

JAROSŁAW SYRNYK

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego  
Oddział Instytutu Pamięci Narodowej we Wrocławiu

## O PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ W POLSKIM DYSKURSIE WOŁYŃSKIM

### Abstract

In this paper attempt was made to identify new possibilities for the analysis of issues related to the problem of The Volhynian massacres. This was done in tune with the anthropological perspective in historiography. The dialogue between Polish and Ukrainian academic historians had strayed — in the opinion of the author — into a dead end. In fact, we are dealing with a “double monologue”. This follows the adoption of the national perspective by most historians.

**Key words:** ethical turn, national historiography, anthropological perspective in historiography, Polish-Ukrainian conflict, The Volhynian massacres

**Słowa kluczowe:** zwrot etyczny, historiografia narodowa, perspektywa antropologiczna, konflikt polsko-ukraiński, Zbrodnia Wołyńska

Hekatomba II wojny światowej wywarła i wywiera nadal ogromny wpływ na funkcjonowanie poszczególnych jednostek i całych społeczeństw. Ten niewyobrażalny kataklizm, którego beznamietną, statystyczną miarą stała się śmierć około 70 milionów ludzi, odcisnął się również głębokim piętnem w szeroko rozumianej humanistyce. W historiografii zaowocował m.in. tzw. zwrotem etycznym, który ujawnił się szczególnie w obrębie nurtów nieklasycznych albo antropologizujących. Istota zwrotu etycznego tkwi w upodmiotowieniu człowieka. Miałyby do niego doprowadzić zmiana podejścia historyka do prowadzonych badań, szczególnie w najbardziej wrażliwych, czy dramatycznych obszarach, dotyczących przeżywanego przez jednostkę podstawowego egzystencjalnego dramatu — śmierci<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W kontekście badań nad Holocaustem, holenderski teoretyk, Frank Ankersmit, zwrócił uwagę na konieczność zachowania taktu i — co jak się w dalszej części artykułu okaże nie

W perspektywie przeszłości i terażniejszości zasadnicze miejsce w etycznym podejściu do przedmiotu badań historycznych zajmuje cierpienie ofiar, czy nawet bardziej — indywidualnej ofiary. Należy jednak zwrócić uwagę, że przesłanka ta współlistnieje z ukierunkowanym na przyszłość zobowiązaniem wobec potomnych, zmierzających do wydobywania się z „błędnego koła nieporozumień i niemoralności”<sup>2</sup>.

Połączenie obu postulatów zwrotu etycznego, jest zadaniem niełatwym. Nie tylko ze względu na emocje, wynikające z odczuwanej przez autorów (i czytelników!) więzi z bliskimi sobie ludźmi, wiary w określony porządek świata itd. Dzieje się tak również — i to wcale nierzadko — ze względu na świadome kreacje polityczne, gdzie często eksploatuje się mechanizm „emocjonalnego szantażu” i zawłaszcza lub w inny sposób instrumentalizuje *sacrum*.

społeczna rola, którą przypisuje się historykom, składa się z wielu elementów, ale jej sedno bywa często przemilczane lub zapomniane. Nie znajduje się ono bowiem zazwyczaj tam, gdzie historyk mógłby spodziewać się poklasku i uznania. Aby być naprawdę użytecznym, profesjonalny badacz przeszłości, czy inaczej ludzi z przeszłości<sup>3</sup>, musi umieć, a przede wszystkim musi chcieć sprostać korporacyjnemu kodeksowi. Mieszcząca się w jego centrum maksyma — *sine ira et studio* — oznacza kategoryczny sprzeciw wobec sprowadzania historyka do roli pochlebcy (władzy, ideologii, grupy społecznej, konkretnej postaci), konsekwentną niezgodę na instrumentalizowanie historii.

W chronologicznych ramach II wojny światowej, rozgrywały się nie tylko najbardziej spektakularne i szeroko znane operacje wojenne. To był przecież czas Zagłady, funkcjonowania niezliczonych, nazistowskich obozów śmierci, łapanek, egzekucji, pacyfikacji, walk partyzanckich, ale i podszytej „wielką trwogą”<sup>4</sup> codzienności w okupowanych miastach i wsiach. W niemal niekończącym się ciągu koszmarów wojny, znalazła się także wielka tragedia, która rozegrała się w latach 1943–1944 na terenie dawnych wschodnich województw II Rzeczypospolitej, której sednem była śmierć ok. 100 tys. ludzi. O tragedii tej pisze się dziś jako o „wydarzeniach wołyńskich”, „wojnie w wojnie”, „konflikcie polsko-ukraińskim”, „rzezi”, „czystce etnicznej”, wreszcie „ludobójstwie”. Jak pokazuje praktyka, żaden z tych terminów nie posiada jeszcze

---

mniej ważne — talentu, „by wiedzieć, kiedy i jak unikać pułapek niestosowności” — zob.: F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia*, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2006, s. 163.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, Kęty 2009, s. 50.

<sup>4</sup> M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947*, Kraków 2012.

względnie neutralnego statusu epistemologicznego<sup>5</sup>. Konstatacja taka skłoniła mnie do próby zastanowienia się nad przyczynami takiego stanu rzeczy.

Przedmiotem mojego zainteresowania nie jest samo wydarzenie (fakt historyczny). Użyte w tytule artykułu słowo *dyskurs* oznacza, że interesować mnie będzie głównie „dyskusja na tematy naukowe”<sup>6</sup>, której trzonem powinny być wypowiedzi naukowe. W przypadku tego, co jest pamiętane lub przekazywane na temat przeszłości, trudno byłoby jednak odnosić się tylko do prób naukowej obiektywizacji przeszłości i pominąć potoczne wyobrażenia o niej<sup>7</sup>. Pod pojęciem *polskiego dyskursu wołyńskiego* będę w efekcie rozumiał całokształt powstałych dotąd w naszym kraju opisów, interpretacji i analiz wydarzeń mających miejsce na Wołyniu i Galicji Wschodniej w latach 1942/1943–1944.

Nie będzie to jednak klasyczny opis stanu badań, a tym bardziej drobna-zgowa prezentacja stale rosnącego dorobku historiografii polskiej, opracowań popularno- i paranaukowych, czy literatury wspomnieniowej, licznych artykułów w czasopismach społeczno-politycznych, stron internetowych itd.<sup>8</sup> Chciałbym raczej pokusić się o zarysowanie ogólnych ram, w których ów dyskurs się toczy. Interesować mnie będzie mechanizm, w jaki sposób wyobrażenia o wydarzeniach na Wołyniu są rejestrowane, przekazywane, a także *czemu mogą służyć* lub bardziej neutralnie — *czego są wyrazem*.

Jako roboczą hipotezę przyjąłem stwierdzenie, że brak zgody co do określenia/nazwania danego wydarzenia historycznego (umownie: *kwestii wołyńskiej*), wyni-

<sup>5</sup> Mają one zresztą różną naturę (część z nich ma charakter uniwersalizujący, inne są dystyngtywne).

<sup>6</sup> *Słownik Języka Polskiego*, wersja online: <http://sjp.pwn.pl>.

<sup>7</sup> Granica pomiędzy potocznym i naukowym rozumieniem przeszłości ulega dziś stałemu zatarciu. Można w tym fakcie upatrywać skutków procesów cywilizacyjnych, w tym demokratyzacji wiedzy historycznej (lub jak chcą niektórzy — jej wikipedyzacji), które związane są z kolei z rozwojem możliwości komunikacyjnych (Internet) i archiwizacyjnych, zastępowaniem kultury typograficznej, kulturą cyfrową itd. Zacieraniu różnic narracji naukowej i nienaukowej sprzyja opisywany przez psychologów sposób pamiętania przeszłości przez jednostki oraz dostrzegane przez socjologów zjawiska społeczne w obszarze tzw. pamięci zbiorowej (kulturowej, komunikacyjnej, postpamięci itd.). Proces ten może wynikać także z następującej na naszych oczach zmiany obowiązującego paradygmatu naukowości, konfliktu pomiędzy dotychczasowym pojmowaniem tego pojęcia, a nowym jego rozumieniem (a raczej wielością takich prób). W perspektywie historycznej, odkąd zaczęto mówić o nauce, można byłoby zresztą wskazać na liczne przykłady „unowocześniania”, „uwspółcześniania” tego pojęcia.

<sup>8</sup> Wybrane pozycje: W. Siemaszko, E. Siemaszko, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na ludności polskiej Wołynia: 1939–1945*, t. 1–2, Warszawa 2000; W. Filar, *Wołyń 1939–1944: eksterminacja czy walki polsko-ukraińskie: studium historyczno-wojskowe zmagañ na Wołyniu w obronie polskości, wiary i godności ludzkiej*, Toruń 2004; G. Motyka, *Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”: konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Kraków 2011; *Prawda historyczna a prawda polityczna w badaniach naukowych: ludobójstwo na kresach południowo-wschodniej Polski w latach 1939–1946*, red. B. Paż, Wrocław 2011.

kać może z głębokiego zakorzeniaenia współczesnych historiografii — polskiej (którą się zajmuję) i ukraińskiej (którą w tym artykule pomijam) — w matrycy pojęć wytyczanych w perspektywie narodowej<sup>9</sup>. Interesować mnie będą również źródła dość powszechnego (wbrew składanym deklaracjom) braku zrozumienia dla idei niekonfrontacyjnego dialogu historycznego<sup>10</sup>. W przypadku *dyskursu wołyńskiego* uwidacznia się to w formującej się na naszych oczach „dominującej naukowej ortodoksji” (pojęcie zapożyczone od Lecha M. Nijakowskiego). Nie chodzi przy tym o ortodoksję warunkowaną tylko względami narodowymi. Chodzi o coś istotniejszego, o dominację określonej postawy badawczej, w której tle jest walka o władzę. W efekcie pozornie przeciwstawne stanowiska (w tym przypadku: „polskie” vs. „ukraińskie”), *de facto* odnoszą się do identycznego bezkrytycznie przyjmowanego kręgu pojęciowego. Dodatkowym wzmocnieniem koncepcji spolaryzowanej historiografii wydaje się być również w zakresie *dyskursu wołyńskiego* stawiana współcześnie, także przez najbardziej znanych badaczy problematyki, diagnoza „konfliktu pamięci”<sup>11</sup>.

