

Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania

Roma Sendyka

TEKSTY DRUGIE 2016, NR 6, S. 250–267

DOI: 10.18318/td.2016.6.14



Tekst powstał w ramach badań w projekcie „Nieupamiętnione miejsca ludobójstwa i ich wpływ na pamięć zbiorową, tożsamość kulturową postawy etyczne i relacje międzykulturowe we współczesnej Polsce”, finansowanego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (Nr 121/NPRH4/H2a/83/2016).

1. Mniejsza pamięciologia

W *Kafka. Pour une littérature mineure* z 1975 roku Gilles Deleuze i Félix Guattari dyskutowali zjawisko, które określili jako „mniejsze literatury”. Mniejsze (*mineur*) – czyli pomniejsze, drugorzędne, nieletnie, niedojrzałe, nie w pełni suwerenne, wreszcie – jeśli by wykorzystać metaforyczny potencjał pojęcia w jego pełni – także minorowe (opanowane *ciemną* tonacją molową). Pomniejsze, czyli tworzone poza dominującym centrum, zmuszone do posługiwania się wieloma językami, żeby porozumieć się z tym, co je otacza (lokalnie) i tym, do czego aspirują (centralnie). Chciałabym wykorzystać ten zgrabny, czteroskładnikowy polilingwistyczny model autorów *Tysiąca plateau* mimo strukturalistycznego echa, które mu towarzyszy, przyglądając się problemom z opisywaniem polskiego pamiętania.

Mniejszy tekst – mówią Deleuze i Guattari – splata język *tutejszy*: nizinny, swojski, matczyzny, spontaniczny, czyli wernakularny, z kolejnymi językami, które pozwalają mu się włączyć w szerszy obieg, podporządkować wymogom płynącym z zewnątrz i wykraczać poza własne

Roma Sendyka – dr hab., pracuje w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych WP UJ, prowadzi Centrum Badań nad Kulturami Pamięci. Zajmuje się teoriami badań literackich i kulturowych, w tym zwłaszcza badaniami nad kulturą wizualną i kulturami pamięci. Autorka książek *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku* (2006), *Od kultury „ja” do kultury „siebie”* (2015), współredaktorka serii „Nowa Humanistyka”. Kontakt: roma.sendyka@uj.edu.pl

terytorium bytowania. Angażuje więc język wehikularny (oficjalny, muni-cypalny, uogólniony, język rozmaitych zewnętrznych relacji, język „pierw-szej reterytorializacji”), który może go transportować poza prowincję. Musi wziąć pod uwagę język referencjalny (język „sensu i kultury”¹ – wymuszają-cy kolejną, tym razem kulturową, reterytorializację). W końcu dołącza język mityczny (działający w przestrzeni *sacrum*, przemieszczający tutejszość po raz kolejny poza nią samą). Sumarycznie, ów mniejszy tekst jest więc zbu-dowany z języka „wernakularnego, który jest *tutaj*; wehikularnego, który znajduje się *wszędzie*; referencjalnego będącego *powyżej*; mitycznego, który jest *poza*”².

Gdyby przeprowadzić eksperyment i rozciągnąć powyższą metaforę inter-pretacyjną na nasz lokalny dyskurs o pamięci, to pozwoliłoby to na hipotezę, że opowieść o polskiej pamięci wyraża się, po pierwsze, za pomocą wernaku-larnych, swojskich praktyk oddolnych. Opisujemy ją za pomocą języka, „który jest wszędzie” – czyli wyspecjalizowanego języka globalnej pamięciologii, umiejscawiającego tę wypowiedź w świecie zachodniej nauki; wyższy stopień odniesienia oferują nam języki teoretyczne i filozoficzne konkretnych krytyków i myślicielek (to nasze „ponad”). W tym modelowaniu nie ma nic dającego do myślenia tak długo, jak nie zastanowimy się nad wzajemnymi za-leżnościami tych trzech dialektów pamięciowych. O ile poziom wehikularny przyswoiliśmy doskonale (dowodem obszerny, wyczerpujący leksykon *Modi memorandi*³, niepozostawiający wątpliwości, że rozumiemy język, który jest biletem na wyprawę do centrum), poziom referencjalny ma się dość dobrze (przekłady tekstów Maurice’a Halbwachsa, Frances Yates, Paula Ricœura, Pierre’a Nory, Aleidy Assmann, Haralda Weinricha, Paula Connertona czy Michela Rothberga są dostępne, dwie obszerne antologie⁴ uzupełniają pole klasyki pamięciologii, które – oczywiście – mogłoby być zawsze pełniejsze: czekamy na przekłady prac np. Jeffreya Olicka, Alison Landsberg czy Marian-ne Hirsch). Problem rodzi się wtedy, gdy przyglądamy się udziałowi języka

1 G. Deleuze, F. Guattari *Kafka. Pour une littérature mineure*, Éditions de Minuit, Paris 1975. Cyt. za: tychże *What is a Minor Literature?*, przeł. R. Brinkley, „Missisipi Review” 1983, No. 3, s. 24.

2 Tamże.

3 *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, współpraca: J. Ka-licka, Scholar, Warszawa 2014.

4 *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009; *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, przeł. zbior., Naro-dowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.

(języków) wernakularnych w tym dyskursie: twierdzą, że są one nieomal niesłyszalne. Ponieważ czteroskładnikowy model musi osiągać równowagę, słabość jednego z elementów kompensuje inny: powinniśmy więc uważnie przyrzeć się poziomowi mitycznemu. Będę twierdzić, że obsadziliśmy w tej roli krytykę zorientowaną psychoanalitycznie.

