DOI: 10.14746/sh.2014.15.2.009

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XV (2014/2)
s. 113-125

Robert Traba
Centrum Badań Historycznych PAN, Berlin

Dialogi pamięci. Rozważania wokół recepcji pamięci zbiorowej

Banalny wydawałoby się spór o to, czy istnieje pamięć zbiorowa, wcale nie jest bez znaczenia. Uporczywie przywoływany jest z różnych perspektyw. Sens zbiorowego pamiętania negują artyści i pisarze (przecież istnieje tylko pamięć indywidualna!), również historycy, odwołujących się do twardych faktów z tzw. historii zdarzeniowej. Z drugiej strony politycy fetyszyzują zbiorową pamięć koniecznością uprawiania polityki historycznej. Trudności dodatkowo dostarcza fakt, że pamięć obejmuje zarówno pamiętanie, jak i zapominanie, co już samo w sobie prowadzi do dylematu: Jak wiele pamiętania/zapominania potrzebuje społeczeństwo, by mogło funkcjonować w ramach demokratycznych reguł? Traktując „własną" pamięć (indywidualną czy zbiorową) jako jedynie prawdziwą, otwieramy przestrzeń permanentnych konfliktów. Odniosę się do kilku przykładów zderzania różnych pamięci, próbując na zakończenie ukazać praktyczny sens polifonii pamięci albo — jak to, po raz kolejny, w najnowszej książce zdefiniowała Aleida Assmann — dialogiczności pamiętania.

Obraz pierwszy: Pamięć zbiorowa i indywidualna w działaniu

Nie istnieje czysto biologiczny wymiar zbiorowego pamiętania, ale również indywidualne („naturalne") pamiętanie nie jest jedynie zjawiskiem z zakresu psychologii. Każdy człowiek, funkcjonując w grupie, definiuje indywidualną odrębność i jednocześnie przynależność do „swojej" grupy poprzez odniesienia do przeszłości rodzinnej, etnicznej, regionalnej, społecznej. W ten sposób pamięć indywidualna skazana jest na istnienie w ciągłej interakcji ze światem wyobrażonym powstającym w procesie konstruowania tożsamości gru-

powej (narodowej), która tworzy jej „ramy społeczne" (Maurice Halbwachs). Pamięć zbiorowa przestaje być intelektualną fikcją. Jest dynamicznym procesem identyfikacji z selektywnie wybranymi fenomenami historycznymi. Proces ten za pomocą zdarzeń społecznych takich, jak: polityczne rytuały, budowanie pomników czy edukacja szkolna, rozgrywa się w naszych głowach i zarazem w przestrzeni publicznej. Uczestnicząc w publicznych działaniach kreujących obrazy przeszłości w przestrzeni publicznej, stajemy się *nolens volens* aktorami procesu konstruowania pamięci zbiorowej.

Horyzont kreowania obrazów przeszłości wyznaczają aktualne, dominujące mody, uwarunkowania polityczne i kulturowe. Przeszłość w teraźniejszości zawsze odpowiada na ideowe zapotrzebowanie współczesności, a nie na wyzwanie intelektualne w celu rekonstrukcji historycznych zjawisk i procesów. Prawdopodobnie dzisiejszym wnukom i prawnukom świadków XX-wiecznych katastrof trudno sobie wyobrazić opowieść o minionym stuleciu bez osnucia jej wokół tragedii Holokaustu. Tymczasem to pojęcie zaczęło wyznaczać centralną narrację w Europie dopiero pod koniec lat 70. XX w. Z traumy uwolniły się wspomnienia tych, którzy przeżyli, trafiając jednocześnie na korzystny moment politycznej koniunktury i odrzucenie „nakazu zapominania". Do czasu dramatycznych wydarzeń w Bośni (1998) opowieść o przymusowych wysiedleniach i deportacjach była jedynie domeną prawicowych środowisk w zachodnich Niemczech. Dzisiaj wiek XX próbuje się definiować jako „wiek czystek etnicznych", spychając z kolei na margines „wiek rewolucji", „wiek totalitaryzmów", „wiek okrutnych wojen". Kiedy przyjdzie czas patrzenia na ten sam okres również poprzez pryzmat „triumfu demokracji" czy — jak pisał Tony Judt — z perspektywy „niezwykłego postępu w położeniu ludzkości"? W Polsce do 2000 r. nie było w publicznym dyskursie odniesienia do niechlubnej postawy części społeczeństwa polskiego wobec Żydów zarówno w czasie wojny — jako pomocników w niemieckim programie Zagłady (Judenjagd), jak i po wojnie — w ramach tworzenia „czystego" etnicznie komunistycznego państwa narodowego. Dopiero książka Jana Tomasza Grossa *Sąsiedzi* (2000) odblokowała publiczną debatę. Jedwabne jako synonim nacechowanej wrogością postawy Polaków wobec Żydów weszło — niezależnie od ideologicznych sporów — do kanonu polskiej pamięci zbiorowej. Pozostaje jedynie pytanie, jakie miejsce i w jakiej formie. W wymiarze europejskim tylko z trudem do opinii publicznej przebija się fakt, że Polska i duża część Europy Wschodniej przeżyła dwie agresje: niemiecką i sowiecką. Ustanowiony w 2008 r. przez Parlament Europejski 23 sierpnia (data podpisania w 1939 r. tzw. paktu Ribbentrop-Mołotow, sankcjonującego porozumienie niemiecko-sowieckie w sprawie podziału wpływów w okupowanej Polsce) Dniem Pamięci Ofiar Reżymów Totalitarnych jest do dzisiaj martwą kartą w kalendarzu upamiętnień II wojny światowej