Jakkolwiek współczesna historiografia polska nie jest zjawiskiem jednorodnym<sup>12</sup>, zauważyć trzeba, że dominującą pozycję w *dyskursie wołyńskim*

<sup>9</sup> Moim zdaniem, chociaż historycy stale dokonuje wyborów, to wbrew pozorom nie muszą one polegać na opowiedzeniu się po którejkolwiek ze stron „sporu” zdefiniowanego na sposób narodowościowy. Wybór dokonywany przez badacza nie musi też polegać na przyjęciu perspektywy przeszłości i teraźniejszości lub perspektywy przyszłości (tym bardziej że w istocie jest to niewykonalne). Historycy, co już dawno stwierdził Maurice Halbswachs, powinni przecież zajmować krytyczną postawę „wobec wyobrażeń o przeszłości” — zob.: P. M a d a j c z y k, D. B e r l i Ń s k a, *Polska jako państwo narodowe. Historia i pamięć*, Warszawa–Opole 2008, s. 9. Dla Fernando Sancheza-Marcosa poszukiwanie prawdy (Prawdy!) może nastąpić jedynie w duchu wspólnoty, po „zawieszenia naszych sądów” — zob.: F. S á n c h e z - M a r c o s, *Historyk jako tłumacz*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, s. 46. Wtórował mu Hayden White, dla którego warunkiem „naukowo odpowiedzialnego podejścia” do badań była „konieczność zachowania obiektywizmu lub przynajmniej aksjologicznie neutralnego stosunku do przedmiotu naszych badań” — zob.: H. W h i t e, *Kosmos, chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 86. Elementy te można uznać za najistotniejsze dla zawodowego etosu historyka — zob.: G. G. I g g e r s, *Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, s. 106. Według Dominicka La Capry historycy „przeciwstawiają się wynaturzonej postpamięci, zniekształcaniu przeszłości i stosowaniu technik manipulujących pamięcią” — zob.: J. N o w a k, *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011, s. 43.

<sup>10</sup> Do podobnych wniosków doszedł m.in. Radosław Zenderowski na podstawie lektury książki Ryszarda Kapuścińskiego (*Ten Inny*, Kraków 2007). Zob. R. Z e n d e r o w s k i, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Wrocław 2011, s. 111.

<sup>11</sup> G. M o t y k a, *Cień Kłyma Sawura: polsko-ukraiński konflikt pamięci*, Warszawa 2013. Zob. też: <http://pamiec.pl/pa/tylko-u-nas/13962,WOLYNSKI-KONFLIKT-PAMIECI-z-dr-hab-Grzegorzem-Motyka-o-bolesnej-historii-polsko-.html>

<sup>12</sup> Na dwoistą naturę współczesnej polskiej historiografii zwraca uwagę wielu autorów. Różnie akcentowana jest jednak istniejąca tu linia podziału. Robert Traba zauważył np.: „że trafniej-

wydają się zajmować historycy posługujący się paradygmatem klasycznym. Ogólnie rzecz biorąc, istotą historiografii zdarzeniowej (określanej mianem historiografii pozytywistycznej lub neopoztywistycznej) jest przywiązanie do metafor fundamentalnych (genezy i rozwoju) oraz skupianie uwagi na faktach historycznych (lub na zastępujących je procesach historycznych). Z ontologicznego punktu widzenia przeszłość traktowana jest jako rodzaj minionej rzeczywistości (co krytycy określili mianem paradoksu ontologicznego, tj. założenia o istnieniu czegoś, czego nie ma<sup>13</sup>). Aktorami przeszłości w historiografii zdarzeniowej są na ogół władcy, dowódcy wojskowi, politycy, albo bohaterowie zbiorowi: państwa, narody, klasy społeczne, społeczeństwa itd.<sup>14</sup> W nurcie tym dominuje dwubiegunowa wizja postrzegania świata, dzieląca ludzkość — jak pisał Donald R. Kelley „na sferę cywilizacji i barbarzyństwa — na ‘My i Inni’”<sup>15</sup>.

W obrębie historiografii zdarzeniowej funkcjonuje bardzo silnie reprezentowany nurt, który należałoby za Antony’em D. Smithem nazwać etnohistorią<sup>16</sup>. Można go rozpoznać w tekstach, które koncentrują się „na kwestiach heroizmu i poświęcenia, twórczości i odrodzenia, świętości i kultu, rodowodu i tradycji, wspólnoty i przywództwa”<sup>17</sup>. To właśnie takie teksty przyczyniają się w pierwszym rzędzie do kreowania zmitologizowanych, zideologizowanych i spłaszczonych obrazów polsko-ukraińskiego konfliktu z czasów wojny. Poziomów wyrażania etnohistorycznej wizji przeszłości może być przy tym znacznie więcej. Etnohistoryczne będzie nie tylko dostrzeganie śmierci jednych, a nie-dostrzeganie, czy też marginalizowanie śmierci innych ludzi. Etnohistoryczne

---

szym określeniem na opis stanu/linii sporu w dzisiejszej historiografii byłaby fraza: ‘narodowa homogeniczność’ i ‘heroizacja dziejów’ versus ‘renegocjacje’ i ‘poszerzanie perspektywy’” — zob.: R. Traba, *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Poznań 2009, s. 34.

<sup>13</sup> K. Zamorski, *Co można pomyśleć o przyszłej przeszłości?*, w: *Bez taryfy ulgowej. Dobrek naukowy i edukacyjny Instytutu Pamięci Narodowej 2000–2010*, red. A. Czyżewski, S. Nowinowski, R. Stobiecki, J. Żelazko, Łódź 2012, s. 22.

<sup>14</sup> Według Wojciecha Wrzoska w historiografii zdarzeniowej „nie chodzi o prawdę w żadnym sensie. [...] Chodzi [...] o upamiętnienie ‘czynów wielkich i dziwnych, aby przez czas nie zostały zapomniane’, o chwałę, sławę, naukę dla potomnych itd. Nic z tego nie musi być skojarzone z prawdą ani na tę okoliczność weryfikowane” — zob.: W. Wrzosek, *Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R.G. Collingwooda)*, „Rocznik Antropologii Historii” 1–2, 2011, s. 213, 214.

<sup>15</sup> D.R. Kelley, *Oblicza historii. Badanie przeszłości od Herodota do Herdera*, Warszawa 2010, s. 22.

<sup>16</sup> Z podobnego założenia (przede wszystkim w odniesieniu do historiografii ukraińskiej) zdaje się wychodzić ukraiński historyk Andriy Portnow, zob.: *idem, Zaczarowane koło nacionalnych historii*, „Ukrajńska prawda. Istoryczna prawda” [wersja elektroniczna: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2013/07/18/130915/> dostęp: 6.08.2013].

<sup>17</sup> J. Nowak, *op. cit.*, s. 11.

będą wszelkie zabiegi etniczujące opisy przeszłości, jej bohaterów, miejsca itd. Jakkolwiek różne, wydawać by się mogło, powstają narracje etnohistoryczne („polskie” i „ukraińskie”), operujące niemożliwymi do pogodzenia terminami (choćby Kresy i Zakerzonia), łączy je wspólne przekonanie, że tylko jedna z nich jest prawdziwa.

Umiejscowienie narodu w centrum zainteresowania badań historycznych nie stanowi rzecz jasna polskiej specyfiki. Praźródła tego zjawiska można byłoby doszukiwać się np. w żydowskim sposobie rozumienia sensu historii, dla którego jedną z kluczowych idei było posłannictwo narodu wybranego<sup>18</sup>. W bliższych nam czasach, w epoce, która nastąpiła po rewolucji francuskiej, formowanie się etnohistorii było ściśle związane z rozwojem ideologii nacjonalistycznych<sup>19</sup>. Nacjonalizm był — w zależności od przyjętej perspektywy badawczej — podstawą lub skutkiem nowoczesnego sposobu legitymizacji władzy. Historycy, czy wcześniej dziejopisarze, z reguły mocno związani z władzą państwową<sup>20</sup>, opiewający w przeszłości dzieje królów i cesarzy, stali się od wieku XIX częścią (lub nawet inicjatorami) „nacjonalistycznego projektu”<sup>21</sup> (a w zasadzie nacjonalistycznych, konkurencyjnych wobec siebie projektów, formując w ten sposób „strony” dyskursu historycznego, co — swoją drogą — tworzyło iluzję polifoniczności powstających narracji)<sup>22</sup>.

Tworzące się w Europie na przestrzeni XIX w. „narodowe gmachy” bardzo szybko obrastać zaczęły cechami sakralnymi<sup>23</sup>. Zjawisku sakralizacji narodu towarzyszył równoległy proces etniczacji religii<sup>24</sup> (i w tym przypadku jego pra-

<sup>18</sup> D.R. Kelley, *Oblicza historii...*, *op. cit.*, s. 104.

<sup>19</sup> „W wiekach dziewiętnastym i dwudziestym, owe ‘zmyślane’ przeszłości odgrywały ważką rolę w powstawaniu nacjonalizmów. Bardzo trafnie ujął to ponad sto lat temu Ernest Renan, definiując naród jako ‘grupę ludzi, których łączy błędny pogląd na przeszłość i nienawiść do sąsiadów’ — zob.: G.G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 105.

<sup>20</sup> W myśl dobitnie sformułowanego przez Georga Iggersa zdania „cechą historii jest jej sprzedajność i służalczość wobec władzy, co powoduje, że jest ona stale wykorzystywana i nadużywana w celach politycznych”. Zob.: E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, s. 22. Iggers pisał też: „zainteresowanie historią i wsparcie udzielane jej przez państwo oraz inne instytucje związane były bezpośrednio ze wzrostem nacjonalizmu. Celem badań historycznych stało się współdziałanie w konstruowaniu tożsamości narodowej” (G.G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii...*, *op. cit.*, s. 110).

<sup>21</sup> J.W. Scott, *Po historii?*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, s. 227.

<sup>22</sup> Historyka współtworzącego „monumentalny gmach narodu” Pierre Nora określił mianem „półkaznodziei i półżołnierza” — zob.: P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Memoire*, w: *Tytuł roboczy: Archiwum*, cz. 2, red. M. Ziółkowska, A. Leśniak, Łódź 2009, s. 6.

<sup>23</sup> „W tradycji judeochrześcijańskiej narracja zwykle zaczyna się nie *ab urbe*, lecz *ab orbe condita* — nie od powstania dynastii, lecz od stworzenia świata, ale to praktycznie również jest wyrazem początków narodowej tradycji”. D.R. Kelley, *Oblicza historii...*, *op. cit.*, s. 15.