Pomysłowe diagnozy Andrzeja Ledera, Grzegorza Niziołka czy Jana Sowy⁵ pozwoliły dotrzeć do nowych obszarów rozmowy o „trudnym”, bolesnym”, „skomplikowanym” i „chorobliwym” charakterze polskiej pamięci. Nie ma sensu kwestionować przydatności dyskursu spod znaku Freuda i Lacana dla badań nad pamięcią, jednak warto zaznaczyć, jak mi się wydaje, ewentualne niebezpieczeństwo, jakie może się wiązać z sukcesem tego języka. Niebezpieczeństwo typowe dla sytuacji, w której nad lokalną komunikacją zaczyna dominować ta mityczna (mistyczna, nieweryfikowalna, nieempiryczna). Miałabym dla tego momentu zastrzeżenia podobne do tych, które formułowała Eve Kosofsky Sedgwick (bez wątpienia wybitnie sprawna użytkowniczka tego dyskursu). Sedgwick krytykowała totalizujące utożsamienie psychoanalizy z wszelką „krytyczną analizą” w sytuacji, gdy jest ona jedynie „jedną z możliwych poznawczo-afektywnych form badań teoretycznych”⁶. Innymi słowy, psychoanaliza nie wyczerpuje form rozumowania, które zdolne są ujmować „istniejące opresje i wrogości”⁷. Jeśli chcemy zrozumieć polską pamięć, będę twierdzić poniżej, nie wystarczy deiktyczna diagnoza i ogłoszenie rozpoznania neurozy. Trzeba rozpocząć pracę z pacjentem. Pozostawiając na boku dyskusję o faktycznej możliwości zastosowania metod psychoanalizy do podmiotów zbiorowych (jak społeczeństwo czy naród), choć w przenośnym sensie trzeba się zastanowić, czy nie warto jednak (w zgodzie z główną zasadą wiedeńskiej „kuracji rozmową”) porozmawiać z pacjentem. Innymi słowy, wsłuchać się w to, co mówi: wrócić do zaniedbanej warstwy wernakularnej.

Poniższy tekst jest próbą wyabstrahowania z wernakularnego słownika „mniejszej pamięciologii” lokalnego pojęcia, zbudowania dla niego pola

5 A. Leder *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014; G. Niziołek *Polski teatr Zagłady*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014; J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z formą*, Universitas, Kraków 2011.

6 E. Kosofsky Sedgwick *Czytanie paranoiczne, czytanie reparacyjne, albo: masz paranoję i pewnie myślisz, że ten tekst jest o tobie*, przeł. M. Szcześniak, „Widok” 2014 nr 5, <http://pismowidok.org/index.php/one/article/view/184/299> (20.10.2016).

7 Tamże.

znaczeniowego i zaproponowania – w szerszym ujęciu – strategii uważności wobec zjawisk dotyczących pamiętania, które są nam geograficznie najbliższe. Będę twierdzić, że taka taktyka nie tylko wzbogaci badania nad pamięcią, umożliwi głębsze zrozumienie tutejszych stanowisk wobec przeszłości, ale też – w ostatecznym rozrachunku – pozwoli z innym ładunkiem docierać do centrum i być może zajmować wobec niego mniej wtórne pozycje.

2. Niepamięć

Zajmując się miejscami⁸, o których można mówić, że są represjonowane, wyparte, kontestowane, dostrzegam kłopot z określeniem procesów memorialnych, które wokół nich zachodzą. Najczęściej formułowane ujęcia są jednoznaczne: to lokalizacje „od dawna zapomniane i zaniedbane”⁹ (tak charakteryzuje je np. dokument International Holocaust Remembrance Alliance). Wydaje mi się jednak, że kwestia ta jest bardziej złożona i trop prowadzący w stronę jednego z możliwych rozwiązań podpowiedział *en passant* Ulrich Baer w *Spectral Evidence*, gdy komentował fotografie takich obiektów. Pisał: „rzucając na nieznanne miejsce niepokojące światło *déjà-vu*, fotografowie krajobrazu produkują ten łagodny szok odkrywania czegoś, co wydaje się *niepamiętanym* – raczej – niż *zapomnianym* [wyróż. – R.S.] doświadczeniem”¹⁰. Różnicowanie pojęć w powyższym zdaniu sugerowałoby, że nie są one jedynie synonimami. Jeszcze bardziej bezpośrednio ujął to Lech Mróz: *Niepamięć nie jest zapominaniem* – tytułował artykuł na temat zagłady Romów¹¹.

Termin *niepamięć* (non-memory) na pierwszy rzut oka może przypominać neologizm skonstruowany w przebrzmiałej już, postrukturalnej poetyce

8 Por. np. R. Sendyka *Pryzma – zrozumieć nie-miejsce pamięci... Miejsca, które straszą: (afekty i nie-miejsca pamięci)*, „Teksty Drugie” 2014 nr 1/2; Robinson w *nie-miejscach pamięci*, „Konteksty: Polska Sztuka Ludowa” 2013 nr 2.

9 Raport IHRA, red. M. Bistrovic, F. Kimmelmeier, kwiecień 2014, https://www.holocaustremembrance.com/sites/default/files/report_ks_no_annex.pdf, 2016, s. 3, (20.10.2016). Por. też D. Silberklang *Killing Sites – Research and Remembrance. Introduction to the Conference and IHRA Perspective*, w: *Killing Sites. Research and Remembrance*, ed. International Holocaust Remembrance Alliance, Metropol, Berlin 2015, s. 23: „Ta kwestia jest gorzej rozpoznana niż pozostałe aspekty Holokaustu, jest również, w pewnym sensie, bardziej niewidzialna”.

10 U. Baer *Spectral Evidence: The Photography of Trauma*, MIT Press, Cambridge 2005, s. 78.

11 L. Mróz *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” 2000 nr 2.

przeczenia. Jednak trudno nie zauważyć, że w języku polskim funkcjonuje on w sposób naturalny – jest dobrze osadzony i wyodrębniony znaczeniowo. Czyni to nasz język dość wyjątkowym: zarówno w głównych językach dyskusji o pamięci, jak i w językach słowiańskich nie znajdziemy nigdzie tak mocno obecnej koncepcji alternatywnej formy memorialnego niedostatku, opartej na urzeczowieniu przeczenia terminu „pamięć” w miejsce rzeczownikowej formy dla zapominania. W języku polskim *niepamięć* funkcjonuje już w polszczyźnie renesansowej, słowniki notują użycie terminu u Jana Kochanowskiego, w polszczyźnie barokowej, oświeceniowej i romantycznej¹². Obecność tego odrębnego terminu w języku wernakularnym i w obiegach niespecjalistycznych chciałabym potraktować jako ważną wskazówkę co do niesynonimicznej wartości znaczeniowej *niepamięci* i *zapominania*. Czym byłby jednak ten czynnik, który różnicuje te kategorie?

