

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2022.34.95

Wojciech Chlebda

Uniwersytet Opolski, Polska
ORCID: 0000-0001-8242-4808
e-mail: womich4@gmail.com

Bitwa pod Mątwy, albo Czy niepamięć jest etnolingwistycznie relevantna?

The battle of Mątwy,
or is non-memory ethnolinguistically relevant?

*Pamięci Profesora Jerzego Bartmińskiego –
Mentora i Przyjaciela*

Abstract: The notion of “(collective) non-memory” is understood here as facts (events, places, people, etc.) that have been for some reason removed from collective memory or disallowed by a given community to find their way to it. Ethnolinguistics usually deals with (systemic, textual, questionnaire-elicited) positive data, concerning facts, whereas the content on non-memory is not provided directly – it can only be arrived at with the use of special methodology. This kind of research must answer the question why a given community has removed certain facts beyond the boundaries of its memory (or has decided not to allow them in). Four facts from beyond the Polish collective memory are analyzed here: the battle of Mątwy (1666), the Jedwabne pogrom, World War I, and the fate of Polish prisoners in German captivity (WWII). It is concluded that the reason why they have been relegated to the sphere of non-memory results from the pressure of the cultural code based on the Romantic paradigm: the paradigm is centred around the idea of the Polish nation being exceptional, innocent, and inviolable. The code thus prevents that paradigm from being violated or questioned by facts that do not align with it.

Key words: collective memory; non-memory; collective narcissism; Romantic paradigm

Wprowadzenie. Informacja historyczna

Gdyby przeciętnemu Polakowi przedłożyć sformułowanie *bitwa pod...*,

zostawiając ostatnie miejsca niewypełnione, pamięć mniej lub bardziej automatycznie podsunie mu cały szereg toponimów: ... *Grunwaldem, Płowcami, Legnicą, Raclawicami, Olszynką Grochowską, Chocimiem, Kircholmem, Cedynią*, zapewne także *Borodino, Waterloo, Austerlitz, Verdun, Stalingradem, Kurskiem*. . . To są nazwy o wysokim stopniu prawdopodobieństwa przeniesienia z pamięci zbiorowej¹ w puste pole. Nazwą w najwyższym stopniu mało w tym miejscu prawdopodobną są *Mątwy*. Bitwa pod Mątwami w pamięci zbiorowej Polaków nie istnieje, choć była walką ważną i symptomatyczną, bo bratobójczą, o wielorakich i dalekich konsekwencjach dla rodzimej historii.

W dziejach I Rzeczypospolitej rok 1666 przyniósł kulminację sporu króla Jana Kazimierza i zbuntowanego przeciwko niemu hetmana Jerzego Lubomirskiego. Rokoszanie Lubomirskiego starli się 12–13 lipca z wojskami królewskimi niedaleko wsi Mątwy nad Notecią. Bitwa pokazała nieprzygotowanie wojsk Jana Kazimierza, słabe rozeznanie sytuacji i błędy w dowodzeniu, które doprowadziły do klęski wojsk królewskich. Jednak szczególny moment całej bitwy nastąpił już po owej klęsce: upojeni zwycięstwem rokoszanie wymordowali tych żołnierzy królewskich, którzy nie zginęli, ale chcieli się poddać. „A przecież poddawali się nie jakimś dzikusom, lecz krajanom, z którymi podczas sejmików niejedną noc na dysputach spędzili – pisał Kazimierz Andrzejewski (2017). – Rozjuszenie, nienawiść i tym podobne doprowadziła nawet do tego, iż pastwiono się nad zwłokami poległych i pomordowanych, których ćwiartowano. [...] Pod Mątwami wyginał kwiat armii polskiej – żołnierze hetmana Stefana Czarnieckiego, zahartowani w walkach w Polsce, Danii i na Ukrainie”. „Kiedy tylko złożyli broń – dodaje Ludwik Stomma (2006: 40) – rozpoczęła się dzika, zajadła rzeź. Naliczono nazajutrz trzy tysiące osiemset siedemdziesięciu trzech zabitych, z czego tylko około trzystu padło w boju. Końskimi kopytami tratowano zwłoki”.

Przyczyny, przebieg i skutki bitwy pod Mątwami (osłabienie prestiżu króla, wzmocnienie magnaterii, rehabilitacja zdrajcy, poniechanie reform) mogłyby się stać wielce pouczającą lekcją historii, jednak bitwa pod Mątwami nie zajęła należnego jej miejsca w polskiej pamięci zbiorowej. Andrzejewski nazywa bratobójczą rzeź pod Mątwami epizodem „pomijanym w podręcznikach historii”. Stomma wskazuje na mitotwórczą rolę Henryka Sienkiewicza:

¹ Oczywiście „przeciętny Polak” jest każdorazowo jednostką indywidualną, która, zapytana, posłuży się swoją pamięcią osobniczą. Pamięć zbiorową, o której tu mowa, traktuję jednak jako swoistą wypadkową czy średnią pamięci osobniczych, przy czym upublicznienie wycinków pamięci zbiorowej (w podręcznikach, prasie, filmach, muzeach, innych mediach i poprzez instytucje państwa z kultywowaną przez nie polityką pamięci) może zwrotnie – choć nie musi – wpływać na świadome bądź mimowolne korekcje pamięci indywidualnych.