<sup>24</sup> R. Zenderowski, *op. cit.*, s. 11.

źródeł można upatrywać u schyłku starożytności<sup>25</sup>). Według Federico Chaboda, naród przeistoczył się w ojczyznę i jako taki właśnie stał się „nowym bóstwem współczesnego świata. Nowym bóstwem, a jako bóstwo — świętością”<sup>26</sup>.

Polska odmiana etnohistorii również wydaje się być mocno osadzona na doświadczeniu historycznym ostatnich dwustu lat. Przejściowy brak państwowości polskiej zdawał się jedynie wzmacniać to zjawisko, a przy tym nadawać mu specyficznego, lokalnego charakteru<sup>27</sup>. Sakralizacja narodu, a wraz z nią sakralizacja własnej przeszłości dokonała na gruncie polskim pod postacią mesjanizmu. Doprowadziła ona do zadomowienia w polskiej historiografii dychotomii „naszej” i „nie-naszej” historii. Dla Krzysztofa Piątkowskiego owa „nasza historia” to w istocie „udająca historię mitologia wspierająca społeczne przesady, poglądy i emocje. [...] W «naszej historii» wszystko jest jednoznaczne, jedni mają rację, drudzy wcale, a bohater stojący na cokole nie może mieć skazy — szukanie takiej jest niegodne i demoralizujące. Wreszcie «nasza historia» przedstawia wyjątkowość grupy własnej (narodu), pozbawionej wad, krzywdzonej przez innych i niewyrządzającej krzywdy innym [...]”<sup>28</sup>.

Istotnym elementem narracji etnohistorycznej wydaje się, jak wspomniano, jej jednoznaczność. Można byłoby wskazać na odpowiednie przykłady rów-

<sup>25</sup> D.R. Kelley, *Oblicza historii...*, s. 119.

<sup>26</sup> J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Warszawa 2007, s. 221. Przypomnijmy o doniosłym miejscu jakie w rosyjskiej kulturze zajmuje konstrukcja „Świętej Rusi”. Także Georg Iggers zwrócił uwagę, że „być historykiem w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych czy Japonii oznaczało być patriotą, zaś patriotyzm w swej istocie sprowadzał się do nacjonalizmu, a w wielu przypadkach do szowinizmu”. Zob.: G.G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii...*, *op. cit.*, s. 111.

<sup>27</sup> Z. Bokszanski, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001, s. 86. O „dramatycznym zderzeniu się dwóch mentalności” w kontekście relacji polsko-ukraińskich pisała m.in. Lucyna Kulińska — zob.: *eadem*, *Działalność terrorystyczna i sabotażowa nacjonalistycznych organizacji ukraińskich w Polsce w latach 1922–1939*, Kraków 2009, s. 25.

<sup>28</sup> K. Piątkowski, „Nasza historia” — przykład polski, [w:] *Atena i Arachne. Która z nich piękniej tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów–Wieluń 2012, s. 28. Warto na marginesie zauważyć, że dychotomia „naszej i nie naszej historii” jest podstawą nie tylko etnohistorii, ale także choćby historiografii opierających na konstrukcji walki klas, z historiografią marksistowską na czele. Ten element wydaje się niezwykle istotny w odniesieniu do współczesnej historiografii polskiej, nie tyle już przez wzgląd na aktywnych zawodowo historyków, co na funkcjonujący kilkadziesiąt lat w świecie nauki polskiej i jego społecznym otoczeniu aparat pojęciowy. Świat w okresie komunistycznym był niemal „genetycznie binarny”: dla władz — na linii „wschód–zachód”, dla dużej części społeczeństwa — na linii „my–władza”. Układy te zresztą wcale na siebie nie musiały nachodzić. Część historyków zauważyło, że często „najbardziej zagorzali krytycy komuny” posługują się dziś „tym samym zawłaszczającym, monofonicznym językiem” — zob.: R. Traba, *Przeszłość w terażniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Poznań 2009, s. 25.

niez w przypadku dyskursu wołyńskiego<sup>29</sup>. Przeciwnieństwem stwierdzeń jednoznacznych — którym w domyśle przysługuje walor prawdziwości — stają się wypowiedzi „podłe”, „ohydne”, „pokrętnie”, „cyniczne”, „polityczne poprawne”, a ostatnio również „mainstreamowe” itp. Postulat „jednoznaczności” spełnia tu rolę swoistego sofizmu. Wydaje się on odwoływać do klasycznej definicji prawdy (*adaequatio rei et intellectus*), pomija jednak różnicę natury faktu fizycznego i faktu historycznego<sup>30</sup>. Odsłania przy tym samo jądro strategii perswazyjnej wielu ethnohistoryków.

W opinii Włodzimierza Mędrzeckiego spór polskich i ukraińskich historyków sprowadza się w istocie rzeczy do kolejnej odsłony sporu o terytorium<sup>31</sup>, czyli, jak można rozumieć, o władzę. Skoro tak, to tym istotniejszą rolę ma w nim do odegrania historia<sup>32</sup>, definiowana jako „dowodzenie praw”. W ethno-

<sup>29</sup> W przedmowie do pracy A. Michny, *Siostry zakonne — ofiary zbrodni nacjonalistów ukraińskich na terenie metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego w latach 1939–1947*, Warszawa 2010, Tadeusz M. Trajdos pisał m.in.: „[...] do tej pory w myśl błędnej, krótkowzrocznej polityki sterowanej przez obce interesy mamy w Polsce do czynienia z próbami pomniejszania tego ludobójstwa, a nawet zaprzeczania mu wbrew kolekcji niezbitych świadectw. Zdarzały się też przypadki ohydnych wykpiwania ofiar i „tłumaczenia” tzw. racjami politycznymi ich straszliwych męczarni. Tego rodzaju podła taktyka prowadzi nie do upragnionego pojednania między narodami, lecz do rozzuchwalenia pogrobowców i naśladowców zbrodniarzy, już teraz dobrze widocznego” (*ibidem*, s. 8–9).

<sup>30</sup> Na którą zwrócił uwagę choćby Ernst Cassirer: „Jaka jest różnica pomiędzy faktem fizycznym, a faktem historycznym? Oba uważamy za części jednej empirycznej rzeczywistości; obu przypisujemy prawdę obiektywną. Jeśli jednak pragniemy ustalić naturę tej prawdy, stosujemy odmiennie metody. Fakt fizyczny określamy za pomocą obserwacji i doświadczenia. [...] Inaczej przedstawia się sprawa z historykiem. Jego fakty należą do przeszłości, a przeszłość minęła bezpowrotnie. Nie potrafimy jej zrekonstruować, nie potrafimy rozbudzić jej do nowego życia w zwyczajnym, obiektywnym, fizycznym sensie tego słowa. Potrafimy jedynie ‘pamiętać’ ją — nadać jej nowe idealne istnienie. Pierwszym krokiem w sferze poznania historycznego nie jest empiryczna obserwacja, ale idealna rekonstrukcja” — zob.: E. Cassirer, *op. cit.*, s. 283–284.

<sup>31</sup> W. Mędrzeki, *Język dialogu historyków polskich i ukraińskich na przełomie XX i XXI wieku*, w: *Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo*, red. M. Zowczak, Warszawa 2010, s. 47.

<sup>32</sup> Historia od zawsze traktowana była jako użyteczne narzędzie polityczne. „Już w czasach starożytnych — pisał Frank Ankersmit — zdawano sobie sprawę, że polityczne i moralne przekonania historyka wpływają znacząco na kształt przedstawianej historii” — zob.: F. Ankersmit, *Pochwała subiektywności*, [w:] *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 55. „Być właścicielem historii — stwierdza z kolei Ewa Domańska — to znaczy posiadać władzę i kontrolować tożsamość, której historia jest gwarantem” — zob.: E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 25. Podobnego zdania jest Joan W. Scott, dla której „potrzeba posiadania własnej historii staje się sposobem na zaznaczenie swej władzy. Ale jest to władza, która konsoliduje teraźniejszość stosując kategorie przeszłości, władza, która nie ma przyszłości” — zob.: J.W. Scott, *Po historii?*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 222.



stории nie chodzi zatem, wbrew pozorom, o rekonstrukcję przeszłości, określaną niekiedy, odwołującym się do specyficznej hermeneutyki pojęciem „prawdy historycznej”. W ethohistorii niemal zawsze rzecz dotyczy terażniejszości i przyszłości. Stąd też ethohistoria jest zazwyczaj prezentystyczna, zatrzymuje się w falsyfikowaniu własnych ustaleń wtedy, gdy zbudowana zostaje w miarę spójna konstrukcja zgodna z narodowo rozumianym determinizmem dziejów.

Widać to doskonale także na przykładzie części prowadzonych badań dotyczących kwestii wołyńskiej. Przede wszystkim w kluczowych, w rozumieniu ethohistoryków, zagadnieniach genezy i przebiegu wydarzeń, czy określenia liczby ofiar. Mamy do czynienia najczęściej z aprioryczną narracją bipolarną — i to niezależnie od dostrzeganych kontekstów (II wojny światowej, wpływu na wydarzenia polityki III Rzeszy, działań sowieckich ugrupowań dywersyjnych itd.), czy warstwy językowej (np. używania określeń „konflikt polsko-ukraiński”, „druga wojna polsko-ukraińska”, „ludobójstwo OUN-UPA na Polakach” itd.) — sytuującą po przeciwległych stronach konfliktu (lub alternatywnie: wojny, ludobójstwa itd.) zbiorowości definiowane narodowo. Warto zauważyć, że w przypadku określania liczby ofiar nakładają się na siebie dodatkowo dwa zjawiska: bezwzględnej etniczacji ofiar (wszystkie „mają” narodowość) i względnej licytacji skalą ofiar (zanizanie lub pomijanie strat „strony przeciwnej” i zawyżanie „strat własnych”, stosowanie kontrastowych pojęć typu „ludobójstwo” — „odwet”). Trudno powstrzymać się od przygnębiającego wrażenia, że prowadzi to w efekcie do uprzedmiotowienia ofiar: stają się one ważne nie same z siebie, ale w kontekście celu narracji, a szczególnie z racji na przypisywaną im narodowość<sup>33</sup>.

