

ARCHIWUM ZNALEZIONE W GARAŻU – ANTROPOLOG WOBEC DOKUMENTU

AGNIESZKA HALEMBA

W pracach z zakresu nauk społecznych i humanistycznych, w rozdziałach dotyczących metodologii, możemy często znaleźć odwołania do najróżniejszych metod badawczych. Antropolodzy obok badań terenowych akcentujących obserwację uczestniczącą do swojego arsenału metod włączają analizę dokumentów archiwalnych, materiałów prasowych czy dzieł kultury. Historycy, socjologowie czy kulturoznawcy robią to samo – tyle że dla nich kluczowym podejściem jest odpowiednio: analiza dokumentów archiwalnych, badania kwestionariuszowe czy analiza dzieł kultury. Taka różnorodność metod może w wielu wypadkach wydawać się uprawniona. Jest oczywiście konieczna w przypadku badań prowadzonych przez zespoły interdyscyplinarne. Jednakże czy przedstawiciele poszczególnych dyscyplin tak samo rozumieją metody, na które się powołują? Czy dokument znaleziony w miejscowym archiwum albo obserwacja uczestnicząca rytuału religijnego są tym samym dla historyka, co dla antropologa? Nie chodzi tu o to, czy zadają temu źródłu takie same pytania – tu oczywiście odpowiedź najczęściej jest negatywna – ale o to, czy pod tą samą nazwą kryje się ta sama metoda badawcza i czy w zbliżony sposób podchodzą do różnych materiałów, które analizują?

Jeffrey A. Sluka i Antonius C.G.M. Robben we wstępie do książki *Ethnographic Fieldwork* przytaczają wiele cytatów z prac antropologów, w których badania terenowe są określane jako podstawa antropologicznej analizy. Sami autorzy piszą: „[...] każda dyscyplina naukowa ma swoją specyfikę, jeśli chodzi o metody zbierania danych. W antropologii kulturowej podstawową metodą pozyskiwania źródeł są badania terenowe oparte na obserwacji uczestniczącej, zależne od dynamicznej i pełnej sprzeczności syntezy subiektywnego uczestnika

i obiektywnego obserwatora”¹. Jest to jeden z wielu cytatów, które podkreślają wyjątkowy związek między rozwojem antropologii jako dyscypliny naukowej a jej podstawową metodą badawczą, ponieważ to właśnie dzięki niej stworzone zostały najważniejsze prace teoretyczne, na których opiera się zarówno edukacja, jak i refleksja teoretyczna w ramach tej dyscypliny². Jak jednak doświadczenie badań terenowych, których tradycja, jak pisali Keesing i Strathern³, stanowi źródło siły antropologii jako dyscypliny naukowej i wypracowanych w jej ramach podejść teoretycznych, wpływa na realizację innych metod badawczych stosowanych przez antropologów? Czy antropolog, którego podstawowym doświadczeniem badawczym jest spotkanie z żywymi ludźmi, których działania obserwuje i których słów słucha, będzie miał podobny stosunek do opatrzonego podpisem i pieczęcią dokumentu jak historyk, którego podstawowym treningiem badawczym jest praca w archiwum?

Nicholas Dirks, antropolog i historyk, pisał, że tak jak dla antropologa inicjacją są tak zwane długotrwałe badania terenowe, tak dla historyka inicjacją jest praca w archiwum. Dirks zauważył, że studenci i magistranci historii często przygotowują swoje pierwsze prace na podstawie opracowań, a tylko w momencie, gdy decydują się na karierę naukową i piszą doktorat, wchodzą do archiwów i są tak samo oszołomieni ich ogromem, różnorodnością i skomplikowaniem jak antropolodzy, gdy po raz pierwszy mierzą się z badaniami terenowymi⁴. Pole badawcze historyka jest równie niepewne i wypełnione minami jak antropologiczny „teren”. I to porównanie może sięgać bardzo daleko – Carolyn Steedman w swojej polemice z książką Jacques’a Derridy *Gorączka archiwum* wspomina o chorobach, jakich historyk może się nabawić przez kontakt z kurzem, skórą zwierząt, bakteriami i chemikaliami⁵. Wydaje się, że historycy egzotyzują archiwum często tak samo, jak antropolodzy egzotyzują badany teren.

¹ „Every discipline has its own particularity in methods of gathering data. In cultural anthropology it is fieldwork based on participant observation, which hinges on the dynamic and contradictory synthesis of subjective insider and objective outsider”, J.A. Słuka, A.C.G.M. Robben, *Fieldwork in Cultural Anthropology: And Introduction*, [w:] *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*, red. iid., Blackwell Publishing 2007, s. 2.

² O relacji między teorią, polityką akademicką a metodą badań w tworzeniu antropologii społecznej jako dyscypliny naukowej pisałam już w tekście: A. Halemba *Polityka, teoria i metoda – czyli co tworzy współczesną antropologię*, [w:] *Teren w antropologii. Wokół praktyki badawczej w antropologii kulturowej: namysły, problemy, propozycje*, red. T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2011.

³ R.M. Keesing, A. Strathern, *Fieldwork*, [w:] *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, red. iid., Fort Worth 1998, s. 7–10.

⁴ N. Dirks *Annals of the Archive: Ethnographic Notes on the Sources of History*, [w:] *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, red. B.K. Axel, Durham 2002, ss. 47–65.

⁵ C. Steedman *Dust, The Archive and Cultural History*, New Brunswick 2002.

