

Sławomir Kapralski 

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

Dariusz Niedźwiedzki 

Uniwersytet Jagielloński

Jacek Nowak 

Uniwersytet Jagielloński

Czy można wejść dwa razy do tej samej rzeki? Polska pamięć o Żydach i Zagładzie 25 lat później¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.15.1.04>

Abstrakt W latach 1988–1993 autorzy artykułu uczestniczyli w projekcie badawczym „Pamięć kultury żydowskiej wśród mieszkańców Podkarpacia”, w ramach którego zebrano około 400 pogłębionych wywiadów z mieszkańcami Polski południowej. Materiał ten, z różnych powodów, nie został wówczas opracowany. W 2013 roku postanowiliśmy do niego powrócić w ramach nowego projektu „Strategie pamiętania o kulturze żydowskiej w Galicji”. Odczytując na nowo materiał zebrany 25 lat temu, mieliśmy wyjątkową okazję zaobserwować, jak zmieniła się nasza percepcja wypowiedzi respondentów. Przede wszystkim dostrzeżliśmy szereg ukrytych założeń, którymi posługiwaliśmy się, przeprowadzając wywiady. Pierwsze z nich to lokowanie naszych rozmówców w dyskursie, który Johannes Fabian określał jako „allochroniczny”, a więc traktowanie ich jako reprezentantów przeszłości, nienależących do naszej wspólnej teraźniejszości i nie podlegających jej wpływowi. Drugie to zdroworozsądkowa koncepcja pamięci jako *mnéme*, a więc jako przekazywania w teraźniejszości zakodowanego w przeszłości obrazu wydarzeń. Trzecie to przyjęcie za pewnik, że nasi rozmówcy muszą pamiętać to, co przeżyli i że właśnie treść tych przeżyć jest tym, co nam przekazują. Odczytując na nowo zebrane wywiady, poddaliśmy te założenia rewizji. Przyjęliśmy mianowicie, że wizje przeszłości są konstruowane w teraźniejszości, że służą budowie i obronie konstruktów tożsamościowych, i że to, co mówili nam respondenci, było w istocie rezultatem skomplikowanego nakładania się na siebie różnych dyskursów, w których ujmowali oni przeszłość. Samokrytycznie też musieliśmy przyznać, że odczytanie zebranego materiału z perspektywy debat, jakie przetoczyły się przez Polskę po opublikowaniu *Sąsiadów* i następnych książek J. T. Grossa ujawniło naiwność, z jaką 25 lat temu podchodziliśmy do stosunków polsko-żydowskich oraz pewną tendencję do marginalizacji problematyki Zagłady na rzecz nostalgicznej wizji żydowskiej kultury. Rewizja tej naiwności pozwoliła nam na dostrzeżenie w wywiadach wątków, aluzji, znaczących przemilczeń i tym podobnych, składających się na to, co określamy jako „niepamięć”, w której przeszłość ujawnia się bardziej autentycznie niż w wyartykułowanych jej obrazach.

Słowa kluczowe pamięć, niepamięć, Żydzi, Zagłada, trauma

Sławomir Kaprański, dr hab., prof. UP, socjolog, zajmuje się problematyką teorii kultury, stosunkami etnicznymi i nacjonalizmami, relacją pamięci i tożsamości, a także antysemityzmem i stosunkami polsko-żydowskimi oraz społecznościami romskimi. Autor, współautor i redaktor m.in.: *Beyond the Roma Holocaust: From Resistance to Mobilisation* (2017), *Kierunek: przyszłość. 25 lat wolności a Romowie* (2015) *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów* (2012), *Roma in Auschwitz* (2011), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość* (2010), *The Jews in Poland* (1999), *Wartości a poznanie socjologiczne* (1995).

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Kultury
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
e-mail: slawomir.kapralski@up.krakow.pl

Dariusz Niedźwiedzki, dr hab., prof. UJ, z wykształcenia socjolog i antropolog społeczny, od ponad dwudziestu lat prowadzący badania i analizy dotyczące problemów konstruowania i rekonstruowania tożsamości społecznej, migracji, pamięci społecznej, społecznych i kulturowych zmian w integrującej się Europie, konfliktów etnicznych, związków między sferą kultury i polityki. Autor, redaktor

i współredaktor m.in.: *Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Tom I i II* (2016), *Pamięć i integracja społeczna na pograniczach: przypadek pogranicza polsko-niemieckiego i polsko-ukraińskiego* (2015), *Kultura, tożsamość i integracja europejska* (2014), *Migracje i tożsamość. Od teorii do analizy przypadku* (2010).

Adres kontaktowy:

Katedra kultury i społeczeństwa Europy
Instytut Europeistyki, Uniwersytet Jagielloński
ul. Jodłowa 13, 30-252 Kraków
e-mail: dariusz.niedzwiedzki@uj.edu.pl

Jacek Nowak, dr hab., publikuje i wykłada z zakresu antropologii społecznej, etniczności, nacjonalizmu i religii. Zainteresowania naukowe to problematyka etniczności i narodu, pamięć zbiorowa, tożsamość społeczna. Autor wielu publikacji, m.in. *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej* (2011) i *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami* (2000).

Adres kontaktowy:

Zakład Antropologii Społecznej
Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński
ul. Grodzka 52, 30-044 Kraków
e-mail: jacek.nowak@uj.edu.pl

Pojęcie rewizyty badawczej w naukach społecznych stosuje się do opisu powtórnych badań etnograficznych w terenie wcześniejszych badań, zarówno własnych, jak i innych badaczy. Ta niezbyt częsta praktyka w przypadku badań socjologicz-

nych i trochę bardziej popularna wśród antropologów jest doskonałą okazją do poważnych refleksji metodologicznych wzbogacających warsztat naukowy badań społecznych (Burawoy 2003; Geertz 2010). Sama w sobie umożliwia bądź to poszerzenie posiadanego już zbioru danych, bądź jego odczytanie na nowo. Dla nas stała się okazją do ponownego przemyślenia wcześniejszego podejścia badawczego

¹ Tekst powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/B/HS3/03464.

i nowego odczytania zgromadzonego materiału, na który spojrzeliśmy z innej perspektywy. Nie chodzi tylko o to, że w ciągu 25 lat, które upłynęły od przeprowadzenia badań, autorzy niniejszego tekstu mieli czas i możliwość wzbogacenia swej wiedzy o nowe wyniki badań, interpretacje i koncepcje teoretyczne. Zmieniła się w tym czasie przede wszystkim Polska i sposób, w jaki w Polsce pamięta się o Żydach i ich kulturze. Pojawiło się więc pytanie o to, jak interpretować dziś wywiady, które przeprowadziliśmy 25 lat temu? Z jednej strony nie można było wziąć w nawias wydarzeń, lektur i innych układów odniesienia, które zaistniały później. Z drugiej jednak strony musieliśmy pamiętać, że owe układy odniesienia nie istniały w czasie ówczesnych rozmów z naszymi respondentami – tak dla nich, jak i dla nas. W niniejszym artykule koncentrujemy się na metametodologicznych aspektach problemu rewizyty, a więc na refleksji dotyczącej naszych zmieniających się założeń i perspektyw poznawczych. Jest to więc tekst raczej o nas niż o zebranych przez nas materiale. Czytelników zainteresowanych tym ostatnim odsyłamy do pracy podsumowującej rezultaty naszych badań (Nowak, Kaprański, Niedźwiedzki 2018).

Opis badań i przeprowadzonej rewizyty badawczej

W latach 1988–1993 jako członkowie zespołu badawczego uczestniczyliśmy w projekcie poświęconym pamięci kultury żydowskiej, realizowanym w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W badaniach tych pytaliśmy najstarsze wówczas pokolenia o ich wspomnienia dotyczące Żydów sprzed II wojny światowej. Interesowała nas kondycja pa-

mięci zatrzymanej we wspomnieniach polskich sąsiadów, którzy zamieszkiwali wraz z Żydami małe miasteczka i wsie południowych regionów Polski, w historycznej części nazywanej kiedyś Galicją. Badaniami kierowali wówczas profesorowie Andrzej Paluch (Uniwersytet Jagielloński) i Jonathan Webber (Oxford University) w ramach swojego projektu „Pamięć kultury żydowskiej wśród mieszkańców Podkarpacia”. Badania realizowano przez wiele lat na terenie *de facto* dawnej Galicji w Polsce, a nie tylko Podkarpacia. Projekt obejmował swym zasięgiem wybrane miasteczka i wsie tego obszaru, od Bielska-Białej aż po wschodnią granicę państwa. Do badań typowano miejsca ważne dla kultury żydowskiej, jak: Bobowa, Leżajsk, Łańcut, Rymanów, ale też wybierano miejscowości *ad hoc*, pod wpływem gromadzonych informacji o dawnych relacjach Żydów z nie-Żydami. W sumie przeprowadzono czterysta pogłębionych wywiadów jakościowych w kilkudziesięciu miejscowościach tego regionu. Rozmowy te nagrywano i transkrybowano, by dopiero po kilkunastu latach poddać je digitalizacji.

Nie mamy wątpliwości, że badania z lat 90. były ważne poznawczo i społecznie. Uczestnicząc w nich, staliśmy się swoistymi prekursorami badań problematyki, która w tamtym czasie sporadycznie pojawiała się w polskiej socjologii, antropologii społecznej i etnografii. Jednocześnie to uczestnictwo w pionierskich badaniach ma daleko idące konsekwencje dla prowadzonej tutaj ich rewizyty naukowej, czyli analizy relacji badacza z informatorem, zastosowanych koncepcji i teorii, procesów zachodzących w obrębie zjawisk dotyczących problematyki badawczej oraz modyfikujących te zjawiska czynników zewnętrznych. Ta analiza oznacza

konieczność brania pod uwagę czynników kształtujących naszą pamięć o procedurach badawczych zrealizowanych w przeszłości. W tym przypadku pamięć o badaniach na temat pamięci, co dodatkowo komplikuje prowadzoną rewizytę.

Choć zgodnie z metodologicznymi dyrektywami scenariusz rozmów przeprowadzonych 25 lat temu miał charakter elastyczny i z biegiem czasu ulegał modyfikacjom, to jednak koncentrował się głównie na kwestiach pamięci o kulturze żydowskiej. Scenariusz zawierał kilkadziesiąt pytań, od rekonstruujących symboliczny wizerunek Żyda i pamięć o kulturze tej grupy, aż po ogólne pytania o ocenę stosunków polsko-żydowskich. Pytania zgrupowano w kilku blokach tematycznych poświęconych kwestiom: ogólnych wspomnień o społeczności żydowskiej, religii żydowskiej i rytuałów, pamięci relacji Żydów z nie-Żydami, Zagłady oraz stereotypów. Częściowo materiał był zbierany podczas obozów studenckich organizowanych przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Projekt ten w dużej mierze inspirowany był wcześniejszymi badaniami Aliny Całej (1992), których rezultaty opublikowała w książce *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, której pierwsze wydanie ukazało się w 1987 r. Praca oparta była na badaniach przeprowadzonych przez autorkę w latach 1975–1978 i 1984 we wsiach i małych miasteczkach południowo-wschodniej Polski. Badania te w dużej mierze stanowiły przełom w ujmowaniu polsko-żydowskiej przeszłości i podważały jej nostalgiczny obraz. Stały się też one później układem odniesienia dla kolejnych zespołów podejmujących zagadnienia pamięci o kulturze żydowskiej. Jednakże podejście

autorki, polegające na odnoszeniu wspomnień badanych do ram ich kultury, prowadziło często do postrzegania ich jako całkowicie zdeterminowanych przez kulturowy wzór myślenia, co wiązało się ze statycznym postrzeganiem tożsamości i pamięci, na co wówczas nie zwróciliśmy uwagi.

Znacznie później zwróciliśmy też uwagę na zawartą w pracy Całej refleksję nad agresją wobec Żydów, która w czasach spokojnych przybierała postać codziennych szykan, mających swe ustalone miejsce w kulturze społeczności polskiej – złośliwych „kawałów” płatanych przez „kawalerkę” – dorastających chłopców i młodych mężczyzn. W czasach kryzysu spowodowanych wojną, klęskami żywiołowymi i tym podobnymi agresywne zachowania wobec Żydów przybierały na sile i radykalizowały się. Żydzi stawali się wówczas kozłem ofiarnym. Można powiedzieć, że stosunki między Polakami katolikami a Żydami regulowane były z jednej strony przez funkcjonujący w porządku sacrum mit, z drugiej zaś – przez historycznie ukształtowany model współżycia obu grup, obejmujący sferę profanum.

