

Anna Engelking

O antropologicznym (etnologicznym) opisie przeszłości. Prolegomena

W rozważaniach poniższych poświęconych wielodyscyplinowej refleksji nad badaniem przeszłości, traktuję terminy *etnologia* i *antropologia* jako synonimy i dla uproszczenia posługuję się wyłącznie terminem *antropologia*. Jeśli zaś chodzi o element dopełniający terminologiczną triadę — *etnografię*, przyjmuję jej współczesne rozumienie antropologiczne: po pierwsze, jako procesu (są nim badania terenowe / obserwacja uczestnicząca), i po drugie, jako produktu (teksty etnograficzne pisane przez antropologów)¹.

W polu wyznaczanym przez kluczowe pojęcia *przeszłość* i *źródła* antropologia sytuuje się we właściwy sobie, nieco paradoksalny sposób. Specyficznymi bowiem dla niej źródłami są te, które w procesie etnograficznych badań terenowych tworzy sam antropolog — tzw. *źródła wywołane*. Powstają one tu i teraz, są więc źródłami *stricte* współczesnymi. Antropolodzy przyjmują, że o odrębności i specyfice ich dyscypliny stanowi właśnie odróżniająca ją od metod innych dyscyplin badających kulturowy dorobek człowieka charakter źródeł. Przeciwnstawiają je klasycznym źródłom historycznym i archeologicznym — zastanym, które metodologia nauk historycznych dzieli na szereg kategorii, w tym tak fundamentalne, jak bezpośrednie i pośrednie czy pisane i niepisane.

Podstawowymi źródłami antropologii są więc źródła wywołane, inaczej — tworzone. Ich fundamentalna odrębność od źródeł historycznych polega na tym, że powstają one przy udziale badacza, że to on sam w procesie wytwarzania etnografii współpowołuje je do życia. Są to wytworzone w kontakcie z drugim człowiekiem źródła dwóch typów: ustne i obserwacyjne, dostępne później do analizy i interpretacji jako etnograficzne rozmowy i wywiady w transkrypcjach, zapisach audio i wideo, oraz jako zapisy obserwacji (notatki, zapisy wizualne). To źródła z definicji subiektywne, noszące odcisk osobowości badanych i badacza, tworzące wiedzę przez uczestnictwo, doświadczenie, obserwację, dialog, a więc w sposób odmienny niż sankcjonowane autorytetem pisma i władzy, podstawowe źródła historiografii pozytywistycznej i neopozytywistycznej. Źródła, których przekaz nie utożsamia się z punktem widzenia wywołującego je badacza, lecz które z reguły udzielają głosu podmiotom „słabym”: podporządkowanym, marginalizowanym, niedostrzeganym przez dominujące dyskursy.

Ale antropolodzy korzystają także z wielu innych rodzajów źródeł, w tym również ze źródeł zastanych. Pamiętam z seminarium magisterskiego słowa prof. Anny Zadrożyńskiej, że „dla etnografa źródłem może być wszystko”. Odnosiła się tym samym do definicji klasyka metodologii historii, Jerzego Topolskiego: „Źródłem historycznym w sensie ogólnym jest wszystko to, skąd czerpać możemy (źródło w sensie potencjalnym) lub skąd czerpiemy (źródło w sensie efektywnym) informacje o faktach historycznych”².

¹ R. Sanjek, *Etnografia*, [w:] *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, red. A. Barnard, J. Spencer, Warszawa 2008, s. 200–206.

² J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 274.