Potencjał pojęciowy tego terminu dostrzegły w ubiegłym dziesięcioleciu socjolożki Maria Hirszowicz i Elżbieta Neyman, które stawiały sprawę jednoznacznie: *niepamięć* „nie jest neologizmem, funkcjonuje od dawna w języku polskim. Mówimy o puszczaniu w niepamięć, o ludziach niepomylnych przestrogi i o mrokach niepamięci, jakie pokrywają wydarzenia przeszłości”¹³. Badaczki zdefiniowały to zjawisko jako „społecznie znaczące luki w kolektywnej pamięci. Jeśli więc jako pamięć określamy kumulację i rejestrację informacji, to niepamięcią jest wszystko, co znajduje się poza tym obszarem – zarówno treści nie przyswojone, jak i te, które uległy eliminacji czy zapomnieniu”¹⁴.

Operacja terminologiczna Neyman i Hirszowicz odbywa się oczywiście na klasycznej koncepcji Maurice’a Halbwachsa (*mémoire collective*), autorki wskazują jednak ważną cechę różnicującą *niepamięć* (kolektywną) od jej pozytywu (pamięci zbiorowej). Pamięć zbiorowa u francuskiego socjologa była wynikiem procesu naturalnego, „bezinteresownego” (w przeciwieństwie do „interesownej”, konstruowanej historii). *Niepamięć* natomiast – jak widzą to badaczki – zawiera procesy zarówno naturalne („proste zapominanie”,

12 U Jana Kochanowskiego w *Trenach* znajdują się określenia „zdrój niepomylny”, „niepamiętna woda”, por. A. Bańkowski *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, PWN, Warszawa 2000. Bańkowski podaje datę zapisu: 1584 rok. Przytacza przykłady z tekstów Jana Achacego Kmity, Julina Ursyna Niemcewicza czy Adama Mickiewicza.

13 M. Hirszowicz, E. Neyman *Społeczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001 nr 3/4, s. 24.

14 Tamże.

„niezobiektywizowanie”), jak i wolicjonalne („tendencyjne blokowanie”); co więcej – w jej kształtowaniu biorą udział nie tylko jednostki, ale także instytucje (religie, doktryny polityczne) i media. Pamięć zbiorowa łączyła w klasycznej teorii homogeniczne społeczności: choć Neyman i Hirszowicz nie piszą tego wprost, można na podstawie powyższego wnosić, że społeczności nie-homogeniczne są szczególnie narażone na wystąpienie zjawiska niepamiętania.

Termin „niepamięć” pojawia się w słowniku indywidualnym wielu polskich intelektualistów (np. Maria Poprzęcka, Jerzy Holzer¹⁵), ujęcia definicyjne są natomiast nieliczne. Poza wspomnianą powyżej interwencją istnieje właściwie tylko artykuł Piotra Tadeusza Kwiatkowskiego, który w tekście *Społeczne tworzenie zbiorowej niepamięci*¹⁶ kontynuował¹⁷ trop podany przez Hirszowicz i Neyman, odróżniając termin „niepamięć” od „zapominania” w ten sposób, że ten drugi dotyczyłby przede wszystkim procesów jednostkowych, ten pierwszy – zjawisk zbiorowych. „Niepamięć” to takie opracowanie „spraw z przeszłości”, które polegałoby na rozbudowywaniu wokół wydarzenia „białej plamy”, przy jednoczesnym „zachowaniu [go – przyp. R.S.] przy pomocy dostępnych ludziom metod utrwalania”. Chodzi zwłaszcza o zdarzenia ważne dla zbiorowości, takie, które „mają znaczenie ponadindywidualne” oraz są „potencjalnie ważne dla teraźniejszych członków określonej zbiorowości, ale nie funkcjonują w społecznym dyskursie oraz nie stanowią układu odniesienia dla praktycznych działań”¹⁸. „Nie stanowią układu odniesienia”, ponieważ w wyniku serii operacji (np. bierne „przeoczenie”, „zaniedbanie” czy czynne „negowanie”) zostały z niego wypchnięte. Nie poddano ich jednak pełnej kasacji: do *niepamiętanych* zdarzeń istnieje dostęp; „są jawne, tzn. społecznie ustalone i dostępne lub utracone w sposób odwracalny, czyli relatywnie łatwy do odzyskania”¹⁹. „Niepamiętana” przeszłość jest niewidoczna, ale nie niedostępna. Jest tuż, tuż obok, ale nie na tyle, by móc się do niej odnieść. To paradoksalny byt-niebyt, którego przykładem

15 J. Holzer *Pamięć i niepamięć*, „Znak” 1995 nr 5; M. Poprzęcka *Łazienki – pamięć i niepamięć*, Muzeum Łazienki Królewskie, Warszawa 2014.

16 P.T. Kwiatkowski *Społeczne tworzenie niepamięci*, w: *Etniczność, pamięć, asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, red. L.M. Nijkowski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.

17 Także jako autor hasła „Niepamięć” w *Modi memorandi...* (s. 272-274).

18 P.T. Kwiatkowski *Społeczne tworzenie zbiorowej niepamięci...*, s. 91.

19 Tamże.

dla Kwiatkowskiego jest m.in. ludobójstwo Ormian, zbrodnie komunizmu lub Zagłada.