w krajach zachodnioeuropejskich. Tendencyjnie w wielu lewicowych środowiskach sugeruje się, że w ten sposób wypiera się z pamięci Europejczyków datę 27 stycznia 1945 r. (wyzwolenie Auschwitz) jako Międzynarodowy Dzień Pamięci o Ofiarach Holokaustu. Przecież w realnym wymiarze wydarzeń obie te daty mogłyby dopowiadać najtragiczniejszą kartę europejskiej historii nie tylko wieku XX.

Wszystkie te wydarzenia, niezależnie od ich miejsca w pamięci kulturowej, żyły i żyją w pamięci indywidualnej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Często jednak nawet w rodzinie ulegają automarginalizacji, jakby w oczekiwaniu na odpowiedni moment w przestrzeni publicznej, który pozwoli im znaleźć zainteresowanego odbiorcę ich opowieści. W sensie indywidualnym zarówno głos ocalałych z Zagłady, jak i wspomnienia ofiar okupacji, robót przymusowych czy przymusowych przesiedleń i deportacji nie zostały zapomniane, a jedynie na długi czas wyparte. Ofiary musiały wrócić do „normalnego" życia, zapominając na pewien czas o swych traumatycznych przeżyciach. Społeczeństwo musiało dojrzeć do godnego przerobienia ich opowieści.

Bywa jednak i tak w społeczeństwach demokratycznych, że doraźne zapotrzebowanie polityczne wyznacza przestrzeń oczekiwań i ogranicza niektórym, szczególnie drastycznym albo wstydliwym faktom dostęp do głównego nurtu w państwowej polityce pamięci. W ten sposób np. aż do lat 90. XX w. we Francji rósł kult bohaterskiej *resistance*, walczącej z Niemcami i mit żołnierzy kolonialnych dzielnie tłumiących walczących o niepodległość Algierczyków. Wstydliwy wątek kolaboracji, francuskich obozów koncentracyjnych został wyparty z pamięci kulturowej.

Dramatyczny wyraz konfliktu indywidualnych doświadczeń i zbiorowej pamięci przynosi analiza patriotycznej atmosfery I wojny światowej w konfrontacji z prywatnymi listami żołnierzy (Dieter Langewiesche). Wybuch wojny i walka na frontach w powszechnym odczuciu odbywały się w atmosferze narodowej euforii walczących. Tymczasem w setkach listów z frontu jedynym emocjonalnym punktem odniesienia nie była ojczyzna ideologiczna — Niemcy, lecz najbliżsi i ojczyzna prywatna (*Heimat*). To rodzina i ziemia rodzinna wywoływały emocje i uczucia tęsknoty. Ojczyzna pojawiała się na dalekim planie, z czasem, wraz z rosnącymi trudami walki, coraz dalszym. Dopiero retrospektywne spojrzenie na minione, dramatyczne czasy, wpisane w atmosferę powojennych osiągnięć mogło powodować zwrot pamięciowy. Trud, strach i dramaturgię czasów wojny przysłaniał coraz bardziej upływ lat i osobiste sukcesy. Podobny rozdźwięk odnajdywała Walentyna M. Stefanski, prowadząc po ponad pół wieku od zakończenia II wojny światowej wywiady narracyjne z polskimi robotnikami przymusowymi pracującymi w znanych zakładach chemicznych IG Farben Leverkusen. Okazało

się, że dramaturgia wypędzenia z domu rodzinnego na roboty przymusowe w Niemczech uległa z czasem zatarciu. To, co w punkcie wyjścia określało przestrzeń doświadczeń („przeżyję lub nie") przesłonięte zostało w czasie przez inne, późniejsze przeżycia. Trud pracy przymusowej zmalał też ze względu na „powrót pamięci" do młodości, która w podeszłym wieku przywołuje chwile, gdy „byliśmy silni i sprawni". W warmińskiej wsi Purda, która przed II wojną światową należała do Niemiec, ale zamieszkiwana była zarówno przez Polaków, jak i Niemców przez dwa lata (2005–2006) prowadziłem badania z polskimi i niemieckimi studentami. Jedynymi „wypędzonymi" po 1945 r. byli tu wyłącznie „importowani" urzędnicy miejscowych struktur NSDAP, którzy tak naprawdę uciekali przed odpowiedzialnością i wymiarem sprawiedliwości. Oni i ich potomkowie w dzisiejszych Niemczech mają prawo przynależności do związków „wypędzonych z ziemi rodzinnej". Masowe wyjazdy z Purdy zaczęły się dopiero w latach 50., a ich apogeum przypadło na lata 70. XX w. Wyjeżdżali nie tylko Niemcy, ale i Polacy, którzy szukali u zachodniego sąsiada lepszych warunków życia. Siła pamięci kulturowej była jednak taka, że w wielu wspomnieniach dzisiejszych mieszkańców Purdy wszystkich, którzy wyjechali określano jako *vertriebene* — „wypędzeni".