Celem antropologii nie jest jednakże badanie faktów historycznych, czyli konstruowanie wiedzy o przeszłości, czym zajmują się historia i archeologia. Jej celem jest budowanie wiedzy o człowieku jako istocie ukształtowanej przez kulturę: wyjaśnianie i interpretowanie kultur ludzkich i życia społecznego³. Antropolog, gdy pyta o przeszłość — wszak obiekt jego badań, człowiek, żyje w czasie — koncentruje się na człowieku jako swego rodzaju „użytkownika” przeszłości. Człowieku, który funkcjonuje w rzeczywistości wyznaczanej przez pamięć społeczną (czy też kulturową; badacze pamięci stosują różne terminy), poszukując w niej zaspokojenia swojej potrzeby ciągłości i zakorzenienia. Człowieku — podmiocie społeczno-kulturowym, który poznaje i działa w systemie zbiorowych kategorii symbolicznych, wytworzonych w procesie historycznym. W tym sensie ślady przeszłości są zawsze obecne w teraźniejszości i antropologia, posługując się właściwym sobie instrumentarium badawczym, interesuje się właśnie człowiekiem w przeszłości i teraźniejszości.

Antropolog w zasadzie nie pyta o przeszłość, tak jak historyk czy archeolog. Nie interesują go zdarzeniowe, faktograficzne, linearne aspekty przeszłości same dla siebie. Kiedy o przeszłość pyta, wie też, że zawsze ma do czynienia z jej kulturowymi (narracyjnymi, rytualnymi, artystycznymi i in.) reprezentacjami. To one są jego źródłami. W istocie pyta więc o to, w jaki sposób doświadczenia grup ludzkich, mające miejsce w konkretnym czasie historycznym, znajdują odzwierciedlenie w treściach kultury, w jej najszerzej rozumianych tekstach. Innymi słowy, w „świecie antropologicznym” (określenie T. Rakowskiego⁴): w zbiorowej pamięci i wyobraźni, w grupowym obrazie przeszłości, czyli w zespołach znaczeń i wartości, które są fundamentem zbiorowych tożsamości i więzi społecznych oraz decydują o społecznych praktykach.

Antropologiczne spotkanie człowieka teraźniejszości i przeszłości, którego cechą definicyjną jest „uwzględnianie punktu widzenia tubylca”, jak mówił Malinowski, czy też „współczynnika humanistycznego”, jak chciał Znaniecki, spotkanie, które próbujemy — doświadczeniowo, analitycznie, interpretacyjnie — uchwycić w etnograficznych badaniach i odzwierciedlić w antropologicznych opisach, czyli w naszej etnografii, rozgrywa się w rozlicznych realizacjach szczegółowych. Jak wiadomo, „badania terenowe mogą przyjąć tak wiele form, jak wielu jest antropologów, jak wiele projektów i okoliczności”⁵. Spotkanie to rozgrywa się też, co ważne, na szerokiej pograniczach z innymi dyscyplinami i w obrębie wielodyscyplinowych pól badawczych.

Dlatego warto wspomnieć o konstruowaniu i dekonstruowaniu granic, jakimi są arbitralne granice dyscyplin, subdyscyplin, pól badawczych. Granice te pracowicie konstruujemy a zarazem uparcie kwestionujemy i przekraczamy. To wzajemnie współzależne procesy, wpisane w nieusuwalny konflikt w polu nauki: między jej sferą instytucjonalną, kształtowaną przez czynniki zewnętrzne, w tym polityczne i ekonomiczne, a jej immanentnym wnętrzem, wyznaczanym przez ludzką ciekawość i imperatyw naukowego poszukiwania prawdy. Wezwanie do międzydyscyplinarności i pytanie, jak badać przeszłość wspólnie, sytuują nas po nieinstytucjonalnej stronie tego konfliktu. Po tej stronie każdy i każda z nas znajduje się wielokrotnie, kiedy dla rozwiązania stawianego sobie pytania badawczego sięga po narzędzia i dorobek przypisany do innych dyscyplin. Nauka, a zwłaszcza humanistyka, nie ma przecież granic.

Badająca przeszłość antropologia, a przede wszystkim jej etnograficzna metoda, jest więc blisko spokrewniona z *oral history*, której polski ekwiwalent przyjął się w niezbyt fortunnym przekładzie jako *historia mówiona*, zamiast bardziej adekwatnego, bliższego istocie rzeczy *historia ustna* lub *opowiadana*. Historia ustna (inaczej oralna), owoc docenienia przez część histo-

³ R. Sanjek, op. cit., s. 200.