W ujęciu społecznym *niepamięć* byłaby więc stanem wspólnotowego odnoszenia się do przeszłości, takim, w którym współegzystuje to, co pamiętane, to, co wypierane i to, co jeszcze nie przyswojone. Treści odnoszone do przeszłości byłyby w płynnym stanie negocjacji, wykonywanej w obrębie zbiorowości, po części biernie, przez nieupamiętnianie, przeoczenie, zaniebywanie jakiejś części faktów dotyczących przeszłości, ale także w sposób czynny przez negowanie, zacieranie, cenzurowanie: w czynnościach tych brałyby udział również instytucje i media wytworzone przez daną społeczność²⁰. O ile u Hirszcowicz i Neyman różnica między zapominaniem a niepamięcią polega na inkluzji w obszar tej drugiej tego, co zapomniane, ale i tego, co jeszcze nie-jest-zapamiętane, to ujęcie Kwiatkowskiego jest ściślej socjologiczne i nie obejmuje treści, których społeczność nie umie przyswoić z powodów np. traumatyzacji lub braku odpowiednich wzorców dla racjonalizowania tego, co się wydarzyło. Trudno w tej sytuacji bronić nie-synonimicznej wartości znaczeń szczególnych dla niepamięci. Analizy form zapominania – mam na myśli typologizujące wystąpienia Paula Connertona i Aleidy Assmann – proponowały nieomal identyczne subkategorie (Assmann²¹ wyodrębniła archiwizację, ramowanie, zapominanie automatyczne, represywne, defensywne, terapeutyczne, konstruktywne, a Connerton²² rozróżnił praktyki represywne, nakazowe, strukturalne obok anulacji, zanikania, milczenia), co artykuł Kwiatkowskiego (negowanie, zacieranie śladów, cenzurowanie, eliminowanie odniesień).

Ważne argumenty do obrony samodzielności znaczeniowej *niepamięci* dodał *en passant* Lech Mróz we wspomnianym już tekście na temat Zagłady Romów (2000)²³, choć trzeba je odtwarzać, wnosząc z treści artykułu

20 P.T. Kwiatkowski *Niepamięć*, w: *Modi memorandi...*, s. 273. Oczywiście podział na czynne i bierne formy jest kontynuacją myśli Ricœura z pracy *Pamięć, historia, zapomnienie*.

21 W wykładzie dla Królewskiej Holenderskiej Akademii Nauk (1 października 2014, <http://castrum-peregrini.org/forms-of-forgetting>, 21.08.2016), publikowane jako Aleida Assmann, *Formen des Vergessens*, w: *Die Sozio-kulturelle (De)Konstruktion des Vergessens: Bruch und Kontinuität in den Gedächtnisramen um 1945-1989*, Hrsg. von N. Diasio, K. Wieland, Aisthesis, Bielefeld 2012.

22 P. Connerton *Seven Types of Forgetting*, „*Memory Studies*” 2008 No 1. Tekst ten dostępny jest w języku polskim jako *Siedem rodzajów zapomnienia*, w: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, red. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.

23 L. Mróz *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „*Przegląd Socjologiczny*” 2000 nr 2, s. 89.

(termin *niepamięć* poza tytułem pojawia się tylko raz). Etnograf określa – jak można wnosić – za pomocą tego pojęcia postawę, którą charakteryzuje jako brak starań, by „rejestrować w pamięci historie daleko sięgające w przeszłość”²⁴. *Niepamięć* to swoisty konglomerat memorialnych procesów zachodzących wokół doświadczenia Porajmos, charakterystycznych dla społeczności romskich. „Nieprzywoływanie”, „nierejestrowanie przeżyć obozowych” łączyło się z ograniczeniami w praktykach wspominania zmarłych (strach przed powrotem dusz, obawa przed uszkodzeniem żywym), w planie technologicznym – z oralnym charakterem kultury, w planie społecznym – z charakterem (trudnych) relacji z nie-Romami. *Niepamięć* nie oznaczała jednak zapomnienia przeszłości – mimo braku rozbudowanego aparatu symbolicznego podtrzymującego relację z przeszłością Romowie byli zdolni zarówno do podjęcia praktyk upamiętniania Zagłady, jak i – choć z opóźnieniem – do zbudowania narracji i naukowej wiedzy o tej przeszłości. Mróz o tym nie wspomina, ale można z jego rekonstrukcji wnosić, że obliczu ułomnego transferu komunikacyjnego najwyraźniej zadziałały inne kanały przekazu²⁵.

Jakkolwiek pomysł, by uruchomić termin *niepamięć*, wybrzmiał bardzo wyraźnie w tytule artykułu Mroza, to jego potencjalną operatywność dostrzegł dopiero Sławomir Kaprański, który w *Narodzie z popiołów* (2012, rozdział *Historia i pamięć*) kontynuował myślenie o *niepamięci* i poszerzał diagnozę sprzed dekady: „Romowie «nie pamiętają» swojej zagłady (w tym zakresie, w jakim rzeczywiście jej nie pamiętają) – pisał – nie dlatego, że są Romami (mają specyficzną kulturę itp.), tylko dlatego, że miała ona na nich, jak na wszystkich innych ocalałych, ogromny wpływ, kształtując ich postrzeganie czasu, historii i siebie samych”²⁶. Romska pamięć jest więc strauumatyzowana: „jest «niema», lecz pozostawia ślady doświadczenia terroru – przemilczenia, braki i tąpnięcia w kulturowej ekspresji, poprzez które można do niej dotrzeć. Przemilczenia te są jednak szczególnej natury i aby je wyjaśnić, niezbędne jest uwzględnienie sieci stosunków społecznych”²⁷. *Niepamięć* u Kaprańskiego nie jest więc efektem wyparcia czy kulturowych tabu. Chodzi raczej o to, że

24 Tamże, s. 110.

25 Przykładowo import „ram pamięci” z pamięci innych społeczności – np. niemieckiej lub z mediów i kultury globalnej.

26 S. Kaprański *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Scholar, Warszawa 2012, s. 242.

27 Tamże.

dotyczy tej części doświadczenia, która nie potrafi się wysłowić: nie istnieje dla niej sieć interakcji, w których można ją komunikować. Co więcej – w obrębie społeczności romskiej działania z przeszłością toczą się bez interwencji czynników porządkujących, takich jak instytucje, koncepcja „państwa”, „narodu”, „siły politycznej”, „terytorium narodowego”: pozostają na takim poziomie wspólnotowym, gdzie nikt nie oferuje gotowego, powszechnie zrozumiałego, skryptu postępowania. Efekt tej pracy nie jest przekazywany w „społecznie dominujących strukturach języka, kultury symbolicznej lub systemowych działań”²⁸, czyli wypadają poza to, co określiliśmy terminami pamięci komunikacyjnej czy kulturowej. Jest jednak przemieszczany i podtrzymywany. Ale: jak?

