemilczane cierpienia Niemców po drugiej wojnie światowej, w tym rzecz jasna samych Słowińców. Niezwykle ważne jest stwierdzenie, że dla nich katastrofą nie była germanizacja, lecz „sławizacja”. Przesunięcia frontu wschodniego, a później zmiany terytorialne Niemiec zaowocowały oczywiście

obecność kaszubszczyzny w języku (vide: przyp. 36) „obiektywnie” zaświadcza o słowiańskiej przeszłości, a tym samym słowiańskiej tożsamości, nawet jeśli autochtoni lub osiedleńcy mają na ten temat inne zdanie.

⁴⁴ A.P. Cohen, op. cit., s. 196.

⁴⁵ D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985.

⁴⁶ E. Hirsch, Ch. Stewart, *Introduction: Ethnographies of Historicity*, „History and Anthropology”, 2005, t. 16, nr 3, s. 262.

⁴⁷ P. Connerton, op. cit.

nowym usytuowaniem społeczno-politycznym Słowińców, ale przede wszystkim wielkim cierpieniem. Polska inteligencja nie milczała na temat gwałtów, rabunków i wysiedleń dotyczących Słowińców, ale milczeć na ten temat chcą sami Słowińcy. Nie negując znaczenia tych wydarzeń dla wyjaśnienia strategii milczenia eksklukowian, przypominam, że strategia ta nie została w tym okresie zapoczątkowana, ale tylko zmodyfikowana. Historia dowodzi, że Polacy nie stanowią jedynej antytezy Słowińców, lecz przejęli rolę Innego w spadku po Niemcach.

PODSUMOWANIE

Pomiędzy historią i antropologią istnieją niepodważalne związki, niemniej dyscypliny te pozostają autonomiczne, prezentując różne sposoby oglądu rzeczywistości społecznej. Nie mówię tutaj o różnicy zorientowania na czas, ta bowiem, wpisana w tradycję obu dyscyplin, jest oczywista. Mówię natomiast o różnicy, która nie przestaje istnieć nawet wtedy, gdy przedmiotem zainteresowania jest ten sam aspekt czasu, czyli przeszłość. W swoim eseju dokonałem odczytania historii Słowińców z perspektywy antropologicznej, dowodząc, że Słowińcy nie chcą rozmawiać, ponieważ takie pokojowe (bez użycia siły) działanie uznawane jest (nieświadomie) w ramach ich kultury za właściwą i skuteczną formę obrony przed zagrożeniem, jakie niesie Inny. Wykazałem także, że do czasu wykształcenia niemieckiej tożsamości narodowej (etnicznej) Słowińcy byli grupą obojętną etnicznie, a mianowicie ich tożsamość opierała się na wspólnocie symbolicznej, zaś reprodukcja kulturowa polegała na spokrewnianiu wybranych obcych. Moje wnioski różnią się od ustaleń historyków i przedstawicieli innych dyscyplin, co dotyczy także etnologów, których podejście charakteryzował analogiczny do historyków paradygmat myślowy. Różnica ta nie wynika, jak uważam, z błędnej interpretacji danych, lecz z przyjęcia innej epistemologii i metodologii, a także uwzględnienia innego typu danych. Błędem jest oczekiwanie, że za pomocą różnych metod i na podstawie różnych typów danych otrzyma się taki sam wynik, a co więcej, taki, jaki otrzymała historia; różnica interpretacyjna jest wpisana w różnicę między dyscyplinami (i metodologiami). Nieustanne potwierdzenie tych samych tez i kumulowanie wiedzy nie przyczyniają się do rozwoju nauki, odbywa się to natomiast poprzez falsyfikację twierdzeń i myślowe rewolucje.

We wstępie deklarowałem, że moim celem jest *stricte* antropologiczne odczytanie historii Słowińców, które umożliwi odsłonięcie warsztatu etnografa zainteresowanego przeszłością. W podsumowaniu chciałbym zatem wypunktować to, co stanowi o specyfice mojego podejścia, kontrastując je z podejściem