Jednakże już dobrze ponad trzydzieści lat temu, w artykule dotyczącym relacji między antropologią a historią, Bernard Cohn postulował potrzebę ponownego nie tylko teoretycznego, ale też i metodologicznego zbliżenia między tymi dyscyplinami⁶. Jego sugestie można odczytać w następujący sposób: nie wystarczy, że historycy (tak jak np. zachodni marksistowskie historycy społeczni) zainteresują się przeszłością grup marginalnych, uciskanych, nieelitarnych, poszukując informacji o życiu chłopów, kobiet, mniejszości etnicznych, dzieci czy po prostu o życiu codziennym w archiwach, nawet jeśli te, jak pisze Tristan Platt, często zawierają w mocno zasznurowanych teczkach zaskakujące niespodzianki, wychodzące daleko poza tekstową warstwę dokumentów⁷. Nie wystarczy też, że antropolog będzie czytał książki o historii ludzi, wśród których pracuje. Cohn zasugerował, że to, czym się zajmują historia i antropologia społeczna, jest tak wzajemnie bliskie, że potrzebna jest antropologizacja historii i historyzacja antropologii na poziomie metodologicznym – najprościej mówiąc, antropologowie powinni wejść do archiwum, podczas gdy historycy powinni z niego wyjść. Kultura i społeczeństwo nie są obiektami istniejącymi w świecie, są procesami, konstruowanymi i zmiennymi. Antropologiczna historia w tym ujęciu to zainteresowanie przeszłością, które pozwala na zrozumienie teraźniejszości. Jak pisał Cohn: „powodem, dla którego antropolog powinien studiować historię, jest to, że tylko w retrospekcji, po zaobserwowaniu struktury i jej transformacji, możliwe jest zrozumienie natury danej struktury”⁸ – strukturę rozumiał on jako to, co w danym, obserwowanym przez badacza momencie jest przyjmowane za oczywiste, za zdroworozsądkowe, dla uczestników niemal niezauważalne.

Jednakże jak podstawowa metoda badawcza danej dyscypliny wpływa na to, w jaki sposób wykorzystywane i postrzegane są inne metody włączane do badawczego repertuaru? Co się dzieje z antropologiem, gdy weźmie do ręki dokument, lub z historykiem, gdy już wyjdzie z archiwum? Tak jak antropolog świadom jest zarówno możliwości, jak i ograniczeń obserwacji uczestniczącej, tak historyk wie dobrze, że archiwum jest nie tyle miejscem, w którym dokumenty dotyczące dawnych wydarzeń są przechowywane, nie jest oknem na świat przeszłości, ale technologią zarządzania przeszłością, która kreuje teraźniejszość.

⁶ B. Cohn, *History and Anthropology: The State of Play*, „Comparative Studies in Society and History”, 1980, t. 22, nr 2, ss. 198–221.

⁷ T. Platt, *Between Routine and Rupture: The Archive as Field Event*, [w:] *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, red. R. Fardon, O. Harris, T.H.J. Marchand, M. Nuttall, C. Shore, V. Strang, R.A. Wilson, London 2012, t. 2, ss. 21–31.

⁸ „The reason an anthropologist studies history is that it is only in retrospect, after observing the structure and its transformations, that it is possible to know the nature of the structure”, *ibid.*, s. 219.

Jednakże twierdę, że metoda badawcza dominująca w danej dyscyplinie wpływa na to, w jaki sposób naukowcy odnoszą się do innych metod. W tym artykule chcę skupić się na relacji między specyficznym warsztatem metodologicznym antropologa a wspomnianymi na początku, częstymi odwołaniami do innych metod badawczych – w tym konkretnym przypadku do spotkania antropologa z dokumentem pisany znalezionym podczas badań terenowych. Jak antropolog radzi sobie z dokumentem? Jak jego doświadczenie badawcze oparte na metodzie obserwacji uczestniczącej wpływa na jego stosunek do dokumentów, które stają na jego drodze lub których poszukuje w archiwach? Te kwestie są szczególnie ważne, gdy dyskusje o potrzebie interdyscyplinarności stały się już tak powszechne, że aż banalne. Jednakże w jaki sposób ta interdyscyplinarność może być realizowana w sytuacji, gdy kształcenie studentów pozostaje w dużej mierze dyscyplinarne, a co więcej, w niektórych dyscyplinach (na przykład w antropologii) realne prowadzenie wspólnych badań z przedstawicielami innych dyscyplin jest stosunkowo rzadkie?

CASUS 1. REPUBLIKA AŁTAJU

W 2006 roku prowadziłam badania w Kosz Agacz, centrum jednego z rejonów administracyjnych w Republice Ałtaju w Federacji Rosyjskiej. Badania te były kontynuacją prac realizowanych przeze mnie na tym terenie od wczesnych lat dziewięćdziesiątych XX wieku, ale tym razem miały specyficzny charakter. Były częścią większego porównawczego projektu prowadzonego w Centrum Studiów Syberyjskich Instytutu im. Maksa Plancka w Halle (Niemcy). Miał on na celu porównanie sytuacji domów kultury i zmian, które zaszły w systemie zarządzania życiem kulturalnym po upadku ZSRR. Wiosną 2006 roku pięcioro antropologów, z których każdy miał już za sobą wieloletnie badania terenowe w danym miejscu, pojechało w tym samym czasie w różne rejony Syberii, aby przyjrzeć się działalności domów kultury. Była to próba przeprowadzenia usystematyzowanych badań porównawczych, opartych na obserwacji uczestniczącej, ale poszerzonych o inne metody badawcze, takie jak: przeprowadzenie ankiety, ustrukturyzowanych wywiadów, zgromadzenie dokumentów dostępnych w miejscowych archiwach oraz zbiór źródeł zastanych, głównie dokumentów produkowanych standardowo przez pracowników domów kultury⁹.

⁹ Rezultaty badań zostały przedstawione w książce pod redakcją Joachima Ottona Habecka i Briana Donahoe *Reconstructing the House of Culture: Community, Self and the Makings of Culture in Russia and Beyond*, Oxford–New York 2011, s. 348.

Wyruszyliśmy więc w różne rejony Syberii w tym samym czasie, na przełomie kwietnia i maja 2006, a sam wyjazd poprzedzały wielomiesięczne przygotowania, podczas których dyskutowaliśmy przede wszystkim nad kwestiami metodologicznymi. Porównanie we współczesnej antropologii służy raczej podważaniu niż tworzeniu wielkich teorii dotyczących życia społecznego¹⁰. Jednakże niezależnie od miejsca porównania na poziomie analitycznym na poziomie metodologicznym antropologia rzadko jest obecnie dyscypliną *explicit* porównawczą. Antropolodzy prowadzą badania najczęściej indywidualnie, niezależnie od siebie, a porównanie odbywa się na poziomie analizy, na poziomie pojęć, które są poddawane w wątpliwość i modyfikowane poprzez nowe badania empiryczne. W praktyce badawczej „samotnych antropologów” porównanie jest oczywiście niezwykle ważnym narzędziem, niezależnie od tego, czy jest stosowane z pełną świadomością metodologiczną, czy też nie; jednakże sama idea „samotnego antropologa” w dużym stopniu powoduje, iż praktyki porównawcze są często niewidoczne, czy to w samym procesie badawczym, czy to podczas analizy. W naszym projekcie porównanie stało jednak w centrum metodologii badawczej, a każdego z badaczy można rozpatrywać jako narzędzie badawcze uformowane i pracujące na użytek całego zespołu.