Termin ethohistoria w zestawieniu z bardzo krytycznym zdaniem Wojciecha Wrzosek o tym, że „zdecydowana większość [historyków] pozostaje w okopach naiwnego pozytywizmu, w których bezpiecznie jest się skryć przed komplikującymi życie kwestiami filozoficznymi”<sup>34</sup>, nakładające się indywidualne i grupowe lęki i pragnienia<sup>35</sup>, tworzą wydawałoby się niemożliwy do

<sup>33</sup> Przedstawiane tu kwestie zauważył — choć w nieco innej perspektywie — Ihor Iljuszyn, zob. I. Iljuszyn, „Komunistyczne” i „niekomunistyczne” stereotypy o konfliktach ukraińsko-polskich XX wieku w świadomości społecznej i pamięci zbiorowej obydwu narodów, w: *Między ideologią a socjotechniką...*

<sup>34</sup> W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 2010, s. 33.

<sup>35</sup> Wydarzenia na Wołyniu miały charakter niezwykle traumatyczny, stąd samo ich wspomnienie wywołuje nieopisane emocje, często gniew lub strach. Co ważne, wektor tych emocji skierowany jest ku przyszłości, przeszłości bowiem zmienić się nie da. Zbiega się to ze stwierdzeniem Ernsta Cassirera, który powiada, że „w dużo większym stopniu żyjemy naszymi wątpliwościami i lękami, naszymi niepokojami i nadziejami do przyszłości, niż naszymi wspomnieniami albo doświadczeniem chwili obecnej” — zob.: E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1998, s. 108. W emocjach odwołujących się do wspomnienia,

przewycięzenia sytuację. Włodzimierz Mędrzecki, odnosząc się do cyklicznych spotkań polskich i ukraińskich historyków w ramach konferencji „Trudne pytania” wyraził kluczową w tym przypadku wątpliwość: „czy prowadzony dialog prowadził do tworzenia lepszej płaszczyzny porozumienia, czy był rzeczywistym dialogiem, czy raczej dwoma równoległymi monologami”, rozwijanymi — dodajmy — przez strony definiowane narodowo<sup>36</sup>.

Założenia metodologiczne historiografii pozytywistycznej zaczęły być podważane jeszcze na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku. Było to związane nie tylko z błyskotliwą karierą socjologii, ale także stałym „fermentowaniem” historii, które w latach międzywojennych zaowocowało m.in. powstaniem szkoły historycznej *Annales*. Po II wojnie światowej nauki społeczne, a z czasem także językoznawstwo przyspieszyły „ewolucję” historii, doprowadzając m.in. do tzw. zwrotu lingwistycznego. Równolegle, w swoistym dialogu z antropologią kulturową, zaczęły rozwijać się badania postkolonialne, mikrohistoria, studia nad *mentalite* itd. Zaczęto też konceptualizować metodę oral history, wzorującą się na antropologicznej obserwacji uczestniczącej, ale stopniowo modyfikowaną poprzez nowinki technologiczne, które skierowały ją na tory paraarchiwistyki. Kolejne przełomy — wspomniane na wstępie zwrot etyczny czy dostrzeżenie osiągnięć współczesnej kryminalistyki, medycyny sądowej i archeologii<sup>37</sup> — dodały istotnych elementów dla ukształtowania antropologii historycznej w jej współczesnym kształcie. Rozumiana jako rodzaj uprawiania historii, ma „promować kulturowy dialog”, stanowiąc tym samym przeciwieństwo etnohistorii, która „wzmacnia w narodach i nacjach poczucie dumy i wyniosłość”<sup>38</sup>.

Należy stwierdzić, że *dyskurs wołyński* na gruncie antropologii historycznej na dzień dzisiejszy nie istnieje. Może to budzić zdumienie, tym bardziej w kontekście takich nurtów istniejących w obrębie antropologii historycznej lub na jej bezpośrednich obrzeżach, na styku z innymi dziedzinami nauki (a więc spełniających postulat inter- lub transdyscyplinarności), jak wspomniane mikrohistoria, studia postkolonialne, a szczególnie *genocide studies*. Być może wynika to z zasygnalizowanego na samym wstępie problemu „dominującej naukowej ortodoksji”. Z pewnością wielu badań nie prowadzimy też, bojąc się ich społecznego odbioru.

---

czy szerzej — przeszłości, skumulowany jest ogromny potencjał. Jego istota tkwi w związku emocjonalności człowieka z jego tożsamością. Stąd rodzą się pokusy do instrumentalizowania wiedzy na temat przeszłości.

<sup>36</sup> W. Mędrzecki, *Język dialogu historyków polskich i ukraińskich...*, op. cit., s. 47–49.

<sup>37</sup> E. Domańska, „Powrót do materialności” (*Współczesna archeologia w obronie rzeczy*), w: *Atena i Arachne. Która z nich pięknie tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów–Wieluń 2012, s. 106.

<sup>38</sup> F. Sánchez-Marcos, *Historyk jako tłumacz*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, op. cit., s. 47.

Mikrohistorię w polskich realiach najczęściej ilustruje się przykładami dzieł zachodnich klasyków — Roberta Darnona, Carlo Ginzburga, Emmanuela Le Roy Ladurie czy Natalie Zemon Davies. Same nazwiska wiele mówią na temat recepcji tej metody u nas i jej pozycjonowania w obrębie historii. Mikrohistoria — to historia widziana z perspektywy lokalnej, sytuowana często (choć moim zdaniem zupełnie niewłaściwie) w opozycji do „wielkiej”, „politycznej” historii. Jest bliska indywidualnemu postrzeganiu wydarzeń przez ich uczestnika, ale nie jest i nie może być utożsamiana z jego subiektywną relacją.

W kontekście wołyńskim podejście mikrohistoryczne mogłoby w pierwszym rzędzie oprzeć się o liczne wspomnienia i pamiętniki<sup>39</sup>. Nie należy jednak mylić mikrohistorii z metodą pozyskiwania relacji, z oral history. Warto zauważyć, że same wspomnienia wołyńskie nie będą mikrohistorią w znaczeniu naukowym. Do stworzenia mikrohistorii, opowieści o człowieku, rodzinie, wspólnotie czy miejscowości potrzebny będzie bowiem ktoś w rodzaju tłumacza kulturowego<sup>40</sup>. Osoba przygotowana do zobiektywizowanego wydobywania kontekstów zawartych w relacji świadka. W ostateczności to ani nie pamiętniki bohaterek książki Natalii Zemon Davies, ani nawet ich autorki nie stworzyły mikrohistorii „opowiedzianych” w książce Davies — stały się nimi właśnie dzięki Davies.

Nieco bardziej problematyczne przy opisie wydarzeń na Wołyniu sprzed 70. lat może się wydawać odwoływanie się do innego nurtu obecnego w antropologii historycznej — studiów postkolonialnych<sup>41</sup>. Wynika to poniekąd z założeń tego kierunku, jego „zaangażowania” po stronie społeczności dyskryminowanych<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Na potrzebę tego rodzaju prac zwrócił ostatnio uwagę cytowany już Andrij Portnow. A. Portnow, *Zaczarowane koło nacjonalnych historii*, „Ukraińska prawda. Istoryczna prawda” [wersja elektroniczna: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2013/07/18/130915/>]; dostęp: 6.11.2013].

<sup>40</sup> F. Sánchez-Marcos, *Historyk jako tłumacz...*, *op. cit.*, s. 37.

<sup>41</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć o powstałych próbach rekonstruowania wydarzeń na styku polsko-ukraińskim w oparciu o perspektywę postkolonialną, dla których swoistym punktem odniesienia są prace Daniela Beauvouis, traktujące jednak o wydarzeniach daleko poprzedzających okres II wojny światowej. Ewa Domańska przypominała niedawno także o artykułach Aleksandra Fiuta i Bogusława Bakuły. Według pierwszego z nich „rekonstrukcja ‘polskiego dyskursu kolonialnego’ za pomocą teorii postkolonialnej zaferowałaby radykalnie odwrócenie perspektywy i zbudowanie alternatywy wobec toposu Polski-ofiary”. Z kolei Bogusław Bakuła zauważył potrzebę zastosowania „perspektywy postkolonialnej do historii Kresów”: A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty drugie” 6, 2003; B. Bakuła, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty drugie” 6, 2006; G. Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, w: *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, Warszawa 2008.

<sup>42</sup> Na co zwraca też uwagę E. Domańska: „Biorąc pod uwagę owe rewanzystowskie tendencje, można powiedzieć, że studia postkolonialne tworzą społecznie zaangażowaną teorię, która jest

Najważniejszych inspiracji do badań antropologicznych nad kwestią wołyńską mogą dostarczyć, jak wspomniałem, bardzo rozwinięte *genocide studies*<sup>43</sup>. Potwierdzałyby to lektura wydanej niedawno książki Lecha M. Nijakowskiego *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*. Nijakowski, zgodnie z zaproponowaną przez siebie klasyfikacją zbiorowych aktów przemocy (do których zaliczył m.in. wojnę, rewolucję, powstanie, pogrom, masakrę, rzeź, lincz, zbiorowy gwałt, ludobójstwo, czystkę etniczną<sup>44</sup>), określił wydarzenia z lat 1943–1944 na Wołyniu mianem czystki etnicznej<sup>45</sup>. Postulu-

---

narzędziem walki politycznej”. E. Domańska, *Badania postkolonialne*, w: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna: wprowadzenie krytyczne*, Poznań 2008, s. 159.

<sup>43</sup> „Ludobójstwo” stało się bardzo szczególnym pojęciem. Z jednej strony jest terminem prawnym i naukowym dynamicznie rozwijających się *genocide studies*, które mają ambicję nie tylko wyjaśnić i zrozumieć proces ludobójczej mobilizacji, lecz także stworzyć sprawny system ostrzegania przed nadchodzącym ludobójstwem. Z drugiej strony stało się polityczną etykietą służącą stygmatyzacji politycznych wrogów, zgodnie z zasadą: ‘My przymuszeni okolicznościami, z bólowym sercem dokonujemy operacji militarnych, które skutkują niezamierzonymi cywilnymi ofiarami, nasi wrogowie zaś dopuszczają się barbarzyńskiej zbrodni ludobójstwa, zaplanowanej w najmniejszych szczegółach’. Historia dostarcza aż nadto wielu przykładów tej dyplomatycznej strategii dyskursywnej, obnażającej skrajną hipokryzję międzynarodowej polityki”, L.M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Warszawa 2013, s. 12.