historycznym stosowanym w ramach analizy tego przypadku. Dla historyków fundamentem wiedzy na temat dziejów Słowińców jest analiza tekstów pisanych, zwanych w dyscyplinarnym żargonie po prostu źródłami. Natomiast dla antropologa fundamentem analizy historii Słowińców jest doświadczenie terenowe wyniesione z Hamburga i okolic, które pomimo swojej epizodyczności ukierunkowuje badania i dostarcza podstawowej ramy interpretacyjnej. „Prawomocność” takiej analizy można kwestionować, wskazując na (skrajny?) subiektywizm doświadczenia terenowego, przeciwstawiając temu „obiektywizm” źródeł pisanych. Pozwolę sobie jednak przypomnieć, że na poziomie empirii moje doświadczenie współgra z doświadczeniami innych badaczy; w ramach metodologii dyscypliny, którą reprezentuję, takie doświadczenie stanowi podstawowe narzędzie badawcze i ma identyczny status co źródła historyczne; wreszcie z perspektywy epistemologicznej każde opracowania naukowe ma subiektywny charakter. Nie wykluczam możliwości otrzymania alternatywnych wniosków badawczych przez innego naukowca, lecz z pozyskanych przeze mnie danych nie wyłania się inna interpretacja historii Słowińców⁴⁸. Doświadczenie terenowe, którego archetypem pozostaje obserwacja uczestnicząca, jest zwrócone ku sferze pozajęzykowej, która w tym przypadku objawia się pod postacią milczenia i afektów; na gruncie historii bazowym źródłem pozostaje słowo pisane. Różnice między antropologią a historią można zatem opisać za pomocą trzech par opozycji: teren – źródło, subiektywność – obiektywność, mowa niewerbalna (afekt) – mowa werbalna (słowo).

W kontekście historii Słowińców głównym polem zainteresowania historyków są sfery polityki językowej i wyznaniowej, w ramach których poszukuje się przejawów stosunków etnicznych. W przypadku tego rodzaju studiów podejście antropologiczne nakazuje poszerzenie pola badań o kulturę, a więc m.in. sposoby komunikacji czy relacje pokrewieństwa. Analiza pomijanych przez historyków sfer świata społecznego, a przede wszystkim zintegrowanie ich wszystkich pojęciem kultury umożliwia sformułowanie alternatywnych wyjaśnień stosunków społecznych. Co więcej, zebrane dane sugerują konieczność wykroczenia poza etniczny paradygmat opisu stosunków badanej grupy z resztą społeczeństwa. Zdefiniowanie badanej grupy jako etnicznie obojętnej jest możliwe dzięki znajomości sposobów organizacji świata społecznego innych niż „europejskie”. W ten oto sposób można wskazać kolejne pary opozycji: kultura – język i religia oraz tożsamość – etniczność (narodowość).

⁴⁸ Przypomnę, że zwrot ku antropologii historii nie był dla mnie kwestią wyboru, lecz była to kwestia etnograficznej konieczności.

Powyższe twierdzenia należy uzupełnić konstatacją, że antropologia skupia się przede wszystkim na treści, a nie formie; zajmuje się nie tyle ideami, co praktykami. W odróżnieniu od historyków zainteresowanych oficjalnymi dokumentami, przedstawiającymi programy polityczne czy też sprawozdania z ich realizacji, antropologa interesuje sfera życia codziennego; nie zajmuje się elitami, prokurującymi takie czy inne dokumenty, lecz „zwykłymi”, często niepiśmiennymi ludźmi. Co więcej, nie chodzi mi o dotarcie do ich świadomości (deklaracji), lecz uchwycenie zasad, które organizują ich działania poza ich świadomością. Jako że pozostanie przy „obiektywnej” perspektywie badacza – np. analizie wyrażen językowych z perspektywy formalnej – nie pozwala na wgląd w znaczenia przypisywane formom i działaniom, antropolog z konieczności opisuje świat społeczny z punktu widzenia tubylca. Tym samym ostatnie pary opozycji stanowią: treść – forma, działanie – przekonanie, zwykli ludzie – elity.

Przeciwstawiam antropologii historiografię klasyczną, bowiem nie powstała do tej pory żadna praca na temat historii Słowińców pisana z perspektywy historiografii nieklasycznej⁴⁹. Jestem jednak przekonany, że opisane w wielkim skrócie różnice między antropologią i historiografią klasyczną odpowiadają w dużej mierze różnicom między klasycznym i nieklasycznym sposobem uprawiania historiografii. Bezspornie proponowane tu podejście antropologiczne ma wiele wspólnego z podejściem historiografii nieklasycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o epistemologię. Niemniej jednak spoglądając na dorobek historiografów nieklasycznych w Polsce, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że zastosowana przeze mnie metodologia, właściwa antropologii społecznej i kulturowej, różni się pod pewnymi względami od metodologii obecnej w ich pracach. Pytanie historiografa nieklasycznego o to, na ile przedstawiony tu warsztat mógłby potraktować jako swój, w sposób nieunikniony prowadzi do oczywistego pytania o to, czy antropologia historii jest tym samym dla historiografa i etnografa. Powstrzymując się od ostatecznych odpowiedzi, które sformułować by można w oparciu o wnikliwą analizę literatury, chciałbym na zakończenie tego eseju podzielić się swoimi obserwacjami na temat istniejących jednak różnic w podejściu i zwrócić uwagę na te aspekty ujęcia antropologicznego, które mogą budzić wątpliwości nie tylko wśród historiografów klasycznych, lecz także nieklasycznych⁵⁰.