Z przyjęcia takich założeń wynikało nasze wyjątkowo konsekwentne podejście do instrumentów badawczych wykreowanych przez nas wspólnie przed rozpoczęciem badań terenowych. Oczywiście każdy z nas prowadził obserwację uczestniczącą, jednakże była ona w znaczny sposób ukierunkowana założeniami metodologicznymi, których wpływ można podsumować w następujący sposób – zdawaliśmy sobie sprawę z potencjalnej lokalnej idiosynkrazji, do której być może najlepiej dotrzeć poprzez stosowanie obserwacji uczestniczącej; jednakże pamiętaliśmy, że tym razem żadne z nas nie jest „samotnym antropologiem”, jest częścią zespołu badawczego, który należy traktować jako swojego rodzaju zbiorowego badacza. Z takiej postawy wynikało trzymanie się ustalonych procedur badawczych. Między innymi przed wyjazdem w teren ustaliliśmy, że głównym miejscem badań każdego z nas będzie „dom kultury” rozumiany zarówno jako budynek, zespół pracowników, jak i zespół działań i wyobrażeń skupionych wokół tego pojęcia. W praktyce oznaczało to, że tak samo jak moi koledzy w innych regionach Syberii, znaczną część każdego dnia spędzałam w budynku domu kultury lub w towarzystwie jego pracowników i obserwowałam, co się dzieje.

¹⁰ R.G. Fox, A. Gingrich, *Introduction*, [w:] *Anthropology: by Comparison*, red. iid., London–New York 2002, ss. 1–22.

Na pierwszy rzut oka działa się niewiele i prawdopodobnie gdybym prowadziła badania jako „samotny antropolog”, poszukałabym miejsca, w którym aktywność mieszkańców Kosz Agacz byłaby wyrażona w bardziej ekspresywnych formach, uzasadniając mój wybór tym, że antropolog powinien iść tam, dokąd idą ludzie. Jednakże poczucie obowiązku wobec kolegów z zespołu badawczego i świadomość tego, że szczególnie metodologia jest jedną z najważniejszych składowych naszego projektu sprawiła, że dzień za dniem przychodziłam do domu kultury, czasami spędzając długi czas jedynie ze stróżem, miejscowym Kazachem, słuchając jego opowieści o zawiłościach muzułmańskiego życia religijnego w regionie i wypijając niekończące się filiżanki herbaty.

Jednakże szybko okazało się, że takie badanie, niepodążające za widocznymi na pierwszy rzut oka działaniami ludzkimi, może prowadzić do nowych, ciekawych obserwacji i wniosków. Pracownicy domu kultury już pierwszego dnia zwrócili moją uwagę na wiszące na ścianie w ich pokoju plany zajęć różnych kółek zainteresowań oraz wydarzeń, które miały się odbyć w najbliższych miesiącach. Ze względu na moje wcześniejsze badania terenowe w tym regionie byłam znana pracownikom domu kultury i wiedzieli też, że mój pobyt będzie trwał wystarczająco długo, abym mogła przekonać się, jak plany przedstawione w tych dokumentach będą realizowane. Na początku tak właśnie te dokumenty odbierałam – jako pewnego rodzaju zarys tego, co powinno wydarzyć się w ciągu najbliższych tygodni w domu kultury i jego okolicach. Jednakże podejście metodologiczne naszego zespołu badawczego, dość nietypowe dla współczesnej antropologicznej praktyki badawczej, pozwoliło mi przekonać się, jak bardzo się myliłam.

Plany wiszące na ścianie w pokoju pracowników domu kultury były zdobionymi wersjami dokumentów, których wcześniejsze wersje oglądałam w miejscowym archiwum. Kserokopie lub duplikaty oficjalnych dokumentów, ozdobione stosownymi pieczęciami i podpisami, otrzymywały kolorowe ramki wykonane różnymi technikami. Co ciekawe, zdobienia te były regularnie poprawiane i udoskonalane – dorabiano im nowe ramki, zmieniano tło, na którym wisały, zmieniano ich układ na tablicy. Nie spełniały roli informacyjnej dla odwiedzających dom kultury – nie wisały na tablicy w korytarzu, ale w pokoju pracowniczym, do którego odwiedzający mieli ograniczony dostęp. Stopniowo przekonywałam się, że informacje na nich wydrukowane tylko w bardzo specyficzny sposób odpowiadały temu, co się działo w domu kultury. Na pewno nie były to, jak na początku przypuszczałam, opisy zaplanowanych działań.

Podczas moich badań jedynym wydarzeniem, które odbyło się według wywieszonego planu, był koncert 9 maja, zorganizowany z okazji zakończenia

drugiej wojny światowej. Co więcej, nawet on był na granicy odwołania i mogło być i tak, że to moja obecność przyczyniła się do jego organizacji. W 2006 roku, po 12 latach pracy w tym rejonie, byłam tam już dobrze znana i moje przyjaciółki z wydziału kultury martwiły się, że zapewne oczekują realizacji planu, ponieważ oczywiście zauważyły moje zainteresowanie dokumentami (wynikające z opisananej wcześniej metodologii). Rzeczywiście je czytałam, fotografowałam, a nawet robiłam z nich notatki. Oprócz tego koncertu nie odbyło się ani święto 1 Maja, ani oficjalne pożegnanie rekrutów udających się do armii, ani wystawa z okazji 250-lecia włączenia Ałtaju w skład imperium rosyjskiego – wszystkie wymienione w dokumentach zmierzających powoli, lecz zdecydowanie w kierunku miejscowego archiwum, a na razie zdobiących ściany pokoju pracowniczego. Nie spotkali się też ani razu członkowie żadnego z kółek zainteresowań, mimo rozpisanych starannie cotygodniowych planów zajęć.