Napięcie między pamięcią indywidualną a zbiorową znika najczęściej wtedy, gdy grupa MY konfrontuje się z konkurencyjną pamięcią innej grupy. Zagrożenie, realne lub wyimaginowane, powoduje wewnętrzną mobilizację i przekształcanie się z pluralistycznej narracji w monolityczną „narodową pamięć". Powstają wówczas obrazy-matryce „niemieckiej", „polskiej" czy „francuskiej" pamięci odległe od prób rozumienia procesów i zjawisk historycznych.

Obraz drugi: społeczny horyzont oczekiwań

Między 18 a 20 marca 2013 r. II program publicznej telewizji niemieckiej (ZDF) wyemitował trzyczęściowy serial „Nasze matki, nasi ojcowie" („Unsere Mütter, unsere Vätter"). Emisję poprzedziła intensywna kampania reklamowa, której głównym motywem było „nowe spojrzenie na niemieckie uczestnictwo w II wojnie światowej". Film okazał się największym sukcesem telewizji publicznej, jeżeli chodzi o prezentację filmu historycznego: trzy części obejrzało łącznie 21 milionów widzów, a przez następny miesiąc pokazywany był jeszcze kilka razy w stacjach regionalnych! Po filmie, odwrotnie niż w rozbudowanej reklamie, zapadła prawie cisza. Istota zderzenia polskich i niemieckich historycznych wyobrażeń dotyczyła około 20-minutowego fragmentu (film trwał łącznie 4,5 godziny), w którym pokazano Armię Krajową jako bandy partyzantów, a motywem ich działania była chciwość i nienawiść do Żydów, a nie chęć wyzwolenia własnego kraju.

W Niemczech pojawiły się zarówno głosy krytyczne, jak i pochwalne, ale film nie wywołał publicznej dyskusji. Nie wzbudził kontrowersji. Już w marcu przez polskie media przetoczyła się natomiast pierwsza burza medialna. Kulminacją fali oburzenia i zdeprecjonowania historycznej wartości filmu była polska premiera w czerwcu 2013 r. „Skandal", „manipulacja", „Niemcy na nowo piszą historię", „Kaci zrównują polskie bohaterstwo w walce przeciw nazistom z czynami esesmanów i mordowaniem przez nich Żydów". Taka była poetyka tytułów w większości polskich mediów.

Film, jak w soczewce, ukazał polsko-niemieckie różnice w postrzeganiu najnowszej historii. W Niemczech dysonans między głośną zapowiedzią filmu a jego społeczną akceptacją czy wręcz afirmacją przedstawionego w nim obrazu wojny dowodził jednego: duża część niemieckiego społeczeństwa oczekiwała takiego właśnie rozliczenia z własną przeszłością. Film odpowiadał na aktualne wyobrażenia o dwóch fundacyjnych dla świadomości historycznej wydarzeniach z historii Niemiec: Holokauście i wojnie na wyniszczenie (*Vernichtungskrieg*), która zaczęła się wraz z napaścią na Związek Sowiecki (1941). Dla niemieckich twórców postawa AK pełniła jedynie rolę drugorzędnego epizodu, który miał mocniej wyeksponować główny wątek filmu: tragiczne losy jednego z pięciu bohaterów — niemieckiego Żyda Davida Goldsteina. Poza piątką bohaterów znalazła się postać oficera gestapo Dorna. Podczas, gdy cała piątka uwikłana w okrucieństwo wojny, mimo różnych, dynamicznie zmieniających się postaw, budzi naszą sympatię, Dorn jest ucieleśnieniem okrutnego, bezwzględnego gestapowca. To nie oni, młodzi ludzie, ponoszą odpowiedzialność za zbrodnie. Oni ulegają bezwzględnej machinie wojennej, są jej ofiarami. Tylko Dorn uosabia zło. Ani jednak on, ani żona niemieckiego żołnierza, która zajęła mieszkanie po Goldsteinach nie mieszczą się w konwencji „naszych matek i ojców". Taka konstrukcja powoduje, że prawdziwe zło przypisane zostaje „innym" Niemcom, najczęściej definiowanym jako „naziści".