3. Milcząca wiedza, wyrozumiałe milczenie i pamięć semiotyczna

Paradoks transferu pamięciowego przebiegającego poza tym, o czym potrafimy mówić, transferu, który kryje się za procesami *niepamięci*, prowadząc do współistnienia sprzecznych procesów: jednoczesnego nieujawniania i podtrzymywania relacji do pewnego zdarzenia z przeszłości, mogłyby być zilustrowany poniższymi dwoma przykładami.

Pierwszy pochodzi z miejscowości Małków nieopodal Hrubieszowa. Znajduje się tu masowy grób czterdziestu dziewięciu osób zamordowanych przez Niemców na początku wojny: w grudniu 1939 roku pędzono około 1800 mężczyzn – okolicznych Żydów – w stronę granicy sowiecko-niemieckiej. Niezdolni do szybkiego marszu byli rozstrzeliwani. W 2013 roku teren ten został upamiętniony staraniami Komisji Rabinicznej ds. Cmentarzy: powstała tablica informująca o ofiarach, obszar pochówku obłożono kamieniami. Obraz sprzed memorializacji daje jednak do myślenia: ujawnia teoretycznie wykluczające się praktyki pamięciowe, zachodzące jednocześnie. Na zdjęciu przedstawiającym kawałek niezaoranego pola bez wątplenia widzimy efekt pamięciowego niedostatku: miejsce jest nieupamiętnione, zaniedbane, „puste”. A jednak nie można przecież powiedzieć, że jest kompletnie zapomniane. Ten, kto orał pole – prawdopodobnie należący do co najmniej trzeciej generacji pracujących tu – precyzyjnie ominął obszar, w którym mogłyby natknąć się na ciała ludzi.

²⁸ Tamże, s. 196.



[Fot. 1. Miejsce masowego grobu z 1939 roku. Fotografia dzięki uprzejmości Komisji Rabinicznej ds. Cmentarzy]

Zestawienie powyższej fotografii (nr 1) i komentarza Baera pozwala zrozumieć, o co mu chodziło, gdy twierdził, że miejsce niepamiętane nie jest całkiem zapomniane. Wciąż działają czynniki podtrzymujące referencję do przeszłości i choć nie mieszczą się w obszarze faktów, oficjalnej komunikacji, przekazu symbolicznego, to przeszłość trwa dzięki precyzyjnemu ruchowi ręki: gestom, czynnościom, nawet jeśli wykonane zostały w kompletnym milczeniu, nawet jeśli zostały zrealizowane bez pełnej wiedzy o swej celowości. Co więcej, najwyraźniej możliwy jest również międzypokoleniowy transfer owego dziwnego mnemicznego konglomeratu złożonego z działania i zaniechania działań. Transfer ma tu charakter performatywny: to gesty, ustalona trasa przejazdu maszyn, droga przejścia ludzi zawiera odniesienia do przeszłości.

Możliwość skutecznego „milczącego transferu” przeszłości od świadków do kolejnych generacji została udowodniona po wielokroć: ofiary wojennej traumy, cierpiący na PTSD przekazują swoim najbliższym objawy swoiste dla patologicznego oddziaływania pamięci²⁹. Carol Kidron, etnografka pracująca dziś z potomkami ofiar Zagłady, sprzeciwia się jednostronnemu i redukcjonistycznemu traktowaniu tego przekazu,

29 Por. np. koncepcję post-memory Marianne Hirsch.

eurocentrycznemu – jak twierdziła – przywilejowaniu słownego kontaktu jako psychospołecznej normy (milczenie oznacza tu wyparcie i stan chorobowy), i dowodzi, że „w badaniach etnograficznych drugiego pokolenia po Holokauście dom ocalonego okazuje się miejscem, w którym osadza się niepatologiczna obecność zagładowej przeszłości ujęta w milczące, ucieleśnione praktyki, interakcje między osobami a przedmiotami, interakcję między członkami rodziny”³⁰. W intymnej przestrzeni milczenie może być medium przekazującym emocje, środkiem komunikacji, transferu wiedzy. Chodzi o działania ocalonych, którzy wciąż używają obiektów z obozu (Kidron podaje przykład więziennej łyżki, strukturalnie bardzo podobny do tego, o którym przeczytaliśmy w Różewiczowskim *Nożyku profesora*), wyrażają stosunek do przeszłości mimiką i językiem ciała, podtrzymują praktyki, które pozwoliły im przeżyć (np. magazynowanie jedzenia, dzielenie się pożywieniem). Te interakcje, wedle Kidron, „semiotycznie i sensualnie powodują, że przeszłość zostaje na nowo przywołana”³¹. Transportują w terażniejszość nie tylko napięcie czy pesymizm, jak pisze etnografka, ale również poczucie odzyskanego „daru życia”, pozwalają wspólnotowo przeżywać traumatyczną przeszłość w kontrolowany sposób i w tej mierze wspierają proces leczniczy.

Milcząca wiedza (*tacit knowledge*) jest tu powiązana z „zaniechaniem mowy”: Kidron proponuje termin *forbearance of speech*, który oznacza *wyrozumiałe powstrzymanie się od mówienia*.

