INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
DAWNIEJ INSTYTUT HISTORII KULTURY MATERIALNEJ PAN

KWARTALNIK HISTORII KULTURY MATERIALNEJ

ROK LXVI WARSZAWA 2018 NR 2

REDAKCJA I KOMITET REDAKCYJNY

Redaktor — Elżbieta Mazur (IAE PAN)
Zastępcy Redaktora — Magdalena Bis (IAE PAN), Martyna Milewska (IA UW)
Sekretarze Redakcji — Jakub Kosiorek (IAE PAN), Ludmiła Paderewska (IAE PAN)

Członkowie Komitetu — Maria Bogucka (IH PAN), Paweł Dobrowolski (Collegium Civitas, Warszawa), Jarosław Dumanowski (IH UMK), Olga Feytová (AHMP, Praga), Mateusz Goliński (IH UWr), Michaela Hrubá (Univerzita v Ústí nad Labem), Andrzej Janeczek (IAE PAN), Jan Klápště (Univerzita Karlova w Pradze), Andrzej Klonder (IAE PAN), Elżbieta Kowalczyk-Heyman (IA UW), Jerzy Kruppé (IA UW), Marcin Majewski (IA Uniwersytet Szczeciński), Jerzy Miziołek (IA UW), Jerzy Piech (IH UJ), Jacek Pielas (IH UJK), Bożena Popiołek (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Raimo Pullat (Tallin University), Wojciech Szymański (IAE PAN), Andrzej Wyrobisz (IHS UW), Jerzy Żywicki (ISP UMCS)

Adres Redakcji:
„Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105, pok. 121
Adres strony internetowej:
http://www.iaepan.edu.pl/khkm.html
e-mail: kwartalnik@iaepan.edu.pl
tel. 22 620 28 84 w. 146

Wydawca:
Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105
e-mail: director@iaepan.edu.pl
tel. 22 620-28-84

Wykaz recenzentów artykułów opublikowanych w roczniku 2017:

Jadwiga Chudziakowa (IA UMK)
Andrzej Klonder (IAE PAN)
Jerzy Urwanowicz (IH i NP Uniwersytet w Białymstoku)
Dorota Żołądź-Strzelczyk (IH UAM)

Skład i łamanie:
Krzysztof Anuszewski, tel. 22 629 44 78

Druk i oprawa:
Partner Poligrafia sp. z o.o.
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

Nakład 300 egz. Arkuszy wydawniczych 11,75. Papier offset 80 g.
Oddano do składania w czerwcu 2018 r., druk ukończono
we wrześniu 2018 r.

KWARTALNIK HISTORII KULTURY MATERIALNEJ 66 (2), 2018
PL ISSN 0023-5881
www.iaepan.edu.pl

Od Redakcji

Bieżący numer pisma wypełniają w głównej mierze artykuły powstałe na kanwie referatów przedstawionych podczas seminarium „Multidyscyplinarne Badania nad Przeszłością", które odbyło się 25 kwietnia 2017 r. w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie. Było ono poświęcone źródłom etnologicznym i historycznym (materialnym i pisanym) oraz sposobom ich badania i interpretacji. W sympozjum uczestniczyli badacze z IAE PAN i kilku uczelni krajowych. Zamieszczonym tu tekstom Autorzy nadali formę ściśle naukową bądź nieco swobodniejszą — esejów.

Mamy nadzieję, że materiały te pobudzą do refleksji nad metodologią poznawania przeszłości.

From the Editors

This issue of our quarterly comprises mainly articles based on presentations prepared for the seminar "Multidisciplinary Research on the Past", held on the 25th of April 2017 in the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences in Warsaw. The seminar focused on ethnological and historical (material and written) sources and on methods of their exploration and interpretation. The participants were affiliated to the Institute of Archaeology and Ethnology and to several Polish universities. We hope that their reflections on the methodology of studying the past, in the form of either academic papers or less formal essays, will be inspiring for our readers.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji 127

STUDIA I MATERIAŁY

Bogumił Szady, Dawna mapa jako źródło w badaniach geograficzno-historycznych w Polsce 129

Anna Engelking, O antropologicznym (etnologicznym) opisie przeszłości. Prolegomena 143

Katarzyna Kość-Ryżko, Antropologiczne klucze do przeszłości — poznanie, opis, metoda 151

Joanna Mroczkowska, Antropologia a historia 167

Marta Młynarska-Kaletynowa, Źródła pisane w archeologii (na przykładzie badań nad średniowiecznymi miastami) 177

Zofia Sulgostowska, Przeszłość bez źródeł pisanych widziana z perspektywy archeologa 183

Maria Lityńska-Zając, Badania botaniczne nad przeszłością — źródła roślinne 189

Grzegorz Skrzyński, Człowiek–środowisko w świetle interpretacji paleoekologicznych danych archeobotanicznych z wybranych stanowisk archeologicznych 199

Teresa Stawiarska, Helena Tarczyńska — nauczycielka, społecznica, późna „Entuzjastka" (1850–1935) 207

Lilianna Nalewajska, O guzikach w XIX wieku na podstawie „Kuriera Warszawskiego" i innych polskich periodyków 225

RECENZJE

Wieża książęca w Siedlęcinie w świetle dotychczasowych badań. Podsumowanie na 700-lecie budowy obiektu, red. Przemysław Nocuń — Wojciech Bis . . . 239

SPRAWOZDANIA I ZAPISKI

Staropolskie przepisy kulinarne. Receptury rozproszone z XVI–XVIII w. Źródła rękopiśmienne, wyd. i oprac. Jarosław Dumanowski, Dorota Dias-Lewandowska, Marta Sikorska, Monumenta Poloniae Culinaria. Polskie zabytki kulinarne, red. Jarosław Dumanowski, t. VII — Andrzej Klonder 247