W Trylogii Sienkiewicz stara się ogromnie, żeby zredukować do minimum sytuacje konfrontacji: Polak przeciwko Polakowi. [...] Sienkiewicz pisał przecież „dla pokrzepienia serc”, Mątłwy zaś, a dodatkowo abdykacja Jana Kazimierza w 1668 r. i druga ugoda perajasławska z 1659 r. (pierwsza zniknęła między Ogniem i mieczem a Potopem) rzeczywiście owemu pokrzepieniu służyć nie mogły, nie dałyby się też nijak zmieścić w patriotycznym schemacie. Zniknęły więc lata 1658-1667 w głuchej pustce, gdyż cokolwiek działo się w Rzeczypospolitej w ćwierćwieczu 1648-1673, a nie znalazło echa w Trylogii, w pamięci narodowej nie istnieje (Stomma 2006: 40-41).

Niniejszy szkic ma przynieść odpowiedź na pytanie, dlaczego Mątłwy osiadły głęboko w pokładach zbiorowej polskiej niepamięci i czy ten ich status jest relewantny etnolingwistycznie, to znaczy czy może być wykorzystany jako – bezpośrednio – składnik mapy polskiej pamięci / niepamięci zbiorowej, pośrednio zaś – jako składowa procesu rekonstrukcji językowego obrazu świata Polaków (w tym językowego autoportretu nacji), jednego z głównych zadań etnolingwistyki kulturowej. Aby się do odpowiedzi na te pytania przybliżyć, musimy rozpatrzeć kilka podstawowych dla tej materii pojęć i relacji.

Pamięć vs niepamięć

Przez „pamięć” będę tu rozumiał przede wszystkim pamięć zbiorową (wspólnotową), konstrukt społeczny, w pewnym sensie wyabstrahowany z pamięci indywidualnych członków danej wspólnoty (rodzinnej, regionalnej, lokalnej, narodowej). Na konstrukt ten składają się wyobrażenia

o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych przez nie [...] informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich różnymi kanałami. Są one rozumiane, selekcyjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniem światopoglądowymi. Standardy te zaś są wytwarzane społecznie i jako takie wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicania wyobrażeń o przeszłości, a tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy (Szacka 2006: 44).

Barbara Szacka mówi zasadnie o „grupach”, nie o społeczeństwie czy narodzie, gdyż te wielkie wspólnoty ludzkie nie są monolityczne: składają się ze wspólnot mniejszych, wypełniających kontinuum rozciągnięte między jednostką i społeczeństwem / narodem, z których każda jako podmiot ma prawo do swojej pamięci (także niepamięci); wspólnoty największego kalibru i rangi nazywam więc wielopodmiotowymi². Co więcej, w swojej

² Pojęcie „wspólnoty pamięci” wprowadził do studiów nad pamięcią Peter Burke, do naszej zaś socjologii Lech M. Nijakowski (2008: 145-148), wyodrębniając zwłaszcza wspólnoty o charakterze mniejszości narodowych i etnicznych, a także wspólnoty regionalne

definicji Barbara Szacka kładzie wyrazisty akcent na fakt, że pamięć nazywana zbiorową ma swoje źródło w aktywności jednostek ludzkich, ma swoje zakorzenienie w pamięci jednostkowej właśnie, nie jest zaś jakąś oderwaną od indywidualnego substratu hipostazą. I chociaż badania pamięćoznawcze skupiają się głównie na tym, co w pamięci ponadjednostkowe, społeczne, w propozycji badawczej Szackiej wyczytują postulat nawracania od danych pamięci zbiorowej ku danym jednostkowym pamięci ludzkich, kontrolowania i uzupełniania ogólnych treści zbiorowych konkretami i szczegółami niesionymi przez pamięci jednostkowe. Nie należy zapominać, że cały zwrot pamięciowy, trafnie nazwany przez Jacka Żakowskiego (2002) „rewanżem pamięci”, ma swoje źródło w dopuszczeniu do głosu jednostkowych świadków historii i ich tłumionych wcześniej wspomnień, świadectw, obrazów. Zjawisko to nazwano prywatyzacją pamięci, odnosząc to określenie do procesu stopniowego „uwalniania się” historii indywidualnej, rodzinnej i lokalnej od „wielkiej historii” narodowej (Wysmułek 2019: 173).