W sytuacjach kryzysu porządek sacrum i porządek profanum nakładały się na siebie, a Żyd realny, konkretny sąsiad, znany z imienia, stawał się ucieleśnieniem zbrodniczych knowań Żydów symbolicznych – morderców Chrystusa lub Żydów spiskujących w celu przejęcia władzy nad światem (choć ten ostatni wątek, przynależny do nowoczesnego antysemityzmu, nie był szczególnie rozpowszechniony wśród rozmówców Całej). W rezultacie przesady antyżydowskie uwalniały się z ambiwalentnych narracji mitu i modelu, zaczynając funkcjonować

samoistnie jako wzmacniające emocje i mobilizujące uzasadnienia skierowanej przeciwko Żydom agresji, która – wykorzystując mechanizm kozła ofiarnego – miała położyć kres sytuacji kryzysowej lub przynajmniej stanowić psychologiczną kompensację dla ludzi, którzy się w niej znajdowali.

Takim właśnie czasem kryzysu był dla naszych badanych – na co nie zwracaliśmy wówczas uwagi – okres, w którym przeprowadzaliśmy badania. W swej późniejszej pracy Alina Cała opisuje go w następujący sposób:

Lata 1988–1991 to okres zmiany dotychczasowego ustroju. Upadek komunizmu spowodował wiele frustracji: lęk przed nieznanym, zanikanie dotychczasowych odniesień. Stary ustrój przestał odgrywać rolę kozła ofiarnego, już nie można było zrzucać odpowiedzialności za własne porażki i grzechy na komunistów, owych „onych”, którzy z jednej strony uważani byli za sprawców wszelkich klęsk narodowych i indywidualnych, a z drugiej – niczym bogowie – za dawców dóbr wszelakich. Pozbawieni możliwości rzutowania negatywnych emocji na komunizm, niektórzy przenosili swoje frustracje tam, gdzie podpowiadała im tradycja, czyli na Żydów. (Cała 2012: 618)

W podejściu prezentowanym w nowszej pracy Całej (2012) wzór kulturowy (tradycja) nie determinuje sposobu myślenia o Żydach w sposób całkowity, lecz „podpowiada” – służy jako zasób, który można wykorzystać celem upostaciowania lęków i artykulacji emocji. Wzór ten nie jest też jednolity: składają się nań różnorodne elementy. Odnośnie wchodzących w jego skład skryptów antysemickich Cała twierdzi, że działają one niejako poza świadomością,

pozostając w czymś w rodzaju stanu uśpienia do momentu, kiedy jakieś wydarzenie ich nie uaktywni. Zbliżyła to jej koncepcję do teorii antysemityzmu zaproponowanej przez Wolfganga Benza (2004), zgodnie z którą antysemityzm, zwłaszcza w Europie Wschodniej i zwłaszcza w okresach przemian społecznych mających charakter kryzysu, nabiera szerokiego znaczenia, wykraczając poza wrogość wobec Żydów. Jest on mianowicie jednym z elementów procesu restrukturalizacji „świata życia” jednostek i grup, w celu uporządkowania go i nadania mu na nowo znaczenia.

Ten sposób myślenia towarzyszył nam jednak dopiero w czasie rewizyty badawczej. 25 lat temu zdecydowanie większy nacisk został położony na pamięć o kulturze niż na kwestie dotyczące społeczności żydowskiej, a w szczególności na relacje polsko-żydowskie. Widać to było wyraźnie w kwestionariuszu wywiadu problemowego, podstawowym narzędziu badawczym, w którym dominowały zagadnienia dotyczące kultury materialnej i symbolicznej Żydów. W konsekwencji w badaniach dominowały wątki klasycznie etnograficzne. Respondent traktowany był przede wszystkim jako swoisty zasób danych etnograficznych, nosiciel wiedzy na temat żydowskiej kultury. W efekcie wywiady często upodabniały się do egzaminowania respondentów z zakresu posiadanej wiedzy na temat religii, tradycji, zwyczajów żydowskich. Ważniejsze wtedy dla nas było to, co Polacy pamiętają o kulturze żydowskiej niż to, w jaki sposób z Żydami współżyli, a zupełnie na marginesie potraktowaliśmy wątek „zniknięcia” Żydów z przestrzeni społecznej, czyli Holokaust. Dyskusje w zespole badawczym podczas pobytu w terenie dotyczyły przede wszystkim konfron-

towania pamięci respondentów, traktowanej jako wiedza potoczna, z posiadaną przez nas wiedzą naukową na temat zagadnień kultury żydowskiej. W konsekwencji poruszane przez respondentów w wielu wywiadach wątki dotyczące napięć i konfliktów między społecznościami polską i żydowską nie zostały przez badaczy podjęte i dopytane celem uzyskania ich pełniejszego obrazu. Dzisiaj dopiero zauważamy, że przykładowo wspomnienia na temat pobicia Żydów przez Polaków poruszane były w wielu wywiadach, często na zasadzie, że „miało to miejsce nie u nas, tylko gdzieś tam, w sąsiedniej miejscowości”. W sytuacji, w której badaniami została objęta większość miejscowości południowo-wschodniej Polski, w których Żydzi stanowili istotną liczebną grupę mieszkańców, można dojść do wniosku, że do wspomnianych pobic dochodziło właściwie na całym badanym terenie.

Ponad dwadzieścia pięć lat później (2013–2017), już w nowym projekcie, postanowiliśmy sprawdzić, co stało się z tamtą pamięcią². Czy została ona przekazana następnym pokoleniom, a jeśli tak, to jak lokalne wspólnoty włączają dzisiaj pamięć o polsko-żydowskiej przeszłości do swojej historii? Jeśli zaś tego nie czynią, to czy można tu mówić o zapomnieniu, czy też o braku chęci włączenia żydowskiej przeszłości w lokalne narracje tożsamościowe? Analizowaliśmy wcześniej zgromadzony materiał oraz przeprowadziliśmy nowe wywiady pogłębione zarówno z przedstawicielami najstarszego pokolenia, urodzonego przed II wojną światową (dość nieliczna grupa), ich dziećmi, wychowywanymi po wojnie, ale jeszcze w kontekście „czynnego” pamię-

tania o Żydach i ich kulturze, oraz z pokoleniem ich wnuków. Pozwoliło nam to zadać pytanie o stosunek rodzinnego przekazu wspomnień do zewnętrznej wiedzy na temat Żydów i stosunków polsko-żydowskich, będących dwoma głównymi czynnikami kształtującymi pamięć badanych.

Intencją naszych badań było odsłonięcie dwóch warstw pamięci. Pierwsza zawiera rejestrację narracji o przeszłości zbudowanej na bazie odziedziczonych wspomnień bezpośrednich świadków i uczestników życia w Polsce przedwojennej. W drugiej te odziedziczone wspomnienia są przetwarzane w interakcji z zewnętrznymi źródłami wiedzy, kulturowymi regułami interpretacji, edukacją szkolną, przekazami medialnymi i artystycznymi. Przeprowadziliśmy 100 wywiadów pogłębionych oraz dwa wywiady fokusowe z młodzieżą licealną, odwołując się dodatkowo do kwestii domen symbolicznych (Nijkowski 2007) czy też chronotopów i krajobrazów pamięci (Kaprański 2001; 2015), czyli do udziału materialnych nośników pamięci żydowskiej w konstruowaniu tożsamości przestrzennej.

Badania prowadziliśmy w kilku lokalizacjach dawnej Galicji, między innymi w Leżajsku, Ropczycach, Dębicy, Grybowie. Scenariusz wywiadu w dużej części przewidywał zbadanie mechanizmu przekazu treści wspomnień z przeszłości. Przed przystąpieniem do badań zakładaliśmy, że obecne pokolenia odziedziczyły chociaż minimalny poziom wiedzy o przeszłości ze wspomnień dziadków, a następnie wzbogaciły je wiedzą z innych źródeł. Po wstępnej analizie doszliśmy jednak do wniosku, że mamy do czynienia raczej

² Grant Narodowego Centrum Nauki DEC-2012/07/B/HS3/03464.

z biernym zapominaniem, wynikającym ze specyfiki badanego mechanizmu transmisji wspomnień. Wspomnienia świadków ulegają w tej transmisji zatarciu i prowadzą do zaniku śladów pamięci. Dzisiejsze pokolenie 85+ swoje wspomnienia przedstawia w bardziej wyidealizowanej formule. Upływ czasu, doświadczenia transformacji systemowej, a przede wszystkim debata publiczna odcisnęły swe ślady i wpłynęły na wzrost pozytywnej oceny relacji polsko-żydowskich. Pokolenie 60+, dzieci świadków, wspomnienia o kulturze żydowskiej przechowało w szczątkowej, patchworkowej formie, niepozwalającej na zbudowanie spójnej narracji o tej kulturze. Natomiast ich dzieci, należące do pokolenia 40+, nie posiadają prawie wcale wspomnień dotyczących kultury żydowskiej bądź też są to wspomnienia szczątkowe, ukształtowane głównie przez wiedzę pochodzącą ze źródeł pośrednich, takich jak telewizja, książki i tym podobne. Pamięć przeszłości tego najmłodszego pokolenia w bardzo małym stopniu odwołuje się do biograficznej pamięci dziadków. Obraz kultury żydowskiej w ich opowieściach jest raczej skutkiem interferencji wielu dostępnych im źródeł opisujących przeszłość, a nie efektem wspólnotowego/rodzinnego przepracowania wspomnień przeszłości.

Kontekst badawczy

Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku były początkiem uwalniania pamięci dotąd skrywanej i przemilczanej, czemu towarzyszył proces demokratyzacji pamięci, polegający między innymi na znacznym zróżnicowaniu wspomnień i wyobrażeń o przeszłości między różnymi podmiotami pamięci. Zaczęto też wtedy dyskutować nad wspomnie-

niami związanymi z krzywdami wyrządzonymi w przeszłości przez Polaków przedstawicielom mniejszości etnicznych i narodowych. W pamięci oficjalnej i publicznej zaobserwowano tendencje do samokrytycznego oglądu polskiej historii, uwzględniającą te jej aspekty, które mogą być powodem wstydu dla wielu Polaków. Wzrosło również zainteresowanie historią w społecznościach lokalnych i regionalnych, które mogły wreszcie upamiętniać swoją przeszłość bez kontroli państwa i pośrednictwa dyskursu ogólnonarodowego. Był to też czas, kiedy badacze po raz ostatni mogli podjąć bezpośrednią próbę wydobywania wspomnień od świadków pamiętających życie sprzed drugiej wojny światowej i Holocaustu.

W ramach tych przemian mogliśmy w Polsce obserwować rewitalizację pamięci o kulturze żydowskiej. W wielu domenach lokalnych społeczności pojawiły się nowe lub zostały odnowione miejsca pamięci poświęcone Żydom. Trwał proces przypominania i upowszechniania kultury żydowskiej. Mówiono nawet o odbudowywanej kulturze żydowskiej bez Żydów albo „wirtualnej żydowskości” (Gruber 2002). Z tym tylko, że po kilkuletnim okresie festiwalu, w wielu miejscach pozostały głównie symbole, które niewielu rozumie i się nimi interesuje. Z tego opisu należy wyłączyć takie miasta jak Warszawa, Kraków, Łódź czy Lublin, w których wciąż utrzymuje się wysoki poziom aktywności wielu środowisk na tym polu i jeszcze może kilka miejsc, które czynnie kultuwują pamięć kultury żydowskiej. W małych miasteczkach, które badaliśmy, poza nielicznymi pasjonatami lokalne społeczności nie podjęły pracy nad pamięcią tej niedawno świętowanej kultury

i dzisiaj, zgodnie z logiką czasu jej ślady popadają w zapomnienie.

Warto też zwrócić uwagę, że ów proces rewitalizacji kultury żydowskiej toczył się dość gładko, nawet jeśli z oporami, tylko do pewnego momentu. W chwili ukazania się książki Jana T. Grossa (2000) o zbrodni w Jedwabnem wybuchła w polskim społeczeństwie bardzo emocjonalna debata dotycząca kwestii wizerunku Polaków i ciemnych kart historii, w ramach której otwarcie formułowane były uprzedzenia antyżydowskie. Od tego momentu cyklicznie już odzywają w publicznej debacie konflikty dotyczące pamięci polsko-żydowskiej. Ostatnim tego przykładem była gorąca dyskusja nad nowelizacją ustawy o IPN, zmierzającej do penalizacji stwierdzeń dotyczących udziału Polaków w Holokauście. Każde takie medialne ożywienie dotyczące relacji polsko-żydowskich znajdowało odzwierciedlenie w ocenie i sposobach postrzegania Żydów i pośrednio wpływało na treść zbiorowej pamięci o nich. Wspólną cechą takich okresów było uruchamianie mechanizmów obronnych, odrzucających zdecydowanie głosy mówiące o winie i odpowiedzialności Polaków.