Nieobecność słów nie musi sygnalizować psychologicznej represji przeszłości prowadzącej do nieprzystosowania, klęski relacji międzyludzkich, ostatecznego zapomnienia i braku. Zamiast tego, sieć domowego milczenia wydaje się ustanawiać alternatywny, niewerbalny trakt, którym odbywa się transmisja emocjonalnego i cielesnego doświadczenia (w miejsce odpominanej kognitywnej narracji) przeszłości, która dzięki temu może być przenoszona i komunikowana i w ten sposób aktywnie obecna oraz przeżywana w codziennych interakcjach.³²

30 C.A. Kidron *Toward an Ethnography of Silence. The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel*, „Current Anthropology” 2009, Vol. 50, No. 1, s. 5.

31 Tamże, s. 12.

32 Tamże, s. 16.

Obchodzenie masowego grobu dowodzi posiadania owej milczącej wiedzy, i jeśli Kidron ma rację, jest ucieleśnioną komunikacją o przeszłości. Mimo ułomności, mimo dwuznaczności, chciałabym potraktować ten rodzaj przekazu jako istotny, może nawet fundamentalny w obliczu problemu pozornie „zapomnianych miejsc pamięci”, które, jak się okazuje, lokalna społeczność potrafi natychmiast wskazać³³.

Wśród przykładów milczącego transferu Kidron umieszczała również sytuacje komunikacyjne, jednak mające szczególny charakter: chodziło o „dialogiczne interakcje między rodzicem a dzieckiem przyjmujące formę autorytatywnych sentencji lub fragmentarycznych zmitologizowanych opowieści o przetrwaniu”³⁴. Egzemplifikację tego rodzaju praktyki: przekazywania wiedzy o przeszłości za pomocą przekształconej, zdeformowanej, przesuniętej w stronę fabulatu narracji zanotowała Marta Kurkowska-Budzan. W Jedwabnem funkcjonują bowiem przynajmniej te dwie opowieści zakontrawiczone w wydarzeniach z 10 lipca 1941 roku. Opowieść pierwsza brzmiała następująco:

na rynku w Jedwabnem istnieje miejsce, na którym zamordowano żydowską kobietę niosącą w ramionach dziecko. Długi czas później, po wojnie, chwasty pomiędzy brukiem urosły tu w formie krzyża. Gdyby to zjawisko wystąpiło kilka metrów dalej, mieszkańcy nie zbieraliby się w tym miejscu na przebłągalną modlitwę.³⁵

Opowieść druga dotyczyła

bogatego starego Żyda, którego mordercy otoczyli niedaleko stawu i utopili. Później, by odzyskać jego cenne pierścienie, czapkę z lisiego futra i buty (!), nurkowali i tonęli, jeden po drugim. Ostrzeżenie, że ktokolwiek ulegnie pokusie złotych pierścieni, jest skazany na śmierć w tych wodach, wielokrotnie okazało się prawdziwe, ponieważ ten lokalny staw pochłoniął później wiele ofiar.³⁶

33 Por. M. Pollack *Skażone krajobrazy*, przeł. K. Niedenthal, Czarne, Wołowiec 2014, s. 31.

34 C.A. Kidron *Toward an Ethnography of Silence...*, s. 9.

35 M. Kurkowska-Budzan *Imagining Jedwabne. The Symbolic and the Real*, „Polish Sociological Review” 2002 No. 137, s. 115. Legendę tę przytacza też Agnieszka Arnold w filmie *Sąsiedzi* (2001).

36 Kurkowska-Budzan pisze o tej opowieści także w tekście *Jedwabne: on Emotions, Power and Identity in Oral History Research*, „Acta Poloniae Historica” 2008 nr 97, s. 115.

W innej wersji relacja brzmiała tak:

pewien Żyd, gdy uczestnicy masakry topili go, zakrzyknął w niebiosa: „Mario! Święty Józefie! Przybądźcie ku pomocy!” Gdy przestępcy próbowali wyciągnąć trupa, by obrabować go z kosztowności i ubrań, „stał się prawdziwy cud”, a ludzie opowiadają o nim tak: „Żyd był nagi, jak go pan Bóg stworzył. Od tej pory każdego, kto zanurkował w stawie w poszukiwaniu żydowskiego złota, spotykała boska kara – wszyscy potonęli!”³⁷

Te relacje z obszaru historii oralnej skomentowała w 2006 roku Ewa Wolentarska-Ochman w artykule publikowanym w „History and Memory”³⁸, pisząc, że owe „zmitologizowane narracje umożliwiły społeczności kolektywne wyrażenie tego, do czego można było przyznać się jedynie prywatnie. Umiejscawiając tragedię w narracji chrześcijańskiej o grzeszniku i boskiej karze, jedwabianie byli w stanie przepracować ją, a dwie lokalizacje zostały wypełnione podzielanym przez wspólnotę poczuciem winy i skruchy”³⁹. Zaprotestował przeciwko takiej konkluzji Sławomir Kaprański, który w tym samym numerze czasopisma opublikował krytyczną odpowiedź na tekst Wolentarskiej-Ochman. „Twierdzę – pisał – że faktyczna pamięć zbrodni w Jedwabnem jest czymś, co społeczność Jedwabnego od siebie odrzuca, i tylko w sytuacji, gdy zainterweniuje w ten stan równowagi jakiś zewnętrzny bodziec, społeczne ramy pamięci mogą ulec zmianie i lokalni mieszkańcy, a przynajmniej niektórzy spośród nich, włączają się w działania upamiętniające”⁴⁰. Dla Kaprańskiego „mityczne”, „halucynacyjne”, „hiperrealistyczne” opowieści są sposobem na odgradzanie się od trudnej prawdy i przyjęcia jej konsekwencji: stają się więc kontr-pamięcią. Biorąc pod uwagę ustalenia budowane dziś w ramach etnografii postpamięci Holokaustu, można przyjąć, paradoksalnie, że rację ma zarówno Wolentarska-Ochman, jak i Kaprański.

Mityczna opowieść z Jedwabnego jest jednocześnie dalece zdeformowaną relacją o przyszłości, homeopatycznie rozcieńczoną i opakowaną

37 M. Kurkowska-Budzan *Imagining Jedwabne...*, s. 115.

38 E. Wolentarska-Ochman *Collective Remembrance in Jedwabne. Unsettled Memory of World War II in Postcommunist Poland*, „History and Memory” 2006 No. 1, s. 172.