Jeżeli zgodzimy się, że każda pamięć (i, jak zobaczymy później, niepamięć) jest podmiotowa – zawsze to *ktoś* pamięta coś lub o czymś (i zawsze to *ktoś* o czymś lub czegoś nie pamięta) – to podmiotowość pamięci jest centralnym zagadnieniem pamięćoznawstwa niezależnie od dyscypliny, z którą wchodzi ono w alianse. Dlatego do wspomnianego kontinuum między jednostką ludzką a wspólnotami najwyższego rzędu (narodem / społeczeństwem), kontinuum tworzonego przez grupy ludzkie o mniejszych i małych zasięgach i o zróżnicowanych wyróżnikach wspólnotowości, dla pełni obrazu dodajmy jeszcze za Katarzyną Chmielewską (2017: 14) te specyficzne, ale realnie funkcjonujące w przestrzeni społecznej podmioty, które mają charakter „bytów idealnych czy raczej fantazmatycznych” – takich jak „późne wnuki” (wyobrażeni potomkowie), jak „tradycja” czy „Wielki Inny”, konstrukt z porządku symbolicznego, z którym dany podmiot się konfrontuje, „do którego podmiot wciąż się odnosi, porównuje się z nim, czuje się przezeń obserwowany”. Apel Marii Janion (2000) – „do Europy – tak, ale z naszymi umarłymi” – w maksymalnie skondensowanej formie wyraża przekonanie, że komunikacja między podmiotami polskiej pamięci, prowadzone między nimi negocjacje, uzgodnienia, także spory i konflikty wokół treści pamięci, dokonują się w hybrydowym, ale spójnym świecie bytów realnych – grup ludzi i instytucji³ –

(zob. Nijakowski w: Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010: 200–238). Marek Ziółkowski (2001: 10) wyróżnia wspólnoty ufundowane na poczuciu nierówności o podłożu politycznym, ekonomicznym, kulturowym (w tym religijnym), etnicznym i rasowym.

³ Na obecność instytucji pośród podmiotów pamięci słusznie zwraca uwagę Marek Ziółkowski (2001: 5–7), wymieniając instytucje systemu władzy państwowej (rząd, administracja, sądownictwo, partie polityczne, instytucje oświatowe, wydawnictwa, media), instytucje

i współistniejących z nimi urojeń i fantazmatów, pełnoprawnych uczestników wielopodmiotowego dyskursu pamięci⁴.

Wspomnieć tu wreszcie należy o wielkiej i stale rosnącej roli mediów w transmisji treści pamięci między wspólnotami – w państwach scentralizowanych transmisji wertykalnej (z góry w dół), w państwach demokratycznych coraz częściej transmisji wielowektorowej. W przestrzeni między jednostką ludzką i wspólnotami najwyższego rzędu pamięć tworzy się więc w złożonym procesie komunikacji między zapelniającymi tę przestrzeń podmiotami w wyniku zapośredniczonych przez media i instytucje kultury negocjacji i uzgodnień. Wydaje się, że dynamizm tych negocjacji sprawia, iż w treści każdej pamięci grupowej istnieje sfera *constans*, wspólna dla nich, ale też i sfera treści zmiennych, otwartych lub podatnych na przekształcenia. Przy tym wszystkie wymienione w tym akapicie cechy odnoszą również do wspólnotowych niepamięci.

Jednak zanim przejdę do samej kwestii niepamięci, wyróżnię tu jeszcze jedną cechę pamięci, która okaże się istotna także dla charakteryzowania istoty niepamięci: pamięć jest ukorzeniona w przestrzeni, rozumianej zarówno wąsko, lokalistycznie, wręcz geograficznie, jak i szeroko, w znaczeniu egzystencjalnym, tj. w sensie konstelacji istotnych dla danej zbiorowości punktów kondensowania się uwagi jej członków. Tak rozumiana dwojaka przestrzenność nawiązuje do idei *lieux de mémoire*, miejsc pamięci w koncepcji Pierre'a Nory (2000): „miejscami”, na których skupia się uwaga danej wspólnoty, mogą być zarówno lokalizacje (ważnych bitew, wydarzeń historycznych, działań, odkryć, dokonań itd.), jak i konstytutywne dla tej wspólnoty wytwory rąk ludzkich, utwory, dzieła, hasła czy idee (jak np. *Liberté, égalité, fraternité* dla Francuzów czy *Bóg, honor, ojczyzna* dla Polaków). Jednak nawet wtedy, gdy mówiąc „miejsca”, mamy na myśli konkretne lokalizacje, ich nazwy niosą zwykle pewną symboliczną nadwyżkę znaczeniową wyniesioną ponad wartość czysto deiktyczną: *Westerplatte* to nie tylko nazwa półwyspu w Gdańsku przy ujściu Martwej Wisły do Zatoki Gdańskiej, ale i, po obronie tego półwyspu we wrześniu 1939 r., symbol postawy łączącej skrajne wyzwanie, opór, bohaterstwo, także honor. Bez tej nadwyżki symbolicznej nie byłyby możliwe (i nie zostałyby zrozumiane) słowa Jana Pawła II wypowiedziane

społeczeństwa obywatelskiego (wywierające oddolny nacisk na instytucje państwowe), „aktorów niezinstytucjonalizowanych” (rodziny, grupy nieformalne, kręgi towarzyskie itp.) oraz „aktorów zewnętrznych”: zachodnie media, zachodnie grupy nacisku itp. Ostatecznie wszystkie te instytucje można jednak sprowadzić do szeroko rozumianych grup ludzkich i *mutatis mutandis* odnieść także i do nich określenie „wspólnoty pamięci”.