⁴ T. Rakowski, *Historia mówiona i źródła etnograficzne jako „wiedza pewna”*. Przypadek potransformacyjnej historii Torgutów w zachodniej Mongolii oraz historii wsi Broniów w centralnej Polsce, „Rocznik Antropologii Historii”, R. V, 2015, nr 8, s. 65.

⁵ M. Carrithers, *Badania terenowe*, [w:] *Encyklopedia antropologii...*, s. 144.

ryków wartości poznawczej źródeł wywołanych, ustnych właśnie, to przede wszystkim metoda tworzenia źródeł, technika dokumentacji. Choć formalnie zbliżona bardziej do socjologicznej metody wywiadu biograficznego niż do etnograficznej metody terenowej, z punktu widzenia antropologa jest praktyką, którą posługiwaliśmy się od początku istnienia dyscypliny. Jej polscy ojcowie-założyciele, Zorian Dołęga-Chodakowski i Oskar Kolberg — będąc etnografami, folklorystami, etnomuzykologami, byli także historykami ustnymi; gromadząc „wiedzę ludu”, gromadzili w jej obrębie również jego wiedzę o przeszłości. Antropolodzy wskazują dzisiaj, że intensywnie rozwijająca się historia ustna, mająca licznych adeptów i własne instytucje — archiwa, repozytoria, czasopisma — stanowi twórczy pomost między antropologią a historią konwencjonalną, zdarzeniową. Jak zauważył Tomasz Rakowski, pisząc o źródłach tworzonych metodą etnograficzną i metodą historii ustnej: „Możliwości pojawiające się wraz z sytuacją, kiedy docieramy do wiedzy ludzi nieprodukujących typowych źródeł historycznych (kiedy w grę wchodzi źródła dynamiczne, żywe, wywołane poprzez sytuację wywiadu i rozmowy), otwierają zatem sytuację pewnej «transgresji» dotychczasowych sposobów rozumienia historycznego”⁶. Chodzi o nowe perspektywy wnoszone do nauki o przeszłości: „zmieniamy zawartość istniejącego materiału badawczego, a co za tym idzie, zmieniamy także treść historii”⁷.

Gdy mowa o historii ustnej jako metodzie — wyłonionej w obrębie badań historycznych odmianie metody etnograficznej — nie sposób abstrahować od mającej już kilkudziesięcioletnią tradycję subdyscypliny antropologii, która zajmuje się antropologicznym badaniem przeszłości. To *antropologia historyczna* (w wariacie amerykańskim: *ethohistoria*), na gruncie polskim funkcjonująca też pod nazwą *antropologia historii*. Od roku 2011 ma ona w Polsce swoje czasopismo, „Rocznik Antropologii Historii”, którego łamy otwarte są dla wszystkich prowadzących „wielopłaszczyznowe badania nad przeszłością i funkcjonowaniem jej obrazów w ludzkich kulturach”. Jednym z celów pisma jest, wynikające z diagnozy trwającego już „wzajemnego transformowania się dyscyplin”, sprzyjanie procesowi „antropologizacji (antropologizowania) historiografii” i „historyzacji (uhistoryczniania) antropologii”⁸. Centralną rolę w tym procesie, jak piszą redaktorzy w artykule programowym, odgrywa z jednej strony antropologiczne rozumienie pojęcia kultury, z drugiej — filozoficznie i metodologicznie rozumiany historyzm. Sam zaś ów proces można rozumieć jako przekształcanie się w czasie „właściwych tym dziedzinom relacji epistemologicznych, fundamentu myślenia naukowego — układu, w skład którego wchodzi podmiot, przedmiot i wiedza (język)”⁹.

Jak zwraca uwagę Joanna Tokarska-Bakir, autorka fundamentalnych prac z zakresu polskiej antropologii historycznej, „Doświadczenie antropologa w rozumieniu ludzkich komentarzy do wydarzeń, metody wypierania pewnych rzeczy z pamięci, ich zaciemniania i wykrzywiania wspiera to, co w historii nosi nazwę krytyki źródeł. Znając sposób, w jaki poszczególni aktorzy prezentują niektóre fakty, można rzucić na nie istotne światło. Wymaga to jednak znajomości reguł społecznej percepcji i gatunkowych reguł narracji — konstruowania opowieści o przeszłości, reguł dyskursu społecznego”¹⁰.