⁴⁹ Podziału historyków na klasycznych i nieklasycznych dokonał W. Wrzosek, vide: id., *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

⁵⁰ Sekcja ta luźno opiera się na modelu wypracowanym przez: T. Bulińskiego, vide: id., *Czym jest antropologizacja nauk?*, [w:] *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursywność*, red. A. Pomieciński, S. Sikora, Poznań 2009, s. 263–277.

Prawdopodobnie najbardziej problematyczne pozostają kwestie metody i języka. Badania terenowe w antropologii, poczynając od pierwszej z nich, zasadzają się na realnym, bezpośrednim obcowaniu z ludźmi, aktywnym uczestnictwie w ich życiu, co dostarcza podstawowej ramy interpretacyjnej ich kultury. Mowa o badaniach terenowych na gruncie historiografii nieklasycznej ma wymiar najczęściej metaforyczny (archiwum jako teren) i pośredni – przedmiotem badań nie są sami ludzie, ale ich wytwory (archiwalia). Nawet jeśli historyk obcuje z żywymi ludźmi (*oral history*), to podstawowym narzędziem jego pracy pozostaje wywiad, a nie obserwacja uczestnicząca. Co więcej, ma on najczęściej znaczenie pomocnicze względem obowiązującej wizji historii i nie stanowi niezależnego źródła informacji o przeszłości

Równie problematyczna jest kwestia języka, a konkretnie pojęć używanych do tworzenia etnograficznego opisu zjawisk i ich wyjaśniania na sposób antropologiczny. Niektóre z nich, takie jak społeczeństwo typu pokojowego, spokrewnianie czy etniczna obojętność, są raczej obce (mało zrozumiałe) dla polskich historyków⁵¹, co może skłaniać do podważania ich wartości opisowej czy eksplanacyjnej. Nawet w przypadku pojęć oswojonych, takich jak plemię, zapożyczone z antropologii jeszcze w XIX w., czy też kultura, wprowadzone do szerszego obiegu przez czwarte pokolenie annalistów, trudno o ich wspólne rozumienie między historiografami nieklasycznymi, którzy dla przykładu postrzegają kulturę raczej jako uświadamiany i uporządkowany, werbalizowany system przekonań, a antropologami, pojmującymi dzisiaj kulturę jako zespół nieuświadamianych przekonań, które są nie tyle werbalizowane, co ucieleśniane i wykonywane. Pojęcia antropologiczne mają swoje historie i niuanse znaczeniowe, które nie powinny być ignorowane.

Dalszą w kolejności kwestią, która może budzić kontrowersje, jest antropologiczna afirmacja perspektywy lokalnej czy jak kto woli, podmiotowej. Nie ulega wątpliwości, że historiografowie nieklasycy wkładają wiele wysiłku w jej uchwycenie, jednakże stałym problemem historiografii pozostaje jeśli nie etnocentryzm, to trudniej uchwytne europocentryzm. Dopiero co wspomniana podejrzliwość wobec opisu świata za pomocą terminów wywodzących się z kultur niezachodnich lub pojęć odnoszących się do pewnych ich aspektów (przy jednoczesnej krytyce antropologicznej kategorii o zachodniej genezie), to jeden z jego objawów. Znacznie ważniejsza jest jednak trudność, jaką historio-

⁵¹ Obcość ta wydaje się pochodną następujących spraw: rozwoju dyscypliny poza nurtem nauk społecznych (do którego przynależy antropologia), które wypracowały odmienny od historiograficznego język opisu i wyjaśniania zjawisk; pewnego zamknięcia krajowej wersji dyscypliny na dokonania nauki zachodniej (np. przypadek antynaturalistycznego pojęcia plemienia i koncepcja wodzostwa).

grafom nieklasycznym może sprawiać akceptacja niezachodnich trybów historyczności, które mogą przeczyć zachodniej logice procesu dziejowego, albowiem są wyrazem obcej logiki kulturowej. Osobną sprawą jest przywiązanie historiografów nieklasycznych (poza zwolennikami *oral history*) do konkretnej klasy źródeł, mianowicie tekstów pisanych, co – czy się to komuś podoba, czy nie – pozostaje symptomem metodologicznej deprecjacji społeczeństw (lub klas społecznych) niepiśmiennych, a ponadto utrudnia rekonstrukcje właściwych im punktów widzenia.