⁴ Zob. Janion 2000: 7. O istocie i roli fantazmatów zob. zwłaszcza *Projekt krytyki fantazmatycznej* Marii Janion (1991) o charakterystycznym podtytule *Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*.

12 czerwca 1987 r. pod adresem zgromadzonej na Westerplatte młodzieży:

Każdy z was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można «zdezերterować». Wreszcie – jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić», tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie.

Taka nadwyżka znaczeniowa dowodzi tego, że w danej wspólnocie miejsce to jest wyróżniane⁵, zyskuje rangę symbolu, punktu odniesienia, jest wartościowane i z mapy geograficznej przenoszone na aksjologicznie nacechowaną mapę mentalną, konstrukt od kartografii geograficznej względnie niezależny. Tym samym zajmuje miejsce w językowym obrazie świata danej wspólnoty i staje się etnolingwistycznie relewantne.

Ta triada „miejsce – nazwa – pamięć” ma decydujące znaczenie dla opisu pamięci wspólnotowej i leży u podstaw idei „polskiej geografii mentalnej” (Chlebda 1997): wyróżnione przez daną wspólnotę miejsca i ich wzbogacone znaczeniowo nazwy składają się na mapę będącą organiczną częścią językowego obrazu świata tej wspólnoty i tym samym częścią jej zbiorowej pamięci. Uświadamiamy sobie najczęściej – bo jest nam to nieustannie przez różne grupy, instytucje, rytuały przypominane – część *daną* tego obrazu / pamięci. Dla przykładu, Andrzej Nowak w artykule, którego sam tytuł – *Westerplatte czy Jedwabne* – łączy na polskiej mapie mentalnej antyetyczną poziomą dwa współczesne symbole polskich postaw wobec przeszłości, wylicza: „Westerplatte, Monte Casino, Katyń, powstanie warszawskie – symbole bohaterstwa i ofiary w drugiej wojnie światowej – nie mogą zostać odesłane do rekwizytorni «wygodnych masek» Polaków”⁶. Streszczając głoszone przez

⁵ W badaniach ankietowych Pentora Westerplatte zajęło pierwsze miejsce w naszym „wojennym krajobrazie pamięci” jako miejsce „mające szczególną wartość dla Polaków ze względu na historię II wojny światowej”; zob. Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010: 187–188.

⁶ Repliką na artykuł Nowaka w „Rzeczpospolitej” z 1 sierpnia 2001 r. był m.in. artykuł *I Westerplatte, i Jedwabne* Pawła Machcewicza („Rzeczpospolita” z 9 sierpnia 2001 r.). Oba teksty operowały nazwami *Westerplatte* i *Jedwabne* jako wykładnikami dwóch przeciwstawnych odmian patriotyzmu: afirmatywnego z jego „pedagogiką dumy” (*Westerplatte*) i krytycznego (z przypisywaną mu przez afirmatywistów „pedagogiką wstydu”). Do takich przeciwstawnych odmian patriotyzmu nawiązuje Maria Kobielska (2016: 359), pisząc: „W uogólnieniu najsilniejszymi tendencjami wśród polityk pamięci po symbolicznym 2000 roku (znaczącym roku publikacji *Sąsiadów* Grossa) będą dwie przeciwstawne: polityka obsesyjnej afirmacji polskich postaw i polityka ekspiacyjna, koncentrująca się na żalu, polskiej winie i odpowiedzialności”. Natomiast postulaty Pawła Machcewicza sformułowane zostały w duchu „polskości integralnej” (jednoczącej, inkluzywnej) Andrzeja Romanowskiego, który pisał: „Wyzwaniem czasu staje się bowiem *polskość integralna*, w której zmieści się i walka zbrojna, i praca organiczna, i polityka ugody; i katolicyzm (rzymski, grecki,

część historyków zasady „patriotyzmu afirmatywnego”, Piotr Forecki (2018: 59) dorzuca do tego rejestru

zbiór uwznioślających wydarzeń i postaci czerpanych z narodowego imaginarium. Armia Krajowa, Katyń, «Solidarność», Konstytucja 3 maja, „państwo bez stosów”, unia lubelska, powstanie warszawskie, Jan Paweł II, antykomunizm – oto krótka lista sugerowanych [przez wyznawców „patriotyzmu afirmatywnego”] miejsc polskiej pamięci, mających zastąpić „wspólnotę wstydu” „wspólnotą dumy”.