Jan Michał Kossowicz, *Diariusz podróży po Europie (1682–1688)*, oprac. i wstęp Anna Markiewicz — Andrzej Klonder 248

LISTY DO REDAKCJI

Prof. dr hab. Cezary Kuklo 251

KRONIKA NAUKOWA

Łęczycka Zagroda Chłopska w Kwiatkówku — Piotr Czepas 253

ZASADY WYDAWNICZE
„KWARTALNIKA HISTORII KULTURY MATERIALNEJ” 259

KWARTALNIK HISTORII KULTURY MATERIALNEJ 66 (2), 2018
PL ISSN 0023-5881
www.iaepan.edu.pl

Joanna Mroczkowska

Antropologia a historia

W środowisku naukowym jeszcze nie tak dawno powtarzane było hasło, że etnografia (antropologia kulturowa) stanowi „naukę pomocniczą historii". W jakim stopniu opinię tę podzielają sami etnografowie/etnolodzy/antropolodzy? Obecnie nie ma ona wielu zwolenników, przetrwała jednak w niektórych kręgach akademickich. Pojawia się pytanie, czy kręgi te reprezentowali również etnografowie? Jaka część środowiska etnograficznego utożsamiała się z nią, powtarzała tę opinię, propagowała, zgadzając się na związany z nią sposób widzenia dyscypliny i stosunek do niej oraz do jej reprezentantów?[1]

„To [pomocnicze] miejsce [jak pisze Magdalena Zowczak — J.M.] współczesna antropologia dziedziczy po etnografii, klasyfikowanej tak w PRL skromnej dyscyplinie, której najmocniejszym walorem miał być opis «wytworów kulturowych» na wzór konstrukcji dachowych i wiązań cepów"[2]. Taka klasyfikacja wynikała, zdaniem autorki, z uprzywilejowania zainteresowania kulturą materialną, wpisanego w ideologię krajów socjalistycznych, co umożliwiało „archeologom i historykom łatwe odwołania do opisów etnograficznych. Tym pierwszym pomagało to w wyciąganiu daleko posuniętych wniosków na temat znaczenia symboliki artefaktów z zamierzchłych tysiącleci, tym drugim — w studiach nad modernizacją postrzeganą w kategoriach ewolucyjnych"[3]. M. Zowczak nazywa przekonanie o dopełniającej roli antropologii stereotypem szkodliwym, marginalizującym tę dyscyplinę, wynikającym z braku zrozumienia jej metod i celów. Taka perspektywa rzuca również cień na instytucjonalne umocowanie antropologii i co za tym idzie, na sposoby finansowania dyscypliny, a więc przekłada się realnie na praktyki etnografów. Przykładem tego może być klasyfikacja Narodowego Centrum Nauki[4], jednostki podlegającej Ministrowi Nauki i Szkolnictwa Wyższego, odpowiedzialnej za rozdział zasobów finansowych na naukowe projekty badawcze, wyłaniane w drodze konkursu. Tu antropologia wpisana jest w dział „nauki o przeszłości", co samo w sobie jest zadziwiające, jako że podstawowym odniesieniem antropologa (nawet historyzującego) jest to, co określane jest przez badane grupy jako ich teraźniejszość (por. A. Engelking, artykuł w tym numerze „Kwartalnika HKM"). Jeszcze większe jednak zdziwienie budzi uplasowanie antropologii w szeregu za takimi dyscyplinami jak: „Numizmatyka i epigrafika" oraz „Papirologia"[5]. Nie uważam

[1] Prof. Iwona Kabzińska wspomniała, że w trakcie studiów zetknęła się z informacją o przypisywaniu etnografii roli nauki pomocniczej historii, nie wydaje jej się jednak, by wykładowcy, m.in. Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Witold Dynowski czy Anna Zadrożyńska, zgadzali się z takim sposobem klasyfikowania reprezentowanej przez nich dyscypliny. Nie wskazywały na to, jej zdaniem, ich wykłady, ani prowadzone przez nich ćwiczenia.

[2] M.H. Zowczak, *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, Warszawa 2015, s. 13.

[3] Tamże.

[4] Szczegółowe informacje o typologii paneli NCN dostępne są na stronie: https://www.ncn.gov.pl/finansowanie-nauki/panele-ncn

[5] Nie mówiąc już o problematycznym i wewnętrznie sprzecznym, hasłowym określeniu dyscypliny jako „Etnografia i antropologia kulturowa (w tym: opis kultur tradycyjnych, antropologia magii, kultu i religii, zmiana kulturowa i procesy globalistyczne, antropologia zjawisk społeczno-kulturowych, etnicznych i tożsamościowych)". Antropologia społeczno-kulturowa jest przecież nadrzędną kategorią wobec antropologii magii i religii, czy zjawisk etnicznych i tożsamościowych — które w swej istocie są „społeczne" i „kulturowe".

oczywiście, że antropologia jest dziś traktowana w ten sam sposób jak etnografia w przeszłości. Odróżniam też poziom instytucjonalny od poziomu dyskursu w środowiskach naukowych.

Inercja środowiska wobec takiej klasyfikacji, którą można uznać za przejaw wiary w komplementarną rolę antropologii, wynika być może z pewnej, choć niewypowiedzianej do końca wprost i nieformalnej, zażyłości pomiędzy historią a etnografią. Zażyłość ta jest, jak mniemam, pochodną historycznej (nomen omen) bliskości instytucjonalnej. I tak, zastanawiająca jest pojawiająca się niekiedy w środowisku etnografów opinia, że pomimo odrębności dyscyplin, to właśnie historyk będzie życzliwym recenzentem antropologicznych projektów[6].