Badania opinii pokazują, że na początku lat dziewięćdziesiątych Polacy mieli na ogół dość dobrą samoocenę, jeśli chodzi o bilans ich relacji z Żydami. W badaniach z roku 1992 dominowało przekonanie, że Polacy więcej dobrego zrobili dla Żydów niż sami od nich doświadczyli. Wówczas 38% twierdziło, że Żydzi doznali od Polaków więcej dobrego niż złego. W kolejnych latach opinie w tej kwestii zmieniały się. W roku 1996 przekonanie o zasługach Polaków wobec Żydów osłabło

(29%). Jednak w 2002 roku poczucie, że Żydzi doświadczyli od Polaków więcej dobrego niż złego, znowu wyraźnie wzrosło do 42% (CBOS 2015). To dość zastanawiający zwrot i można tylko przypuszczać, że była to właśnie reakcja obronna na zarzuty pojawiające się po upublicznieniu informacji i debacie o pogromie Żydów w Jedwabnem jako swojego rodzaju opór przed wzięciem na siebie kolektywnej odpowiedzialności za te i podobne wydarzenia.

Dzisiaj z naszych nowych badań wynika, że Żydzi i ich kultura zostali odsunięci do zbioru wspomnień niechcianych. Stało się tak częściowo dlatego, że najstarsze pokolenie Polaków uznało kulturę żydowską za zbyt „obcą”, a losy Żydów podczas Zagłady wygenerowały poczucie winy uzasadniające wykluczenie jej z repertuaru międzygeneracyjnej transmisji pamięci. Z kolei brak społecznej woli jej pamiętania sprzyjał instrumentalnemu wykluczeniu ze zbiorowego pamiętania przeszłości. Wreszcie, postnowoczesny charakter społeczeństw i dominująca rola mediów w kształtowaniu opinii publicznej nie sprzyjają wspólnotowemu przepracowaniu pamięci, pozwalając na banalne zapominanie Żydów. Ponadto, brak Żydów w dzisiejszym życiu społecznym wyeliminował kulturową potrzebę odnoszenia się do nich w narracjach tożsamościowych. Wreszcie, odkrywamy, że w powszechnej opinii badanych społeczny obowiązek pamiętania został już spełniony poprzez włączenie wspomnień najstarszego pokolenia do zestawu pamięci kulturowej. Oznacza to, że Żydzi i ich kultura zostali upamiętnieni w oficjalny, instytucjonalny sposób, ale nie są pamiętani na poziomie pamięci komunikacyjnej.

Kontekst społeczny

Transformacja systemowa miała niewątpliwie wpływ na nasze relacje z respondentami. Wynikało to z odmiennej postawy wobec zasadności zachodzących zmian, a także różnicy w odczuwaniu ich konsekwencji. Jako młodzi adepci nauki dostrzegaliśmy w transformacji przede wszystkim blaski związane z możliwością realizacji w praktyce postulatów wolnościowych, tłamszonych przez władze komunistyczne. Mniej interesował nas wymiar ekonomiczny i społeczno-kulturowy zmian często kluczowy dla naszych respondentów. Byliśmy przekonani o konieczności przyjęcia przez państwo i społeczeństwo polskie systemu demokracji liberalnej na wzór krajów Zachodu. Co więcej, charakteryzował nas optymizm związany z dokonującymi się zmianami politycznymi, ekonomicznymi i społeczno-kulturowymi, co pozwalało wytrwale znosić pojawiające się niedostatki nowego porządku (Mokrzycki 2001). Fascynacja powrotem do „normalności” rozumianej w kategoriach demokracji liberalnej skłaniała nas często do bezkrytycznej postawy wobec negatywnych społeczno-kulturowych konsekwencji zachodzących zmian (Buchowski 2017). Tych, którzy narzekali, traktowaliśmy w kategoriach niekompetentnych kulturowo, niedojrzałych do bycia prawdziwymi Europejczykami. O ile byli gotowi emocjonalnie na przejście od komunizmu do kapitalizmu, o tyle brakowało im w naszym mniemaniu gotowości społecznej i kulturowej. Wynikający z tego niedostatek sentyment wobec starego porządku traktowaliśmy w kategoriach cywilizacyjnego wstecznictwa. Nie mamy bowiem wątpliwości, że odmiennie podchodziliśmy do wykształconego w naszym społeczeństwie w okresie

komunizmu mitu Złotego Zachodu. Przypomnijmy, że prezentował on system demokratycznego kapitalizmu jako pozbawiony wad, niemalże idealny, którego osiągnięcie wymagało jedynie odrzucenia panującego porządku komunistycznego. Dla nas jego konsekwencją było przyjęcie tezy o konieczności prowadzenia w miarę możliwości imitacyjnego charakteru transformacji w oparciu o wzorce ładu społecznego wykształcone na zachodzie. Nawet jeżeli nietrudno było wskazać na liczne pułapki związane z realizacją takiego modelu zmian (Szacki 1999). Dla większości naszych respondentów natomiast mit Złotego Zachodu związany był z nadzieją na natychmiastową poprawę ich losu w momencie przyjęcia systemu demokracji liberalnej i wolnorynkowego kapitalizmu, jak gdyby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Oczywisty brak takiej szybkiej pozytywnej zmiany w przypadku większości mieszkańców małych miasteczek i obszarów wiejskich, a więc także naszych respondentów wywoływał niechęć i pesymizm wobec nowej rzeczywistości.

Co więcej, w okresie realizacji badań posiadaliśmy ograniczoną wiedzę na temat wielu meandrów transformacji systemowej. Ta posiadana raczej dotyczyła przestrzeni społeczno-kulturowej, której sami doświadczaliśmy, czyli wielkiego miasta. Pamiętajmy bowiem, że wieloaspektowe analizy transformacji systemowej, jej i przebiegu i konsekwencji pojawiły się dopiero na przełomie lat dziewięćdziesiątych i pierwszej dekady XX wieku (Kurczewska 1999; Sztompka 1999; Wnuk-Lipiński, Ziółkowski 2001). W konsekwencji problemy, jakie w efekcie zmian stały się codziennością życia mieszkańców tak zwanej Polski lokalnej były przez nas mało

rozpoznane. Wtedy nie wydawało nam się to nadzwyczaj istotne, bowiem, jak już wspominaliśmy, traktowaliśmy pamięć jako coś danego, odnoszącego się do przeszłości. Mimo dobrze znanej lektury Szackiego (1971) na temat tradycji oraz Hobsbawma i Rangera (1983) na temat tradycji wymyślonej nie przypisywaliśmy pamięci podobnych cech. W szczególności nie zakładaliśmy jej rekonstruowania pod wpływem terazniejszych potrzeb tak, jak to się dzieje w przypadku aktualizowania tradycji lub jej wymyślania.

Wskazane ograniczenia wiedzy naukowej dotyczącej skutków transformacji w Polsce lokalnej oraz przyjęte wówczas założenia dotyczące natury pamięci spowodowały, że nie interesowała nas terazniejszość, w której żyli respondenci. Jeżeli czasami wzbudzaliśmy w sobie refleksję na ten temat, to zazwyczaj przyjmowaliśmy pozytywną etycznie postawę wobec transformacji systemowej, a więc problemy naszych respondentów były wyłącznie konsekwencją ich niewłaściwego postępowania. Nietrudno zauważyć, że uruchamiał się w nas mechanizm stereotypizacji, w którym odpowiedzialnością za porażki obarczaliśmy cechy dyspozycyjne innych, a nie czynniki sytuacyjne.

Pamięć Zagłady i „retrospekcja traumatyczna”

Nacisk na analizowanie pamięci o kulturze żydowskiej i etnograficzna lub kulturologiczna perspektywa badawcza spowodowały, że okresowi II wojny światowej i problematyce Holokaustu nie poświęciliśmy 25 lat temu zbyt wielkiej uwagi. Marginalizacja tej tematyki wynikała także z innej przyczyny.

Uczestnicząc w badaniach, mieliśmy świadomość tego, że prowadzimy swoisty wyścig z czasem. Świadkowie historii przedwojennej, szczególnie osoby dorosłe w okresie międzywojennym, czyli urodzone przed 1920 rokiem, zbliżały się do kresu swojego życia. Zdarzały się często sytuacje, że w poszukiwaniu kolejnych respondentów metodą „kuli śnieżnej” dowiadaliśmy się o osobach, które wiele mogły powiedzieć na interesujące nas tematy, ale niestety niedawno zmarły. Odnosiliśmy więc wrażenie, że na badanie wydarzeń związanych z Holocaustem mamy potencjalnie więcej czasu. Wydarzył się on później, a więc jego świadkami mogły być osoby młodsze, do których można dotrzeć w późniejszym czasie.

Ważnym powodem zmarginalizowania tego kluczowego zagadnienia był również fakt, że nie stanowiło ono na początku lat 90. istotnego tematu w polskim dyskursie naukowym i politycznym. Ta sytuacja uległa w ostatnim ćwierćwieczu radykalnej zmianie, stąd też czytając ponownie zebrane w latach 90. wywiady, zwróciliśmy szczególną uwagę na stosunek naszych rozmówców do zagadnień związanych z okresem wojny i Holocaustem. Przybierał on rozmaite formy: od całkowitego ignorowania wspomnień o tamtych zdarzeniach, ich selekcje, przez konfabulację aż do zaprzeczania oczywistym faktom. Z drugiej strony zwracały naszą uwagę wypowiedzi idealizujące przeszłość, w których podkreślano zgodne sąsiedzkie życie z żydowskimi sąsiadami i pomoc Żydom w czasie okupacji. W jednym wywiadzie mogliśmy usłyszeć o harmonijnych relacjach z Żydami, by zaraz potem rozmówca uruchomił ciąg narzekań, jacy to Żydzi byli niedobrzy dla Polaków i puentę, że to dobrze, że Hitler rozwiązał

ten „problem”, aż po rytualne zapewnienia, że Polacy nie są antysemitami. Tak jakby badani ciągle nie mogli wypracować strategii radzenia sobie z tamtą przeszłością.

Narzucano się zatem zastosowanie w naszej interpretacji pojęcia traumy. Oznacza ono etymologicznie „ranę” (Hoffman 2004: 35) – specyficzną „ranę w psychice”, która sprawia ból nawet po jej zblźnieniu. W tradycji psychoanalitycznej pojęcie traumy odnosi się do szeregu psychologicznych konsekwencji przeżycia tragicznego wydarzenia o wielkim ładunku emocjonalnym, zagrażającego tożsamości jednostki. Koncepcja traumy zakłada, że uczestnicy takiego wydarzenia nie są w stanie adekwatnie na nie zareagować w sensie psychicznym, a nieumiejętność ta sprawia, iż wydarzenie traumatyczne ma długotrwały destrukcyjny wpływ na struktury psychiczne kogoś, kto wydarzenia traumatyzującego doświadczył (Novick 2001: 2).

Trauma jest wytworzona zarówno przez traumatogenne wydarzenie leżące u jej podstaw, jak i przez naszą niezdolność adekwatnego doświadczenia tego wydarzenia, często spowodowaną brakiem adekwatnych ram kulturowych, w których moglibyśmy to wydarzenie zinterpretować (Prager 1998: 155–156). Owa niezdolność może się wyrażać w selektywnym zapominaniu lub w całkowitej amnezji, a także w aktywnych strategiach rekonstrukcji przeszłości, wykluczających z niej traumatyzujące wydarzenie (Misztal 2003: 141). Może też – z drugiej strony – prowadzić do „przymusu pamiętania” lub nieświadomego, kompulsywnego powtarzania zachowań, związanych z wypartym doświadczeniem traumatogennym, jak na przy-

kład w przypadku aktów agresji, realnych bądź symbolicznych, dokonywanych przez tych, którzy sami agresji doświadczyli, będąc jej sprawcami, ofiarami lub świadkami.

W socjologicznym ujęciu Piotra Sztompki trauma związana jest z doświadczeniem zmiany społecznej, zwłaszcza nagłej, radykalnej, niespodziewanej i dotyczącej różnych dziedzin życia równocześnie (Sztompka 2002: 456–457). Zmiana taka oznacza instytucjonalną dezorganizację życia społecznego i kulturową dezorganizację, charakteryzującą osobowość ludzi, którzy jej doświadcniają. Kulturowe aspekty traumy zmiany są szczególnie istotne dla tożsamości zbiorowych i jednostkowych. Radykalna i całościowa zmiana społeczna podważa bowiem nasze przekonanie, że tak istotne dla ludzi wartości, z których konstruują oni koncepcje na swój własny temat, jak „ciągłość, pewność, stabilność, bezpieczeństwo, przewidywalność sytuacji społecznych, a także trwałość i jednoznaczność swojej sytuacji w społeczeństwie i wynikających stąd imperatywów działania” (Sztompka 2002: 457), są trwałym i solidnym budulcem życia społecznego.