Czy formuła o „nazistowskich zbrodniarzach", nie stanie się z czasem wygodnym kontrapunktem dla oczyszczenia własnego sumienia? „My Niemcy byliśmy różni — dobrzy, źli, ale odpowiedzialnymi za całe zło są wyłącznie naziści. Trzeba więc ich nazwać, napiętnować, aby na tym tle móc pozytywnie zdefiniować własną wspólnotę". Urodzony we Wrocławiu niemiecki socjolog Norbert Elias sformułował tezę, którą rozwinął psycholog społeczny Harald Welzer pod nazwą „beschmutzte Sinngebung", czyli „nadawanie brudnego znaczenia" marginalnej grupie własnego społeczeństwa, aby większość móc zdefiniować pozytywnie. W filmowej konstrukcji niemieckiej świadomości, tymi negatywnymi „nie nami", są naziści. Zwykli Niemcy też popełniali zbrodnie, chyba że w konsekwencji moralnego zniszczenia, jakie niesie uniwersalny mechanizm wojny. Dlatego ważne jest mówienie naziści

— Niemcy, nazistowskie, ale także niemieckie obozy. Nie chodzi o utrwalanie prostego obrazu zbiorowej winy całego narodu. Chodzi o utrwalenie pamięci, która jest potrzebna, aby nie stworzyć fałszywego obrazu historii i zbyt łatwego zdejmowania z siebie odpowiedzialności.

Fałszujący historię wątek polski był tak naprawdę rodzajem wypadku przy pracy. Obraz „antysemickich Polaków" nie budził żadnych wątpliwości, chociaż w rzeczywistości postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów były zróżnicowane, wahające się między realnym udziałem w *Judenjagd* a bezinteresowną pomocą z narażeniem własnego życia. Głównie jednostronnie negatywny obraz wszedł w główny nurt opowieści o współsprawcach Holokaustu. Wyjątkowość Holokaustu zdominowała z kolei zachodnioeuropejską pamięć o tragedii II wojny światowej. Wyraźną tendencją jest próba uniwersalizacji i analogizacji zachodnioeuropejskiej pamięci (w efekcie dominacji), która jednocześnie stwarza wygodną pozycję interpretacyjną dla niemieckiej wersji pamiętania historii XX w.

Co to znaczy? W wypadku uniwersalizacji/analogizacji dyskursu o historii XX w. chodzi przede wszystkim o uznanie „ofiary" jako centralnego motywu europejskiej historii, co nie budziłoby kontrowersji, gdyby nie spychało na boczny tor problematyki sprawstwa i odpowiedzialności. Holokaust jako wyjątkowa tragedia stał się jednocześnie wygodną metaforą w odniesieniu do opisu niemieckich losów: alianckich bombardowań niemieckich miast i dramatu milionów niemieckich wysiedlonych z Europy Środkowej. Holokaustyzacji języka opowiadania o niemieckich losach towarzyszy tzw. argument *tu quoque* (ty także), czyli „inni robili podobnie". Do abstrakcyjnych pojęć, jak cierpienie i bezprawie sprowadzane są wydarzenia o moralnie różnym wymiarze, znika kauzalny wymiar historii. Zamiast tego, jak w „Naszych matkach…", pojawia się socjotechniczny wytrych opowiadania historii i usprawiedliwiania siebie w postaci uniwersalnych mechanizmów wojny czy psychologicznej spirali przemocy. Taka tendencja nie jest jedyna w Niemczech, ale — sądząc po społecznej akceptacji telewizyjnej trylogii — wyznacza hegemonialny nurt w społecznej recepcji przeszłości.

W Niemczech, społeczeństwie mocno zindywidualizowanym, których stolica oddalona jest niespełna sto kilometrów od granicy, Polska znajduje się na dalekim miejscu zainteresowań społecznych. W Polsce Niemcy mają ciągle znaczenie tożsamowościowotwórcze, odgrywają istotną rolę w kreowaniu postaw i bywają elementem politycznej walki wyborczej podczas wyborów parlamentarnych. Niemiecka ignorancja musiała spotkać się z (uprawnioną historycznie) polską nadwrażliwością. Nigdy w ciągu ostatnich 20 lat społeczeństwo polskie nie zareagowało z tak jednoznacznym oburzeniem na niemieckie kreowanie historii. W niemieckiej prasie pojawiły się pojedyncze głosy poparcia dla polskiego stanowiska. Przeważał jednak ton: „Nic się nie

stało! To był przecież tylko film". Rzeczywiście był to tylko film. Obok, od dziesiątków lat trwa intensywny dialog o historii, z udziałem specjalistów, artystów oraz coraz większej wymiany młodzieżowej i obywatelskiej. A jednak ten „tylko film" odsłonił, jak równolegle funkcjonują główne nurty pamięci zbiorowej w Polsce i Niemczech.