Antropologiczny warsztat, wrażliwość i wyobraźnia wnoszą więc do badań nad przeszłością, z jednej strony pozyskiwany, analizowany i interpretowany od dwóch wieków niekanoniczny dla gabinetowych historyków typ źródeł, jakimi są źródła ustne, z drugiej — „wrażliwość na mechanizm wytwarzania wiedzy”¹¹, z trzeciej (choć w istocie rzeczy po pierwsze): kulturo-

⁶ T. Rakowski, op. cit., s. 64.

⁷ Tamże.

⁸ *Antropologia historii*, „Rocznik Antropologii Historii”, nr 1–2, 2011, s. 7–9.

⁹ Tamże, s. 8.

¹⁰ J. Tokarska-Bakir, *Suppresio veri, suggestio falsi. Dzieje relacji Ryszarda Maja*, [w:] teże, *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*, Wołowiec 2012, s. 232.

¹¹ Tamże.

centryczne, nie faktocentryczne, rozumienie przeszłości i jej reprezentacji — „przedstawianie [przeszłości] w kluczu kulturowym”¹².

I tutaj możemy się spotkać z drugą sformułowaną przez Topolskiego definicją źródła historycznego, w której wskazywał, że stanowią je „wszelkie informacje [...] o przeszłości społecznej, gdziekolwiek one się znajdują, wraz z tym, co owe informacje przekazuje (kanałem informacyjnym)”¹³. Antropologiczne instrumentarium pracy ze źródłami wywołanymi wymusza w dużym stopniu właśnie koncentrację na owych kanałach informacyjnych: badanie ich struktury, mechanizmów, funkcji symbolicznych i społecznych. Badanie tego, w jaki sposób mówią, jak również tego, o czym milczą.

Dotykamy tu kolejnych pograniczy antropologii, badającej reprezentacje przeszłości: wspólnych obszarów z literaturoznawstwem, folklorystyką, analizą dyskursu. Znowu Joanna Tokarska-Bakir i jej, często cytowane i przetwarzane, lapidarne sformułowanie: „Moja dziedzina, etnografia, nie zajmuje się faktami, tylko tym, co ludzie o faktach gadają. To, co ludzie o faktach gadają, jest «głupstwem» dla historyka, nic więc dziwnego, że wobec chimery pamięci zbiorowej historyk pozostaje najczęściej bezradny”¹⁴. Skoro więc przedmiot naszych badań to mówienie, gadanie, opowiadanie o faktach, pociąga on za sobą koncentrację badawczą na sferze reprezentacji kulturowych, perspektywę tekstocentryczną. Kiedy antropolog bada przeszłość reprezentowaną przez narracje jego rozmówców, ściślej — pamięć przeszłości, a jeszcze ściślej — opowieść o przeszłości, można nie odróżnić go na przykład od folklorysty zajmującego się gatunkiem folkloru znanym jako opowieść wspomnieniowa. Pisze zbieracz i badacz polskich relacji o II wojnie światowej, Dionizjusz Czubała: „opowieści te nie należą do faktografii, ale do folkloru. Są więc oparte na faktach, zostały jednak zbeletryzowane w różnym stopniu. Należą do literatury ludowej, występują w wariantach i są przekazywane «z ust do ust». W procesie przekazywania ciągle ulegają dalszej legendaryzacji. Owa mitologizacja faktów występuje zarówno w memoratach, a więc opowieściach z własnego życia (świadków wydarzenia), jak i fabulatach — opowieściach z drugiej ręki”¹⁵.

Kiedy badałam pamięć, czyli opowieść białoruskich kolchoźników o traumatycznych doświadczeniach XX wieku, które ukształtowały ich zbiorową tożsamość¹⁶, źródłami, które wywoływałam i następnie analizowałam, były właśnie sfabularyzowane i sfolkloryzowane narracje: memoraty i fabulaty.