Co jednak ciekawe, dom kultury wcale nie stał pusty. Nie było to może miejsce permanentnie pełne ludzi, ale jednak od czasu do czasu frekwencja zdecydowanie się zwiększała. Kilka dni po rozpoczęciu moich badań do domu kultury weszła para młodych ludzi, którzy zaczęli ćwiczyć tańce klasyczne. Okazało się, że chłopak pracuje w straży granicznej, ale był w Nowosybirsku na kursach tanecznych i teatralnych i postanowił kontynuować taniec po powrocie do Kosz Agacz. Narzekał, że taniec klasyczny nie jest popularny, że promowane są głównie narodowe tańce ałtajskie, kazachskie i rosyjskie i że on ze swoją pasją znajduje się na marginesie życia kulturalnego. Regularnie wykorzystywał scenę domu kultury do ćwiczeń wraz ze swoją partnerką, z którą został też zaproszony do wykonania walca w trakcie organizowanego przez dom kultury święta 9 Maja. Innego dnia kilka nastolatek spotkało się pod kierownictwem Ujgurki pracującej na kontrakcie w Kosz Agacz, aby uczyć się ujgurskich i mongolskich tańców ludowych – także ta grupa widywała się dość regularnie. Często w domu kultury ćwiczyli przedstawiciele lokalnego zespołu folklorystycznego *Czuja*. Co ciekawe, zespół ten był w stałej artystycznej gotowości, przez co zaczęłam ich nazywać kulturalnym pogotowiem Kosz Agacz. Kilka razy *Czuja* była wzywana na koncerty dla gości, którzy niespodziewanie pojawiali się w Kosz Agacz, a także jubileusze czy przyjęcia urodzinowe miejscowych notabli. Na ogół członkowie zespołu dowiadywali się o takich występach z jednodniowym, czy nawet tylko kilkugodzinnym wyprzedzeniem – nie trzeba dodawać, że dane na temat takich nagłych występów nie były ujęte w żadnych dokumentach. W domu kultury odbywały się także dyskoteki, wesela, spotkania partii politycznych. Nie był to może najbardziej tętniący życiem budynek w Kosz Agacz, ale nie był pusty. Jednakże tylko płatne dyskoteki były odnotowane w oficjalnych dokumentach produkowanych przez pracowników domu kultury i wywieszanych na ścianach w ich gabinecie. Na pierwszy rzut oka wyglądało

to tak, jakby dom kultury miał dwa życia – jedno zapisane na papierze i wyeksponowane na ścianie, a drugiej w jego wnętrzu i na okolicznych placach, oba dość bujne, ale niemal się nie przecinające, nie mające ze sobą wiele wspólnego.

W artykule, który opublikowałam na temat domu kultury w Kosz Agacz¹¹, analizuję ten paradoks za Aleksejem Jurczakiem jako heterogeniczne przesunięcie – sytuację, kiedy przy stabilności danej formy komunikacyjnej dokonuje się znaczące przesunięcie znaczeń¹². Od czasów ZSRR niby nic się nie zmieniło, ale być może zmieniło się wszystko – trudno powiedzieć, bo jak widać z mojego przykładu, sama dokumentacja, bez przyjrzenia się temu jak ona żyje, po co jest tworzona i gdzie eksponowana, nie za wiele mówi nam o działaniach w niej opisanych. W mojej interpretacji dom kultury w Kosz Agacz stał się areną, która była trzymana pusta po to, aby umożliwić elastyczne i sprawne korzystanie z jego zasobów. Produkcja dokumentów zapewniała istnienie domu kultury jako przestrzeni, która mogła być wykorzystywana na różne sposoby – na ogół tak, jak było to potrzebne miejscowym urzędnikom, a inni, jak tańcząca para czy ujęska nauczycielka, mogli wejść w „okienka” – ale właśnie dlatego, że na papierze dom kultury był zajęty. Mógł działać w taki, a nie inny sposób nie mimo tego, że dokumentacja nie odpowiadała działaniom, ale właśnie dlatego, że dokumentacja im w żadnym stopniu nie odpowiadała. Dokumentacja zapewniała trwanie miejsca i jego zasobów, które – dzięki niej – mogły być wykorzystywane w sposób giętki i odpowiadający potrzebom chwili. Dokumenty nie odbijały rzeczywistości, ale ją kreowały poprzez samo swoje materialne istnienie.

Oto dwa fragmenty rozmów z pracownikami domu kultury dotyczące moich badań, a szczególnie mojego zainteresowania dokumentami, które świetnie to ilustrują.

Pracownica domu kultury (PDK) 1: Agnieszka, powiedz mi, do czego potrzebne ci są te wszystkie papiery?

Agnieszka Halemba (A.H.): Wie pani, to jest dla mnie, abym wiedziała, jakiego rodzaju dokumenty macie...

PDK 1: To jest oczywiste. Ale przecież widzisz, że mamy wszystkie dokumenty, prawda? Ale dla twojego instytutu badawczego, jakie znaczenie one mają, na przykład ten papier tutaj, jaka jest jego rola?

¹¹ A. Halemba, *Three Houses of Culture in Kosh Agach: Accounting for Culture Work in a Changing Political Setting*, [w:] *Reconstructing the House of Culture: Community, Self and the Makings of Culture in Russia and Beyond*, red. J.O. Habeck, B. Donahoe, Oxford–New York 2011, ss. 97–116.

¹² A. Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton 2005, ss. 352.

A.H.: Widzi pani, to ma znaczenie. Praca w domach kultury prowadzona jest w bardzo różny sposób w różnych regionach, prawda? Co nie znaczy, że coś jest dobre, albo złe, ale w niektórych miejscach pracuje się może według dokumentów... A w innych miejscach praca jest prowadzona bardziej... no, wie pani, to może być bardzo głęboka praca, ale ludzie sami wiedzą, co robić, nie potrzebują papierów...

PDK 2: A my jesteśmy bardzo zadowoleni, że nie potrzebujemy papierów!

A.H.: Nie potrzebujecie papierów. No właśnie, to wszystko, co muszę wiedzieć – w Kosz Agacz nie pracuje się według dokumentów.

PDK 2: Mamy bezpośredni kontakt z publicznością. Publiczność ma być zadowolona i to wszystko.

A.H.: No i dobrze.

PDK 1: Oczywiście moglibyśmy wszystko pięknie opisać, prawda?

A.H.: Oczywiście...

PDK 1: Pięknie opisać i nic nie robić. Tak też bywa...

A.H.: Tak, taka możliwość istnieje...

PDK 1: A w rzeczywistości...