Być może to właśnie pewne poczucie bezpieczeństwa wpisane w naszą (antropologów) relację z historykami sprawia, że zbyt mało czyni się w celu zdekonstruowania stereotypu antropologii jako dyscypliny pomocniczej. Zdaniem M. Zowczak, siła, z jaką utrzymuje się fałszywe przekonanie o naszej dyscyplinie, wynika nie tylko z pewnego systemowego bezwładu, ale również ze słabej słyszalności samego środowiska antropologicznego[7]. Jej głos jest jednym z nielicznych, choć powtarzających się na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat, głosów antropologów — nie tylko polskich — postulujących, by walczyć o widzialność celów i metod naszej dyscypliny[8]. Na przykład antropolodzy Łukasz Michoń i Marek Pawlak utyskują: „Co zrobić by etnologia nie funkcjonowała w świadomości potocznej jako nauka zajmująca się owadami albo wulkanami (sic!), a antropolog nie był «ekspertem» wypowiadającym się na temat wzornictwa kurpiowskich wycinanek czy też tradycyjnych technik heklowania koronek z Koniakowa?”[9]. Choć osobiście nie ubolewam nad tym, że prosi się nas o wypowiedzi na temat przysłowiowych kurpiowskich wycinanek (temat ten notabene może być ważny i reinterpretowany w sposób twórczy), uważam tego rodzaju wewnętrzne stereotypizacje w obrębie samej antropologii za szkodliwe. Muszę jednak przyznać rację autorom, że antropolog nie bierze zazwyczaj udziału w „debatach publicznych dotyczących najbardziej palących kwestii współczesnego świata”[10].

Dlaczego tak się dzieje? Antropologiczne głosy nie zawsze mogą być słyszalne. Wpływa na to większa legitymizacja społeczna, którą cieszy się historia, zarówno w dyskursie naukowym, jak i potocznym. To historyk zapraszany jest najczęściej do mediów, by wypowiedział się „jak było naprawdę”, to jego słowa, jego wiedza i jego osoba legitymizują, w potocznym odbiorze, prawdę. [Celowo używam tutaj rodzaju męskiego, nierówność autorytetów pod względem płciowym jest dość jednoznaczna w polskim kontekście]. Wysoka społeczna aprobata jest przypuszczalnie jedną z istotniejszych przyczyn esencjalizacji obiektywizmu, która wykrzywia spojrzenia historyczne. Dodatkowo esencjalizacji tej sprzyja polityczne umocowanie historii, która (w przeciwieństwie do antropologii) uważana jest za źródło prawdy np. o przeszłości danego narodu. Postawa taka niesie za sobą pewne niebezpieczeństwa dla dyscypliny. Jak celnie ujęła to Joanna Tokarska-Bakir, „choć każda polityka przepisuje historię, historia jako nauka ginie, gdy podporządkowuje się polityce”[11]. Stwierdzenie to nie odnosi się wyłącznie do

[6] Kilkakrotnie spotkałam się z obiegowymi w środowisku opiniami, że wniosek w konkursach NCN lepiej złożyć w panelu „Nauki o przeszłości”, nie zaś np. „Socjologia”, bowiem recenzent historyk będzie bardziej przychylny antropologicznym pomysłom aniżeli np. socjolog.

[7] M.H. Zowczak, *Religijność na pograniczach*..., s. 13.

[8] Por. np. M. Radkowska, *Na obrzeżach. Wywiad z prof. dr hab. Wojciechem Bursztą*, „(op.cit)”, nr 8 (21), 2004, s. 8–9; Ł. Michoń, M. Pawlak, *O humbugizacji antropologii*, [w:] *Antropologia zaangażowana (?)*, red. F. Wróblewski, Ł. Sochacki, J. Steblik, Kraków 2010, s. 47–56; T.H. Eriksen, *Engaging anthropology. The case for a Public Presence*, Oxford–New York 2006, s. 1–21.

[9] Ł. Michoń, M. Pawlak, *O humbugizacji*..., s. 46.

[10] Tamże, s. 46.

[11] J. Tokarska-Bakir, *(Nie)pamięć zbrodni, Kontynuacja dyskusji, podjętej w „KARCIE” 85, wokół zebranych przez Mirosława Tryczka zeznań Polaków, którzy latem 1941 mordowali żydowskich sąsiadów na Podlasiu*, „Karta” 86, 2016, s. 141.

potencjalnego podporządkowania się historyków w wyborze aktualnych, politycznie poprawnych tematów. Chodzi o coś o wiele subtelniejszego, a mianowicie o fakt, że efekty pracy historyka (czyli teksty naukowe) bywają uznawane za obiektywny opis, odzwierciedlenie rzeczywistości, wyzute z kulturowych uwarunkowań.

Przyczyna tego, pozornego moim zdaniem, milczenia antropologów wobec wspomnianego stereotypu leży w swoistej izolacji środowiska antropologicznego. W kręgach antropologicznych, w których dialog z drugim człowiekiem został uznany za podstawową wartość, przykłada się dużą wagę do tego, by dzielić się swoimi badaniami i angażować się w rozmowę z opisywanymi społecznościami, by podmiotowo traktować ludzi, których życie jest w jakimś sensie podstawą naszych publikacji i karier naukowych. Celem jest między innymi, choć symboliczne, uhonorowanie tych, którzy weszli w nie zawsze równorzędną relację z antropologiem.

Jednocześnie w kręgach antropologów funkcjonują pewne dość powszechnie podzielane przekonania dotyczące celów i metod dyscypliny, np. pogląd, że badania etnograficzne nie muszą być reprezentatywne w takim sensie jak pragną tego socjologowie[12], że koncepcje takie jak ewolucjonizm kulturowy czy darwinizm społeczny nie sprawdziły się[13], że antropolog ingeruje w teren, który bada, i nie jest przezroczysty[14]. Do tej pory bardzo silne są wpływy prądu *writing culture*, podchodzącego do badań nad kulturą jako do badań tekstu[15], wpływy zwrotu etycznego[16] (związanego z zaangażowaniem i nieprzezroczystością etnografa w terenie), performatywnego[17] (wychodzącego od badań zjawisk jako pewnych doświadczeń i działań) czy wreszcie zwrotu ontologicznego[18] itd. Te wszystkie przekonania i koncepcje stają się obowiązującymi aksjomatami, zrozumiałymi dla każdego antropologa i stanowiącymi pewien wewnętrzny język naszej grupy. Jednocześnie nie są one powszechnie znane wśród przedstawicieli związanych z nami historycznie dyscyplin, takich jak np. archeologia, a bywają nawet sprzeczne z ich podstawowymi założeniami.