Tak rozumiane antropologiczne badania wpisują się w szerokie, intensywnie dziś rozwijające się wielodyscyplinarne badania nad pamięcią — *memory studies*, które obejmują wszelkie formy reprezentacji przeszłości i pamięci, w tym przedstawienia zdarzeń w pamięci zbiorowej i ich upamiętnianie, funkcjonowanie w tekstach kultury i w przestrzeni publicznej. Tu antropolog spotyka się przede wszystkim z historykami, socjologami, kulturoznawcami i literaturoznawcami. Inspirowani m.in. teorią miejsc pamięci (*les lieux de memoire*) Pierre’a Nory i studiami nad pamięcią kulturową/zbiorową/społeczną/ takich badaczy, jak Jan i Aleida Assmannowie czy spośród polskich Robert Traba, traktują badanie pamięci, jak ujmuje to Traba, „jako warsztat praktykowania interdyscyplinarności”¹⁷.

¹² Zob. *Antropologia historii*, s. 9.

¹³ J. Topolski, op. cit., s. 267.

¹⁴ J. Tokarska-Bakir, *Obsesja niewinności*, [w:] tejże, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, wstęp M. Janion, Sejny 2004, s. 17.

¹⁵ D. Czubała, *Pamięć Zagłady w narracji folklorystycznej*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały”, R. 2017, nr 13, s. 226.

¹⁶ Zob. A. Engelking, *Kolchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przelomu XX i XXI wieku*, Toruń 2012.

¹⁷ *Pamięć, język a dyskursy medialne — rozmowa z prof. Astrid Erll, prof. Bożeną Witosz i prof. Robertem Trabą*, „Tekst i dyskurs — text und diskurs”, 2014, 7, s. 17.

Antropolog, konstruujać dzisiaj swój „opis przeszłości”, porusza się zatem po niezwykle szerokim, nie dającym się już chyba szczegółowo poznać polu, wyznaczanym przez pojemne i rozmaicie definiowane kategorie *przeszłości*, *historii* i *pamięci*.

Zaprezentowany tu szkic mapy, do której odwołują się antropolodzy, gdy pytają o przeszłość w jej kulturowych reprezentacjach, zakończy przykładem własnej próby antropologicznego badania owego kulturowego styku przeszłości, teraźniejszości i doświadczającego ich człowieka.

Kiedy na początku lat 1990. zaczynałam etnograficzne badania terenowe w Białorusi, stosunkowo prędko okazało się, że dla moich rozmówców — mieszkańców wsi kołchozowych — ważniejsze są inne kwestie niż to, o co ich pytałam na podstawie przywiezionego z Warszawy kwestionariusza. Kiedy udało mi się przełączyć z trybu pytania na tryb słuchania i zaczęłam interesować się tym, o czym rozmówcy chcieli sami mówić, okazało się, że dotyczyły ich osobistych, autobiograficznych przeżyć z przeszłości. Przeżyć traumatycznych. Skoncentrowanych wokół trzech wydarzeń, które w XX wieku wstrząsnęły ich społecznością: kolektywizacji wsi, II wojny światowej ze szczególnym uwzględnieniem zagłady Żydów oraz państwowej polityki ideologicznej i instytucjonalnej ateizacji.

Zaskoczeniem dla badacza z Polski był nie tyle sam fakt intensywnej obecności tych właśnie doświadczeń w zbiorowej pamięci wsi białoruskiej, ile brak oporów w dzieleniu się nimi, otwartość rozmówców. Przeczyło to potocznym opiniom o motywowanej strachem i nieufnością autocenzurze rozmówców z obszaru poradzieckiego w kontakcie z etnografem. Znacznie więcej zaskoczeń przyniosły jednak sposoby interpretowania przeszłości przez rozmówców, hierarchizacja treści, które były dla nich ważne, sytuowanie ich w strukturach symbolicznych i aksjologicznych. Tej konceptualno-emocjonalnej reprezentacji przeszłości, przejawiającej się w sfolkloryzowanej opowieści ustnej, nie jest w stanie na podstawie źródeł zastanych uchwycić obiektywizująca historia zdarzeniowa.