Uważamy, że próba syntezy psychologicznej i socjologicznej perspektywy interpretacji traumy jest płodna poznawczo, aczkolwiek zdajemy sobie sprawę z intelektualnych (Kansteiner 2004) i etycznych (Janicka 2015) ograniczeń podejścia opartego na pojęciu traumy w badaniach doświadczenia Zagłady. Punktem wyjścia naszej syntezy chcielibyśmy uczynić tezę Jeffrey'a Alexandra (2012: 19), który zauważa, iż w czasie Zagłady „Polacy wiedzieli, że Żydzi byli ofiarami masowej zbrodni, ale często bronili się przed uznaniem tego, że tragiczny los Żydów

wywarł wpływ na ich własne, zbiorowe, narodowe tożsamości”. Teza ta jest naszym zdaniem prawdziwa o tyle, o ile dotyczy braku identyfikacji badanych z żydowskimi ofiarami, które nie były przez naszych respondentów postrzegane „w kategoriach pozytywnych, wartościowych cech, podzielanych w ramach szerszej tożsamości zbiorowej” (Aleksander 2012), co prowadziło do wykluczenia Żydów ze wspólnej, etycznej sfery wzajemnych zobowiązań (Hoffman 1997: 247) w czasie Zagłady. Krótko mówiąc: los Żydów nie był dla nieżydowskich Polaków fragmentem ich własnego losu: był losem innych, czymś co „nas” nie dotyczy. Wykluczenie to znalazło następnie swój pamięciowy odpowiednik w wykluczeniu Żydów z polskiej wspólnoty mne-monicznej (Zerubavel 2015: 10), w której ich los nie został uznany za coś wartego uwagi i zignorowany. Jednakże teza Alexandra nie jest do końca prawdziwa: los Żydów wywarł wpływ na Polską tożsamość zbiorową w tym sensie, że uruchomił szereg mecha-nizmów obronnych, mających na celu obronę pozy-tywnego obrazu grupy przed wspomnieniami, które obraz ów podważały.

Mechanizmy te były widoczne w wielu rozmowach o wojnie, w których we wspomnieniach naszych rozmówców dominowała niepewność, chaos i lęk przed przedstawieniem zorganizowanej opowieści. Jednakże ich działanie było modyfikowane przez doświadczenie terażniejszości. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z efektami złożonego syndromu kulturowego polegającego na kumulacji skutków doświadczenia dwóch traum. Zauważamy bowiem, że transmisja pamięci w czasie pomiędzy fazą komunikowania wspomnień, a wy-tworzeniem jej kulturowej wersji, narażona była na

zbyt poważne społeczne wstrząsy, by nie odbiło się to na procesie przekazu. Zarówno trauma związa-na z Holokaustem modyfikująca pamięć świadków (w sensie psychoanalitycznym), jak i kulturowa trauma transformacji ustrojowej z końca ubiegłego wieku sprawiły, że dzisiaj badamy nie wspomnie-nia przeniesione w międzygeneracyjnym prze-kazie, a rezultaty działań tych traum i sposobów radzenia sobie z nimi. Jest to rezultat zjawiska zwanego retrospekcją traumatyczną – zbiorowość, której członkowie doświadczyli w przeszłości wy-darzenia traumatogennego jest szczególnie wrażli-wa na konsekwencje dziejącej się w terażniejszości traumy zmiany (Kapralski 2012). Transformacja ustrojowa, której skutki szczególnie odczuwano w jej początkowej fazie, niszczyła istniejące ramy i zasoby pamięci. W znacznym stopniu uniemoż-liwiała wykorzystanie istniejących mechanizmów kulturowych do radzenia sobie ze skutkami trau-matycznego doświadczenia z okresu wojny. Nało-żenie się na siebie traum obu rodzajów najbardziej widoczne stało się na obszarze styku pamięci z toż-samością. Narracje tożsamościowe budujące grupę konfrontowane były z traumatyzującymi przeży-ciami zagrażającymi jej istnieniu.

Bez wątpienia doświadczenie Holokaustu pozosta-wiło w najstarszym pokoleniu badanych ślad, który zapisał się jako pamięć traumatyczna. Ta odtwarza się do dzisiaj w pamięci jednostek i grup, zacierając różnice pomiędzy przeszłością a terażniejszością. W tym sensie dotyczy ona nie tylko zdarzeń z prze-szłości, ale jest też konsekwencją niezdolności tego pokolenia do radzenia sobie z nim powodowanego brakiem odpowiednich ram kulturowych, w któ-rych mogliby je zinterpretować. Deficyt tych ram

powoduje różne skutki, które urealniają się w stanowisku badanych. Może to być selekcjonowanie wspomnień lub całkowite ich pomijanie w prezentowanej narracji o przeszłości. Zmiana kulturowa spowodowała instytucjonalną i kulturową dezorganizację życia społecznego oraz osobowości wielu ludzi. Piotr Sztompka, który badał te procesy, zwracał uwagę, że kulturowe aspekty traumy zmiany są szczególnie istotne dla tożsamości zbiorowych i jednostkowych. Jej konsekwencją są poczucie lęku, niepokoju i apatii, nostalgiczne próby idealizowania przeszłości, podatność na konfabulacje i utrata zaufania do innych jednostek i instytucji, a to wszystko może prowadzić do dekonstrukcji tożsamości (Sztompka 2002). Wydaje się, że wszystkie te syndromy unaoczniały się w treściach pozyskiwanych w czasie rozmów z badanymi.

Kiedy zestawiamy ze sobą materiały zgromadzone w tak długim odstępie czasowym na plan pierwszy wysuwa się jedno, a mianowicie najrzadziej przywoływanym spontanicznie przez badanych wątkiem był temat Zagłady. Ponadto, dominował w tych wspomnieniach lakoniczny opis zdarzeń/wyobrażeń, który rzadko kiedy opierał się na znanych nam faktach. Na pytanie, co się stało z Żydami z tej miejscowości często można było usłyszeć eufemizmy: „wyjechali”, „wywieziono ich” i tak dalej, nawet kiedy rozmówca w dalszej części wywiadu opowiadał o istnieniu getta lub mordach popełnianych przez Niemców. Nie udało się też odnaleźć śladów postpamięci o Holokauście we wspomnieniach kolejnych pokoleń. Ich pamięć przeszłości prawie całkowicie jest takowych pozbawiona. „Wojna”, „Holokaust”, „Żydzi” występują w słowniku najmłodszych grup badanych jako zbitka pojęciowa

opisująca zuniwersalizowane wyobrażenie przeszłości, która nie jest zakorzeniona w ich historii. To bezrefleksyjnie przywoływana etykieta dla oznaczenia globalnego wydarzenia bez związku z ich losami i historią rodziny. Interpretacje dziedzicznej pamięci o kulturze żydowskiej mają zazwyczaj charakter nostalgiczny („mój ojciec/dziadek bawił się z Żydami”), koncentrują się na motywie „zagiętego świata” i są łączone często z teraźniejszymi wycieczkami grup żydowskich odwiedzających miejsca pamięci bądź z pozostałymi artefaktami tej kultury obecnymi w przestrzeni publicznej.

Badając transfer wspomnień ostatnich świadków Holokaustu, zastanawialiśmy się, jak teraźniejszość determinuje przyswajanie wiedzy i buduje wyobrażenia o tej przeszłości młodszych pokoleń. Paul Connerton (2012: 35) pisał, że „pomimo fizycznej współobecności w określonym położeniu, różne pokolenia mogą pozostawać mentalnie i emocjonalnie odizolowane, a wspomnienia jednego pokolenia są, jak gdyby zamknięte bezpowrotnie w jego mózgach i ciałach”. Zmiany paradygmatów wiedzy o przeszłości (bo tym de facto jest pamięć zbiorowa), z czym mamy do czynienia począwszy od przełomu tego wieku, poważnie zakłócają międzypokoleniową transmisję pamięci. Dobrze to widać na przykładzie doświadczenia Holokaustu. Przekładalność tego doświadczenia z biografii badanych na kolejne pokolenia jest mocno ograniczona, co wynika z samej treści doświadczenia i wspomnień, ale też trudności kolejnego pokolenia w interpretacji pamięci dziedzicznej. W tym wypadku trauma Holokaustu i zdarzeń z nim związanych oznacza społeczną niezdolność do przepracowania pamięci tego doświadczenia i brak właściwych ram kulturo-

wych pozwalających na wkomponowanie go w społeczną interpretację przeszłości akceptowaną przez społeczeństwo. Skutkuje to selektywnym zapominaniem bądź całkowitym wyparciem traumatogennych zdarzeń ze wspomnień. Efekty tak rozumianej traumy widoczne są w wielu wywiadach, które prowadziliśmy w tych projektach. Nasi rozmówcy, świadkowie Holokaustu, nie wspominają tamtych tragicznych zdarzeń, wykluczając je ze wspomnień, bądź podejmują próby idealizacji przeszłości, konfabulują, a nawet nią manipulują.

Pamięć i tożsamość: dawniej i dziś

Brak zainteresowania teraźniejszością życia respondentów oznaczał brak uwzględnienia przez nas procesu konstruowania i rekonstruowania ich tożsamości, a także związków tożsamości z pamięcią. Tymczasem, analizując dzisiaj materiał empiryczny z lat 90., łatwo takie związki dostrzegamy. Dotyczy to zarówno pamięci komunikatywnej, jak i kulturowej. Wspomnienia respondentów dotyczące społeczności żydowskiej i jej kultury wskazują na dwa podstawowe wymiary tożsamości: bycie tym samym, czyli poczucie własnej ciągłości oraz poczucie odmienności wyznaczone granicami. Zawartość pamięci komunikatywnej informatorów wskazuje na Żydów jako znaczących innych, zarówno zagrożających społeczności Polaków katolików, jak i stanowiących inspirację, przedmiot poznawczego zainteresowania. W tym przekazie wyraźnie widać mechanizmy kategoryzacji innych, podtrzymywanie dobrego wizerunku własnej osoby i grupy, tendencję do przeceniania związków pomiędzy zachowaniami lub cechami innych osób budowanie czy też kreowanie ukrytych teorii osobowości. W tym

kontekście ujawnia się w pamięci naszych respondentów relacja z Żydami oparta na schemacie „swój-obcy”. Ten schemat w pamięci komunikatywnej zazwyczaj jest niekonsekwentny, co oznacza, że nasi badani posiadali więzi z Żydami, których traktowali jako swoich. Powodem najprawdopodobniej był ich ówczesny wiek, pełnione role i zajmowana pozycja społeczna. Pomimo naszych starań docierania do jak najstarszych wiekiem informatorów, większość z nich wspomina czasy międzywojenne z perspektywy wieku dziecięcego. Jako dzieci respondenci posiadali swobodę w zakresie wchodzenia w relacje z obcymi w stopniu większym niż dorośli członkowie społeczności. Stąd wskazują często na licznych żydowskich kolegów, koleżanki, przyjaciół i przyjaciółki. Można w tym kontekście zauważyć w ich opowieści pewne napięcie pomiędzy pamięcią komunikatywną i kulturową, których są nośnikami. W tej pierwszej związanej z biografią, kiedy respondent występuje jako osoba, podmiot indywidualny, Żydzi są swoi i obcy jednocześnie, posiadają cechy różnicujące wewnątrznie ich grupę. W tej drugiej są już właściwie tylko obcymi, charakteryzowanymi przez zestaw stereotypowych cech, przypisywanych wszystkim Żydom.

W pamięci kulturowej odnoszonej do tożsamości zbiorowej, gdzie opowieść jest snuta z perspektywy Polaka katolika, ujawnia się całe bogactwo procesu naznaczania społecznego. Żydzi są wyraźnie stygmatyzowani, kiedy bez jasnego wskazywania przyczyn nasi respondenci stwierdzali, że z nimi było coś nie tak, byli jacyś dziwni, odmienni i tym podobne. W opowieściach badanych pojawia się szereg stereotypów odnoszonych do cech Żydów, a wśród nich między innymi przekonania o poczuciu wyższości

Żydów w stosunku do gojów, czy też jednego z najbardziej mrocznych, dotyczącego pozyskiwania „krwi na macę”. Czasami pojawia się także etykietowanie, czyli zindywidualizowane naznaczenie członka społeczności żydowskiej. Zazwyczaj odnosi się do osób, które pozostawały w jakichś szczególnych relacjach z rodzicami respondentów, na przykład realizowanie wspólnych interesów. Etykiety pełnią tutaj rolę wyjątków od stereotypowej reguły.