Choć „rozmowa" — w znaczeniu postawy dialogicznej wobec innych i ogólnie wobec rzeczywistości — jest w antropologii kluczowa[19], nie zawsze wchodzi się w „rozmowę" z innymi dyscyplinami i nie wyjaśnia się im swoich aksjomatów. Przypuszczalnie podobny mechanizm funkcjonuje w innych obszarach humanistyki i nauk społecznych. Zaryzykuję twierdzenie, że dopiero w momencie, kiedy nasze wykładnie stałyby się (są?) czytelne również dla przed-

[12] M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, Warszawa 2000.

[13] B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek — kultura — osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 37–39.

[14] M. Ilja, *Phenomenology and Ethnography*, [w:] *Handbook of Ethnography*, red. P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, L. Lofland, London-Thousand Oaks-New Delhi 2001, s. 136–144.

[15] J. Clifford, G.E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley–Los Angeles–London 1986; M. Brocki, *Antropologia — literatura — dialog — przekład*, Wrocław 2008.

[16] J. Zigon, *Morality. An Anthropological Perspective*, Oxford 2008; M. Rajtar, *Zwrot etyczny i nowa antropologia moralności*, „LUD", 98, 2014, s. 138–156.

[17] E. Domańska, *„Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce*, „Teksty drugie", nr 5, 2007, s. 48–61; J. Austin, *Wypowiedzi performatywne i konstatujące; Jak działać słowami*, [w:] tenże, *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedończuk, Warszawa 1993.

[18] Antropologowie zainspirowani zwrotem ontologicznym odrzucają taki rodzaj analizy, który dąży do wyjaśnienia różnic kulturowych poprzez kategorie różnic „reprezentacji", „symboliki" czy „wierzeń". Chodzi raczej o różnicę będącą wynikiem uczestnictwa w innych rzeczywistościach. Zgodnie z tą koncepcją istnieją nie różne światopoglądy w jednej rzeczywistości, lecz różne rzeczywistości, różne przestrzenie ontologiczne. Szerzej na temat zwrotu ontologicznego: M. Paleček, M. Risjord, *Relativism and the ontological turn within anthropology*, „Philosophy of the Social Sciences", 43(1), 2012, s. 3–23; A. Pickering, *The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously*, „Social Analysis", 2016, s. 1–18.

[19] *The Dialogic Emergence of Culture*, red. B. Mannheim, D. Tedlock, Urbana–Chicago 1995.

stawicieli innych dyscyplin, antropologia mogłaby być „pomocnicza", czy raczej „pomocna", dla historii, podobnie jak dla innych dziedzin np. socjologii, kulturoznawstwa czy geografii. Antropologia bywa „pomocnicza", gdy na przykład historyk szuka inspiracji metodologią antropologiczną (*writing culture*, zwrotem performatywnym itp.), gdy korzysta z etnograficznych metod badań. Antropologia czy etnografia nie pełnią już jednak funkcji pomocniczej dla historii w sensie ogólnym. Nie można mówić o tym, by celem antropologii, samym w sobie, było budowanie wiedzy w obrębie dyscypliny historycznej.

Próbując zrozumieć relację pomiędzy antropologią i historią, dobrze jest postawić pytanie o to, na czym zasadza się podstawowa różnica między tymi dyscyplinami, a tym samym zastanowić się nad ich metodami. Według niektórych założeń metodologicznych historia ogranicza się do rekonstrukcji „historycznych faktów" — zgodnie z typem idealnym, by „pisać historię tak jak naprawdę było"[20], antropologia zaś interesuje się rzeczywistością subiektywną. Według tego podejścia historia byłaby rekonstrukcją dziejów, prawdy (?) czy obiektywnych faktów, antropologia zaś jednym z możliwych, subiektywnych opisów pewnego subiektywnego wycinka rzeczywistości. Podział na subiektywne i obiektywne jest jednak również uwarunkowany kulturowo, trudno mówić o czymś uniwersalnie obiektywnym, a więc obiektywnym w tym sensie, że pozbawionym wszelkich naniesień kulturowych. Kulturowa jest nawet matematyka[21]. Tego, który utrzymuje, że bada obiektywne fakty i rekonstruuje w sposób obiektywny faktyczną rzeczywistość, dzieli od antropologa przepaść.

Subiektywizm w antropologii został uprawomocniony. Jak stwierdziła Katarzyna Kaniowska, wiedza antropologiczna wyrasta z subiektywnego doświadczenia, przeżycia i rozumienia świata przez badanego, a także z subiektywnego doświadczania, interpretowania świata przez badacza. Ten subiektywizm w przypadku badacza dotyczy zarazem jego własnego świata jak i rzeczywistości badanej[22]. Subiektywność powinna zostać uwzględniona również w historii: „w kontekście badań historycznych warto od czasu do czasu przypomnieć, że dzieło historyka więcej nam mówi o nim samym i o jego czasach, niż o przeszłości. Jest ono portretem swojego twórcy: może być kobiece lub męskie, emocjonalne lub chłodne, tolerancyjne albo dogmatyczne, może być jak fantasmagorie Boscha lub jak martwa natura Claesza. Dlatego można też powiedzieć, że «jaki historyk, taka historia»"[23].