<sup>44</sup> L.M. Nijakowski, *op. cit.*, s. 63.

<sup>45</sup> Czystką etniczną jest według Nijakowskiego „celowe działanie sprawców zmierzające do usunięcia określonej kategorii społecznej ze spornego terytorium” (*ibidem*, s. 82), cechami ludobójstwa są natomiast dążenie do anihilacji wyróżnionej kategorii społecznej; niedyskryminacyjne zabijanie; zanegowanie możliwości zmiany kategorii społecznej; lekceważenie indywidualnych zasług ofiar dla zbiorowości sprawców oraz — jako element odróżniający od czystki etnicznej — zamknięcie drogi ucieczki (*ibidem*, s. 73–75). Warto na marginesie zauważyć, że problem klasyfikacji wydarzeń, ważny ze względów symbolicznych, nie stanowi jednak jądra sporów etnohistoryków. Kluczowe wydaje się rozstrzygnięcie kwestii intencjonalności działań nacjonalistów ukraińskich na Wołyniu. Okazuje się, że podobne spory odnaleźć można w badaniach nad Holocaustem. Nijakowski przypomina o funkcjonalistach, „wskazujących na znaczenie presji okoliczności na wybory sprawców, którzy mogli z początku nawet nie wyobrazić sobie eksterminacji wrogiej kategorii społecznej”, oraz o intencjonalistach, „którzy uznają, że politycy z wyprzedzeniem opracowywali plany eksterminacji, a następnie skrupulatnie wcielali je w życie” (*ibidem*, s. 219). Sam lokuje się po stronie funkcjonalistów, uznając, że „plan eksterminacji Żydów pojawił się późno — dopiero po klęsce wojny błyskawicznej na froncie wschodnim [...]” (*ibidem*, s. 219). Podkreśla również kluczowe znaczenie czynników sytuacyjnych (a nie dyspozycyjnych) „dla mobilizacji ludobójczej”. Nietrudno o wniosek, że recepcja stanowiska Lecha M. Nijakowskiego mogłaby, na gruncie badań wołyńskich, istotnie uzupełnić ugruntowującą się obecnie w polskiej literaturze historycznej tezę — począwszy od Grzegorza Motyki (zob.: J. Syrynyk, *Grzegorz Motyka, Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Kraków 2011, „Pamięć i Sprawiedliwość”, nr 19), po Lucynę Kulińską (zob.: *Lucyna Kulińska, Działalność terrorystyczna i sabotażowa nacjonalistycznych organizacji ukraińskich w Polsce w latach 1922–1939*, Kraków 2009, 743 ss., „Litopys. Studia i Materiały Ukraińskiego Towarzystwa

jąc o antropologizację badań wołyńskich wcale nie chodzi jednak o zaproponowaną (bardziej czy mniej problematyczną) klasyfikację, lecz o uniwersalizację wołyńskiej tragedii<sup>46</sup>. Nijakowskiemu udało się bowiem stworzyć konstrukcję teoretyczną, która wznosi się ponad spory ideologiczne, ale także ponad określony czas historyczny (tym bardziej, że czas w książce Nijakowskiego to przede wszystkim czas społeczny<sup>47</sup>).

Na podstawie wskazanych powyżej nurtów antropologii historycznej można by pokusić się o próbę rozważenia możliwości wprowadzenia do badań innych niż dotychczas metod badawczych, a wraz z nimi — nowych kategorii poznawczych. Celowość zastosowania tych innowacji mogłaby zostać zweryfikowana poprzez ocenę wpływu, jaki wywrą na podstawową i niekwestionowaną w historiografii zasadę krytyki źródeł. W krytyce źródeł mamy do czynienia nie tylko z samym procesem i dokonującą go osobą. Ważne są tu także źródła jako takie. Najogólniej źródłem jest każdy przekaz mówiący nam o przeszłości. Można dokonać podziału źródeł ze względu na formę, wiarygodność, istotność, czas, w którym powstało itd. W analizie źródła istotny jest element komunikacji: kod zapisu, nośnik i sposób odczytania. Częstka tego procesu nazywana jest pamięcią.

Antropologia kulturowa, a w ślad za nią antropologia historyczna są dziedzinami nauki, które analizie problemu pamięci poświęcają dużo miejsca. Jak napisała Lucyna Ratkowska-Widlarz: „Problem pamięci jest skomplikowany i wielowymiarowy. Jednak mimo tej wieloznaczności wiąże się również z tym obszarem badań, który w wyraźny sposób zbliża do siebie dwie dyscypliny — antropologię i historię”<sup>48</sup>. Nie musi to wcale oznaczać jakiejś synergii pojęć. Wręcz przeciwnie. Dla Pierre’a Nora „pamięć i historia nie tylko nie są już synonimami, ale ukazują się dziś jako fundamentalnie sobie przeciwstawne pojęcia”<sup>49</sup>.

---

Historycznego w Polsce” 1/2, 2012, s. 119–128) — o korelacji przyczynowo-skutkowej między rzezią wołyńską a działalnością Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (a wcześniej Ukraińskiej Organizacji Wojskowej) z okresu przed wybuchem II wojny światowej.

<sup>46</sup> „Postrzeganie masowych mordów jako czegoś wyjątkowego, poza porządkiem historycznym, uniemożliwia dostrzeżenie powszechności mechanizmów wiodących do ludobójstwa, czystek etnicznych czy masakr. [...] Ani człowiek, ani społeczeństwo nie są ‘z natury’ dobrzy lub źli. Społeczeństwo ludzkie jest stopione z czynów heroicznych i tchórzliwych, dobrych i złych, wyjątkowych i banalnych. Studia nad ludobójstwem muszą uznać to za punkt wyjścia. Nie mogą być formą grupowej terapii, propagandą, traktatem teologicznym, wykładem o moralności, o demonologii nie wspominając” — zob.: L.M. Nijakowski, *op. cit.*, s. 34.

<sup>47</sup> E. Tarkowska, *Pamięć w kulturze teraźniejszości*, w: *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Kraków 2012, s. 23–25.

<sup>48</sup> L. Ratkowska-Widlarz, *Narracje (relacje świadków) w warsztacie antropologa kultury. Pamięć i antropologia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, 2011, s. 55.

<sup>49</sup> P. Nora, *op. cit.*, s. 5.

Badania prowadzone przez antropologów, odwołujące się nierzadko do badań naukowych z innych dziedzin (np. psychologii) pozwoliły na wprowadzenie do narracji o przeszłości wielu terminów ją systematyzujących, czy dookreślających. Można je przenieść z powodzeniem także na grunt badań wołyńskich (nie tylko badań o konkretnym wydarzeniu z przeszłości, ale także na temat współczesnej narracji o tym wydarzeniu). Co ważne, terminy te mogłyby zostać użyte nie tyle jako „argumenty w sporze”, lecz przede wszystkim jako „argumenty w dialogu”. Mówiąc inaczej — nie chodzi o podważanie pamięci jednej, kosztem jakiejś innej. Chodzi o zrozumienie mechanizmu towarzyszącego pamięci, czy wręcz konstytuującego pamięć oraz czegoś w rodzaju mapy/map pamięci.

Jeśli nie da się odstąpić od oceny przypominanych powyżej cech źródeł historycznych (śladów przeszłości), to niezależnie od towarzyszących temu dylematów moralnych, nie można pominąć tego elementu także w odniesieniu do informacji przedstawianych przez informatorów (świadków). Trzeba być m.in. świadomym czynników zniekształcających lub może precyzyjniej — modyfikujących *zapamiętane*. Eliot Aronson przypominał m.in. o silnym wpływie jaki „na nasze wspomnienia wywiera także to, co ludzie powiedzieli nam o [...] zdarzeniach — często po upływie długiego czasu od ich wystąpienia”<sup>50</sup>. Podobny trop znajdujemy u wielu innych badaczy<sup>51</sup>. Ratkowska-Widlarz podniosła z kolei równie ważny problem intencjonalności przekazu świadka przeszłości: „Jak pokazuje praktyka badawcza, badani nie są skłonni do dzielenia się pamięcią o wydarzeniach, które mogłyby godzić w dobre imię ich grupy lub ich samych. Dostęp do takich treści mają zazwyczaj tylko osoby zaufane, najczęściej z najbliższego otoczenia informatora”<sup>52</sup>.

Antropologia historyczna znajduje jednak receptę na ten, zdawałoby się, nierozstrzygalny dylemat, tzn. czy i w jakim stopniu ufać przekazom świadków przeszłości. Odpowiedzią jest tu zasada powszechności: wszystkie przekazy musimy traktować z identycznym krytycyzmem. Z perspektywy historyka żaden z nich nie powinien być apriorycznie przyjmowany, ale też żad-

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>51</sup> Według Nijkowskiego „[...] pamięć ludzka jest bardzo podatna na sugestię, czyli tendencję jednostki do włączania myślącej informacji z innych źródeł do osobistych wspomnień. Pamięć autobiograficzna nie jest nieczuła na [...] aktualizacyjny i rewidujący wpływ współczesności [...], podlega bowiem intensywnej folkloryzacji, czyli włączaniu do narracji autobiograficznej elementów i struktur narracyjnych kultury popularnej i opowieści zasłyszanych” — zob.: L. M. N i j a k o w s k i, *op. cit.*, s. 52. Z kolei Jacek Nowak stwierdza: „Prawda na temat przeszłości, formułowana przez informatora, jest jego zmaganiem się z samym sobą, ze swoim doświadczeniem. Badany często doświadcza potrzeby ukrywania pewnych kwestii, bo pamięć jest selektywna, obciążona normatywnymi schematami i jest obszarem przekłamań, zafalszowań i manipulacji, które mają chronić jego tożsamość” — zob.: J. N o w a k, *op. cit.*, s. 59.

<sup>52</sup> L. R a t k o w s k a - W i d l a r z, *op. cit.*, s. 42.

nego z nich nie można apriorycznie przekreślić. Prowadzi to do wniosku, że o wartości przekazu nie decyduje statystyka, lecz koniunkcja części takich przekazów.