Jak już wspomnieliśmy, pamięć komunikatywna i kulturowa naszych respondentów z lat 90. zawiera przekaz o Żydach i ich kulturze przede wszystkim z okresu dzieciństwa badanych osób, a więc ważnego okresu kształtowania osobowości i konstruowania tożsamości. Nie mamy wątpliwości, że zwłaszcza traumatyczne wydarzenia wojenne dla wielu z nich miały charakter formacyjny. Poza tym w momencie prowadzenia badań nasi respondenci byli generalnie u schyłku swojego życia, co zazwyczaj skłania do retrospektywnego nastawienia wobec rzeczywistości. Oczywiście pamięć komunikatywna zawiera selekcję zdarzeń z przeszłości. Afirmowane są w większym stopniu te, które kojarzą się przyjemnie, odrzucane te sprawiające przykrość. Z drugiej strony na sposób pamiętania Zagłady przez naszych respondentów wywarł wpływ przedstawiony wcześniej mechanizm retrospekcji traumatycznej, opisujący selekcję wspomnień osób doświadczających w terażniejszości radykalnej transformacji społeczno-politycznej. Oba te mechanizmy przyczyniły się do relatywnie niewielkiej obecności zdarzeń związanych z Holocaustem w pamięci komunikatywnej naszych respondentów oraz do zniekształcenia wspomnień o Zagładzie tam, gdzie się pojawiają.

Odniesienie do zjawisk związanych z Holocaustem częściej pojawia się w pamięci kulturowej, ale tutaj z kolei mamy do czynienia z selekcją zdarzeń wynikającą z faktu, że dotyczyła ona „obcych”, jeżeli sąsiadów, to tylko i wyłącznie rozumianych w kategoriach przestrzennych, a nie społecznych. Tymczasem przyjmujemy za Tajfelem i Turnerem (1986), że ludzie motywowani są do utrzymania pozytywnego obrazu własnej osoby. Co więcej, to poczucie własnej wartości w dużym stopniu opiera się na identyfikacji z określoną grupą lub grupami. W przypadku naszych respondentów niewątpliwie chodzi o identyfikację z rodziną i społecznością lokalną. Z kolei osiąganie pozytywnej tożsamości społecznej powstaje w rezultacie porównań międzygrupowych faworyzujących grupę własną. W konsekwencji może to oznaczać, że „zapominanie” o Holocaustie jest konsekwencją uczestnictwa w nim poprzez działanie lub zaniechanie członków społeczności Polaków katolików. Informatorzy o tym nie mówią, ponieważ byłoby to nie tylko „kalanie własnego gniazda”, ale przede wszystkim skutkowałoby to koniecznością obniżenia oceny grupy identyfikacji, a więc w konsekwencji spadkiem samooceny. Niestety ówczesne założenia badawcze nie pozwoliły nam na docieranie do tak zwanej tożsamości zawstydzonej (Pawlak 2018), czyli badania identyfikacji naszych respondentów z Polakami katolikami odgrywającymi aktywną rolę w procesie eksterminacji Żydów.

Ważną konsekwencją nieuwzględniania terażniejszości życia codziennego naszych respondentów jest pominięcie w ówczesnych analizach pamięci wpływu poczucia bezpieczeństwa na to, co pamiętane. Nie mamy bowiem obecnie wątpliwości, że

konstruowanie pamięci uwikłane jest w budowanie poczucia bezpieczeństwa związanego ze wspomnianym kształtowaniem poprzez tożsamość poczucia ładu i ciągłości. W tym kontekście pamięć stanowi konstrukt społeczny ukształtowany w efekcie analizy procesu powstawania zagrożeń jako produktów interakcji społecznych i politycznych (Aradau i in. 2014). Nasza aktualna wiedza na temat skutków transformacji systemowej w Polsce lokalnej nie pozostawia złudzeń, że wielu naszych informatorów w początku lat 90. odczuwało brak bezpieczeństwa w ramach nowopowstającego ładu społecznego. Związane z konstruowaniem pamięci praktyki społeczne i kulturowe, dyskursy oraz akty mowy są działaniami sekurytyzacyjnymi, to jest wynikającymi z identyfikowania pewnych zjawisk społecznych w kategoriach niebezpieczeństwa (Balzacq 2011). Proces sekurytyzacji odnosi się do zjawiska konstruowania bezpieczeństwa, co oznacza często konieczność „przepracowania” pamięci w kontekście wymogów teraźniejszości. To prowadzi do wyłaniania się w efekcie prowadzonych interakcji i dyskursów tak zwanych logik bezpieczeństwa, które stanowią ramy odniesienia czy zbiór zasad wykorzystywanych przy identyfikacji problemów dla bezpieczeństwa i formułowania odpowiedzi na te problemy. Można w tym zakresie wymienić dwie dominujące perspektywy: logikę zagrożenia i logikę ryzyka (Corry 2012). Jeżeli problem stanowiący zagrożenie jest interpretowany jako zewnętrzny w stosunku do chronionego obiektu (np. społeczności lokalnej), bardziej prawdopodobna jest logika bezpieczeństwa oparta na zagrożeniach, czyli nakierowana na jak najszybsze wyeliminowanie ich z życia społecznego. Natomiast, jeżeli problem stanowiący zagrożenie

(i/lub jego elementy) będzie zidentyfikowany jako wewnętrzny, jest większe prawdopodobieństwo, że logika bezpieczeństwa będzie nastawiona na zarządzanie ryzykiem. W odniesieniu do naszych badań w pierwszym przypadku efektem tak zwanego społecznego przepracowania pamięci w danej grupie jest postępujący proces rugowania z niej wszelkich „niebezpiecznych” wspomnień dotyczących społeczności i kultury żydowskiej. W drugim, akomodacyjne zachowywanie tych wspomnień poprzez wprowadzanie ich jako elementu pamięci o własnej grupie. W obu sytuacjach mamy do czynienia z wykorzystaniem pamięci w konstruowaniu tożsamości zbiorowej jako instrumentu politycznego. Dzięki niemu tożsamość w większym stopniu nadaje jasność, mobilizuje społeczność, powoduje jej większą zwartość, niweluje wewnętrzne różnice, podkreślając kontrast z odmiennością innych (Katznelson 1995).

Brak uwzględniania teraźniejszości życia naszych respondentów w początkach lat 90. niewątpliwie skutkuje jeszcze innymi założeniami analitycznymi, które wymagają dzisiaj rewizji. Generalnie przyjmujemy, że tak zwane stare pokolenie charakteryzuje się w kontekście konstruowania tożsamości orientacją czasową ukierunkowaną na przeszłość. Tymczasem nasza dzisiejsza wiedza na temat przebiegu i skutków wspomnianej transformacji systemowej skłania nas do wniosku, że stała się ona jednym z ważniejszych czynników zmiany orientacji czasowej w konstruowaniu tożsamości. Ta głęboka zmiana społeczna, obejmując swym zakresem ekonomię, politykę, kulturę i stosunki społeczne, wywołała konsekwencje w sferze publicznej i prywatnej. Doprowadziła do istotnego

przekształcenia struktury społecznej, oznaczającego budowanie nowego ładu społecznego. W swej istocie przejście od komunizmu do systemu demokracji politycznej i wolnorynkowej gospodarki oznacza ewolucję od zorganizowanego bezładu do niezorganizowanego ładu. Szereg zjawisk i procesów związanych z transformacją systemu pogłębiło zróżnicowanie rzeczywistości. Już pobieżna analiza czynników kształtowania nowego ładu skłania do wniosku, że skuteczne funkcjonowanie w nowej rzeczywistości wymagało tożsamościowej orientacji czasowej na teraźniejszość i przyszłość. Z jednej strony sprawne działanie determinują codzienne wyzwania szybko zmieniającej się rzeczywistości. Z drugiej, gotowość na nowe doświadczenia, otwartość na innowację i zmianę to warunek powodzenia w przyszłości. Potwierdzeniem tej tendencji są zauważalne mentalnościowe zmiany stanowiące element rekonstrukcji tożsamości społecznej Polaków, które wpływają na sposoby działania w nowej rzeczywistości. Po pierwsze, stanowią instrument definiowania sytuacji, dzięki jej poznaniu i dokonaniu emocjonalno-aksjologicznej oceny. Po drugie, umożliwiają dopasowanie uwarunkowanych definicją sytuacji postaw i zachowań. Łącznie składają się one na przyjmowane strategie radzenia sobie z otaczającą rzeczywistością transformacji systemowej (Wnuk-Lipiński, Ziółkowski 2001). Wszystkie one wymagają orientacji tożsamościowej na teraźniejszość lub przyszłość. Są na nie „skazane” w szczególności osoby aktywne społecznie i zawodowo. Przeszłość jawi się tutaj raczej jako obciążenie dla działań pozwalających na ich skuteczne realizowanie, a to oznacza niewątpliwie daleko idącą rekonstrukcję tego, co jest zapamiętywane i tego, co zapominane.

Oddziaływanie transformacji systemowej na tożsamość współgrało z procesami globalizacyjnymi, których impet wzrósł w momencie upadku systemu komunistycznego i związanych z nim barier upowszechniania elementów kultury globalnej. Niezwykle istotnym następstwem tych procesów jest zjawisko kompresji czasoprzestrzennej, która umożliwia nieograniczoną dyfuzję wartości, wzorów i modeli aktywności ludzkiej. To bogactwo mieszających się różnorodnych treści oznacza hybrydyzację kultury, której rezultat pozostaje sprawą w pełni otwartą. Według Ulfa Hannerza (1989) wypadkową tych wielostronnych oddziaływań jest tworzenie „globalnej ekumeny”, której treścią będą różnice pomiędzy lokalnymi i regionalnymi kulturami.

W konsekwencji współcześni ludzie, w tym nasi respondenci z początku lat 90., znaleźli się w nieoczywistym i niestabilnym świecie, którego sens nie jest czymś danym, odziedziczonym, ani tym bardziej uniwersalnym, lecz co najwyżej może być wytworem twórczej wyobraźni jednostki (Bielik-Robson 2000). Wskutek odrzucenia przez nowoczesność tradycyjnych kategorii powstała luka, którą należy wypełnić indywidualnymi kreacjami. Są one realizowane w oparciu o orientację tożsamościową ukierunkowaną na teraźniejszość bądź przyszłość, co w konsekwencji sprzyja daleko idącym modyfikacjom pamięci komunikatywnej i kulturowej.

W procesie konstruowania tożsamości następuje w związku z tym odejście od pytań kontrastowych (kim jestem, skoro jestem tak różny od innych?) oraz gradacyjnych (kim jestem, skoro cechy cha-

rakteryzujące ludzi rozkładają się tak nierówno?), a nacisk położony zostaje na pytania dynamiczne (kim jestem w tak szybko zmieniającym się świecie?) (Misztal 2000). W efekcie współczesne tożsamości nie układają się w ciągłość kultur i tradycji. Orientacja na teraźniejszość czy przyszłość sprawia, że pamięć przeszłości przestaje być istotna. Nawet jeżeli staje się elementem identyfikacyjnym, to traci swoją tradycyjną postać. Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienia ze zgromadzonych na nowo przeszłości, używając obcych mediów, symboli, języków (Clifford 2000). Innymi słowy w analizach kategorii tożsamości najpełniej uwidacznia się charakterystyczne dla współczesności napięcie między wyborem a dziedziczeniem (Ziółkowski 2002).

Co więcej należy domniemywać, że omawiane procesy wskazują na osłabienie funkcji tożsamościowych przeszłości. W zindywidualizowanej rzeczywistości późnej nowoczesności i charakterystycznej dla niej kulturze konsumpcji, przeszłość co najwyżej jest instrumentalnie wykorzystywana przez kulturę popularną i media. „Przeszłość w stopniu wyższym niż dawniej staje się dziś łatwo dostępna, ale raczej jako przedmiot konsumpcyjnych przyjemności niż podstawa tożsamości” (Krajewski 2003: 210). A to oznacza, że atrakcyjne są tylko te jej wątki, które można sprawnie przemienić w łatwo dostępny, zrozumiały dla mas spektakl kultury popularnej. Niekonieczne należą do nich elementy pamięci biograficznej osób, które konstruowały swoją tożsamość w odniesieniu do społeczności żydowskiej i jej kultury w okresie międzywojennym w miasteczkach Polski południowo-wschodniej. Tym bardziej, że obejmują one także okres tragicznych zdarzeń

związanych z przebiegiem na tych terenach II wojny światowej.

Podsumowanie: w stronę refleksji teoretycznej

Odczytując na nowo materiał zebrany 25 lat temu, mieliśmy wyjątkową okazję zaobserwować, jak zmieniła się nasza percepcja wypowiedzi respondentów. Przede wszystkim dostrzeżliśmy szereg ukrytych założeń, którymi posługiwaliśmy się, przeprowadzając wywiady, a które teraz jesteśmy skłonni poddać krytycznej refleksji. Pierwsze z nich to lokowanie naszych rozmówców w dyskursie, który Johannes Fabian (1983) określał jako „allochroiczny”, a więc traktowanie ich jako reprezentantów przeszłości, nienależących do naszej wspólnej teraźniejszości i niepodlegających jej wpływowi. Drugie to zdroworozsądkowa koncepcja pamięci jako *mnéme*, a więc jako przekazywania w teraźniejszości zakodowanego w przeszłości obrazu wydarzeń. Zgodnie z tą koncepcją uważaliśmy, że to, co przekazują nam w wywiadzie nasi rozmówcy, jest po prostu odcisniętym w ich pamięci obrazem przeszłości, wytworzonym, gdy przeszłość ta była ich teraźniejszością i zachowanym w niezmiennej postaci. Trzecie to przyjęcie za pewnik, że nasi rozmówcy muszą pamiętać to, co przeżyli i że właśnie treść tych przeżyć jest tym, co nam przekazują. Inaczej mówiąc, zakładaliśmy, że przeszłość została przez nich doświadczona i zarejestrowana, a na przekaz tego zarejestrowanego doświadczenia nie wpływają czynniki niezwiązane z przeszłością.