A.H.: Nie ma żadnej pracy. Rozumiem panią w pełni.

Kilka godzin później, te same osoby:

A.H.: A w jaki sposób jest przeprowadzana ewaluacja domu kultury?

PDK 1: Oficjalnie? Poprzez dokumentację.

A.H.: Naprawdę?

PDK 1: No tak, my robimy dokładnie to, co jest w dokumentach. Nasz pracodawca, to oczywiście od człowieka zależy.... Na przykład on widzi ten dokument, ten paszport (kółka zainteresowań) i sprawdza każde słowo, porównując je z tym, co robimy. Piętnastu członków? I on się mnie pyta: Czy ma pani piętnastu członków? A pani X? Czy ona rzeczywiście bierze udział? – Ja odpowiadam: Tak. – Czy prowadzi pani zajęcia w każdy czwartek? – Tak, w każdy czwartek. – Dokładnie od 14 do 16? – Tak, dokładnie od 14 do 16. – I pani osobiście je prowadzi? – Tak. – I tak dalej....

Dla moich rozmówczyń nie było w tych wypowiedziach żadnego paradoksu, mimo że zdawały sobie sprawę, że ja, siedząc wiele tygodni w domu kultury, wiem, że niemal żadne z opisanych w dokumentach zdarzeń się nie odbyło. Jednakże miały rację, twierdząc, zarówno to, że dokumenty są podstawą istnienia ich miejsca pracy, jak i to, że działalność domu kultury odpowiada potrzebom mieszkańców Kosz Agacz – jednym z wniosków naszego porównawczego projektu było to, że mimo różnorodności w sposobach funkcjonowania domy

kultury wszędzie stanowią platformę samoprezentacji dla lokalnych wspólnot i ich istnienie jest ważne dla okolicznych mieszkańców. Dla moich rozmówczyń – pracownic domu kultury w Kosz Agacz dokumenty były tak ważne, że zasługiwały na umieszczenie ich na ścianach pokoju pracowniczego i wyeksponowanie starannymi i zmieniającymi się zdobieniami. Były też niezbędnym elementem ewaluacji ich działań. Jednakże nie były w żadnym wypadku odzwierciedleniem czy opisem ich pracy, lecz raczej narzędziem, które zapewniło podstawę samego istnienia przestrzeni, która przez znaczącą większość mieszkańców Kosz Agacz była uznawana za potrzebną i wartościową część ich codziennego życia.

Ponieważ nasz projekt porównawczy zawierał też element historyczny, spędziłam sporo czasu w republikańskich i rejonowych archiwach, które zawierały dokumentację na temat domów kultury od wprowadzenia władzy radzieckiej. Jednakże po moich doświadczeniach w domu kultury w Kosz Agacz nie do końca wiedziałam, czego właściwie dotyczyły te archiwalne akta. Każda kartka papieru – zawierająca fascynujące informacje dotyczące pracy czerwonych jurty prowadzących działalność kulturalną w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, koncertów, inicjatyw i pracy zespołów artystycznych – wzbudzała moje wahanie. Oczywiście każdy historyk zdaje sobie sprawę, że dokumenty, a szczególnie archiwa, są nie tyle źródłem informacji, co sposobem kreowania teraźniejszości i przyszłości za pomocą odwołań do przeszłości. Jednakże moje doświadczenie badawcze pokazało mi, w jak różny sposób dokument może istnieć i działać społecznie, i napełniło mnie niepewnością co do charakteru tego, co wyciągałam z archiwalnych teczek.

Dokumenty produkowane w domu kultury w Kosz Agacz i eksponowane na ścianach pracowniczego gabinetu były na najlepszej drodze do miejscowego archiwum. Były jednak ważne nie dlatego, że zapisane na nich słowa niosły ze sobą informację odpowiadającą rzeczywistym działaniom osób skupionych wokół domu kultury, ale dlatego, że takiej informacji nie zawierały. To właśnie ta rozłączność rzeczywistych działań i tekstu pisanego umożliwiła funkcjonowanie domu kultury tak, jak było to pożądane z punktu widzenia lokalnych aktorów. To materialna obecność dokumentu była decydująca, a nie jego zawartość. Stąd moja wątpliwość, gdy powodowana chęcią zachowania metodologicznej spójności porównawczego projektu badawczego, po uzyskaniu ze sporym wysiłkiem wszelkich niezbędnych pozwoleń i przepustek, stanęłam w drzwiach miejscowego archiwum. Czy w świetle tego, co zobaczyłam w domu kultury w Kosz Agacz, nie jest czasami najważniejszą informacją po prostu to, że te dokumenty zostały umieszczone w archiwum? Jestem pewna, że koledzy historycy, stosując zasady krytyki źródeł zastanych, dowiedzieliby się z tych archiwalnych dokumentów wielu ciekawych rzeczy. Jednakże antropologowi ciężko

w ten sam sposób spojrzeć na dokument. Czy w tym przypadku moje odwołanie w hipotetycznym rozdziale metodologicznym do „analizy dokumentów archiwalnych” byłoby zasadne? Jeśli nawet tak, to należy pamiętać, że nie byłoby to prawdopodobnie to samo, co odwołanie do tej samej metody w pracy historyka. Co więcej, podejrzewam, że „obserwacja uczestnicząca” przywołana jako źródło danych przez antropologa jest w praktyce czymś znacząco innym niż ta sama metoda przywołana przez socjologa czy historyka. Można powiedzieć, że w erze trans-, inter- i multidyscyplinarności, czy nawet a-dyscyplinarności pytania o relacje między dyscyplinami akademickimi a metodami są *passé*. Jednakże jedna sprawa to granice dyscyplin, które zawsze dobrze przekraczać, a inna sprawa to świadomość metodologiczna i metodyczna, która jest konieczna, aby odwołania do danej metody nie były tylko ozdobnikiem, pustosłowiem, lub nawet badawczą katastrofą.

CASUS 2. ZAKARPACIE

Od 2006 do 2011 roku prowadziłam badania terenowe wśród wiernych i księży Mukaczewskiej Eparchii Kościoła katolickiego obrządku wschodniego¹³, której terytorium pokrywa się z administracyjnymi granicami ukraińskiego Zakarpacia. Punktem wyjściowym moich badań nad przemianami życia religijnego we współczesnej zakarpackiej Ukrainie było miejsce objawień Matki Boskiej, ukazującej się wizjonerkom od 2002 roku koło źródła zwanego Dziublik, niedaleko małego miasta Irszawa. Jednym z tematów, wokół którego rozwijało się miejsce objawień, była kwestia tożsamości narodowej i lojalności politycznej mieszkańców współczesnego Zakarpacia, a szczególnie roli i miejsca Kościoła greckokatolickiego w regionie i Ukrainie.