Zupełnie naturalne wydaje się również w przypadku badań wołyńskich odwołanie do terminu postmemory (postpamięci) Marianne Hirsch<sup>53</sup>, czy zauważenie procesu dziedziczenia pamięci od osób, które bezpośrednio doświadczyły tragedii<sup>54</sup>. Znajdą one zastosowanie przy odczytywaniu relacji o i z przeszłości. Jacek Nowak dostrzega, że charakter takich wspomnień wymusza „na powiernikach włączenie ich do swojej narracji tożsamościowej. Mówiąc prościej, ci którzy wysłuchali narracji o tragicznych przeżyciach swoich bliskich, inkorporowali je do swego doświadczenia i tym samym stali się nosicielami tej tragicznej pamięci o minionych zdarzeniach”<sup>55</sup>. Pamięć indywidualna przekształca się w taki sposób w pamięć pokoleniową, rodzaj pamięci komunikacyjnej/komunikatywnej, albo przestrzeni pamięci obejmując „trzy pokolenia odpowiedzialne za jedną wspólną winę”. W okresie rzymskim okres ten określano terminem *saeculum*<sup>56</sup>.

Naukowcy zajmujący się problemem pamięci dostrzegli związek pomiędzy postpamięcią a mitotwórstwem. W połączeniu z wieloma innymi czynnikami pewna suma pamięci indywidualnych, przekształconych w pamięć pokoleniową może stać się częścią pamięci kulturowej, albo inaczej pamięci fundacyjnej „której zadaniem jest kształtowanie i podtrzymywanie tożsamości zbiorowej przez budowanie wyraźnego przekazu ‘kim jesteśmy, skąd przychodzimy i być może dokąd zmierzamy’”<sup>57</sup>. Jak się wydaje to ten proces, wspierany przez sakralizację pamięci<sup>58</sup>, a przede wszystkim zwrotny efekt takiego procesu — podatność na przekonywanie, określony format socjalizowania jednostki — mogą powodować tak ogromne zainteresowanie towarzyszące działaniom władz (i pretendentów do władzy) co do sposobów w jaki mamy pamiętać określone wydarzenia z przeszłości (stanowi to istotny element tzw. polityki historycznej państwa). W tym też tkwi sedno służebnej roli, jaką powszechnie przypisuje się historykom, mając jednak na myśli głównie etnohistoryków.

Z kwestią pamięci jest związana kwestia miejsc pamięci w rozumieniu nadanym mu przez Pierre’a Nora (*lieux de memoire*) — chodzi zatem bardziej o ślady przeszłości (lub „o przeszłości”) niż miejsca upamiętnienia w wąskim

<sup>53</sup> J. Nowak, *op. cit.*, s. 50.

<sup>54</sup> Z. Rosińska, *Praca pamięci*, w: *Kultura jako pamięć...*, *op. cit.*, s. 123.

<sup>55</sup> J. Nowak, *op. cit.*, s. 51, 52.

<sup>56</sup> K. Kaźmierska, *Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Asmana*, [w:] *Kultura jako pamięć...*, *op. cit.*, s. 45.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>58</sup> Ewa Domańska pisze: „Pamięć wydaje się rodzajem ‘kulturowej religijności’ [...]”, zob.: E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 17.

znaczeniu (pomniki, muzea itd.). Pamięć w znaczeniu kulturowym jest cechą wyłącznie ludzką. Ale człowiek, oprócz bycia „wytwórcą” pamięci jest również jej nośnikiem. Człowieka pamiętającego wydarzenie, określa się w naszej kulturze mianem świadka historii. Marta Kurkowska-Budzan zwraca uwagę na wynikające stąd szczególne miejsce przypisywane takiej osobie: „Świadek’ w języku polskim funkcjonuje przede wszystkim w kontekście wymiaru sprawiedliwości, w drugim znaczeniu jako ‘osoba obecna przy czymś, mogąca stwierdzić to, co widziała; świadek zdarzenia, zajścia’. Świadek historii łączy [...] oba znaczenia za sprawą wagi, jaka jest społecznie i kulturowo przypisywana procedurze ustalenia faktów historycznych, przyrównywanej do śledztwa w procesie. Jednak w przeciwieństwie do świadka w śledztwie, wiarygodność świadka historii zdaje się być dużo większa. [...] Świadectwo składane było w początkach polskiej oral history przeciwko oficjalnej historiografii stojącej na straży reżimu totalitarnego, a przynajmniej przez ten reżim akceptowanej, która — co milcząco lub wprost jest przyjęte — była zafałszowana. Teoretycznie świadectwo stoi w jednym rzędzie z innymi źródłami, które muszą podlegać normalnej krytyce — co jest regułą w klasycznej historiografii, ale jeśli weźmie się pod uwagę nasz kontekst kulturowy, taka krytyka wydaje się moralnie niezręczna”<sup>59</sup>.

Powyższy wywód nadaje zupełnie nowych treści przytoczonym na wstępie postulatowi Halbswacha i Iggersa. To już nie tylko relacja historyka i władzy politycznej, to znacznie głębsze uwikłanie kulturowe, nakładające na historyka określone obowiązki wobec społeczeństwa, czyniące go odpowiedzialnym „za nieobecnych zmarłych”<sup>60</sup> (tym bardziej jeśli przypomnieć o greckim odpowiedniku słowa świadek — *martyr*). Wbrew jednak możliwym założeniom towarzyszącym takiej konstrukcji, intencjonalne wykorzystywanie warsztatu historycznego prowadzić może do zupełnie nieoczekiwanego skutku. „Etyczna kategoria odpowiedzialności i długu wobec żyjących w przeszłości — pisze Ewa Domańska — ujawnia się z jednej strony w roli historyka jako reprezentanta zmarłego, a z drugiej — jako badacza, który w tekście przedstawia go i opisuje. Badacze przeszłości bardziej są bowiem skłonni występować w roli sędziów niż adwokatów, co prowadzi do uprzedmiotowienia zmarłego”<sup>61</sup>. Koresponduje to z moją wcześniejszą uwagą na temat „etniczacji” ofiar wołyń-

<sup>59</sup> M. Kurkowska-Budzan, *Informator, świadek historii...*, op. cit., s. 19.

<sup>60</sup> E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia...*, op. cit., s. 19. O niektórych uczestnikach sporu historiograficznego o polsko-ukraińskiej przeszłości bardzo dosadnie wyraził się niemiecki historyk Frank M. Grelka, stwierdzając, że „uprawiają [oni] historyczny samosąd”, naświetlając te wydarzenia jednocześnie „z pozycji ofiary i prokuratora” zob.: F.M. Grelka, „Antypolska akcja” OUN-UPA na Wołyniu i w Galicji Wschodniej, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2(6), 2004, s. 280.

<sup>61</sup> E. Domańska, *Wprowadzenie: Pamięć, etyka i historia...*, op. cit., s. 19.



szych. Można jeszcze z przytoczonych tu zdań wysnuć wniosek, że łączenie obu tych funkcji jest niezwykle trudne do pogodzenia, a z pewnością stanowi przesłankę do podważania waloru naukowości badań prowadzonych niejako „w imieniu zmarłych”, czy w celu „ich upamiętnienia”.

Analogicznie jak w przypadku pamięci i postpamięci, obok świadka historii pojawia się figura świadka zastępczego. Jak pisze Andrzej Szpociński: „Świadkiem zastępczym nie może być każdy. O tym, że ktoś staje się nim, decyduje w pierwszym rzędzie relacja, w jakiej pozostaje on ze wspólnotą doświadczenia (ocaleni członkowie rodzin dzielący swą żywą pamięć z pokoleniami następującymi)”<sup>62</sup>. Wraz z upływem czasu rola świadków zastępczych w „przypomnieniu” wydarzeń historycznych wzrasta, o czym, już w kontekście wołyńskim, przekonuje np. społeczny odbiór działań podejmowanych np. przez ks. Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego.

Wzrostowi znaczenia świadków zastępczych towarzyszy dodatkowo proces schematyzacji wydarzeń historycznych. Na pamięć bezpośredniego świadka wpływa bezpośrednio doświadczenie, doznanie za pomocą wielu zmysłów, modyfikowane następnie w procesie przetworzenia, a w skrajnych przypadkach przepracowania, (po)radzenia sobie z danym wydarzeniem. Na świadka zastępczego wpływają głównie słowa i relacja jaka łączy go ze świadkiem bezpośrednim. I to one są poddawane przetworzeniu. Świadcstwo świadka zastępczego nie musi być zresztą „fałszywe”, to jest niemające odniesienia do określonego wydarzenia z przeszłości lub do przekazu o nim świadka bezpośredniego (trudno tu zresztą o jakiegokolwiek generalizację). Jest jednak dodatkowo i wielostronnie przetworzone.

Część autorów z kręgu *genocide studies*, zainspirowana dokonaniem Zygmunta Freuda<sup>63</sup>, włączyła do swej narracji pojęcia żałoby i melancholii. Kategorie te również mogą być zastosowane do analizy traumatycznych przekazów np. Holokaustu<sup>64</sup>, czy szerzej doświadczenia zbiorowej przemocy, w czym bez-

<sup>62</sup> A. Szpociński, *Widowiska przeszłości. Pamięć jako wydarzenie*, w: *Kultura jako pamięć...*, op. cit., s. 74.

<sup>63</sup> D. La Capra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, op. cit., s. 127. O pułapkach czyhających na historyków odwołujących się do psychoanalizy przestrzegali Alexander von Plato: „Najczęściej wykorzystujemy popularne, puste formuły freudowskie i rzadko kiedy potrafimy zastosować analizę z zakresu nauk psychologicznych, nie tylko psychoanalizę, lecz także wykorzystywać różnorodne dyscypliny psychologii, począwszy od badania socjalizacji, aż do analiz pamięci, od psychologii rozwojowej do psychologii społecznej” — A. von Plato, *Historia a psychologia — historia mówiona a psychoanaliza. Zarys problemu i przegląd literatury*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, 2013, s. 26.

<sup>64</sup> Holokaust stał się, nie bez oporów ze strony części środowisk żydowskich, swoistym archetypem *niewyobrażalnej zbrodni wobec ludzkości*. Do jego uniwersalizacji z pewnością przyczyniły się postawy samych Żydów, jak choćby Eli Wiesela, który stwierdzał, że „w Holokaście

względnie mieszczą się wydarzenia na Wołyniu w latach 1943–1944. Odnośząc się do bardziej nam współczesnych i powstających dzisiaj przekazów, mogą one, podobnie jak szereg wcześniejszych narzędzi, ułatwić zorientowanemu antropologicznie historykowi postulowane w tym tekście tłumaczenie wydarzeń z przeszłości.