Zjawisko paralelności i odrębności historycznych pamięci przed laty opisał i spuentował poznański germanista Hubert Orłowski. Zaproponowany przez niego schemat wydaje się aktualny w dużej mierze do dzisiaj. Niemieckie dominanty pamięci zbiorowej to: Auschwitz jako metafora Zagłady i niemieckiej odpowiedzialności za Holokaust, bitwa pod Stalingradem funkcjonuje jako symbol bohaterstwa i ofiary żołnierzy Wehrmachtu na froncie wschodnim, bombardowania odnoszone najczęściej do dramatu Drezna egzemplifikują bezsensowną śmierć niewinnych niemieckich ofiar w imię „zwycięstwa i zemsty" aliantów, „wypędzenia" są traumą ludności cywilnej skazanej na przymusowe opuszczenie ziemi rodzinnej. Odpowiadają im biegnące równolegle polskie dyskursy pamięciowe: bohaterstwo walki z Niemcami w kampanii wrześniowej (wrzesień — październik 1939), Powstanie Warszawskie (1944) jako symbol walki z okupantem i trwania niepodległości, Auschwitz i Katyń jako symbole ofiary narodu polskiego dwóch totalitaryzmów — nazistowskiego i sowieckiego. Od początku XXI w. w obu krajach dominującą rolę zaczyna odgrywać rozrachunek z komunizmem, ale i tu więcej jest paraleli niż wspólnej pamięci. Według Haralda Welzera, pamięć o komunizmie w Niemczech zaczyna spychać ze społecznego zainteresowania dominujące w ostatnich dekadach rozliczenia z nazizmem i Holokaustem. Te paralelne pamięci kształtowane są jednocześnie na zasadzie uniwersalnych mechanizmów konstruowania pamięci kulturowej „własnej wspólnoty narodowej".

Obraz trzeci: dziedzictwo czyli droga ku dialogiczności pamiętania

Ponad ¼ współczesnej Polski to obszar polsko-niemieckiego pogranicza z wyraźnymi śladami niemieckiej kultury, która do dzisiaj na tzw. ziemiach zachodnich tworzy dominujące w krajobrazie artefakty. Na ziemiach Polski wschodniej i centralnej „inność" w krajobraz wprowadza żydowskie dziedzictwo: synagogi, cmentarze, urbanistyczne pozostałości sztetli. Przez dziesięciolecia te „nie nasze" ślady w krajobrazie ulegały zacieraniu. Pod koniec lat 80. XX w. wybitny polski intelektualista i współtwórca demokratycznej opozycji w PRL, Jan Józef Lipski, sformułował tezę, że Polacy są depozytariuszami niemieckiego dziedzictwa kulturowego, a skalą polskiej europejskości jest dbanie

o tę spuściznę i pielęgnowanie jej. Przełomowość tej deklaracji nabiera pełnego wymiaru w konfrontacji z faktem, że jej autorem był uczestnik Powstania Warszawskiego, człowiek bezpośrednio dotknięty niemiecką okupacją. Apelując o ratowanie dziedzictwa dawnego okupanta, musiał przekroczyć zarówno granicę indywidualnego pamiętania złych doświadczeń z okresu wojny, jak i granicę polskiej pamięci kulturowej, której centralnym motywem była trauma II wojny światowej.

Biorąc pod uwagę istniejące jeszcze wówczas niemieckie roszczenia polityczne, był to manifest odważny, ale nie ponadczasowy. Kolejne pokolenie na przełomie XX i XXI w. dopisało do niego ciąg dalszy, definiując niemieckie dziedzictwo w Polsce jako część wspólnego europejskiego dziedzictwa kulturowego. Niemiecka badaczka, historyczka sztuki — Gabi Dolff-Bonekämper — proces transnarodowej transmisji dziedzictwa kulturowego nazwała *Miterbschaft* — współdziedziczenie. Oznacza to, że każde miejsce zachowuje ciągłość historycznego trwania niezależnie od zmian granic politycznych, przemieszczania się ludności i tzw. przynależności narodowej. W tym sensie istnieje naturalna kontynuacja między niemieckim Breslau i polskim Wrocławiem. Dziedzictwem jest tu zarówno pałac pruskich Hohenzollernów z XVIII w., jak również „wrocławski Manhattan" zaprojektowany przez polską architekt Jadwigę Grabowską-Hawrylak w latach 60. XX w.

Kolejnym krokiem rozwijającym przestrzeń dialogu pamięci jest rozumienie zadania współczesnych mieszkańców dawnych ziem polsko-niemieckiego pogranicza jako kulturowej sukcesji. By czuć się u siebie w jakimś miejscu nie wystarczy traktować zastanego, „obcego" dziedzictwa tylko jako przejściowego depozytu. Sensem pozostawienia i dbania o obce dziedzictwo jest nadawanie mu aktualnych, autentycznie nowych sensów: interaktywny proces budowania zbiorowej tożsamości na podstawie trialogu między materialnym dziedzictwem, pamięcią rodzinną i zmieniającymi się wyobrażeniami kolejnych pokoleń. W ten sposób, nie zawłaszczając „nie naszego" dziedzictwa do „własnej" kultury, można jednocześnie kontynuować tradycję oraz wzbogacać ją o nowe wartości i doświadczenia kolejnych pokoleń. Ta nowa filozofia rozumienia niemieckiego dziedzictwa w Polsce jest głęboko osadzona w heideggerowskiej filozofii tożsamości, którą rozwinęła Barbara Skarga (1919–2009). Zachowanie osobniczej tożsamości, również tożsamości grupy w sposób naturalny — pisała w eseju „Tożsamość i ja" (2000) — koncentruje się „na tym, co własne, co rzeczywiście moje. To, co nie własne, obce, nie moje, rozbija tożsamość, powoduje upadanie" (s. 245). Tak więc, by dziedzictwo niemieckie w Polsce nie było „obce", by nie pełniło jedynie roli wymuszonego przez historię depozytu, lecz mogło być praktycznym i świadomym współdziedziczeniem, musi stać się najpierw „moje".