Odczytując na nowo zebrane wywiady, poddaliśmy te założenia rewizji. Przyjeliśmy mianowicie, że

wizje przeszłości są konstruowane w terażniejszości, że służą budowie i obronie konstruktów tożsamościowych, i że to, co mówili nam respondenci, było w istocie rezultatem skomplikowanego nakładania się na siebie różnych dyskursów, w których ujmowali oni przeszłość.

W rezultacie wspomnianej rewizji, ponownemu odczytaniu przez nas wywiadów przyświecały trzy nowe idee:

(1) Koncentracja na terażniejszości, rozumianej zarówno jako terażniejszość, w której był przeprowadzany wywiad, jak i terażniejszość jego ponownego odczytania. Przyjeliśmy, że pamięć przeszłości wytwarzana jest w terażniejszości, w powiązaniu z praktykami wytwarzania, podtrzymywania, zmiany i obrony tożsamości pamiętających podmiotów (i interpretujących ten proces badaczy). Jak pisał Jonathan Friedman (1994: 141), „przeszłość, która wpływa na terażniejszość, jest przeszłością wytwarzaną i/lub reprodukowaną w terażniejszości”.

(2) Koncentracja na procesie wytwarzania pamięci. Postanowiliśmy potraktować materiał uzyskany w wywiadach nie jako zapis *mnéme*, czyli „ciągłej pamięci” przeszłych wydarzeń, lecz jako *anamnesis* – kontekstowo uwarunkowane przypominanie sobie tego, co było treścią przeszłych doświadczeń (Yerushalmi 1996). „Przypominanie sobie” należałoby ująć w cudzysłów, gdyż mówimy tu raczej o procesie wytwarzania pamięci, w którym ślady przeszłości, obecne w osobistych wspomnieniach badanych, zostają przefiltrowane i przekształcone przez działanie czasu, interakcji społecznych oraz społecznych i kulturowych ram pamięci. Ma to mię-

dzy innymi miejsce w procesie tworzenia obrazu przeszłości i siebie samego, wzbudzonym sytuacją wywiadu i wydarzeniami, w kontekście których wywiad się odbywa.

(3) Koncentracja na przygodności i kontekstowym charakterze pamięci. Przyjeliśmy, że ludzie opowiadają o przeszłości w określonych, terażniejszych sytuacjach, które mają wpływ na to jak narracyjnie konstruują oni swoje wspomnienia. Oznacza to, że nasza pamięć jest w dużej mierze „przygodna” – zależy od okoliczności, w których wytwarzane są wspomnienia – i wybiórcza: wspomnienia podlegają selekcji, funkcjonalnej względem „zarządzania tożsamością” pamiętającego podmiotu (Schmidt 2008: 193).

Złudzenia badacza terenowego

Maurice Bloch (2012: 8) pisał, że „gdy antropolog mówi o ‘pamięci’ nie jest pewne, czy odnosi się on do tego, co ludzie naprawdę pamiętają, czy też (...) wskazuje na to, co mówią lub mogą powiedzieć o przeszłości, gdy nadarzy się społecznie odpowiednia okazja”. Według Blocha w praktyce badawczej najczęściej mamy do czynienia z drugą sytuacją (choć często badaczowi wydaje się inaczej). O tym, co ludzie pamiętają, dowiadujemy się bowiem najczęściej z ich opowieści. Problem w tym, że według Blocha ludzka wiedza, w tym pamięć – obraz przeszłości znajdujący się w mózgach jednostek – jest zorganizowana zupełnie inaczej, niż jej narracja, opowieść o niej, z jaką mamy do czynienia na przykład gdy przeprowadzamy wywiad. W tym kontekście Bloch z aprobatą odwołuje się do dokonanej między innymi przez Malinowskiego krytyki wywiadu jako podstawowego narzędzia etnografii. Po-

nieważ zaś właśnie za pomocą wywiadu dowiadywaliśmy się, w jaki sposób nasi rozmówcy pamiętali Żydów, musieliśmy rozważyć, jakie czynniki mogły wpłynąć na przekształcenie ich wspomnień w przekazaną nam narrację i jaki właściwie jest jej status.

Wzięliśmy sobie przy tym do serca przestrożę Alfreda Schütza (1962), który zwrócił uwagę na pozornie oczywisty, lecz często zapomniany fakt, a mianowicie na to, że badani mają inne problemy niż badacze. Znaczenie przeszłości jest inne dla badanego, który realizował w niej swe zorientowane na przyszłość zamierzenia („motywy ażeby” w terminologii Schütza) i dla badacza, który nie miał w niej żadnych praktycznych spraw „do załatwienia”, lecz chciałby ją poznać w kontekście swej teraźniejszej problematyki badawczej, która nie musi być dla badanego czymś istotnym. W konsekwencji nie powinniśmy zakładać, że badany musi/musiał być zainteresowany jakąś kwestią, ponieważ jest nią zainteresowany badacz i dziwić się, jeśli założenie to się nie sprawdza. Założenie takie prowadzi do brania za wspomnienia wyprodukowanych *ad hoc*, często na potrzeby wywiadu, narracji, które mają pomóc rozmówcom „wyjść z twarzą” z sytuacji, w jakiej się znaleźli. „Gdy przychodzi ankieter – pisze Radosław Markowski (2018: 12), w reakcji na pytania gorączkowo szukają oni jakichś skrawków informacji, skanują swój mózg w desperackim poszukiwaniu czegokolwiek zasłyszanego, co by się nadawało do odtworzenia”.

Tożsamość i bezpieczeństwo mnemoniczne

Czasem jednak takie „skrawki informacji” są podświadomie porządkowane, tak aby – o ile dotyczą

przeszłości – były zgodne z tożsamościową metanarracją badanych, składającą się z „opowieści o sobie samym” (Ricoeur 2003), budowanych z kodów kulturowych, tradycji literackich, mitów i legend, które mieszają ze sobą wiedzę, wspomnienia i wyobrażenia. Z pomocą tych opowieści jednostki i grupy nadają znaczenie swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, porządkując zarazem epizody swojej historii. Ludzie pamiętają nie po to, by rejestrować przeszłe wydarzenia, lecz by poszukiwać w swym istnieniu stabilności i celu (Törnqvist-Plewa 2005). Czyniąc to, starają się wyciszyć te epizody historii, które zagrażają ich poczuciu bezpieczeństwa, nawet jeśli – jak w przypadku Zagłady – są one wydarzeniami o wielkim znaczeniu (Bauer 2001), co można określić jako politykę bezpieczeństwa mnemonicznego, która dba o komfort pamiętania poprzez delegitymizację form i treści pamięci, które mogłyby mu zagrozić (Mälksoo 2015).

Bezpieczeństwo mnemoniczne może być rozumiane jako fragment procesu budowania poczucia bezpieczeństwa ontologicznego: przekonania o tym, że nasze istnienie jest wystarczająco silne, by w jakiś, rozmaicie konkretyzowany kulturowo i z różną siłą przekonujący, sposób stawić czoło śmierci, nieistnieniu, zmianie (Giddens 1994). Tożsamość jest bowiem tarczą, która broni nas przed nicością i jej awatarami: chaosem, pustką i nieciągłością (Berger 1963). Gdy poczucie bezpieczeństwa słabnie, na przykład w wyniku radykalnych przemian społecznych, powstające wówczas lęki egzystencjalne są często neutralizowane przez rozmaite konstrukcje tożsamości zbiorowej, zwłaszcza o charakterze narodowym lub religijnym: te bowiem posiadają wymiar eschatologiczny i oferują wizję stabilnego, sensownego świata,

przerzucając tym samym most nad wyrwą powstałą w ciągłości czasu (Kinnvall 2004).

Tego rodzaju tożsamości zbiorowe są często organizowane za pomocą opozycji między „ego” i „alter”, „nami” i „nimi” (Schmidt 2008). Narracje tożsamościowe zakładają istnienie Innego, skonstruowanego jako punkt orientacyjny dla tego, co narracje owe prezentują jako obraz nas samych, a także fortyfikują granicę, która w naszych umysłach oddziela „Nas” od „nie-Nas”. W ten sposób definiujemy się jako podobni do innych, należących do grupy uznawanej przez nas za naszą, i jako różni od tych, którzy do grupy tej nie należą (Burke 2013) i których mamy skłonność traktować jako konkurencję w walce o zbiorową nieśmiertelność, zagrożenie dla naszej biologicznej egzystencji, rywali w walce o dominację i zasoby, czy wreszcie jako niebezpieczną alternatywę dla wartości, które uznajemy za święte (Bauman 1992).

Z perspektywy takiego stanowiska odnosimy dziś wrażenie, że niezwykle ważny dla właściwego zrozumienia treści wywiadów był moment ich przeprowadzenia: początek lat 90. oznaczał radykalną zmianę warunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, w których przebiegało życie naszych respondentów. Zmiana ta była czasem witana z nadzieją, biorąc pod uwagę negatywny w większości stosunek respondentów do poprzedniego ustroju (przynajmniej jeśli idzie o deklaracje werbalne), częściej jednak wzbudzała lęk związany z niepewnością przyszłości i rozpadem traktowanych jako oczywiste struktur codziennego życia.

Z tego być może powodu w prezentowanych przez nich narracjach tożsamościowych często widzimy

dążenie do stawienia czoła lękom i takiej organizacji wspomnień, która mogła przyczynić się do wzmocnienia poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Jeden z mechanizmów takiej konstrukcji pamięci został opisany w pracach Dominicka LaCapry (2001) jako relacja między (teraźniejszą) „traumą strukturalną” a przeżyta w przeszłości „traumą historyczną”. W tym ujęciu lęk związany ze strukturalną transformacją życia w teraźniejszości otrzymuje formę konkretnego strachu, odwołującego się do przeszłych sytuacji zagrożenia. W przypadku naszych respondentów sytuacje te związane były z okresem wojny i okupacji, co z jednej strony prowadziło do koncentracji na własnym cierpieniu i niedostrzegania cierpienia innych, z drugiej zaś – do nostalgicznych powrotów do idealizowanych czasów własnej, przedwojennej młodości, a ponieważ wywiad dotyczył Żydów jako elementów tamtych czasów, a więc i oni byli często przedstawiani w wywiadach nostalgicznie, jako integralna część świata badanych, nie będąca czymś radykalnie odgraniczonym i obcym. W ten sposób ponownie odczytując wywiady staraliśmy się zinterpretować ujawniającą się w nich dość powszechnie sprzeczność między wyidealizowanym obrazem stosunków polsko-żydowskich przed II wojną światową a obojętnością na los Żydów w czasie Zagłady.

Przedstawiona tu koncepcja bezpieczeństwa mnemonicznego/ontologicznego, kładąca nacisk na stabilność i ciągłość, została ostatnio zanegowana jako nieprzystająca do nowych postaw egzystencjalnych, rozpowszechniających się w świecie płynnej nowoczesności, w którym bezpieczeństwo ontologiczne nie jest już tożsame ze stabilnością i kontynuacją, lecz z umiejętnością adaptacji, otwartością na zmia-

ny i umiejętnością życia w kontekstach społecznych, które zmieniają się szybciej niż czas potrzebny na wytworzenie rutyn i przyzwyczajzeń w jakich zazwyczaj oswajamy zmianę (Browning, Joenniemi 2017; Bauman 2005).

Nowsze ujęcia podkreślają, że redukcja bezpieczeństwa ontologicznego do obrony niezmiennej tożsamości i związanej z tym obronnej selekcji wspomnień prowadzi do antagonistycznych narracji tożsamościowych, w których poczucie stabilności „My” wytwarza się w opozycji do „Innych”, postrzeganych jako radykalnie odmiennych i wrogich. Taka „sekurytyzacja” pamięci w imię obrony tożsamości nie likwiduje jednak lęków egzystencjalnych, a czasem nawet je wzmacnia, zwiększając poczucie zagrożenia. W płynnym świecie, w „społeczeństwie ryzyka” lepiej sprawdza się refleksyjne ujęcie własnej tożsamości, w którym operujemy wieloma „opowieściami o sobie”, a pluralizm ten i związana z nim plastyczność autoekspresji zwiększają nasze szanse na zbudowanie poczucia bezpieczeństwa (Browning, Joenniemi 2017).