Niech jako ilustracja posłuży fenomen współczesnej pańszczyzny¹⁸.

Prawdziwym zaskoczeniem było dla mnie, kiedy pytając mieszkańców wsi kołchozowych o pańszczyznę, usłyszałam ich mówiących *expressis verbis* o pańszczyźnie mającej miejsce tu i teraz. Zdałam sobie wtedy sprawę, jak bardzo ten koncept odpowiada na społeczne potrzeby ich teraźniejszości, jak adekwatnie wpisuje się we współczesne, postkomunistyczne kontekstualizacje.

Oto fragment rozmowy ze wsi pod Lidą:

— „Czy starzy ludzie wspominali o pańszczyźnie?”

— Tak, była pańszczyzna. [...] A tiepier usio pańszczyzna zabrała [śmiech].

— No, ale teraz nie ma panów?

— Teraz i wiecej panou. Wiecej panou.

— Jak to więcej?

— Ooo! Pewnie, że wiecej. Predsiadaciel pan, zamieściciel pan, agranom pan, starszy agranom pan, zootiechnik pan, zawiedujuszczij fierny pan, bryhadzir pan... W każdej wiosce skolko panou! Usio pany! I każdy na maszynie jeździć” [mężczyzna, l. 75, Papiernia, rej. lidzki, obw. grodzieński, 1999].

Współczesna wizja panów i pańszczyzny we wsiach kołchozowych, gdzie „ludzie są parobkami”, a przewodniczącego kołchozu i wszystkich funkcyjnych kategoryzuje się jako *panów* (z ich nieodłącznym atrybutem: samochodem, który zastąpił dawną szlachecką bryczkę), jest wśród białoruskich kołchoźników powszechna. „Teraz wiecej panou jak tedy było. Tedy tylko jedyn pan był u dware u nas. A teraz u nas duzo jest. Bryhadzir [brygadzysta] — pan. Bryhadzir

¹⁸ Por. szerzej w: A. Engelking, *Antropolog wśród kołchoźników, czyli wokół współczesnej pańszczyzny. Casus białoruski*, [w:] *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzenie socjologiczne*, red. M. Głowacka-Grajper, R. Wyszynski, Warszawa 2012, s. 97–113.

pan, bo wszystko komanda (tzn. wszystko odbywa się na rozkaz)” [kobieta, l. 54, Papiernia, rej. lidzki, obw. grodzieński, 1999].

Nie ulega wątpliwości, że punktem odniesienia dla postrzegania systemu kołchozowego oraz życia i pracy funkcjonujących w nim ludzi jest historyczny wzór folwarku z jego hierarchią ról społecznych: wydających rozkazy panów i podpanków oraz podległych im chłopów, przypisanych do pracy fizycznej. Opozycyjna para chłop–pan także dzisiaj, kiedy nie ma już ani panów-ziemian, ani tym bardziej pańszczyzny, nie przestaje organizować wyobraźni i wizji świata kołchoźników. Dawne wzory i wartości niezmiennie służą do konceptualizowania społecznej rzeczywistości wsi bez względu na jej historyczną zmienność. Żywa słowotwórcza więź między wyrazami *pan* i *pańszczyzna* ustanawia w obrazie świata rozmówców relację semantyczną, w wyniku której *pańszczyzna* rozumiana jest tyle w jej sensie historycznym, ile w dosłownym znaczeniu etymologicznym, jako ‘władza panów’, ‘własność panów’, czy nawet szerzej — ‘to, co związane z panami’. Pamięć o historycznej pańszczyźnie jako konkretnym elemencie feudalnej organizacji społecznej nie jest tu już do niczego potrzebna.