Na terytorium współczesnej Ukrainy działają dwie, administracyjnie od siebie niezależne, jednostki Kościoła katolickiego obrządku wschodniego – Ukraiński Kościół Greckokatolicki z siedzibą w Kijowie, oraz – wspomniana wyżej – Mukaczewska Greckokatolicka Eparchia z siedzibą w Użhorodzie. Historia tych dwóch jednostek tego samego Kościoła sięga dwóch unii podpisanych przez część prawosławnych księży i biskupów z przedstawicielami Kościoła katolickiego odpowiednio w 1596 roku w Brześciu i w 1646 roku w Użhorodzie. Jak wiadomo, Zakarpacie i ukraińska Galicja nie należały do tych samych formacji państwowych aż do zakończenia drugiej wojny światowej

¹³ Poniżej będę używać też sformułowania Kościół greckokatolicki, gdyż funkcjonuje ono zarówno w lokalnych, jak i ponadlokalnych dyskursach.

i włączenia Zakarpacia do USRR. Także w czasach przynależności zachodniej Ukrainy do Austro-Węgier Zakarpacie było podległe Budapesztowi, podczas gdy Galicja Wiedniowi, co miało znaczenie dla polityki religijnej i narodowościowej. Podczas gdy austriackie władze w znacznym stopniu wspierały ukraińskie dążenia narodotwórcze, jako przeciwwagę dla rosyjskich i polskich wpływów, w węgierskiej części kraju władze starały się madziaryzować elity intelektualne, niewiele uwagi poświęcając edukacji i świadomości populacji wsi i małych miast. W efekcie, jak pisze Darden, „pojęcie pradawnego i odrębnego narodu ukraińskiego, z jego osobliwościami rasowymi, językowymi i spuścizną historyczną zostało skomponowane w nową konstytuującą opowieść w XIX wiecznej Galicji, [...] ale nie na Zakarpaciu”¹⁴. W czasach międzywojennych Galicja należała do Polski, a Zakarpacie do Czechosłowacji. Podczas gdy w Galicji nadal trwał proces formowania się ukraińskiej świadomości narodowej, na Zakarpaciu nie było w tym czasie żadnej spójnej polityki narodowościowej. Jednocześnie Kościół greckokatolicki na Zakarpaciu nie rozwinął się w tak jednoznacznie narodowy Kościół ukraiński, jak Kościół greckokatolicki w Galicji. W Mukaczewskiej Eparchii Greckokatolickiej były różne narodowe, nierzadko skonfliktowane frakcje – węgierska, ukraińska, rusińska. Silna była opcja węgierska – niektórzy księża słabo lub wcale nie mówili w miejscowym słowiańskim języku.

Gdy w 1989 roku Kościół greckokatolicki wznowił legalną działalność, kwestia administracyjnej przynależności Mukaczewskiej Eparchii, powiązana z kwestią narodowej przynależności słowiańskich mieszkańców Zakarpacia, znalazła się w centrum debat. Czy Rusini są Ukraińcami, czy też oddzielnym słowiańskim narodem? Jeśli są Ukraińcami, to czy nie byłoby lepiej, gdyby Mukaczewska Eparchia złączyła się z Ukraińskim Kościołem Greckokatolickim, którego zwierzchnikiem jest metropolita Kijowa i Galicji? Część biskupów i księży zakarpaccich, skupionych głównie wokół osoby biskupa Iwana Marhitycza, starała się przeforsować zjednoczenie Mukaczewskiej Eparchii z Ukraińskim Greckokatolickim Kościołem. Jednakże te zabiegi nie dały w tym czasie rezultatu i walkę o przyszłość Mukaczewskiej Eparchii wygrała frakcja broniąca jej statusu *sui iuris* i odrębności od Kościoła po drugiej stronie Karpat¹⁵. Walka

¹⁴ „In sum, the notion of an ancient and distinct Ukrainian nation, with its own racial, linguistic, and historical heritage was brought together in a new constitutive story in the late 19th Century in Galicia, [...] and not Transcarpathia”, K. Darden, *Resisting Occupation: Lessons from a Natural Experiment in Carpathian Ukraine*, b.d., <http://keithdarden.wordpress.com/research-3/>.

¹⁵ V. Fenyh, *Etnonatsional’na Identichnist’ Greko-Katolikiv Mukachivskoi Eparkhii*, „Carpatica”, 2007, 31, s. 38–62.

o przyszłość Eparchii nie została jednak zakończona, a negocjacje, polityczne gry i otwarte konflikty mają miejsce po dzień dzisiejszy. Zwolennicy obecnego *status quo* twierdzą, że wieloetniczny charakter populacji Zakarpacia nie pozwala na jej przyłączenie do metropolii kijowskiej. Dla opcji proukraińskiej samo zaś istnienie Mukaczewskiej Eparchii jest aktem antypaństwowym, podważającym terytorialną jedność Ukrainy. W kwietniu 2011 roku powstał w Użhorodzie Grekokatolicki Związek im. Iwana Marhitycza, który w jednej ze swych pierwszych uchwał postanawia:

Zwrócić się do hierarchów Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego i Mukaczewskiej Grekokatolickiej Eparchii (MGKE) z postulatem rozpoczęcia procesu zjednoczenia ich w jeden ukraiński Grekokatolicki Kościół. Istnienie MGKE jako *sui iuris* jest w sytuacji niezależności Ukrainy anachronizmem, będącym przyczyną sztucznego podziału grekokatolików Ukrainy. Jest to niezgodne z konsekwentną pozycją Watykanu, aby dopasowywać granice oddzielnych kościołów biorąc pod uwagę istniejące granice państwowe, uznawane przez społeczność międzynarodową¹⁶.