W tym wymiarze widać, że historię można by uznać za jedną z form pamięci społecznej[24]. Z tym stwierdzeniem zgodziliby się badacze, którzy dostrzegają społeczne konteksty badanej rzeczywistości, którzy rozumieją, że historia jako taka jest również konstruktem społecznym uwarunkowanym politycznie i kulturowo. Jest ona „jedną z form pamięci przeszłości, ukształtowaną w społeczeństwach określonego typu, powstałych na obszarze określonej kultury w dającym się oznaczyć czasie"[25], wpisaną w pewne układy władzy, społecznie negocjowaną. Tacy badacze poruszają się po kładce subiektywizmu i relatywizmu kulturowego dzielącej często nasze dyscypliny. „To co nazywamy historią, nie jest [bowiem] niczym innym jak oficjalnie uznaną pamięcią, którą społeczeństwo postanowiło honorować"[26].

[20] Parafraza sformułowania Leopolda Rankego; za: K. Zamorski, *Historia*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa 2005, s. 277.

[21] Na ten temat zob. m.in. M. Ascher, *Ethnomathematics: A Multicultural View of Mathematical Ideas*, Pacific Grove CA 1991.

[22] K. Kaniowska, *Antropologia i problem pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", t. 57, 2003, nr 3–4, s. 57–66.

[23] E. Domańska, *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Poznań 2007, s. 7.

[24] B. Szacka, *Pamięć społeczna*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa 2005, s. 52–55.

[25] Tamże, s. 52.

[26] Tamże, s. 53.

W obrębie tak zdefiniowanej historii możliwe są oczywiście również przeformułowania i wywrotowość. Przypuszczam, że nie każdy historyk zajmuje się tym, co w ramach wiedzy potocznej, czy instytucjonalnej „pieczęci", byłoby honorowane i wpisywałoby się w „oficjalną pamięć". Można jednak stwierdzić, że przepływ wiedzy między historią jako dyscypliną a potocznym dyskursem o historii jest większy, że jest ona uważana potocznie za źródło prawdy i tego, co powinno być pamiętane. Antropologia takiej funkcji nie pełni, a na pewno nie pełni jej w tak dużym stopniu i z takim poziomem legitymizacji społecznej. Właściwie można by zaryzykować wniosek, że wiele tez stawianych przez antropologów stoi w sprzeczności z dominującymi potocznymi i politycznymi dyskursami: w szczególności te bazujące na dekonstrukcji niektórych pojęć uważanych za oczywiste i zgodne z „naturalnym porządkiem" — takich jak na przykład autentyczność[27], płeć[28], naród[29] czy właśnie pamięć i historia. Dzieje się tak między innymi za sprawą konstruktywizmu, którego wpływ na metodologię antropologiczną jest znaczący, a postulaty są związane z pokazaniem, jak ujął to Michał Buchowski, nieoczywistości oczywistego. W konsekwencji rozmaite byty-pojęcia społeczne ukazywane są jako skonstruowane społecznie, a więc nie dane w jednej formie, nieuniknione, nie wynikają z samej „natury rzeczy"[30].

W tym miejscu chciałabym przedstawić przykład pochodzący z badań etnograficznych, które prowadziłam na Podlasiu w latach 2007–2016, w ramach trzech projektów: dwa z nich dotyczyły antropologii jedzenia, trzeci antropologii politycznej i sposobów pamiętania PRL.

Chodzi o kwestię, która jest przedmiotem bardziej dogłębnego opracowania w osobnej publikacji na temat funkcjonowania pamięci o Żydach. Wątek żydowski nie był pierwotnie wpisany w prowadzone przeze mnie projekty, uważam go jednak za bardzo istotny zarówno dla zrozumienia badanego terenu, jak i w wymiarze ludzkim, moralnym. Temat wypłynął niejako samoistnie: pojawiał się często przy bardzo ogólnych pytaniach np. o historię miejscowości, miejsce urodzenia itp. To właśnie jego samorodność wskazała mi kierunek interpretacji i postawiła przede mną pytania, które chciałabym tu zasygnalizować. Fakt, że temat pojawiał się mimochodem w odpowiedzi na pytania nie dotyczące bezpośrednio Żydów, „wyłaniał się" w narracjach, skłonił mnie do tego, by zadać pytania o problematyczność takich kategorii jak pamięć, rzeczywistość, narodowość czy stereotyp oraz wskazać, w jaki sposób i w jakim celu można antropologicznie patrzeć w przeszłość. Podstawowe pytanie dotyczy bowiem tego, jak pisać o ludziach, których fizycznie już nie ma, ale którzy stanowią punkt odniesienia w życiu i pamięci mieszkańców okolic.

We wsiach i w małych miasteczkach, gdzie prowadzę badania etnograficzne, nie ma ani jednego Żyda. W przeciwieństwie do miast, w których po wojnie ostały się niewielkie skupiska ludności żydowskiej, w miejscowościach takich jak Dąbrowa Białostocka czy Sokółka, gdzie przed wojną stanowili zdecydowaną większość[31], nie został i nie wrócił po wojnie ani jeden wyznawca judaizmu[32]. Większość z nich zginęła w obozach koncentracyjnych i gettach. W Sokółce pozostały po nich domy, te w Dąbrowie spłonęły wraz z większością miasteczka

[27] W.J. Patrick, P. Vannini, *Authenticity in Culture, Self, and Society*, New York 2006.

[28] S.Y. Junko, J. Fishburne Collier, *O ujednoliconą analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, [w:] *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, red. R. Hryciuk, A. Kościańska, Warszawa 2007, s. 21–59.

[29] B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

[30] Por. interesującą analizę tekstów posługujących się pojęciem konstrukt społeczny w książce Iana Hackinga, *The social construction of what*, Cambridge (Massachusetts)–London, s. 1–34.

[31] W. Bujnowski, *Monografia powiatu sokólskiego*, Warszawa 2009.