Redaktorzy pracy zbiorowej *Polskie miejsca pamięci* dodają jeszcze takie punkty na mapie („mnemotoposy polskie”⁷), jak

postacie (Sobieski, Poniatowski, Piłsudski, Gierek itp.), wydarzenia (Grunwald, Jedwabne, wybory 4 czerwca 1989, Solidarność, kolejki w PRL itp.), produkty (syrenka, polonez), dzieła literackie (Pan Tadeusz, Trylogia, twórczość Miłosza), malarskie (Matejko, Malczewski), osiągnięcia naukowe (Curie-Skłodowska, Kopernik), wydarzenia i miejsca związane ze sportem (gest Kozakiewicza, Stadion X-lecia, Drużyna Górskiego), ale też powtarzające się motywy czy toposy przetwarzane we współczesnej kulturze popularnej i medialnej (prywaciarze, stan wojenny, kryzys) czy w dyskursie polityki (Polska jako pomost, Przedmurze, «Polak potrafi», «słowiańska dusza»)⁸ (Bednarek, Korzeniewski, red., 2014: 21).

Mapowanie polskich miejsc pamięci nie może kopiować pracy kartografa w ścisłym sensie tego słowa, skoro w przyjętym tu Norowskim rozumieniu „miejsc pamięci” są nimi nie tylko miejsca fizyczne, ale też wydarzenia, rytuały, obrazy, idee, postacie, artefakty; „mapa” – tu: polskiej pamięci – musi mieć wymiar semiotyczny, w praktyce trudny do zrealizowania, choć teoretycznie możliwy, a wymagający przede wszystkim jednorodnego zdefiniowania znaczeń znaków oporowych takiej mapy⁸. Jak jednak sytuują się

ormiański. . .), i judaizm, i prawosławie. Polskość trzeba odbudować, bo się nam wykoślawiła, przeszła na służbę Kościoła i „Solidarności”, czasem nawet poszczególnych partii, podczas gdy ona nie może nikomu służyć, bo jest wartością autonomiczną i nadrzędną” (Romanowski 2011: 41).

⁷ Termin wprowadzony przez Stefana Bednarka: „w znaczeniu bliskim do upowszechnionego przez Norę miejsca pamięci mnemotoposy to nie topograficzne, lecz symboliczne, szczególnie ważne dla danej wspólnoty, społeczeństwa punkty, elementy tradycji, ogniskujące istotne z punktu widzenia tożsamości grupy cechy i powtarzające się wątki kultury” (Bednarek, Korzeniewski, red., 2014: 21). Leksykon *Polskie miejsca pamięci* pod red. Bednarka i Korzeniewskiego zawiera eseistyczne charakterystyki 23 tak rozumianych mnemotoposów. W analogicznej formie esejów (niekiedy obszernych) 117 miejsc pamięci Polaków i Niemców (nierzadko wspólnych dla nich, jak Wit Stwosz, Mazury, Grunwald, Ziemia Odzyskane / utracony Heimat) omawia 4-tomowy leksykon *Polsko-niemieckie miejsca pamięci* (Traba, Hahn et al., red., 2012-2016).

⁸ Jakkolwiek cenne, często odkrywczyste są eseje składające się na *Polsko-niemieckie miejsca pamięci* czy *Polskie miejsca pamięci*, ich obszerność i zróżnicowanie stylowe utrudnia, a nawet uniemożliwia ich konsekwentne porównywanie i lokowanie na mapie. Do tego celu niezbędna jest daleko idąca kondensacja ich treści do postaci definicji określonego typu (np. półotwartej definicji syntetycznej; zob. Chlebda 2016).

na niej i wobec niej obiekty zaliczone do obszarów niepamięci?

Niepamięć *vs* pamięć

Zakres pojęcia „niepamięć” pokrywa sobą trzy zasadnicze strefy. Pierwsza z nich jest niepamięcią w sensie literalnym, to znaczy obejmuje wszystko to, co się treścią danej pamięci nigdy nie stało, co nie zostało przez dany podmiot nie tylko przyswojone, ale i w ogóle postrzeżone. Odnoszę do tego obszaru łacińskie określenie *terra non suspecta* – ziemia niepodjęrzewana o istnienie – i zakładam, że „ziemią” tą jest większa część potencjalnie postrzegalnej rzeczywistości. Ta ziemia to w celnym sformułowaniu Paula Ricoeura (2006: 582) „to, co dla mnie nigdy nie stanowiło zdarzenia i czego nigdy w rzeczywistości się nie dowiedzieliśmy”; filozof obejmuje ten obszar słowem „niepamiętne”. Ten rodzaj niepamięci, owo Ricoeurowskie „niepamiętne”, pozostawiam tu poza polem rozważań, gdyż z pamięcią, pozostając poza jej zasięgiem, ma związek jedynie negatywny⁹.