Istotę zachowania tożsamości indywidualnej Heidegger nazywa *Jemeinigkeit*, czyli po francusku *mienneté*, a po polsku „mojość". Oznacza to w przeniesieniu na relacje społeczne, że obcy krajobraz kulturowy musimy najpierw „umoić", nadać mu „nasz własny" sens, włączyć do społecznego pamiętania, żeby później móc bez obaw opowiadać o jego „nie naszych korzeniach", by móc je traktować jako niemieckie albo wspólne dziedzictwo kulturowe. Ta filozofia rozumienia dziedzictwa kulturowego, jako sumy zastanego krajobrazu kulturowego i pamięci rodzinnej, od lat 90. XX w. przestała żyć w Polsce tylko w intelektualnym wymiarze. Stała się, najpierw bardziej intuicyjnie, a obecnie coraz bardziej świadomie praktyką działania, realizowaną w setkach lokalnych i regionalnych projektów, wspieranych przez fundacje i programy rządowe.

Z większymi oporami filozofia ta przekłada się na relacje do dziedzictwa żydowskiego w Polsce. O ile rozliczenie się z przejmowania mienia okupanta — Niemców, którzy stali się oprawcami dla ponad dwóch milionów poległych, zamordowanych Polaków i zrujnowali olbrzymi dorobek kultury polskiej — było moralnie usprawiedliwione, o tyle proces przejmowania i niszczenia dziedzictwa skazanych na zagładę Żydów nie doczekał się jeszcze przepracowania w polskiej pamięci zbiorowej. Ważną rolę w procesie przypominania o niemieckim dziedzictwie w Polsce było też państwo niemieckie (w odróżnieniu od izraelskiego), największy promotor polskiej integracji w Unii Europejskiej. Od końca XIX w. „Żyd" w Polsce — przez wieki „inny", ale „sąsiad" — stawał się coraz bardziej uosobieniem najpierw „obcego" i wreszcie „wroga". Po wojnie, wraz z wymordowaniem Żydów przez Niemców, ich dziedzictwo przestało być potrzebne. Dobitnie wyraziła to Bożena Keff we wstępie do książki Elżbiety Janickiej, *Festung Warschau***:**

> Na wieki wieków pozostanie już — z nacjonalistycznej perspektywy — emblematycznym obcym, niewchłania(l)nym i nieprzystającym. Przepisywanie przestrzeni dotyczy więc także „zdziczenia" śladów i znaków żydowskiego czasu przeszłego w polskiej rzeczywistości.[1]

Wiecznego wroga nie trzeba wspominać, stąd brutalne niszczenie „pożydowskiego krajobrazu" przez lata nie tylko nie było dla dużej części społeczeństwa polskiego aktem zasługującym na potępienie, lecz wpisywało się w naturalny proces „powrotu do swojego", należącego się Polakom dziedzictwa. Nie ma jednak zamkniętych procesów społecznych „po wiek wieków". Pokłosie dyskusji wokół *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa zatacza coraz szersze kręgi. „Żydzi" symbolicznie zaczęli wracać do Polski już od lat 90. XX w. nie tylko przez muzykę klezmerską i popularne festiwale w Krako-

[1] E. Janicka, *Festung Warschau***,** Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 12.

wie, Warszawie czy Łodzi. Prekursorskie projekty włączenia żydowskiej historii w przestrzeń miasta, lubelskiego Teatru NN — Brama Grodzka, znajdują coraz więcej naśladowców. Spektakularny pomysł izraelskiej artystki, Yael Bartana, stworzenia Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce z artystycznego projektu staje się ciekawym faktem społecznym. Trzecie pokolenie po katastrofie przywołuje coraz wyraźniej do pamięci kulturowej również żydowskie dziedzictwo, w tym tragiczne zdarzenia polskiego współuczestnictwa w pogromach i wygnaniu ocalałych po niemieckiej Zagładzie. W niewielkim Chmielniku, 30 kilometrów na południe od Kielc, powstaje pierwsze Muzeum Świętokrzyskiego Sztetla, dokumentujące historię około 90 okolicznych miejscowości, w których przed wojną Żydzi stanowili od 60% do 80% obywateli. W odbudowywanych synagogach tworzone są centra dialogu kulturowego. Powoli przybywają tu również potomkowie dawnych żydowskich mieszkańców. Są to nowe zjawiska, które po okresie milczenia, zapomnienia otwierają przestrzeń dla polifonii pamięci.