[32] Na temat powojennych migracji Żydów z małych miasteczek zob. np. J. Wiszniewicz, *Życie przecięte*, Warszawa 2009.

w 1941 roku[33]. Tu i ówdzie można odczytać ślady obecności tych ludzi, ale nie każdy mieszkaniec okolic podejmuje się tej lektury[34]. W obu miejscowościach jest cmentarz żydowski, od lat będący głównie przestrzenią romantycznych schadzek i spotkań towarzyskich młodzieży. Pod warstwą asfaltu, pokrywającego drogę łączącą te dwie miejscowości, kryje się bruk układany przez Żydów[35]. Jest to podskórna i rzadko wspominana arteria cierpienia.

Czy Żydzi są pamiętani? Tak i nie. Bywają oni wspominani w opowieściach o przeszłości okolic. Jednak sposób mówienia o tych ludziach wskazuje na wymazanie pewnych tematów. Choć pamięta się ich jako pewną ogólną zmityzowaną kategorię, to zapominani są oni jako poszczególne jednostki. Pamięć o nich jest więc ilustracją twierdzenia Ricoeura: „pamiętanie jest zawsze formą odpowiedzi na niepamięć"[36].

Podczas badań zadawaliśmy czasem ogólne pytania o przeszłość, np. o to, jak wyglądała dawna Dąbrowa czy Sokółka, jak żyło się przed wojną[37]. Co ciekawe, częstym i jednym z pierwszych skojarzeń na te pytania byli Żydzi. Żydzi i stereotypy o nich[38]. Nie były to jednak skojarzenia neutralne emocjonalnie, stały za nimi opowieści o Pogromie, opowieści legitymizujące przemoc wobec Żydów strachem, historie o przesądach związanych z pozyskiwaniem krwi chrześcijańskich dzieci na macę oraz o najczęściej rzekomej, ekonomicznej przewadze Żydów. Tym, co zwróciło moją uwagę, był fakt niezwykle „gęstego" nagromadzenia wątków o silnym zabarwieniu emocjonalnym w jednej krótkiej często wypowiedzi. Przytaczam w tym miejscu wybrany cytat, by pokazać sposób tworzenia tych ciągów skojarzeń przez rozmówców:

„Z opowieści wiem, że była Żydówka Jewka, co miała najlepsze śledzie. Ale jak tam opowiadali, że Żydzi łapali dzieci, to jest nieprawda. Byli bardzo dobrzy krawce. Nie było nagonków na Żydów, nikt ich nie wydawał. Wiadomo później Niemcy przyszli, ale nie wiem, czy zwracali się o pomoc, ale na pewno [Polacy — dop. JM] nie szli z Niemcami i nie było tak, żeby mordowali. Nam piwnicę z kamienia, to Żydzi robili. Jak nie miałaś pieniędzy, to dawałaś zboże. A jeszcze wam powiem, że tu są Tatarzy, Białorusiny i katolicy. Nigdy nie było zatargów. Tu sąsiad był prawosławny. Jak umarł, a tu cała okolica jest katolicka, to wszyscy poszli do cerkwi" [20.07.2011, Miedzianowo, Kobieta 72 lata, Iga Grądzka, Ewa Bembnowska[39]].

Powyższy cytat, co ciekawe, to odpowiedź na pytanie o „jedzeniowe wspomnienia"[40] o Żydach. Uporządkowane w ten sposób wypowiedzi pojawiały się bardzo często. Ich cechą była gra skojarzeń, nagłe przeskakiwanie z tematu na temat. Skłoniło mnie to do postawienia pytania, dlaczego tak różne wątki tak swobodnie się przeplatają? Istotna jest kolejność wymienianych wątków: od ogólnej wzmianki o Żydówce Jewce, która sprzedawała najsmaczniejsze

[33] http://www.dabrowa-bial.pl/historia.html

[34] P. Ricoeur, *Pamięć — zapomnienie — historia*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995, s. 33; por. także M. Melchior, *Śladami lokalnej przeszłości: pamięć jako przedmiot animacji kultury*, [w:] *Kultura jako pamięć: posttradycjonalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków 2012, s. 229.

[35] Mieszkańcy getta pracowali w fabryce filcu, w warsztatach szewskich i krawieckich oraz wykonywali roboty drogowe. Opisuje to Cz. Pilichowski, w: *Obozy hitlerowskie na ziemiach polskich 1939–1945. Informator encyklopedyczny*, Warszawa 1979, s. 463. Żydzi wybudowali także zalew w Sokółce, zob. D. Biziuk, *Sokółka. 400-lecie miasta*, Białystok 2009, s. 20.

[36] P. Ricoeur, *Pamięć*..., s. 22–43.

[37] Były to badania w ramach zajęć Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, w których uczestniczyli studenci: Alieksej Buranok, Ewa Bembnowska, Iga Grądzka, Katarzyna Król, Paulina Pacholak, Krzysztof Siejkowski, Renata Sobieraj, Agnieszka Suszko, Maria Szpunar i Agnieszka Zdancewicz.

[38] Por. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

[39] Cytaty z rozmów koduję następująco: [data przeprowadzenia rozmowy, miejscowość, płeć i wiek rozmówcy, osoba prowadząca wywiad].

[40] Studentki przeprowadzające rozmowę na początku opisały jej ogólny temat, rozmówczyni zapytana o obchodzenie dawniej świąt zaczęła po pewnym czasie mówić o historii miasteczka.