Natomiast relewantne dla prowadzonej tu refleksji, bo organicznie z pamięcią związane, są dwa inne obszary, do których odnoszę pojęcie „niepamięć”: w pierwszym zbierane są treści, które stanowiły zawartość pamięci, ale zostały z niej wypchnięte, wyparte, usunięte¹⁰ – w drugim te treści, których się do pamięci dopuścić nie chce, przed którymi chce się pamięć ochronić czy obronić, ale o których to treściach „jakoś się wie”. Nie jest bowiem tak, że skoro jedne treści się z pamięci usuwa, a innych do pamięci nie dopuszcza, to powstaje w pamięci swego rodzaju miejsce puste, żadnymi treściami niewypełnione. Natura nie znosi próżni: opróżniane miejsca wypełniane są różnymi, by posłużyć się określeniem Mariana Golki, „implantami”, treściami zastępczymi, nawet jeśli są one fałszywe. Zakładamy ponadto, że kiedy podmioty coś ze swej pamięci wypierają, to z reguły wiedzą, co – i zakładamy, że kiedy podmioty czegoś do swej pamięci z tych czy innych względów nie dopuszczają, to również wiedzą, co. Niepamięć więc jest szczególnego rodzaju wiedzą; to o niej właśnie pisał Jerzy Jedlicki, mając na myśli treści, o których „jakoś się wie”: „To nie jest tak, że o czymś albo wiem,

⁹ Skądinąd kuszącym zadaniem badawczym jest określenie, gdzie względem danego podmiotu zbiorowego przebiega granica między „niepamiętnem”, „ziemią niepodjęrzewaną o istnienie”, a obszarami obejmowanymi pamięcią / niepamięcią, tzn. odpowiedź na pytanie, co w świecie i z jakich przyczyn *nie* staje się dla tego podmiotu przedmiotem operacji pamięciowych.

¹⁰ Także „świadomie zmarginalizowane czy skazane na zapomnienie”, „zatarte, przepisane, wyprodukowane na nowo, wytworzone, zmienione, palimpsestowo nawarstwiające się nad prymarną pamięcią” (Chmielewska, Molisak 2017: 8-9).

albo nie wiem”, mówi Jedlicki (2004: 9), istnieją bowiem dynamiczne stany pośrednie między wiedzą i niewiedzą. Te „stany pośrednie” nie doczekały się bliższego rozpoznania, ale zostały dostrzeżone: w serii przybliżeń Elżbieta Janicka (2008: 246) mówi o „nieświadomości świadomych”, Maria Hirszowicz i Elżbieta Neyman (2001: 23) o „świadomości, która nie chce wiedzieć”, Tomasz Żukowski (2018: 352) o wiedzy przywołanej, a następnie usuniętej za pomocą zabiegów retorycznych; „wiedza owa znika, choć zapewne niezupełnie, pozostawiając ślad”¹¹. Natura tego „śladu”, jego istota, jego rola poznawcza, jego funkcja społeczna domagają się rozpoznania i wnikliwej analizy. Istnieje napięcie pomiędzy treściami wypartymi a śladem pozostawionym przez nie w pamięci; istnieje napięcie pomiędzy treściami do pamięci niedopuszczonymi a pozostającą w pamięci wiedzą o nich. Relacje te i związane z nimi napięcia uważam również za składowe niepamięci wspólnotowej¹².

Jest więc niepamięć w sensie tu rozważanym bytem wielce złożonym i byłoby błędem ulegać zwodniczej sile prefiksu *nie-* i uważać niepamięć za jakiś niebyt. To byt wypełniony treściami o wielkiej doniosłości społecznej. Powtórzę tu własne słowa sprzed lat, wielokroć już przeze mnie przywoływane, ale wciąż dla mnie aktualne:

Nie znamy dzisiaj globalnej zawartości polskiej niepamięci zbiorowej, jesteśmy jednak przekonani, że dla poznania pełni naszej zbiorowej pamięci – a poprzez nią i pełni naszej zbiorowej tożsamości – poznanie tego, co Polacy ze swej pamięci wyparli lub do niej nie dopuścili, jest co najmniej tak samo istotne, jak to, co w pamięci zbiorowej zgromadzili. A może nawet bardziej [...] (Chlebda 2007).

Jeżeli bowiem jakieś treści chce się z pamięci usunąć, jeżeli bowiem jakichś treści nie chce się do pamięci dopuścić, zawsze dokonuje się tego z jakichś przyczyn. Coś sprawia, że z punktu widzenia danego podmiotu są to treści niechciane, niepożądane, wstydlive, skrywane, że ukrywane są nawet powody, dla których podmiot ów chce się tych treści pozbyć czy ich do siebie nie dopuścić. Powody te są dla tego podmiotu konstytutywne w sensie tożsamościowym – a skoro etnolingwistykę traktujemy jako jedną z nauk

¹¹ Marian Golka (2010: 51) zauważa w związku z tym, że ów „ślad zapomnienia» łączy pamięć z niepamięcią. Dopiero całkowita nieobecność pamięci byłaby przejawem pełnej niepamięci. Gdy pamiętamy zapomnienie, nie ma jednak zupełnej niepamięci”.