Z powyższą kwestią bezpośrednio jest związane zagadnienie refleksyjności. W antropologii refleksja epistemologiczna i metodologiczna dotyczy przedmiotu badań (obcych społeczności), narzędzi badawczych oraz samego badacza, mając na celu z jednej strony lepsze poznanie Innego, a z drugiej lepsze zrozumienie podmiotu poznającego. Mam wrażenie, że na gruncie historiografii przedmiotem refleksji pozostają głównie badacz, czyli jego uwikłanie w teraźniejszość i przeszłość, oraz narzędzia badawcze, które są zorientowane na analizę przekazów źródłowych i poetyki historiografii, ale w niewielkim stopniu dotyczą ostatecznego celu badań historycznych: minionych społeczeństw. Taki stan rzeczy może być prostą konsekwencją faktu, że historiografia nigdy nie wykazywała głębszego zainteresowania teoretycznymi sporami dotyczącymi istoty społeczeństwa i człowieczeństwa, które nieustannie prowadzą antropologia, socjologia czy psychologia. Jakkolwiek twierdzenie to może brzmieć przesadnie, to historiografia ma chyba większe inklinacje do poznania człowieka piszącego tekst niż do opisywanych przezeń ludzi. Niechęć, z jaką historiografowie nieklasycy spoglądają na autorskie „ja”, tak bardzo obecne w tekstach antropologicznych, wydaje się z tej perspektywy paradoksem.

Antropologiczne podejście do całościowości to piąta i ostatnia kwestia mogąca wzbudzać zastrzeżenia historiografów nieklasycznych. W antropologii pojęcie to odnosi się do sposobu analizy zjawiska poprzez ukazanie społecznie istotnych połączeń z innymi zjawiskami, natomiast na gruncie historiografii nieklasycznej takiego rodzaju systemowość wydaje się rzadziej obecna. Przedmiotem analizy są tu raczej związki między zjawiskami (jak jedno zjawisko wpływa na drugie) wybranymi przez badacza, wobec czego świat jest pozbawiony struktury i jawi się jako zbiór dość przypadkowych elementów. Holistyczne studia małych jednostek umożliwiają antropologom generalizacje na temat większych całości, ponieważ małe jednostki stanowią część ich struktury; natomiast historiografowie nieklasycy opisujący pewien fragment rzeczywistości albo nie dokonują żadnych generalizacji, albo dokonują generalizacji, które jednak są pozbawione cechy systemowości.

Powyższe zestawienie podejść właściwych antropologii i historiografii nieklasycznej, tak jak i to poprzednie, ma walor heurystyczny. Istnieje zatem nie-

bezpieczeństwo przejawiania różnic między dyscyplinami. Podkreślając odmienną perspektywę antropologiczną i historyczną (nieklasyczną), nie mam na celu wystąpienia przeciw historiografii bądź wywyższenia etnografii, jako że porównywanie obu dyscyplin z intencją czy to wartościowania, czy to odebrania prawa do własnej tożsamości⁵² uważam za niemające żadnego sensu; odmienną podejścia jest ich największą wartością. Przyjmuję jednak, że konfrontowanie perspektyw różnych dyscyplin i zrozumienie różnicy między nimi stanowi sedno badań inter- czy też transdyscyplinarnych, które uznaje się dzisiaj za jedną z najważniejszych dróg postępu naukowego. Za odczytaniem historii Słowińców na sposób antropologiczny nie kryje się intencja skonfliktowania dwóch dyscyplin, lecz stworzenia przestrzeni do wzajemnego zrozumienia i dialogu. Żywię głęboką nadzieję, że nawet jeśli zastosowana przeze mnie metodologia i sformułowane na jej podstawie wnioski nie znajdą uznania w środowisku historyków, to wysiłek włożony w falsyfikację mojej interpretacji przyczyni się do pogłębienia wiedzy o kulturze tej grupy.

⁵² Cf. E.E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester 1961, s. 20–21.