Zaczerpnięte z psychoanalizy Freuda pojęcia wskazują na dynamikę pamięci, przechodzenie przez nią od etapu melancholii do etapu żałoby. Melancholia, jak pisze Dominick La Capra, jest stanem, „w którym człowiek pozostaje pod wpływem naładowanej fantazmatami przeszłości i przymusowo, narcystycznie identyfikuje się z utraconym obiektem miłości”<sup>65</sup>. Z kolei „w żałobie człowiek rozpoznaje stratę jako stratę, lecz z czasem potrafi się z nią (częściowo) rozstać, zacząć od nowa, znów zainteresować się życiem i znaleźć względnie stabilne obiekty zainteresowania, miłości i zaangażowania”<sup>66</sup>. Jakościowa różnica przekazów tworzonych pod wpływem zupełnie odmiennych stanów emocjonalnych wydaje się trudna do pominięcia, szczególnie w połączeniu z kategorią świadka zastępczego, naszym stosunkiem do przeszłości. Pisząc o Holokauście La Capra zauważa: „Zwłaszcza urodzeni później mogą, na zasadzie swoistego efektu pourazowego [...], reagować na te zdarzenia uogólnionym hiperbolicznym lub wygórowanym stylem, który czasami zaciera wszelkie rozróżnienia i graniczy z paradoksalnie monotonnym sensacjonalizmem; stylem, który często podważa osąd krytyczny i przesłania lub rozwiązuje zbyt jednostronnie problem rzeczywistych i pożądanych relacji między nadmiarem a granicami normy”<sup>67</sup>. Doprowadza to piętnowania postaw krytycznych wobec opisów przeszłości przez wzgląd na ogrom nieszczęść, które stanowią przedmiot danego opisu. Odbierane są one jako świętokradcze, wzmacniając reakcje obronne, prowadzą niekiedy do dodatkowej hiperbolizacji i usztywnienia podziału otaczającej

---

nie ginęli Żydzi, ale ludzie” — zob.: M. Napiórkowski, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?*, Warszawa 2014, k. 268. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci przedstawiciele wielu grup narodowych zaczęli przypominać o innych *niewyobrażalnych zbrodniach*: Ormianie o ludobójstwie dokonanym przez Turcję, Ukraińcy o Hołodomorze (Wielkim Głodzie z lat 1932–1934), Polacy o ludobójstwie wołyńskim, Romowie o Parajmos lub Samudaripen, Serbowie i Chorwaci o wzajemnych rzeziach z okresu II wojny światowej, Bośniacy o Srebrenicy, Kurdowie o Chalabdzę, Tutsi o masakrach dokonanych przez Hutu itd. Proces ten trudno uznać za zakończony, o wielu innych *niewyobrażalnych zbrodniach* większość z nas mogła nawet nie słyszeć — por.: M. Staniul, *Prywatna kolonia Leopolda II. Zbrodnie króla Belgów w Kongo*, [http://historia.wp.pl/title,Prywatna-kolonia-Leopolda-II-Zbrodnie-króla-Belgów-w-Kongo,wid,16493809,wiadomosc.html?ticaid=11272c&\\_tircsn=3](http://historia.wp.pl/title,Prywatna-kolonia-Leopolda-II-Zbrodnie-króla-Belgów-w-Kongo,wid,16493809,wiadomosc.html?ticaid=11272c&_tircsn=3); C. Elkins, *Rozliczenie z imperium. Przemilczana historia brytyjskich obozów w Kenii*, Warszawa 2013.

<sup>65</sup> D. La Capra, *op. cit.*, s. 129.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 128.

rzeczywistości. „Szczególnie wówczas — pisze La Capra — gdy unika się rozpoznania źródeł lęku w sobie [...] często pojawia się skłonność do projektowania wszystkich sił lękotwórczych na odrębnego Innego, który staje się kozłem ofiarnym czy wręcz obiektem quasi-ofiarnego zachowania w konkretnych okolicznościach historycznych”<sup>68</sup>. Takich reakcji w prowadzonych dyskusjach na temat wydarzeń na Wołyniu nie brakuje. Szczególnie dużo ich jest w postaci anonimowych wypowiedzi na wszelkiego rodzaju forach internetowych. Także jednak w pracach naukowych można dostrzec bardziej, czy mniej bezceremonialne zabiegi dezawuuujące nie tylko intencje autorów idących pod prąd wspomnianych na wstępie „naukowych ortodoksji”, ale także atakujące *ad personam* poszczególnych badaczy<sup>69</sup>.

W narracji o wydarzeniach na Wołyniu sprzed 70 lat bardzo często pojawiają się wątki aksjologiczne. Splotają się one z opartą — formalnie — na podstawach religijnych konstrukcją wyznania winy i przebaczenia. Wydaje się jednak, że upolitycznienie formuły „przebaczamy i prosimy o przebaczenie” samo w sobie świadczy o jej nieadekwatności do opisów historycznych. Mimo to, nie stronią od niej wcale liczni autorzy, głównie — mam wrażenie — ukraińscy.

O wiele bardziej funkcjonalną w perspektywie zantropologizowanego dyskursu wołyńskiego byłaby moim zdaniem bardziej neutralna aksjologicznie, alternatywna wobec formuły przebaczenia, koncepcja przepracowania. Jest ona ściśle związana z prezentowanymi wcześniej konstruktami żałoby i melancholii. „Przepracowanie — jak podkreśla Zofia Rosińska — nie jest procesem łatwym ani bezpiecznym, szczególnie jeśli miałoby obejmować nie tylko jednostki ale społeczeństwa. Budzi opory, trudne do przezwyciężenia. Likwidowanie lub przynajmniej zmniejszanie ‘wyrwy w pamięci’ przez terapię psychoanalityczną nie jest łatwe do zaakceptowania przez wszystkich. Tym bardziej, że jesteśmy w okresie, kiedy sprawców, świadków i ocalonych zostało już nie tak wielu”<sup>70</sup>. Dla historyka świadomość przepracowania (także przepracowania „pozornego”, np. w ramach odgórnie lansowanej polityki pojednania, określonej polityki historycznej) jest jednak przede wszystkim kolejnym elementem wpływającym na rekonstrukcję przeszłości. Przepracowanie, w nierzadko do końca nieuświadomiony sposób, sprawiając wrażenie mechanizmu naszego habitusu<sup>71</sup>, wpływa na badania historyczne, podporządkowując je konkretnej idei (np. pojednania).

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>69</sup> Por. np.: <http://65-lat-temu.salon24.pl/278272,dlaczego-dr-motyka-nie-powinien-zasiadac-w-radzie-ipn>

<sup>70</sup> Z. Rosińska, *op. cit.*, s. 123.

<sup>71</sup> W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora...*, s. 144.

Krytyka źródeł, ich dogłębna i wielostronna analiza polegać powinna na bezustannym poszukiwaniu nowych kontekstów, w których występuje nie tylko przeszłość ale też jej opis, a następnie poddawaniu gotowych tekstów ciągłej weryfikacji. Cytowany powyżej Lech M. Nijakowski zastosował w swych badaniach nad ludobójstwem autorską hybrydę metody komparatystycznej. Polegała ona w jego wydaniu na szukaniu analogii opisywanego zjawiska, szukaniu różnic oraz analizie makroprzyczynowej<sup>72</sup>. Gwarancją udanej w sensie poznawczym analizy, jest moim zdaniem trafny wybór jej przedmiotu. Im mniej ideologiczny, im bardziej uniwersalny temat, tym więcej przesłanek do tego, aby powstał „produkt” naukowy. Emocje ludzi — miłość, strach, niechęć itd., sposoby ich zachowania, działania i zorganizowania, są znacznie lepszym punktem wyjścia do badań niż zideologizowane sformułowania. Koresponduje to jak sądzę ze zdaniem Marcina Kuli, który pisał o poszerzaniu pól badawczych i narracji poprzez pogłębienie perspektywy, badania komparatystyczne i transgraniczne, prymatu badań nad zjawiskami i pojedynczymi faktami<sup>73</sup>.

Przy analizie problemu ludobójstwa Nijakowski odwołał się także do istotnego w antropologii kulturowej paradygmatu aktor-sieć (ANT) Bruno Latoura. Polega on na odrzuceniu podziału na naturę i społeczeństwo oraz wprowadzeniu kategorii nie-ludzkich aktorów (organizmów, maszyn, zjawisk przyrodniczych) oraz łączeniu aktorów ludzkich i nie-ludzkich, sieci<sup>74</sup>. Rozszerza to możliwości badawcze, także w kontekście badań wołyńskich (np. antropologicznego badania często występującego w relacjach wołyńskich toposu narzędzi zbrodni — siekier, wideł, pił itd.).

Choć brzmi to wręcz nieprawdopodobnie, *dyskurs wołyński* w dotychczasowym kształcie pomijał zasadniczo aspekt relacji władzy. Potencjalnie obiecujące mogłaby być zatem próba odwołania się w badaniach wołyńskich do pojęcia „biowładzy”, pod którym to Michel Foucault rozumiał zespół „istotnych [...] zjawisk i mechanizmów prowadzących do tego, że pewne zasadnicze cechy biologiczne gatunku ludzkiego mogły zostać włączone w obszar polityki, stając się przedmiotem pewnych politycznych strategii, pewnej ogólnej strategii władzy”<sup>75</sup>. Zdeterminowana narodowościowo narracja bipolarna (Polacy-Ukraińcy) nie skłaniała również autorów prac do dostrzeżenia różnic w obrębie społeczności wołyńskiej, przede wszystkim rozróżnienia elity i tłumu. To elity (nie tylko określane narodowo jako polska czy ukraińska, ale również sowiecka, niemiecka) tworzyły konkretne programy polityczne, których wspólnym mianownikiem była walka o opanowanie terytorium i równoczesny „rząd dusz”.

<sup>72</sup> L.M. Nijakowski, *op. cit.*, s. 42–43.

<sup>73</sup> R. Traba, *op. cit.*, s. 38

<sup>74</sup> L.M. Nijakowski, *op. cit.*, s. 268.

<sup>75</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, Warszawa 2010, s. 23.