Galeria dobrych praktyk pamiętania

Pod koniec lat 90. XX w. na skutek intensywnej debaty polsko-niemieckiej wokół tematu deportacji i przymusowych wysiedleń po II wojnie światowej, zadomowiła się zarówno w potocznym obiegu, jak i języku polityki fraza o „wspólnocie losów Polaków i Niemców". Była ona nie tylko skutkiem polskiego otwarcia na dotąd wypartą z pamięci problematykę, lecz również powolnego zapisywania w niemieckiej pamięci, że Polacy „ze wschodu" (Kresów) przeżyli podobny los do niemieckich „wypędzonych z ziemi rodzinnej". Fakt, że większość polskich wysiedlonych zamieszkała na ziemiach zachodnich czyli pograniczu polsko-niemieckim (*der deutsche Osten*) należącym do 1945 r. do Niemiec, spowodował, że coraz częściej dochodziło do bezpośrednich spotkań i wymiany opowieści o wspólnym doświadczaniu losu wygnańców. Ta wyobrażona „wspólnota losów" skracała jednak dystans pamiętania do lat 1945–1949. Poza obszarem pamiętania znalazły się polskie i niemieckie doświadczenia lat 1939–1945. Wtedy Polacy jako *Untermenschen* doświadczali niemieckiej okupacji, często znajdując się na krawędzi biologicznego przeżycia. Niemieccy mężczyźni walczyli w tym czasie na wszystkich frontach o zwycięstwo „1000-letniej Rzeszy", a pozostali mieszkańcy Niemiec przeżywali „czas kobiet" (Christian Graf von Krockow), które pod nieobecność swoich mężów tworzyły namiastkę normalnego życia, często korzystając z pomocy setek tysięcy robotników przymusowych. Czy ten fragment historii może wejść do kanonu niemieckiego pamiętania?

To pytanie wprowadza nas w etyczny wymiar pamięci. Aleida Assmann nawiązuje w swojej książce *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur* (2013) do słynnej freudowskiej formuły postrzegania „kultury jako cierpienia". Również pamiętanie jest formą „nowego cierpienia". Autorka, wychodząc od krytyki filmu „Nasze matki, nasi ojcowie", w finale rozważań dostrzega jednak możliwość i potrzebę dialogicznego pamiętania. Jest ona antytezą i rozwinięciem zarazem trzech innych form zbiorowej pamięci: „dialogicznego zapominania", „pamiętania, by nigdy nie zapomnieć" i „pamiętania, by przezwyciężyć". Nakaz zapominania wprowadzili już starożytni ateńczycy po doświadczeniach wojen perskich w V w. p.n.e. Zakaz publicznego przypominania wynikał z troski o nierozbudzanie negatywnych emocji. Powracanie do wydarzeń, które niosły cierpienie i bezprawie miało prowadzić do samowiktymizacji, a w następstwie tego, do rozwijania się spirali odwetu i przemocy. Wiele faktów z historii Europy aż do współczesności potwierdza pozytywny wpływ nakazu zapominania na społeczeństwa (odnosi się również do pamięci jednostkowej). Budzi też do dzisiaj kontrowersje, jak chociażby słynna formuła Winstona Churchilla o „błogosławionym akcie zapomnienia" — *blessed act of oblivione* — czyli amnestii w imię pokoju i dobra przyszłej Europy, wygłoszona w czasie wykładu w Zurychu w 1946 r. To ona zdaniem wielu otworzyła drogę do fikcyjnej denazyfikacji i braku rzeczywistego rozliczenia się z okresem narodowosocjalistycznym w RFN w latach 40. i 50. XX w. Pięć lat później Hannah Arednt w *Korzeniach totalitaryzmu* sformułowała pierwszą koncepcję opartej na etyce kultury pamięci. Gruntowna analiza struktur i działań systemu totalitarnego prowadziła ją do zdefiniowania ramowych wyzwań dla kultury pamięci jako nowej kategorii demokratycznego społeczeństwa: odrzucenie cenzury (czym w gruncie rzeczy, niezależnie od intencji, zawsze będzie nakaz zapominania); negatywne wyjawienia „absolutnego zła"; konieczność wprowadzenia nowej polityki praw człowieka oraz koncepcji etycznego pamiętania. Wizjonerski postulat Hannah Arendt zaczął być realizowany dopiero od lat 80. XX w. Model pamiętania, by przezwyciężyć złe doświadczenia przeszłości, dotyczy przede wszystkim krajów i społeczeństw, które przechodziły radykalną zmianę systemu politycznego albo zmianę systemu wartości. Odwołanie do pamięci ma tu być pomocne w powrocie do ładu społecznego w podzielonym społeczeństwie, które potrzebuje wspólnego konsensu wartości. Każdy z tych modeli, zdaniem Assmann, pełnił w różnym wymiarze i w różnym czasie pozytywną funkcję społeczną. Ma też jednak z dzisiejszej perspektywy mankamenty, nawet w przypadku tak bliskiego autorce modelu Arendt, który odnosił się do wyjątkowego w historii doświadczenia Holokaustu. Dialogiczne pamiętanie odpowiada najbardziej na wyzwania współczesności oraz uwikłania pamięci w realne historie