39 Tamże, s. 173.

40 S. Kaprański *The Jedwabne Village Green? The Memory and Counter-Memory of the Crime*, „History and Memory” 2006 No. 1, s. 182.

w ratownicze dyskursy (chrześcijaństwo), z drugiej strony podtrzymuje tak spreparowaną wiedzę o przeszłości, uporczywie ponawiając dyskurs o winie, przekroczeniu norm etyki (znów: chrześcijańskiej) i koniecznej karze. Jednocześnie realizują się więc sprzeczne impulsy, typowe dla zjawiska *niepamięci*: wspólnotowe działania sankcjonują społeczną wyrwę, wypełniają ją jednak czymś, co powoduje, że nie daje się ona całkowicie zasypać. Przykład opracowany przez Kurkowską-Budzan doskonale dowodzi zasadniczych różnic w operacjach pamięci wspólnotowej na poziomie lokalnym, wernakularnym, i tym oficjalnym, podzielanym przez społeczeństwo na wyższym poziomie organizacji. Klasyczne rozróżnienie Halbwachsa⁴¹ na pamięć społeczną (przeżywaną osobiście) i pamięć historyczną (zmediatyzowaną, opowiedzianą, przekształconą w wersję akceptowaną dla szerszej wspólnoty) pozwala zrozumieć, że przeżywane wydarzenie jest zapośredniczane i przekazywane nie-świadkom w co najmniej dwóch porządkach: tym oficjalnym, posługującym się komunikacją symboliczną, pozostającym w obrębie oddziaływania oficjalnej kultury (narodowej, państwowej, ale dziś również transnarodowej i globalnej) i tym bardzo intymnym, w którym transfer odbywa się za pomocą zdeformowanych środków symbolicznych (zmityzowane narracje, sentencje, urywane zdania) i – trzeba dodać za Carol Kidron – pozasymbolicznych – dzięki niewerbalnym elementom mowy, aktom performatywnym: działaniom somatycznym, interakcji z obiektami i ludźmi. Korzystając z kolejnego klasycznego rozróżnienia, nazwałabym ten rodzaj praktyk pamięciowych pamięcią semiotyczną⁴².

4. Pamięć wernakularna, pamięć semiotyczna

Fredric Jameson postawił niegdyś tezę, że pamięć o potężnym wydarzeniu historycznym nie toleruje półśrodków, „nawet jeśli nie istnieje żaden pozytywny sposób pogodzenia się z nim”⁴³. Zdanie to, wypowiedziane w obiegu

41 M. Halbwachs *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, PWN, Warszawa 1969, s. 4-5.

42 Zob. J. Kristeva *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Seuil, Paris 1974, obszernie wyjaśnia kinetyczne i pozasymboliczne wartości „semiotycznego” Joanna Bator w: *Julia Kristeva – kobieta i „symboliczna rewolucja”*, „Teksty Drugie” 2000 nr 6. Chodzi mi o te wartości, które są „nie tyle prewerbalne, co presymboliczne. Związane [...] z rytmem, melodią, tonem, kolorem – wszystkim tym, co nie służy wprost reprezentacji” (J. Bator *Julia Kristeva...*, s. 11).

43 F. Jameson *Foreword: A Monument to Radical Instant*, w: P. Weiss *The Aesthetic of Resistance*, vol. 1., przeł. J. Neugroschel, Duke University Press, Durham 2005, s. viii.

oficjalnym, a nawet globalnym, okazuje się chybione, jeśli nasz punkt obserwacyjny praktyk pamiętania umieścimy naprawdę nisko – „tuż przy ziemi”, tuż przy miejscu, w którym wydarzyła się jedna z wielu tragedii Zagłady. Okazuje się, że pamięć wernakularna doskonale toleruje, może nawet preferuje właśnie półśrodki, gdzie milcząca wiedza łączy się z „zaniechaniem mowy”, gdzie przeszłość jest zniekształcana do dającego się znieść na poły fantastycznego mitu; gdzie odsłania się tylko minimalnie, dzięki gestom, deformacjom wypowiedzi, użyciu obiektów. Dlatego np. miejsca związane z wydarzeniem, którego lokalna wspólnota nie potrafi w całej jego pełni przyswoić, są oznaczane za pomocą gestów prowizorycznych – rzeczy, którym nadano już funkcje indeksów, ale jeszcze nie symboli⁴⁴. Dlatego krążą o nich „legandy”. Tu miesza się to, o czym nie wiadomo, jak mówić, na co nie ma języka oficjalnego, co nie przyswojone i co blokowane. To dla tego właśnie pozasymbolicznego konglomeratu sił pamiętania proponuję tu termin *niepamięć* (która nie jest, powtórzę za Mrozem i Kaprałskim, zapominaniem). Argumentuję tutaj, że nie mamy do czynienia ze stanem amnezji, ale skomplikowanym zespołem impulsów podtrzymywania relacji do przeszłości – w formie półśrodka, w formie homeopatycznej – i odgradzania się od niej na bezpieczną odległość. Sądzę, że zrozumienie i dalsze badania nad „niską”, wernakularną formacją pamięciową mogą znakomicie pomóc w procesach przekształcania niepamięci w pamięć, odnajdywania owego impulsu, o którym pisał Kaprałski i który jest niezbędny, by to, co zostało wypchnięte poza obieg symboliczny, znalazło drogę ku wysłowieniu i uzgodnieniu z obiegiem oficjalnym. Potrzebne w tym procesie byłyby zwłaszcza takie działania, które zbliżają stanowiska wernakularne i referencjalne/wehikularne do siebie, zamiast podporządkowywać jedno drugiemu (co – wiemy w tej chwili aż za dobrze – pozostawia wrażenie działania siłowego i na poziomie lokalnym wzbudza gwałtowną kontreakcję, niweczącą proces upamiętniania).