śledzie, rozmówczyni płynnie przechodzi do stereotypów: rzekomego „łapania dzieci" i fachowości Żydów w usługach. Imperatywem wydaje się odniesienie się do krążących pogłosek i wiedzy potocznej o Żydach. Kobieta zaprzecza opowieściom, jakoby „Żydzi łapali dzieci", by ich krew użyć do przygotowania macy. Drugim, automatycznym skojarzeniem dla niej i wielu innych rozmówców, jest Zagłada. Jak widać, nie sposób jest wyłączyć pewną (np. konsumpcyjną, bo tego tematu dotyczyły badania prowadzone przez studentów) sferę rzeczywistości. Jewka i śledzie nasuwają natarczywe skojarzenia: o macy, o Zagładzie, o możliwych oskarżeniach wobec Polaków, oskarżeniach, które na wszelki wypadek rozmówczyni odpiera „[tu] nikt ich nie wydawał". Tak jakby miały lub mogły paść w tej rozmowie.

Istotny dla mnie, jako antropolożki, jest nie tylko fakt (wspomnienie?), że Jewka sprzedawała śledzie — choć była to część ówczesnej rzeczywistości. Ważne jest dla mnie to, w jakim kontekście osadzony jest ów fakt, jaką pełni rolę w narracji. Ten cytat można by analizować, zadając pytanie o to, co pozostało w społecznej pamięci miejscowej ludności o Żydach. Cechą tej pamięci jest na przykład zdawkowość: Jewka nie ma nazwiska, dokładnego miejsca pochodzenia (jest po prostu „stąd"). Określa ją nie jej imię — typowe imię żydowskie, nie opowieść o niej. Jedynym dopełnieniem, które zapisało się w jednostkowej pamięci, jest sformułowanie „miała najlepsze śledzie". Klamrą spinającą wypowiedź kobiety jest odwołanie się do powszechnej w tym rejonie narracji o idylli wielokulturowości i wzajemnym szacunku przedstawicieli innych religii.

Przyjrzyjmy się następującym wypowiedziom:

„— A pamięta pan Żydów z Dąbrowy?

M1: A pewno! I w Dąbrowie byli, i w Lipsku byli, i po wioskach chodzili. U nas to byli i krawcy, i piece robili, kożuchy szyli, we dwóch.

M2: Oni swoje jedzenie. Im było, że nie nagotujesz tak z mięsem.

M1: Cybula, fasola, takie o.

— A smaczne było ich jedzenie?

M2: Dla nich tak, ja takiego gotowego jedzenia...

M1: Taki ich zakon był.

M2: Mówili, jak pacierz mówi, stoi w kącie, i pacierz mówi. Powiesz tylko „świnia" i znowu od nowa [śmiech]. I śledzie nosili, i pieczywo.

M1: Który był bogaty, to jakoś sobie poradził, a z tych co chodzili po wioskach, to wszystkie w Oświęcimiu.

M2: Ale byli takie ludzie, co źle robili. Zabierze bogactwo, zabije i wyrzuci tych ludzi. Ja to nie pamiętam, bo mnie na świecie nie było, ale rodzice opowiadali" [18.07.2011, Kropiwno, prawosławni mężczyźni:(M1) 76 lat, (M2), 62 lata, Paulina Pacholak].

I drugi cytat:

„— A pamięta pani tę Dąbrowę przedwojenną?

R: No, trochę pamiętam. Tam pamiętam. To... Bo ja już trochę w tym, byłam w Grodnie rok przed samą wojną i to było wiosną, to tu jak zrobili na Żydów, tam, to z opowiadania wiem, to było we wtorek, bo tu targi we wtorek, to jak zrobili ruch, to tam i pierze i wszystko latało, to tam z Żydami tak zrobili. A przedtem było zawsze bardzo spokojnie, a to właśnie na wiosnę w trzydziestym dziewiątym roku. Tak. Tak. I tutaj taki ruch zrobili z tymi Żydami. A tak to było... Ale ja pamiętam, że ile razy jeździłam, jeszcze do szkoły nie chodziłam i nieraz jeździłam z ojcem, furmanką, bo to końmi się jeździło, do Dąbrowy, jak zosta[łam]... Jak kazał mnie siedzieć, poczekać tam u Żyda, to ja strasznie się bałam (śmiech). Bardzo się bałam. Bo to mówili, że Żydzi na macę biorą, a to jeszcze w takim wieku, to tak bardzo się bałam, to ja pamiętam, „tu posiedź", to ja jak siedziałam w tym mieszkaniu, to tak się bałam, nie wiem, bardzo się bałam. A, no, Żydzi to jeździli po wsiach i tego, zawsze tam śledzie tam coś wozili, sprzedawali" [25.07.2011, kobieta ok. 80, Alieksej Buranok, Renata Sobieraj].

Jak analizować powyższe narracje? O czym może świadczyć taki wielogłos wątków, przeplatanie się motywów o różnych rejestrach, wypływanie raz po raz tematów związanych z Zagładą, z ukrywaniem Żydów? Jak interpretować należy powtarzające się na przykład zapewnienia o nieprzyjmowaniu żydowskiego złota. Moim celem nie była przecież rekonstrukcja tych faktów, nie miałam też narzędzi, by dotrzeć na przykład do prawdy na temat przeszłości. Małgorzata Melchior, w artykule *Śladami lokalnej przeszłości: pamięć jako przedmiot animacji kultury*[41], posługiwała się kategoriami Paula Ricoeura, które w tym przypadku także uważam za odpowiednie. Ricoeur rozróżnił dwa typy pamięci. „Pierwszy z nich można zapisać na konto polityki historycznej właśnie: to bezkrytyczna pamięć-powtórzenie, pamięć ogarnięta przymusem powtarzania, za którym, jak twierdzi Ricoeur, kryje się poczucie winy i pragnienie amnezji-amnestii. Gdy zostanie ono jednak przezwyciężone, czego efektem jest pojawienie się nagrobka ofiar, wyłonić się może to, o co naprawdę chodzi: pamięć krytyczna, przepracowująca trudne konkluzje i przekładająca je na realia lokalne i indywidualne, pomagająca przeciwstawić się sile kolektywu, który nigdzie nie lubi myśleć o sobie krytycznie”[42]. Zaryzykuję w tym miejscu stwierdzenie, że pamięć, której świadectwem są przytoczone opowieści, jest pamięcią pierwszego typu, poddającą się imperatywowi powtórzenia, pełnej kalek i klisz. Pojawiają się w niej rysy świadczące o poczuciu winy[43], o niezgodzie na ciążące w domyśle oskarżenia. Zadaniem, które stawiam przed sobą, jest zrozumienie, w jaki sposób funkcjonuje ta pamięć-niepamięć o Żydach. Jakie są jej mechanizmy? Jaką pełni ona rolę w teraźniejszości mieszkańców miasteczka? Punktem wyjścia są dla mnie wydarzenia, które miały miejsce przed, w trakcie i po II wojnie światowej. Ich realność jest podstawą tych opowieści. Podstawowym moim pytaniem jest jednak nie to, jak poprzez pamięć można dotrzeć do tamtej rzeczywistości, a to, jak ta realność funkcjonuje w pamięci.