Zarówno metoda komparatystyczna, jak i paradygmat aktor-sieć, czy odwołanie się do pojęć typu „biowładza” itp., stanowiąc mogą elementy zagęszczające opis wydarzeń historycznych. Gęsty opis, przeniesiony na grunt historyczny, o co przed laty postulował Włodzimierz Mędrzecki, zdaje się przy tym niczym innym jak unowocześnioną metodą historyczną, metaforycznym wehikułem, który może przenieść historyka na obcą ziemię — przeszłość<sup>76</sup>. O ile jednak w paradygmacie pozytywistycznym podstawą dla niej były fundamentalne metafory genezy i rozwoju, posługiwano się czasem kronikarskim, a w nurcie ethnohistorycznym podporządkowano narrację figurze narodu, o tyle w paradygmacie antropologicznym akcent powinien być położony na kontekst (lub matrycę kontekstów — sieć) i powinno się tu posługiwać czasem społecznym. Jak pisał w *Powrocie do historii* Michel Foucault „Historia nie jest jednym trwaniem, ale wielością trwał, które łączą się i przeplatają nawzajem. I dlatego też należy zastąpić stare pojęcie czasu pojęciem zwielokrotnionego trwania<sup>77</sup>”.

Sensem prowadzenia badań historycznych jest według mnie próba zrozumienia przeszłości. Historiografia, jak zauważa Iggers, będąc „nieustannym dialogiem” wcale jednak „nie musi prowadzić do konsensusu”<sup>78</sup>. Ani pozytywne recenzje, ani żadne tytuły czy zaszczyty nie przesądzą ostatecznie o wartości pracy historyka. Tę, dostrzec można niekiedy dopiero przekroczeniu granicy horyzontu historycznego. Owoc trudu historyka czasów najnowszych zostanie oceniony długo po jego śmierci.

Jeśli jesteśmy optymistami możemy w ślad za Sanchezem-Marcosem postrzegać nas samych i Innych (Ich, Obcych) „nie jako odizolowane od siebie światy, lecz jako pewną całościową rzeczywistość w pełni zrozumiałą wyłącznie poprzez komplementarne, a nie konfrontacyjne podejście”<sup>79</sup>. Mniej optymistyczną postawę zajął w tym przedmiocie Jacek Kowalewski, który niedawno napisał: „Za pomocą historycznie zmiennych rytuałów bezustannie podejmujemy próby dotarcia do miejsca, w którym, jak sądzimy, niebo styka się z ziemią. Kołowrót tego pościgu będzie z pewnością trwał tak długo, jak długo utrzyma się zwyczaj zadawania pytań o nas samych w perspektywie historii. Dlatego, mimo sympatii żywionej dla idei dialogicznych spotkań z przeszłością, pozostaję sceptyczny co do możliwości ich powodzenia. W aktualnym, nadal politycznym, stanie ducha współczesnej kultury

<sup>76</sup> C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: *idem, Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005, s. 40.

<sup>77</sup> H. White, *Kosmos, chaos i następstwo w przedstawieniu historiologicznym*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 85.

<sup>78</sup> G.G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii...*, s. 113.

<sup>79</sup> F. Sánchez-Marcos, *Historyk jako tłumacz...*, *op. cit.*, s. 39.

każda próba obcowania z przeszłością skazana musi być na barbarzyński akt zawłaszczenia”<sup>80</sup>.

Niezależnie od pesymistycznych diagnoz, moim zdaniem należy próbować, krok za krokiem, wydobywać się z zakłętego kręgu ethohistorii. Bo, niestety, „współczesny świat nie jest wolny od zarodków nowych masakr, czystek etnicznych i ludobójstw”<sup>81</sup>. Karmi się on „przenikającym przestrzeń społeczną” dyskursem nacjonalistycznym<sup>82</sup>, a ten, jak twierdzi Nijakowski, należy do siedmiu dyskursów ideologicznych, które współprowadziły w przeszłości do ludobójstw<sup>83</sup>.

Jako alternatywny sposób mówienia o przeszłości w ogóle, a o wydarzeniach wołyńskich w szczególności, proponuję ten, oparty na założeniach antropologii historycznej. W jej centrum znaleźć się powinien człowiek jako jeden z elementów dynamicznej, pulsującej sieci życia. W owej sieci można dostrzec rozmaite połączenia między jednostkami, grupami jednostek, ale także mechanizmy, które korygują jej pulsowanie. Ich dostrzeżenie może nastąpić w ramach rekonceptualizacji historii poprzez zastąpienie dotychczasowych fundamentalnych metafor (genezy i rozwoju) zasadą „nieciągłości”<sup>84</sup>. Tylko wtedy, jak napisała Joan Scott, „kiedy zostaje zatrzymany czas, możliwe staje się ogłoszenie prawdy”<sup>85</sup>.

Scott zauważyła też niezwykle istotną, z perspektywy oceny współczesnych narracji na temat Wołynia, kwestię. Pisze ona tak: „Związek pomiędzy prawdą i zatrzymaniem czasu jest widoczny w bardzo wielu współczesnych konfliktach określanych mianem ‘wojen o historię’. [...] Postrzegając historię raczej jako skończone dziedzictwo, debaty te dotyczą praw własności do opowiadanych historii”<sup>86</sup>. Innymi słowy wpisują się one w dyskurs władzy, są dyskursem politycznym czy też ideologicznym, w którym instrumentalizuje się przeszłość. Nie są debatami nad formalnym meritum (definiowanym też jako „prawda” lub „pamięć”) ale właśnie o własność: prawo posiadania, prawo opowiadania, prawo interpretacji.

Chciałbym na koniec odnieść się jeszcze do jednej, istotnej kwestii. Wyłaniającym się z postmodernizmu koncepcjom, a w ten sposób nierzadko postrzega

<sup>80</sup> J. K o w a l e w s k i, *O źródłach historiograficznych zmagañ z obcością*, w: *Atena i Arachne. Która z nich pięknie tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów–Wieluń 2012, s. 47.

<sup>81</sup> L.M. N i j a k o w s k i, *op. cit.*, s. 363. Mój tekst został napisany w połowie 2013 roku. Wydarzenia lat 2014–2015 potwierdziły niestety zawartą w cytowanym zdaniu Nijakowskiego myśl.

<sup>82</sup> L.M. N i j a k o w s k i, *op. cit.*, s. 222.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 235.

<sup>84</sup> J.W. S c o t t, *Po historii?*, w: *Pamięć, etyka i historia...*, *op. cit.*, s. 223.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 217.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

się również antropologię historyczną, zarzuca się relatywizm, nadając temu pojęciu negatywną konotację etyczną — relatywizmu moralnego, czyli świadomego mataczenia, manipulowania, czy wręcz głoszenia nieprawdy. W istocie praktyki takie byłyby dyskredytujące i przekreślałyby naukowy status antropologii historycznej. Sęk jednak w tym, że utożsamianie relatywizmu z relatywizmem moralnym jest nierzadko zwykłym nadużyciem, aby nie powiedzieć — świadomie używaną, demagogiczną figurą retoryczną. Nauka bowiem jest dążeniem do prawdy, a ta, jak sądzę, ma wymiar pozaksjologiczny, albo ponadlub przedaksjologiczny. Według Ernsta Cassirera „sceptycyzm był w historii filozofii bardzo często po prostu odpowiednikiem zdecydowanego humanizmu”<sup>87</sup>. Paradoksalnie zatem, jeśli założymy, że prawda (a raczej Prawda) jest atrybutem Absolutu, musimy zgodzić się i z tym, że ludzkie jej definiowanie będzie bardziej bądź mniej ułomne<sup>88</sup>. Jak stwierdził Wojciech Wrzosek „nie ma żadnej obiektywnej, neutralnej aksjologicznie strategii poznania”<sup>89</sup>. W tym znaczeniu owoc poznania będzie relatywny w stosunku do Prawdy, bardziej, bądź mniej do niej przybliżony (lub oddalony), ale prawda człowieka nie będzie Prawdą Absolutu. Wyłączenie Absolutu z tego rozumowania tylko wzmacnia relatywność prawd poszczególnych ludzi (tym razem wobec siebie). Przestrzeń między nimi nie pozostaje jednak pusta, lecz wypełniają ją różne rodzaje aktów przemocy.

Antropologia historyczna, tak jak ją rozumiem, nie wyrzeka się Prawdy. Wręcz przeciwnie, dopatruje się w krytycyzmie szansy na pogłębienie wiedzy, na zbliżanie się do Prawdy, ponieważ wielość sądów jest wielością falsyfikacji, wielością prób, którym poddawana jest tworzona rekonstrukcja przeszłości. Pomimo tego, że w krótkim trwaniu, jak wydaje się, definitywny wpływ na kształt naszego postrzegania przeszłości wywiera władza, kreowana, czy wręcz narzucana przez nią polityka historyczna, w długim trwaniu owe działania same stają się przedmiotem badania historycznego i osądu pozbawionego już czynnika strachu czy uległości wobec tejże władzy. Przekształcają się w jedno z ogniw pulsującej sieci życia.

Wychodzenie z kręgu ethohistorii wymaga wielu poświęceń, ale z pewnością nie wymaga wyrzekania się własnej tożsamości. Jest wręcz jej wzbogaceniem, podróżą w głąb siebie, odkrywaniem połączeń z innymi ludźmi: z przeszłości, z teraźniejszości i przyszłości. W ostateczności historia, jako nauka o ludziach, może być tylko antropologiczna lub nie będzie jej wcale.

<sup>87</sup> E. Cassirer, *op. cit.*, s. 35.

<sup>88</sup> „Ludzie wykształceni byli sceptyczni wobec możliwości poznania prawdy, zanim jeszcze Piłat postawił swoje słynne pytanie [...]”, D.R. Kelley, *Oblicza historii...*, *op. cit.*, s. 24.

<sup>89</sup> W. Wrzosek, *Historia — Kultura — Metafora...*, s. 33.

---

## Summary

In the years 1943–1944 in Volhynia and Eastern Galicia came to mass extermination of the civilian population. Ukrainian and Polish historians dispute over what were these events. According to Polish historians it was planned and carried out the genocide, the victims of which were, in the majority, Poles. Ukrainian historians opinions are more divided. For some it was a continuation of the Polish-Ukrainian conflict starting with the First World War, for other a type of peasant uprising. There is also a group who want to see in these events the interference of external forces. The disputing historians rarely take into account the individual page of Volyn drama. The way of describing this event makes the death and suffering of single human beings valid only by reference to the concept of collective, in this case national. Anthropological perspective, based on the ethical turn, can be an important component of the research and push it in new directions.