przemocy, które dotyczą dwóch albo wielu narodów. Zamiast narodowych monologów pamięci, które siłą rzeczy muszą prowadzić do wzajemnego niezrozumienia i konfliktów proponuje zbliżenie poprzez wyjście poza krąg pamiętania własnego cierpienia i próby rozumienia cierpienia innych; pamiętania własnych, bolesnych działań wobec europejskich sąsiadów. W ten sposób można pogłębiać związki sąsiedzkie i wzmacniać transnarodową integrację, otwierając jednocześnie pole dla wzajemnego uczenia się i historycznej edukacji.

Czy rzeczywiście dzisiaj Europa jest w stanie do praktykowania nowej kultury pamięci opartej na dialogicznym pamiętaniu Aleidy Assmann? Przypadek sporów (a raczej milczenia) wokół rocznicy „23 sierpnia" czy w polsko-niemieckim kontekście reperkusje wokół filmu „Nasze matki, nasi ojcowie" albo próba dialogu w ramach tzw. wspólnoty losów wysiedlanych Polaków i Niemców, wskazują raczej na wprawdzie pożądany, ale ciągle jeszcze bardziej wizjonerski niż realny charakter takiego modelu.

Podobne intencje miał przed 7 laty oldenburski historyk Hans Henning Hahn, poszukując modelu transgranicznej polityki pamięci w Europie. Hahn jednak był bardziej sceptyczny. W stwierdzeniu, że jednocząca się Europa potrzebuje wspólnej pamięci, dostrzegał dążenie do autorytatywnej interpretacji nie tylko historii Europy, lecz również historii regionów czy poszczególnych krajów Europy. Ciągle aktualne jest budowanie hegemonialnych dyskursów pamięciowych z wykorzystaniem przewagi potencjału „własnego kraju nad innym", co tworzy niebezpieczeństwo jednostronnego zawłaszczania pamięci. Trudno jednak, z drugiej strony, oczekiwać, że tożsamościowe wspólnoty demokratyczne, w „Europie bez granic" będą funkcjonowały w zamkniętej przestrzeni, tym bardziej że również w strukturach wewnętrznych pamięć zbiorowa podlega stałemu procesowi zmiany i społecznej renegocjacji. Trzeba więc starać się wypracowywać nowe, bezpieczne reguły gry politycznej, które za Hahnem nazwałbym k o d e k s e m z a c h o w a n i a w d z i e d z i n i e p o l i t y k i p a m i ę c i. Jego zasadniczym punktem byłaby autonomia poszczególnych wspólnot pamięci, którym należy się respekt w stosunku do ich wspomnień/doświadczeń oraz wspomnień/doświadczeń „innych". To jeszcze nie dialog, ale krok w jego stronę. Dopiero tak funkcjonująca p o l i f o n i a r ó ż n y c h p a m i ę c i e u r o p e j s k i c h może z czasem prowadzić do równoprawnego dialogu. Żeby to jednak mogło nastąpić, najpierw potrzebne jest wzajemne wyrównywanie poziomu wiedzy o sobie i przezwyciężanie mocno zakorzenionych kolonialnych przyzwyczajeń interpretacyjnych na linii Zachód — Wschód Europy. Jest to długa droga, małych kroków, na której dobrym przykładem staje się m.in. praktykowanie wspomnianego współdziedziczenia i kulturowej suk-

cesji. Poprzez takie praktyki i upowszechnianie się polifonii pamięci być może w przyszłości realne stanie się również dialogiczne pamiętanie.

Dialogues of Memory. Reflections around the Reception of Collective Memory

by Robert Traba

Abstract

The significance of collective remembering is denied by artists and writers, as well as by historians, who cite hard facts from the history of events (*l'histoire événementielle*). Politicians, by contrast, fetishize collective memory as vital to the implementation of their historical policy. A further source of difficulties is the fact that memory comprises both remembering and forgetting, and this leads to the dilemma of how much remembering/forgetting a society needs in order to be able to function within the paradigm of democratic rules. If we treat our "own" memory (whether individual or collective) as the one true memory, we are paving the way for constant conflicts. I shall draw on a few examples of clashes of different memories in order to attempt, in my conclusion, to demonstrate the practical sense of polyphony in memory or, as Aleida Assmann has defined it once again in her recent book, dialogic culture in remembering

Keywords: collective memory, collective remembering, history of events, dialogic culture in remembering.