Jak twierdzi Katarzyna Kaniowska, różnica dotycząca źródeł historyka i antropologa jest tylko pozornie głęboka, bowiem „Prawda źródeł historycznych staje się mitem”[44]. Trudno ujmować historię tak jak rozumiał ją u schyłku XIX wieku Leopold Ranke, który postulował, by pisać „tak jak naprawdę było”[45]. „W rezultacie, «kiedy bada się pamięć społeczną, zasadniczą sprawą jest nie to, w jakiej mierze to, co się pamięta, zgodne jest z tym, co kiedyś było, ale to, dlaczego historyczni aktorzy konstruują treść swych wspomnień w dany sposób w danym czasie»”[46]. Antropologia i historia są więc sobie bliskie, gdy historycy i antropologowie dostrzegają społeczne/kulturowe uwarunkowania badanej rzeczywistości oraz subiektywny aspekt procesu badawczego i jego wyniku.

Podsumowując, chciałabym zaproponować, by jako metaforę płaszczyzny porozumienia oraz kładki, poprzez którą wnoszone są wartości najważniejsze dla obu dyscyplin, przyjąć odniesienie do źródłosłowu pojęcia *historia.* W języku greckim słowo to miało bowiem oznaczać badanie „naocznego świadka, wywiad z nim, pytania stawiane mu do wyjaśnienia, dokładny opis zdarzenia”[47]. Etnografia, nawet w badaniach monograficznych, nie aspiruje już do dokładnego opisu całości zjawiska (zdarzenia). Opis gęsty[48], który często podejmujemy, nie oznacza opisania wszystkich aspektów rzeczywistości, a tylko te wybrane z niej czy dostrzeżone przez badacza. Etnograf

[41] M. Melchior, *Śladami lokalnej przeszłości...*

[42] P. Ricoeur, *Pamięć...*, s. 22–43.

[43] Ruth Ellen Gruber pisała: „Nie-Żydzi często tłumili pamięć o Żydach z okresu przedwojennego i wypierali, wręcz negowali niewygodne, wywołujące poczucie winy wspomnienia antysemickich prześladowań i samej Zagłady. Większość broniła się przed refleksją nad Ostatecznym Rozwiązaniem i przed bolesną kwestią odpowiedzialności”, R.E. Gruber, *Miasta bez Żydów*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 57, 2003, nr 1–2, s. 111.

[44] K. Kaniowska, *Antropologia...*, s. 59.

[45] K. Zamorski, *Historia...*, s. 277.

[46] Thenel 1990: XV, cyt. za: B. Szacka, *Pamięć społeczna*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 3, s. 55.

[47] K. Zamorski, *Historia...*, s. 276.

[48] C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.

ma świadomość, że każdy „opis" jest jedną z możliwych subiektywnych wersji rzeczywistości. To, co proponuję uznać za łączące dla obu dyscyplin, to kontakt ze „świadkiem", z drugim człowiekiem. Kontakt ów może być zapośredniczony przez dokument historyczny, napis naskalny czy transkrypcję. Pewne jest jednak to, że człowiek-świadek próbuje przekazać nam swój opis rzeczywistości, własną wersję, którą jako badacze, historycy i antropologowie staramy się zrozumieć.

Adres Autorki:
dr Joanna Mroczkowska
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Al. Solidarności 105
00-140 Warszawa
joanna.mroczkowska12@gmail.com

ANTHROPOLOGY VERSUS HISTORY

The article discusses the relationship between history and anthropology, posing questions about the inequality of the social legitimization of those disciplines, about the reasons for history being treated in popular and public discourse as a source of the objective description of the past, and about the under-representation of the anthropological milieu in the public debate about the past. The author explains the inequality pointing out that anthropology favours subjectivism and constructivism, and that many of anthropologists' claims, especially those that deconstruct some notions considered to be obvious and based on "the natural order", contradict dominant popular and political discourses.

At the same time, the author stresses, after Katarzyna Kaniowska, that the difference between sources used by a historian and an anthropologist is only apparently so huge, since the truth of an objective description turns out to be a myth when social memory is studied. Using the example of fieldwork on narratives about Jews in small town communities conducted in 2007–2015 in Podlasie, she demonstrates the problematic status of such categories as memory, reality, nationality and stereotype. She also shows how and what for the past can be looked into anthropologically; in this particular case the major issue was how to write about people who are no longer physically present but still constitute a point of reference in the life and memory of the locals.

The author suggests that a common ground and a connection signifying the values vital for both disciplines can be metaphorically represented by a reference to the Greek etymology of the word *historia*, which meant "talking to an eye witness, interviewing them, asking for clarification, an exact description of an event". In such a view what links the two disciplines is contact with a witness, a human trying to share their subjective description of reality.

Translated by
Izabela Szymańska

Słowa kluczowe: antropologia, historia, relacja antropologii i historii, Żydzi, pamięć społeczna
Key words: anthropology, history, relationship of anthropology to history, Jews, social memory