¹² Właśnie pozostawanie w pamięci owego śladu po treściach wypartych / niedopuszczonych powoduje, że trudno mi się w pełni zgodzić z terminem „dane wyzerowane”, który zaproponowała Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2020: 193). Można natomiast powiedzieć, że często celem władz różnych szczebli jest wyzerowanie obecności określonych postaci czy zdarzeń w/z pamięci danej wspólnoty. Bardziej przekonujący wydaje mi się termin „pamięć utajniona” (Hajduk-Nijakowska 2012) czy stosowane przez Jerzego Bartmińskiego (2019) pojęcie „pamięci uspionej”.

o tożsamościach wspólnotowych (Bartmiński, Chlebda 2008), powody te muszą być dla etnolingwistyki znaczące i poznawczo relewantne.

Do tej charakterystyki dodam dwa uzupełnienia. Po pierwsze, etnolingwistycznie relewantny wydaje mi się sam fakt, że polski podmiot zbiorowy wytworzył pojęcie „niepamięci” i wieki temu związał je z leksykalnym eksponentem – wyrazem *niepamięć*. Nie jest to bynajmniej rzecz oczywista, są bowiem języki europejskie, w których trudno znaleźć dokładny odpowiednik i tego pojęcia, i tego wyrazu. Jest pośród nich choćby język rosyjski, genetycznie wszak bliski polskiemu, leksykalnie niezmiernie bogaty, a przecież w odpowiadającym polskiej *niepamięci* miejscu swego systemu mający lukę – i pojęciową, i leksykalną (Chlebda 2019b). Problem ten dostrzegły też autorki glosariusza („elementarza”) zagadnień „nie-miejsc pamięci” (o których dalej), pisząc:

Słowo „niepamięć” jest mocno zakorzenione w polszczyźnie, co stanowi ewenement nie tylko wśród języków zachodnioeuropejskich, którymi zwykle posługuje się nauka o pamięci, ale i między językami słowiańskimi. „Człowiek niepomny przestróg”, „niepamiętne czasy”, „mroki niepamięci” – te i im podobne określenia są w pełni czynne w naszym języku. Nigdzie poza Polską słowo stanowiące złożenie partykuły przeczącej i rzeczownika oznaczającego pamięć nie zyskało takiej samodzielności znaczeniowej: nie jest jedynie synonimem czy tymczasowym neologizmem” (Jarzyńska, Kobielska et al., red., 2017: 14).

W polskim językowym obrazie świata istnieje więc pojęcie – ściślej kompleks pojęciowy, siatka pojęć¹³ – specyficzna, może nawet na tle innych języków unikatowa, co samo w sobie jest etnolingwistycznie doniosłe.

Po drugie, jeżeli zgodzić się, że niepamięć jest z pamięcią związana organicznie, pamięć zaś jest ujęzykowiona, mając swoje werbalne (obok innych) eksponenty, to ujęzykowiona musi być również niepamięć. To zaś jest podstawą przekonania o możliwości kartografowania niepamięci, stworzenia jej systematycznego opisu. Teza ta może się spotkać z następującym kontrargumentem: etnolingwistyka opiera się na informacjach danych, zbiera je, tworzy z nich bazy materiałowe. Tymczasem niepamięć jest, jak się wydaje, obszarem informacji niedanych, niejawnych, latentnych: nie znamy jej granic, nie znamy jej zawartości. Pisze Marian Golka (2010: 66), że

nie znając swej niepamięci, nie potrafimy określić jej cech, rodzajów i rozmiarów, nie potrafimy powiedzieć, ile jej jest, a więc też nie potrafimy powiedzieć, o ile jest jej więcej od pamięci. Wiemy, co pamiętamy, nie wiemy, czego nie pamiętamy, bo to, co nie istnieje, nie ma rozmiarów.

¹³ W pracy Chlebda 2019b starałem się pokazać – w konfrontacji polsko-rosyjskiej – usieciwienie wyrazu *niepamięć* i konieczność rozpatrywania go właśnie jako składnika mikrosystemu pojęciowego, a nie jako wyizolowanej jednostki leksykalnej.

Myśl ta jednak jest słuszna tylko po części: jak zostało powiedziane wcześniej, z reguły kiedy podmioty coś ze swej pamięci wypierają, to wiedzą, co – a kiedy podmioty czegoś do swej pamięci z tych czy innych względów nie dopuszczają, to również wiedzą, co. Jeśli niepamięć nazwalibyśmy bytem wypełnionym treściami, swoistym rodzajem wiedzy, musimy przyjąć, że treści te, że wiedza ta jest dostępna, chociaż dostęp do niej może być – i jest – utrudniony i pośredni, wymagając specjalnych technik analizy.