Właśnie z Iwanem Marhityczem związane jest moje kolejne doświadczenie badawcze, w którym istotną rolę odegrały dokumenty. Iwan Marhitycz był niezwykle ważną postacią w najnowszej historii Kościoła katolickiego obrządku wschodniego na Ukrainie, a szczególnie na Zakarpaciu. Urodzony w 1921 roku w jednej z zakarpackich wsi, został wyświęcony na kapłana w 1946 roku. Od samego początku był aktywnie działającym księdzem podziemnego Kościoła, spędził też kilka lat na zesłaniu, a w latach osiemdziesiątych XX wieku stał się jednym z najbardziej aktywnych działaczy starających się o relegalizację Kościoła grekokatolickiego w ZSRR. W 1987 roku galicyjski biskup Sofron Dmitchenko wyświęcił go na biskupa. To ważne, że dokonał tego biskup galicyjski – Iwan Marhitycz należał do tej frakcji w podziemnym Kościele grekokatolickim działającym na Zakarpaciu, która podtrzymywała szczególne więzy z podziemnym Kościołem za Karpatami. Po relegalizacji Kościoła grekokatolickiego i po decyzji Watykanu przyznającej Mukaczewskiej Eparchii status

¹⁶ „Звернутися до першоієрархів УГКЦ та Мукачівської греко-католицької єпархії із закликом розпочати процес об'єднання в єдину Українську греко-католицьку церкву. Існування МГКЕ *sui iuris* в умовах незалежної України є прикритим анахронізмом, що став причиною штучного поділу греко-католиків України та суперечить усталеній позиції Ватикану визначати територіальні межі окремих церков з огляду на чинні державні кордони, визнані міжнародним співтовариством”, Uchwała zjazdu Grekokatolickiego Związku im. Iwana Marhitycza z dnia 6 kwietnia 2011 roku.

niezależny od Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego Iwan Marhitycz nie ustawał w działaniach promujących połączenie tych dwóch jednostek administracyjnych. Już w czasach Kościoła podziemnego zgromadził wokół siebie wielu oddanych księży i wiernych, którzy chcieli, aby jedność Kościoła greckokatolickiego odpowiadała jedności ukraińskiego państwa narodowego. Biskup Iwan Marhitycz był liderem i przewodnikiem, aktywnie działającym aż do swojej śmierci w 2003 roku.

Gdy rozpoczęłam badania wokół objawień w Dziubliku, zaczęłam się spotykać z wieloma wychowankami i stronnikami Iwana Marhitycza. Był to pierwszy hierarcha, który pojawił się na miejscu objawienia, przywołany przez samą Matkę Boską. Na pytanie wizjonerek o to, któremu z hierarchów opowiedzieć o objawieniu, rzekła: „Staremu biskupowi Marhityczowi”. Miejsce objawienia na wiele sposobów wspiera do dziś ukraińską świadomość narodową i polityczną wśród mieszkańców Zakarpacia¹⁷.

W 2007 roku jeden z księży, wychowanek Iwana Marhitycza, powiedział, że ufa mi już na tyle, aby pokazać mi coś, jego zdaniem, niezwykle cennego dla mojej pracy. Pojechaliśmy do wsi, w której zmarły biskup spędził ostatnie lata swojego życia, do jego dawnego domu, zamieszkanego obecnie przez jego siostrę i siostrzeńca, który był dawniej pomocnikiem i kierowcą wuja. Tam, w garażu, pod zwałami kurzu, wśród pajęczyn, stało kilka kartonów wypełnionych dokumentami pozostawionymi przez Iwana Marhitycza. Zawartość pierwszych pudeł mogłam przejrzeć tylko na miejscu, ale po kilku dniach siostrzeniec biskupa pozwolił mi na zabranie części pudeł do mojej kwatery, gdzie miałam do dyspozycji skaner. W pudełach znajdowały się najprzeróżniejsze rzeczy: kopie listów do Watykanu i odpowiedzi na nie, korespondencja Iwana Marhitycza z biskupami galicyjskimi i zakarpaccymi, postanowienia lokalnych rad parafialnych, kazania, szkice artykułów i wycinki z gazet, korespondencja z księżmi z Niemiec, Włoch i Wielkiej Brytanii, gazety, druki ulotne, broszury.

Jak wspomniałam, część dokumentacji zeskanowałam, kilka dokumentów wykorzystałam przy pisaniu książki¹⁸. Jednakże ważniejsza niż informacyjna wartość tych dokumentów była dla mnie zarówno sama ich obecność w konkretnym miejscu i czasie, jak i sposób, w jaki do nich dotarłam. Według słów księdza, który mnie do garażu biskupa przyprowadził, zwolennicy pełnej jed-

¹⁷ A. Halemba, *Virgin Mary, Ukraine and the underground Greek Catholic Church*, [w:] *Maria in der Krise. Gesellschaftspolitische Instrumentalisierung einer religiösen Symbolfigur zur Zeit der Konfessionalisierung und im postkommunistischen Transformationsprozess in Ostmitteleuropa*, red. A. Gąsior, Wien–Köln–Weimar 2014, ss. 331–346.

¹⁸ Ead., *Negotiating Marian Apparitions: The Politics of Religion in Transcarpathian Ukraine*, Budapeszt–Nowy Jork 2015.

ności Kościoła greckokatolickiego w Ukrainie obawiali się, że obecne władze Mukaczewskiej Greckokatolickiej Eparchii są zainteresowane raczej zniszczeniem tych dokumentów niż ich analizą i zachowaniem, a to ze względu na polityczną działalność Iwana Marhitycza. Z punktu widzenia zwolenników jedności Ukrainy i ukraińskiego Kościoła katolickiego obrządku wschodniego stary garaż był dla tych dokumentów miejscem bezpieczniejszym niż archiwum eparchialne. Podczas gdy w Kosz Agacz dokumenty były eksponowane na ścianach gabinetu, a ich obecność podkreślana zdobieniami, materiały pozostawione przez Iwana Marhitycza były ukryte w tekturowych pudłach i postrzegane przez ich stróżów jako swojego rodzaju materialna forma ukrytej prawdy, której wrogie siły nie pozwalają wydostać się na światło dzienne.