Skupienie uwagi pamięciologii na niedoinwestowanej warstwie wernakularnej ma jeszcze i tę potencjalną zaletę, że wspomaga budowanie „wiedzy usytuowanych”, a więc urealnionych, krytycznych i nie-hegemonicznych, oddalających się od modelu wertykalnych dominacji (np. przewagi centrum nad *mniejszymi* terytoriami zależnymi); wiedź „częściowych, krytycznych,

44 Por. analizę pomników forensycznych: R. Sendyka *Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki. (Forensyczna wrażliwość i architektura publicznej prawdomówności)*, „Teksty Drugie” 2017 nr w przygotowaniu. W tekście tym analizuje dokładniej m.in. przypadek Małkowa.

dających się umiejscowić i umożliwiających zachowanie sieci powiązań⁴⁵. Jak pisała Donna Haraway, „istnieją określone korzyści ze zdolności spoglądania z perspektywy peryferii czy dołów”⁴⁶. Lokalizacja polskiej pamięciologii na „krawędzi”, na „marginesie”, poza „centrum” dyscypliny, jeśli ją afirmować w badaniach tego, co wernakularne, może być w tej sytuacji nie tyle obciążeniem, co szansą na ciekawsze doświadczenia badawcze, ponieważ – jak przekonywała bell hooks – nieuprzywilejowane umiejscowienie daje okazję do wzięcia udziału w buncie, w tworzeniu alternatyw, w „radycznym otwarciu”. To peryferia właśnie – nie tylko w biologicznej teorii ewolucji – okazują się miejscem wytwarzania nowości, źródłem „antyhegemonicznego dyskursu”⁴⁷. Jeśli te prawa zastosować do pamięciologii, to przyszłość nauk o pamięci rodzi się dziś na jej marginesach⁴⁸ – w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, być może i w Europie Środkowo-Wschodniej.

Na koniec notuję wstępną listę cech, które przypisywałyby stanowi „niepamięci”. Niepamięć jest performatywna: ujawnia się w gestach, działaniach, w ich zaniechaniu – może być powiązana z zakazami; jest afektywna – może łączyć się z doznaniem gniewu, strachu, wstydu, wywołującymi retroaktywnie silne emocjonalne reakcje wobec obiektów przypominających o danym zdarzeniu; niepamięć jest irracjonalna – wytwarza narracje legendaryzujące przeszłość, wprowadza wątki ponadnaturalne, jest pełna historii o duchach lub niesamowitych zdarzeniach; jest raczej somatyczna niż cerebralna – transmitowana przez ekspresję ciała i mimikę częściej niż przez uporządkowany dyskurs; na poziomie językowym komunikuje się zwłaszcza poprzez formy negatywne: przemilczenia, zaniechania, ominięcia, jąkanie się, innego rodzaju zniekształcenia tonu i formy wysłowienia; na poziomie psychologicznym nie należy jej przejawów mylić z procesami wyparcia: dotyczy czegoś,

45 D. Haraway *Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy*, przeł. A. Derra, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Wydawnictwo Naukowe UM, Toruń 2014, s. 115.

46 Tamże.

47 bell hooks *Margines jako miejsce radyklanego otwarcia*, przeł. E. Domańska, „Literatura na Świecie” 2008 nr 1/2, s. 113.

48 Haraway ostrzega przed lekceważeniem trudności, jakie wiążą się z przeorientowaniem perspektywy na obrzeża: łatwo o jej „uromantyczenie” lub bezkrytyczne przejście pozycji „nieuprzywilejowanych”; praca na poziomie wernakularnym, której tu jestem adwokatem, wymagałaby – zdaniem Haraway – „podobnego wyrobienia w ciele, języku w pośrednikach widzenia, jak w przypadku «wysoce zaawansowanych» wizualizacji technonaukowych”, D. Haraway *Wiedza usytuowana ...*, s. 115.

co wiemy, o czym jednak nie chcemy myśleć; niepamięć jest wspólnotowa – jej praktyki wymagają działania grupowego, w małych społecznościach, związanych zwłaszcza więzami przednowoczesnego familizmu; można przypisywać jej wolicjonalny charakter: powstaje w wyniku niewysłowionej zgody w obrębie wspólnoty. Niepamięć – inkluzywny termin obejmujący te składowe procesy pamiętania, które opierają się symbolizacji – nie jest tożsama z zapominaniem. Nie jest też identyczna z amnezją czy wyparciem. To pośredni teren operacji pamięci, bogaty w działania zwłaszcza wtedy, gdy ta ma do czynienia z trudną bądź konfliktującą przeszłością. Podejmując się oddolnych badań, zaczynając od poziomu „wernakularnego” i zezwalając na ujawnienie się jego specyfiki i autoreferencjalności (polegającej m.in. na wytwarzaniu „zlokalizowanej”, „rodzimej” terminologii) bez podporządkowywania go dyskursowi wypracowanemu w centrum, bez przywilejowania tego, co komunikatywne, kulturowe, symboliczne, pamięciologia może dotrzeć do zjawisk tłumaczących procesy pamiętania w nie-do-końca-zeuropeizowanych terytoriach działania.

Abstract

Roma Sendyka

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

Oblivion, or: Situating Our Understanding of Forms of Memory

Sendyka discusses the discourse on memory as potentially multilayered (Deleuze/ Guattari, the theory of 'minor literature'), simultaneously pointing out the weakness of the vernacular layer that is most narrowly located (Haraway). Further research is clearly needed regarding these processes, marked as they are by opposed forces or vectors: memories about a given event are maintained while at the same time being blocked. Such phenomena can be understood in terms of 'oblivion,' which differs from 'forgetting' in that 'oblivion' does not privilege verbal contact as a norm in the transfer of memory. It connects deformed symbolic means (narratives that have become myths, sentences, broken-off sentences) and parasymbolic means (non-verbal elements of speech, gestures) with somatic activities and performative acts (interaction with objects and people). In the realm of 'oblivion,' 'silent knowledge' and 'refraining from speech' help transmit an emotional and bodily experience of the past where that experience is still undecided and not ready to be verbalized.

Keywords

oblivion, forgetting, semiotic memory, vernacular memory