Odnieśliśmy wrażenie, że nowsze pokolenia, z którymi przeprowadzaliśmy wywiady w ostatnich latach, podchodzi do zagadnienia bezpieczeństwa ontologicznego i sekurytyzacji pamięci w taki właśnie sposób. W mniejszym stopniu charakteryzuje się ono postawą obronną i w większej mierze skłonne jest dzielić się swą wiedzą na przykład na temat szmalcownictwa, wydawania Żydów Niemcom przez Polaków, czy też lokalnych aktów antyżydowskiej przemocy w czasie Zagłady i po niej. W mniejszym stopniu widoczne są też w nowych pokoleniach elementy tradycyjnego antysemickiego kodu,

który doskonale znany był starszym (nawet gdy trudno ich było określić jako antysemitów). W większym natomiast stopniu zaznaczają się w nowym pokoleniu poglądy charakteryzujące „nowy antysemityzm”, oparte na krytycznym stosunku do polityki Izraela i przekonaniu, że Żydzi instrumentalnie wykorzystują Zagładę dla osiągnięcia korzyści.

Z drugiej strony, w najnowszej serii wywiadów wyraźnie widać było brak międzypokoleniowego przekazu pamięci: pamięć o Żydach nie była komunikowana w rodzinach badanych, a ich wiadomości na ten temat czerpane były raczej ze szkoły i mediów. Zjawisko to wiąże się z ogólnymi właściwościami współczesnych społeczeństw epoki posthistorycznej, w której przeszłość bywa wprawdzie intensywnie obecna w instytucjonalnych ramach i zasobach pamięci oraz w publicznych praktykach upamiętniających, lecz nie jest już przeszłością żywą i znaczącą w życiu codziennym (Misztal 2004). Dotyczy to również Zagłady, której pamięć staje się, jak pisze Eva Hoffman (2004), częścią postmodernistycznej hiperrzeczywistości, coraz bardziej pustym znakiem oderwanym od żywego doświadczenia historii. O ile więc milczenie starszego pokolenia na temat Żydów i Zagłady mogłoby być interpretowane jako rezultat sekurytyzacji pamięci lub też wypierania niewygodnych wspomnień, o tyle pokolenie młodsze zapomina w sposób banalny.

Milczenie, zapomnienie i niepamięć

Prowadzi nas to do refleksji na temat roli milczenia i zapomnienia w zebranych przez nas materiale. 25 lat temu koncentrowaliśmy się na tym, co nasi rozmówcy nam *powiedzieli*. Dziś jesteśmy bardziej

zainteresowani tym, o czym *milczeli*. Wiąże się z tym, po pierwsze, zwrot teoretyczny dotyczący relacji między pamięcią a zapomnieniem, po drugie zaś – krytyczna autorefleksja. Zaczynając od tej drugiej kwestii, samokrytycznie musieliśmy przyznać, że odczytanie zebranego materiału z perspektywy debat, jakie przetoczyły się przez Polskę po opublikowaniu *Sąsiadów* i następnych książek Jana T. Grossa, ujawniło naiwność, z jaką 25 lat temu podchodziliśmy do stosunków polsko-żydowskich oraz pewną tendencję do marginalizacji problematyki Zagłady na rzecz nostalgicznej wizji żydowskiej kultury, czy ogólnie tego, co Michael Meng (2011: 250) określa jako polski „odkupicielski [redemptive] kosmopolityzm”. Polega on na tym, że sterowane kosmopolitycznym dyskursem wysiłki liberalnych elit na rzecz włączenia wykluczonej historii polskich Żydów do głównego nurtu polskiej refleksji nad przeszłością skrywają często instrumentalne dążenie do zamknięcia spraw przeszłości, co prowadzi do „komfortowego, odkupicielskiego poczucia odnowy, które szkodzi krytycznej refleksji nad przeszłością i ignoruje złożoną rzeczywistość teraźniejszości”.

Badacz polskiej pamięci nieuchronnie napotyka „mniej lub bardziej uświadamianą dyspozycję (...) do pomijania pewnych aspektów przeszłości i wyrzucania ich poza nawias zbiorowej pamięci. Aspektów, które rodzą wstyd, powodują psychiczny dyskomfort, stanowią powód hańby, a czasami obarczają odpowiedzialnością” (Forecki 2010: 26). Głównymi obszarami polskiego zbiorowego zapomnienia są – po pierwsze – kultura i losy mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych, po drugie – ich cierpienia i prześladowania, po trzecie – fakt,

że to polska większość była niejednokrotnie sprawcą tego cierpienia i prześladowań, po czwarte – że większość ta bywała beneficjentem tragicznego losu mniejszości (Forecki 2010: 29–30; por. też Ziółkowski 2001).

W obszarach tych dokonuje się szczególnie alians odgórnej, oficjalnej niepamięci i zapomnienia potocznego (a więc procesów zachodzących z jednej strony na poziomie pamięci kulturowej, z drugiej zaś – komunikacyjnej). „Dzieje się tak często – pisze Piotr Forecki (2010: 27) – w imię narodowej zgody, niepodejmowania trudnych tematów i antagonizowania społeczeństwa. Zapominanie służy legitymizacji władzy, dobremu samopoczuciu wspólnoty, a zwłaszcza obronie własnej zbiorowej tożsamości, do której pewne wydarzenia z przeszłości nie przystają. Zawija się wówczas pewna swoista ‘ogólnonarodowa wspólnota zapomnienia i selektywnego pamiętania’ w której zgoda panuje przynajmniej co do jednego, by o trudnej przeszłości publicznie nie mówić i jej nie przypominać” (por. Ziółkowski 2001).

Obszarem, w którym działanie wspomnianej „wspólnoty niepamięci” jest szczególnie widoczne, jest Zagłada Żydów. W obszarze tym spotkało się „tabu polityczne”, „przestrzegane przez komunistyczne władze, które będąc świadome swego ograniczonego społecznego poparcia unikały poruszania tematów związanych z Zagładą i Żydami uznawanych za społecznie drażliwe” i „tabu narodowe”, obejmujące „skomplikowane stosunki polsko-żydowskie przed wojną, ale przede wszystkim postawy Polaków wobec zagłady Żydów” (Forecki 2010: 33).

Forecki wyróżnia trzy przyczyny, które spowodowały ukonstytuowanie się polskiej wspólnoty niepamięci o Żydach i Zagładzie. Po pierwsze, przyczyną taką był dystans istniejący między Żydami a nie-Żydami w przedwojennej Polsce, mający charakter kulturowy, obyczajowy i religijny, i sprawiający, że Żydzi i nieżydowscy Polacy żyli w tej samej przestrzeni fizycznej, lecz obok siebie, w różnych przestrzeniach społecznych (Roskies, Roskies 1975). Kontakty między obiema grupami były ograniczone do stosunków ekonomicznych, a bliskie więzi i przyjaźnie były bardzo rzadkie między dorosłymi (por. Banasiewicz-Ossowska 2007). W tym sensie Żydzi nie byli sąsiadami nieżydowskich Polaków: nie tworzyli wraz z nimi wspólnoty sąsiedzkiej i sytuacja ta jest reprodukowana we wspólnocie polskiej pamięci, z której Żydzi są w dużym stopniu wykluczeni, nie tworząc wraz z nieżydowskimi Polakami „wspólnoty mnemoniczej” (Zerubavel 1996).

Drugą przyczyną niepamięci, na którą wskazuje Forecki, był przedwojenny antysemityzm, trzecią zaś – rozpowszechniony w społeczeństwie stereotyp Żyda i związane z nim uprzedzenia, które niekoniecznie musiały być przeniknięte ideologią antysemicką, niemniej jednak przyczyniały się do zwiększenia dystansu i wzmocnienia przekonania nieżydowskich Polaków, że to, co stało się z Żydami, nie stało się „nam”, w związku z czym nie warto zachowywać tego w pamięci. Przekonanie to uległo dalszemu wzmocnieniu w czasie okupacji, kiedy to „oddzielne umieranie” i ogólnie – odmiennosc losu obu społeczności „przyczyniło się do ukonstytuowania dwóch różnych wspólnot pamięci: polskiej i żydowskiej. Wspólnot charakteryzujących się odmiennym sposobem pamiętania zdarzeń, ponieważ

w czasie wojny egzystowały one w dwóch różnych, oddzielonych murem światach” (Forecki 2010: 40). Brak identyfikacji z żydowskimi ofiarami Zagłady sprawił, że nieżydowscy Polacy nie postrzegali losu Żydów jako czegoś, co miało istotny wpływ na ich tożsamość (Alexander 2012). Wpływ taki jednak istniał i zaznaczył się w uruchomionych mechanizmach obronnych i wykluczających, które doprowadziły do mnemonicznego wymazania Zagłady jako wyzwania dla polskiej zbiorowej autodefinicji.

Używając terminologii Alfreda Schütza, możemy powiedzieć, że nieżydowscy Polacy nie mieli motywu pamiętania o Żydach, przy czym chodzi tu zarówno o nieobecność „motywów ponieważ”, jak i „motywów ażeby”. Brak tych pierwszych związany jest z rozłącznością losów, brakiem zainteresowania i brakiem w przeszłości istotnych kontaktów ze społecznością, której się później nie pamięta, zastępując mgliste wspomnienia stereotypami (które zresztą już w przeszłości mogły zastępować percepcję „innych”). Brak tych drugich oznacza, że ludzie wspominający przeszłość nie mają w swoim mniemaniu żadnego interesu w tym, aby „niepamiętana” społeczność jednak wydobyć z zapomnienia. Jeśli zaś taki interes mają, to wówczas selekcjonuje on wspomnienia i wpływa na ich treść, pozbawiając je autentyczności (zakładając, że kiedyś ją miały).

Oczywiście w momencie, w którym coś lub ktoś (na przykład badacz terenowy) zachęci ich do wspomnienia, wówczas pojawia się motyw (na przykład „ażeby odpowiedzieć na pytanie”) i wtedy mogą się starać opowiedzieć o Żydach za pomocą dostępnych im narracji. A że te ostatnie są – w polskim kontekście – silnie uwarunkowane przez usankcjonowaną

obecność w kulturze wątków antysemitycznych (por. Tokarska-Bakir 2008), antysemityczne elementy pojawiają się też we wspomnieniach badanych, niezależnie od tego, jak silnie lub słabo antysemityzm ugruntowany był w ich postawach. Taka jest natura polskiego języka, w którym „mówi się o Żydach” i to raczej ten język mówił przez naszych badanych, niż oni mówili tym językiem. Jeśli można pozwolić sobie na takie porównanie, Eichmann czynił według Hannah Arendt zło nie dlatego, że był diabolicznym sadystą, lecz ponieważ był częścią hierarchicznego systemu, który takie zło uczynił czymś normalnym i prawomocnym (Waller 2002). W ten sam sposób polska pamięć o Żydach jest nieuchronnie wbudowana w dyskurs, który czyni zapomnienie lub wypaczenie przeszłości czymś normalnym i prawomocnym – a tym samym banalnym, często wbrew intencjom pamiętających podmiotów. Co oczywiście nie oznacza, że z normatywnego punktu widzenia nie można tej normalności krytycznie rewidować.

Jednakże krytyka polskiej amnezji może okazać się nieskuteczna lub wręcz przeciwnie skuteczna. Jak uważa Joanna Tokarska-Bakir (2004: 148–149):

pamiętanie jest dwutaktem – dopiero wtórnie anamnezą, a w pierw zapomnieniem, nieuniknionym jak wydech. Prawdziwe zaburzenie ciągłości pojawia się nie w miejscu zapomnienia (gdzie ciągłość się właśnie wytwarza), ale tam, gdzie przy pamięci ktoś majstruje. Jedni nad tym boleją, inni nazywają to „pracą nad pamięcią”. Robią tak jednak przez pomyłkę, bo nad pamięcią nie można pracować. To raczej ona pracuje nad nami. Jest krnąbrna i amoralna. Wie o nas wszystko. Pokaż mi swoją pamięć, a powiem ci, kim jesteś.

Ten nietradycyjny pogląd znajduje oparcie we współczesnej refleksji nad relacją pamięci i zapomnienia, która podkreśla ich wzajemny związek. Jak to ujął Marc Augé (2004: 20), „zapomnienie kształtuje pamięć tak jak zarys wybrzeża stworzony jest przez morze”. Aleida Assmann (2016) pisze w tym kontekście o konstruktywnym zapomnieniu, które może stworzyć podwaliny nowej percepcji przeszłości, wolnej od kulturowych lub ideologicznych zniekształceń. Z kolei Vered Vinitzky-Seroussi i Chana Teeger (2010), pisząc o roli milczenia w naszym stosunku do przeszłości twierdzą, że wbrew potocznemu mniemaniu milczenie może wspierać pamięć, a mowa może przyczyniać się do wzrostu zapomnienia. Milczenie to pojęcie opisujące złożoną sferę zjawisk, które mogą być przez różne grupy i dla różnych celów używane tak dla wzmocnienia pamięci, jak i po to, by zapomnieć.