Jak pisał przedwojenny badacz pamięci pańszczyzny na Polesiu (w latach 1930.), Józef Obrębski, odwołując się do ustaleń Maurice’a Halbwachsa: „W ten sposób treścią historii nie jest nigdy w gruncie rzeczy przeszłość, ale zawsze teraźniejszość. Przeszłość jest tym materiałem, poprzez który historia grupy wyraża jej wartości naczelné, jej dążenia i uzurpacje, jej uprawnienia i przywileje. Opowieść czasów minionych jest zawsze rzutowaniem w przyszłość teraźniejszej woli zbiorowej grupy ludzkiej”¹⁹.

Moje badania nad zbiorową tożsamością białoruskich kołchoźników, dla których jedną z inspiracji było zaskoczenie funkcjonowaniem kategorii współczesnej pańszczyzny, inną — powszechna oddolna akceptacja pokolektywizacyjnego stanu rzeczy, doprowadziły mnie do wniosku, że relacje łączące kołchoźników z ich kołchozami przypominają dawny, skoncentrowany wokół feudalnego systemu władania ziemią, chłopsko-pański układ hierarchicznej komplementarności. Ujmowanie współczesnych relacji społecznych we wsi kołchozowej w kategoriach relacji między tymi, którzy pracują, i tymi, którzy nimi rządzą, opiekując się i pomagając, wynagradzając za pracę sprawiedliwie lub też żyjąc z ich pracy i wykorzystując — a zatem w ambiwalentnych kategoriach pańszczyzny — ma silnie zakorzenioną w zbiorowej pamięci tradycję. Bazuje, z jednej strony, na tradycyjnych wartościach chłopskiego etosu z jego ideą trwania rodzinno-sąsiedzkiej wspólnoty i fatalistyczną koncepcją losu, z drugiej — na postrzeganiu własnej pozycji jako podporządkowanej: wynikającej z przypisania, nie z wyboru, i usytuowanej najniżej w społecznej hierarchii. To właśnie w „opowieści o pańszczyźnie”, definiowanej jako „świat społeczny rządony przez panów”, której osią konstrukcyjną jest przeciwstawienie pracujący chłop–rządzący pan, poszukiwałam wartości podstawowych, które konstytuują wizerunek własny chłopów–kołchoźników jako grupy i budują ich zbiorową tożsamość. Tożsamość jak najbardziej współczesną.

Płynie stąd konkluzja, że autorzy i czytelnicy antropologicznych opisów przeszłości muszą być świadomi, że mają do czynienia z opisami teraźniejszości.

Adres Autorki:

dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN

Instytut Sławistyki PAN

ul. Bartoszewicza 1b m. 17

00-337 Warszawa

engelking@ispan.waw.pl

¹⁹ J. Obrębski, *Polesie archaiczne*, [w:] tenże, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, oprac. A. Engelking, Warszawa 2007, s. 97.

ON THE ANTHROPOLOGICAL (ETHNOLOGICAL) DESCRIPTION OF THE PAST.
PROLEGOMENA

The article discusses selected issues related to the anthropological notions of *the past*, *sources*, *history* and *memory*. Focusing on the notion of contrived data as a basis for anthropology, the author describes them as co-created by the researcher in interaction with another human being, and divides them according to the source into data from oral interaction and data from observation. She identifies the objective of anthropology not as reconstructing the past but as enriching our knowledge about humans as beings shaped by culture. Highlighting the fact that anthropology is focused on traces of the past discernible in the present, she concludes that it is concerned with both the past and the present, aiming at reconstructing the subjective perspective of social actors. Furthermore, she characterizes interfaces between anthropology and other sub-disciplines or fields of research, e.g. oral history, historical anthropology, folklore studies and memory studies. She also gives an example of her own research on cultural representations of the past, concerning the phenomenon of 'contemporary serfdom' documented in oral narratives in kolkhoz villages in Belarus, a long-lasting factor that determines the collective identity of contemporary kolkhoz workers.

Translated by
Izabela Szymańska

Słowa kluczowe: źródła wywołane, antropologia historyczna, przeszłość

Key words: contrived data, historical anthropology, the past