Nie chcę wdawać się w przypuszczenia dotyczące zasadności obaw co do ewentualnego pozbycia się dokumentów – szczerze mówiąc, nie sędzę, żeby obecne władze Eparchii rzeczywiście chciały je zniszczyć. Co jednak ciekawe z punktu widzenia niniejszego artykułu, dokumenty te były przez zwolenników Iwana Marhitycza cenne same w sobie, jako obiekty materialne, niezależnie od ich treści. Przypomina to sposób, w jaki Marcin Napiórkowski analizował pracę Instytutu Pamięci Narodowej w Polsce. Doszedł do wniosku, że działanie IPN-u koncentruje się na dokumentach jako wartości samej w sobie, jako czegoś, co samą swoją materialnością potwierdza istnienie „prawdy”, i co pragniemy chronić i posiadać, niezależnie od wartości informacyjnej, jaką niesie tekst. Według Napiórkowskiego to „myślenie za pomocą rzeczy” leży u podłoża tego, że żaden dokument, nawet taki, którego treść w oczywisty sposób mija się z rzeczywistością, nie może być z IPN-u usunięty. Archiwum jest tu repozytorium prawdy nie poprzez informację zawartą w dokumentach, lecz przez samo ich istnienie¹⁹.

Materiały znalezione u siostrzeńca Iwana Marhitycza prawdopodobnie nie znajdują się w żadnym oficjalnym archiwum. Nie rozciągnie się nad nimi żaden instytucjonalny parasol – może nie zbutwieją w wilgotnym garażu, ponieważ po mojej wizycie przeniesiono je do domu, do suchego pomieszczenia. Dla ich opiekunów są ważne, ponieważ w nich jest, ich zdaniem, przekazana prawda – sama ich obecność świadczy o tym, że alternatywna wizja dla Kościoła greckokatolickiego na Zakarpaciu istniała i nadal istnieje. Ten zbiór dokumentów jest zdecydowanie ciekawy zarówno dla historyka, jak i antropologa. Jednakże praca z dokumentem przedstawicieli obydwu dyscyplin prawdopodobnie będzie wyglądała inaczej.

¹⁹ M. Napiórkowski, *Prawda Archiwów*, „Kultura Współczesna”, 2012, nr 4, ss. 12–26.

PODSUMOWANIE

Jane K. Cowan pisze, że obecnie bardzo niewielu antropologów pozostaje nieprzekonanych o doniosłości historii dla ich pytań badawczych²⁰. Etnografia i praca w archiwach wymagają innych metodologii, które jednak wzajemnie się informują. Jednakże tak jak dla antropologów jest już raczej oczywiste, że sięgnięcie do archiwalnych dokumentów może im pomóc w zrozumieniu tego, co obserwują podczas badań terenowych, tak i badania nad tym skąd się współcześnie biorą w archiwach dokumenty i o czym nam mówią, może pomóc historykom w odpowiedziach na ich pytania badawcze, nawet te dotyczące czasów już dawno minionych. Zawartość pudeł z garażu Iwana Marhitycza wzbudziłaby zainteresowanie niejednego historyka. W tym sensie to, co tam znalazłam, jest niewątpliwie cennym źródłem, które może, moim zdaniem, w pełni legitymizować inicjację nowego adepta historii. Moje badania terenowe mogą służyć tu nawet jako legitymizacja tych zbiorów jako dokumentów, których pojawianie się lub znikanie jest na początku XXI wieku ważnym elementem politycznych dyskusji o przyszłości ukraińskiego państwa i miejsca w nim Zakarpacia.

Natomiast dokumenty, których produkcję widziałam podczas moich badań w domu kultury w Kosz Agacz w 2006 roku, na pewno już są teraz w miejscowym archiwum. Dla badacza, który za pięćdziesiąt lat otworzy teczkę, w której się znajdują, powinny być świadectwem ważności biurokracji w postsowieckiej Rosji, dzięki której miejscowi politycy mogli stworzyć dla siebie przestrzeń, w której ich władza mogła być performatywnie demonstrowana. Jednakże tylko doświadczenie terenowe pozwoli docenić takiemu badaczowi ich skomplikowaną pozycję. Jakiego rodzaju badania produkują anegdoty, a jakie dają nam ciekawą interpretację rzeczywistości? Gdzie jest anegdota, a gdzie jest fakt? W ogromnej większości przypadków dokumenty mają znaczenie w pracy antropologicznej, są ważne dla ludzi, wśród których pracujemy, są postrzegane, produkowane i używane w najprzeróżniejszy sposób. Jakiego rodzaju są one źródłem? O ile dla historyka praca z dokumentem jest podstawą metodologii, to dla antropologa jest przyczyną metodologicznej niepewności i wahań.

Pytanie o to, co trafia do danego archiwum, co możemy nazwać archiwum i w jaki sposób terażniejszość kontekstualizuje przeszłość, pojawiało się kilkakrotnie w trakcie moich badań terenowych. Dla antropologa analiza czuringi czy innych „egzotycznych” (czytaj: nieznanym nam bliżej) sposobów tworzenia

²⁰ J.K. Cowan, *Anthropology and History*, [w:] *The SAGE Handbook of Social Anthropology*, red. R. Fardon, O. Harris, T.H.J. Marchand, M. Nuttall, C. Shore, V. Strang, R.A. Wilson, London 2012, t. 1, ss. 121–137.

relacji z przeszłością nie jest – moim zdaniem – tak problematyczna, jak analiza dokumentów często ozdobionych różnymi oficjalnymi pieczęciami, znajdujących tu i tam, a to w owczej skórze, a to na strychu w wiejskiej chacie, między kartami rodzinnego albumu czy – jak w przypadku moich badań – w garażu. Analiza dokumentów jest metodologiczną podstawą badań innej dyscypliny naukowej, która wyprodukowała co najmniej tak wiele refleksji nad analizą takich źródeł, jak antropologia nad badaniami terenowymi. A jednak w swoich pracach antropolodzy powołują się ciągle na analizę dokumentów. Czy jednak dokument wyciągnięty z owczej skóry jest tym samym, co skatalogowany i posegregowany papier w oficjalnym archiwum? W jakiej relacji pozostaje dokument wydobyty przez rozmówcę spod łóżka z tym, co zostało zarchiwizowane? Jako antropolog czuję się dość pewnie przy analizie działań i wypowiedzi – ale co mam zrobić z pomiętym dokumentem wyciągniętym z kieszeni rozmówcy? Dokumenty, które spotykam podczas badań terenowych, napędzają mnie niepewnością dużo większą niż kontakt z żywym człowiekiem, który do tej pory dla wielu historyków produkuje głównie anegdoty.