Czytając ponownie wywiady zgromadzone ponad 25 lat temu, byliśmy zafascynowani przeszłością przebijającą się przez zapomnienie i ujawniającą się w milczeniu. Za Romą Sendyką (2016: 256) proponujemy dla określenia tego zjawiska pojęcie „niepamięci”, które opisuje stan „wspólnotowego odnoszenia się do przeszłości, (...) w którym współgzystuje to, co pamiętane, to, co wypierane i to, co jeszcze nie przyswojone”. Szczególną cechą niepamięci jest to, że „wytwarza narracje legendaryzujące przeszłość” i zniekształca ją „do dającego się znieść na poły fantastycznego mitu” (Sendyka 2016: 264, 265).

Niepamięć żydowskiego życia i Zagłady, w której wspomnienia z przeszłości mieszają się z mitologią, wskazuje jednak, że wymazana przeszłość ciągle może mieć wpływ na teraźniejszość. Ludzie,

k którzy nie poddali swej pamięci krytycznej refleksji, są bowiem przez tą przeszłość zdominowani, a wskaźnikiem tej dominacji jest siła, z jaką pragną kształtować przeszłość z perspektywy swych terażniejszych interesów. To ukryte i nieoczywiste istnienie przeszłości w terażniejszości ma wpływ na sposób, w jaki ludzie kształtują swoje wspomnienia, a także na inne niż pamięć obszary życia (Feierstein 2012). Tego właśnie doświadczyliśmy ponownie, odczytując zebrane dawniej wywiady: szczególnej

mieszaniny pamięci i zapomnienia, mitologii i psychoanalitycznego przeniesienia, obojętności i obsesji, kształtowanej z jednej strony przez zniekształcone obrazy przeszłości, w niedoskonały i wyblakły sposób obecne w szczątkach przekazu międzypokoleniowego i kształtowane przez codzienne imperatywy terażniejszości, w której pytaliśmy respondentów o przeszłość. W rezultacie, jak okazało się po latach, dowiedzieliśmy się więcej o tejże terażniejszości, a przy okazji – o nas samych.

Bibliografia

Alexander Jeffrey C. (2012) *Trauma. A Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

Aradau Claudia i in., red. (2014) *Critical Security Methods: New Frameworks for Analysis*. London-New York: Routledge.

Assmann Aleida (2016) *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein Verlag.

Augé Marc (2004) *Oblivion*. Przełożyła Marjolijn de Jager. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Balzacq Thierry, red., (2011), *Securitization Theory. How Security Problems Emerge and Dissolve*. London-New York: Routledge.

Banasiewicz-Ossowska Ewa (2007) *Między dwoma światami. Żydzi w kulturze polskiej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Bauer Yehuda (2001) *Rethinking the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.

Bauman Zygmunt (1992) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.

Bauman Zygmunt (2005) *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.

Benz Wolfgang (2004) *Anti-Semitism in Europe. Traditions, Structures, Manifestations*. Uppsala: Uppsala University.

Berger Peter L. (1963) *Invitation to Sociology*. New York: Doubleday.

Bloch Maurice (2012) *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bielik-Robson Agata (2000) *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*, Kraków: Universitas.

Browning Christopher. S., Joenniemi Pertti (2017) *Ontological Security, Self-Articulation and the Securitization of Identity*, „Cooperation and Conflict”, vol. 52, no. 1, s. 31-47.

Buchowski Michał (2017) *Czyścić. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Burawoy Michael (2003) *Revisits. An outline of a theory of reflexive ethnography*. „American Sociological Review”, vol. 68, no. 5, s. 645-679.

Burke Peter J. (2013) *Identity, Social* [w:] Byron Kaldis, ed., *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, vol. 1. Los Angeles: Sage, s. 454-457.

Cała Alina (1992) *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Cała Alina (2012) *Żyd – wróg odwieczny. Antysemityzm w Polsce i jego źródła*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza.

- CBOS (2015) *Postrzeganie Żydów i relacji polsko-żydowskich*. Komunikat z badań, nr 112.
- Clifford James (2000) *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przełożyła Ewa Dżurak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Connerton Paul (2012) *Jak społeczeństwa pamiętają?* Przełożył Marcin Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Corry Olaf (2012) *Securitisation and "Riskification": Second-Order Security and the Politics of Climate Change*. „Millennium – Journal of International Studies”, vol. 40, no. 2, s. 235–258.
- Fabian Johannes (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia.
- Feierstein Daniel (2012) *The Concept of "Genocidal Social Practices"* [w:] Adam Jones, red., *New Directions in Genocide Research*. London, New York: Routledge, s. 18–35.
- Forecki Piotr (2010) *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Friedman Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: SAGE.
- Geertz Clifford (2010) *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog* Przełożył Tomasz Teszner. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Giddens Anthony (1994) *Living in a Post-Traditional Society* [w:] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press, s. 56–109.
- Gross Jan T. (2000) *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*. Sejny: Pogranicze.
- Gruber Ruth E. (2002) *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Hannerz Ulf (1989) *Notes on the Global Ecumene*. „Public Culture”, vol. 1, no. 2, s. 66–75.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence, eds. (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffman Eva (2004) *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*. London: Vintage.
- Hoffman Eva (1997) *Shtetl. The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*. Boston, New York: Houghton Mifflin.
- Janicka Elżbieta (2015) *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka*. „Studia Litteraria et Historica”, nr 3–4, s. 148–227.
- Kansteiner Wulf (2004) *Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor*. „Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, vol. 8, no. 2, s. 193–221.
- Kaprański Sławomir (2001) *Battlefields of Memory: Landscape and Identity in Polish-Jewish Relations*. „History and Memory”, vol. 13, no. 2, s. 35–58.
- Kaprański Sławomir (2012) *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Scholar.
- Kaprański Sławomir (2015) *Amnesia, Nostalgia, and Reconstruction: Shifting Modes of Memory in Poland's Jewish Spaces* [w:] Erica Lehrer, Michael Meng, eds. *Jewish Space in Contemporary Poland*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, s. 149–169.
- Katznelson Ira (1995) *Uwagi na temat tożsamości, rasy i polityki społecznej w Stanach Zjednoczonych* [w:] Krzysztof Michalski, red., *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Kraków-Warszawa: Znak, s. 73–89.
- Kinnvall Catarina (2004) *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*. „Political Psychology”, vol. 25, no. 5, s. 741–767.
- Krajewski Marek (2003) *Kultury kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Kurczewska Joanna, red. (1999) *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- LaCapra Dominick (2001) *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Markowski Radosław (2018) *Miastko. I co z tego?* „Gazeta Wyborcza – Magazyn Świąteczny”, 10–11 lutego.
- Mälksoo Maria (2015) „Memory must be defended”: *Beyond the Politics of Mnemonical Security*. „Security Dialogue”, vol. 46, no. 3, s. 221–237.
- Meng Michael (2011) *Shattered Spaces: Encountering Jewish Ruins in Post-war Germany and Poland*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Misztal Barbara A. (2003) *Theories of Social Remembering*. Maidenhead – Philadelphia: Open University Press.
- Misztal Barbara A. (2004) *The Sacralization of Memory*. „European Journal of Social Theory”, vol. 7, no. 1, s. 67–81.
- Misztal Bronisław (2000) *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*. Kraków: Universitas.
- Mokrzycki Edmund (2001) *Bilans niesentymalny*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Nijakowski Lech M. (2007) *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Novick Peter (2001) *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*. London: Bloomsbury.
- Nowak Jacek, Kaprański Sławomir, Niedźwiedzki Dariusz (2018) *On the Banality of Forgetting. Tracing the Memory of Jewish Culture in Poland*. Berlin: Peter Lang.
- Pawlak Marek (2018) *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Prager Jeffrey (1998) *Presenting the Past. Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ricoeur Paul (2003) *O sobie samym jako innym*. Przełożył Bogdan Chełstowski. Warszawa: PWN.
- Roskies Diane K., Roskies David G. (1975) *The Shtetl Book: An Introduction To East European Jewish Life And Lore*. New York: Ktav Publishing House.
- Schmidt Siegfried J. (2008) *Memory and Remembrance: A Constructivist Approach*, [w:] Astrid Erll, Ansgar Nünning, Sara B. Young, eds., *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, s. 191–202.
- Schütz Alfred (1962) *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* [w:] tenże, *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff, s. 3–47.
- Szacki Jerzy (1971) *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa: PWN.
- Szacki Jerzy (1999) *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany* [w:] Kurczewska J. red., *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 123–133.
- Sztompka Piotr (2002) *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Sztompka Piotr, red. (1999) *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Warszawa: PWN.
- Tajfel Henri., Turner John C. (1986) *The Social Identity Theory of Inter-Group Behavior* [w:] Stephen Worchel, William G. Austin, eds., *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall Publishers, s. 7–24.
- Tokarska-Bakir Joanna (2004) *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze.
- Tokarska-Bakir Joanna (2008) *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwa W.A.B.
- Törnqvist-Plewa Barbara (2005) *The Jedwabne Killings – A Challenge for Polish Collective Memory* [w:] Klas-Göran Karlsson, Ulf Zander, eds., *Echoes of the Holocaust. Historical Cultures in Contemporary Europe*. Lund: Nordic Academic Press, s. 141–176.
- Vinitzky-Seroussi Vered, Teeger Chana (2010) *Unpacking the Unspoken: Silence in Collective Memory and Forgetting*. „Social Forces”, vol. 88, no. 3, s. 1103–1112.

Waller James (2002) *Becoming Evil. How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*. Oxford: Oxford University Press.

Wnuk-Lipiński Edmund, Ziółkowski Marek, red. (2001) *Pierwsza dekada niepodległości. Próba socjologicznej syntezy*. Warszawa: ISP PAN.

Yerushalmi Yosef Hayim (1996) *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press.

Zerubavel Eviatar (1996) *Social Memories: Steps to a Sociology of the Past*. "Qualitative Sociology", vol. 19, no. 3, s. 283–299.

Zerubavel Eviatar (2015) *Hidden in Plain Sight: The Social Structure of Irrelevance*. Oxford: Oxford University Press.

Ziółkowski Marek (2002) *Dziedziczenie i wybór. Zwiększenie możliwości wyboru, nierówności społeczne i problemy społecznej tożsamości*, „Studia Socjologiczne”, nr 3, s. 5–35.

Ziółkowski Marek (2001) *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4, s. 3–22.

Cytowanie

Kaprański Sławomir, Niedźwiedzki Dariusz, Nowak Jacek (2019) *Czy można wejść dwa razy do tej samej rzeki? Polska pamięć o Żydach i Zagładzie 25 lat później*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 15, nr 1, s. 42–70 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.15.1.04>.

Polish Memory of Jews and the Holocaust 25 Years After

Abstract: In the years 1988–1993 the authors of this article participated in the research project “The Memory of Jewish Culture Among the Inhabitants of the Sub-Carpathian Region,” in result of which ca. 400 in-depth interviews with the inhabitants of southern Poland have been collected. This material for various reasons have not been elaborated at that time. In 2013, we have decided to return to it in the framework of a new project: “Strategies of Remembering the Jewish Culture in Galicia.” The new reading of the material collected 25 years ago offered us an exceptional opportunity to see how our perception has changed. We have noticed several hidden assumptions that we assumed when conducting interviews. The first of them was the location of the interviewees in the “allochronic discourse” in which they were perceived as the representatives of the past who did not belong to our commonly shared present and were not influenced by it. The second assumption was the commonsense concept of memory as *mnéme*, that is the present recollection of the image of events as encoded in the past. The third assumption was the acceptance as something self-evident that the interviewees must remember what they had experienced and that it is precisely the content of that experience that they share with us in the situation of the interview. While reading the interviews again, we have had to revise these assumptions. We have accepted that the visions of the past are constructed in the present, that they serve to build and to defend the constructs of identity of the respondents, and that what they delivered was in fact a result of a complicated process of interaction and overlapping of various discourses in terms of which they apprehended the past. We have also had to self-critically admit that reading the old material from the perspective of the debates that took place in Poland after the publications of *Neighbors* and following books by J. T. Gross revealed a certain naivety with which we had approached the Polish Jewish relations 25 years ago and a certain tendency to marginalize the Holocaust in favor of a nostalgic vision of Jewish culture. The revision of this naivety allowed us to see in the interviews the motifs, allusions, significant silences, contributing to what we describe in the final sections of the article as “non-memory” in which the past unveils more authentically than in its elaborated images.

Keywords: memory, non-memory, Jews, the Holocaust, trauma