Miejsca niepamięci vs nie-miejsca pamięci

Mowa była do tej pory o „miejscach pamięci” (w szerokim, podkreślę raz jeszcze, Norowskim rozumieniu pojęcia „miejsce”). Logiczne zatem wydawałoby się odniesienie do „miejsc”, które nie znalazły się na mapie pamięci wspólnotowej, bo zostały z niej wyparte lub nie zostały do niej dopuszczone, określenia „miejsca niepamięci”. To proste odwrócenie sytuacji zostało jednak kilka lat temu skomplikowane pojawieniem się w obiegu naukowym pojęcia „nie-miejsc pamięci”, wokół którego rozwija się intensywny ruch badawczy¹⁴ i które wobec tego nie może tu być pominięte. Jeżeli dla „miejsc niepamięci” przyjmiemy na razie najprostsze objaśnienie „miejsc” (postaci, zdarzeń, dokonania etc.) wypartych z pamięci wspólnotowej lub do niej niedopuszczonych, „nie-miejsca pamięci” – obiekty o „niejasnej ontologii” (Sendyka, Kobielska et al., red., 2020: 19) – mają wyraźnie węższy zakres referencji, znacznie bardziej związany z lokalizacyjnym czy topograficznym rozumieniem wyrazu *miejsce*. Co więcej, referencję terminu *nie-miejsce pamięci* zawęża dodatkowo programowe wiązanie go z praktykami ludobójczymi: są to zatarte przez sprawców grzebaliska ofiar masowych i jednostkowych rozstrzeliwań, nieupamiętnione pochówki ofiar czystek etnicznych, pozaobozowe i pozagettowe miejsca masowych mordów z okresu tzw. rozproszonego Holocaustu itp. Według autorów pracy zbiorowej *Nie-miejsca pamięci 1. Nekrotopografie* (Sendyka, Kobielska et al., red., 2020: 8) tworzące „niejawną geografie śmierci” nie-miejsca pamięci to takie miejsca (lokalizacje), które są „z różnych powodów kontestowane, skrywane, wypierane z publicznej dyskusji, omijane, które nie poddają się

¹⁴ W Polsce problematyka „nie-miejsc pamięci” podejmowana jest od połowy lat 10. XXI wieku, kompleksowo zaś została przebadana w projekcie NPRH „Nieupamiętnione miejsca ludobójstwa i ich wpływ na współczesne procesy wytwarzania form pamięci kolektywnej i tożsamości kulturowej w Polsce” (2016-2020), przynosząc dwie fundamentalne prace zbiorowe *Nie-miejsca pamięci 1. Nekrotopografie* (Sendyka, Kobielska et al., red., 2020) i *Nie-miejsca pamięci 2. Nekrotopologie* (Sendyka, Janus et.al., red., 2020).

symbolizacji (brak na nich nagrobków, pomników czy tablic) i nie są jawnie włączane w obiegi pamięci wspólnotowej i kulturowej”¹⁵.

Wiele różni obiekty tych niejednakowych porządków: miejsca niepamięci nie muszą ograniczać się, jak nie-miejsca pamięci, do skutków praktyk ludobójczych; miejsca niepamięci mogą, ale nie muszą mieć wymiaru lokalizacyjnego; miejsca niepamięci zwykle nie muszą się wiązać, jak nie-miejsca pamięci, z badaniami terenowymi itd.¹⁶. Natomiast to, co te obiekty łączy, to początkowa niewiedza badacza odnośnie do istnienia takich miejsc (czy „miejsc”), niemieszanie się ich w ramach pamięci wspólnotowej i – prawdopodobnie – te same lub zbliżone przyczyny pozostawiania poza ramami pamięci zbiorowej. Wspólne w obu wypadkach jest również dążenie badaczy do ich usieciowienia i przedstawienia w postaci tak czy inaczej rozumianych map.

Wspomniana „początkowa niewiedza” stawia przed badaczami problem punktu startu w procesach ujawniania miejsc niepamięci i nie-miejsc pamięci. Te drugie dzięki wysiłkowi zespołu badaczy we wspomnianym projekcie mają dzisiaj znacznie precyzyjniej opracowany aparat metodologiczny i instrumentarium techniczne niż miejsca niepamięci. Dochodzenie do miejsc niepamięci obejmuje w moim przekonaniu pięć następujących kroków: 1. kompletowanie faktografii pewnego obszaru zjawisk w jej zakładanej pełni; 2. porównanie danego katalogu faktów z zawartością pamięci zbiorowej danej wspólnoty; 3. wyłonienie obiektów nieobjętych pamięcią zbiorową (krok 2. i 3. tworzą łącznie proces mapowania pamięci / niepamięci wspólnotowej); 4. ustalenie, z jakich przyczyn te właśnie obiekty pozostały poza obrębem pamięci wspólnotowej; 5. ocena etnolingwistycznych implikacji danego stanu rzeczy. Tymczasem w skład procesu rozpoznawania nie-miejsc pamięci wchodzi w polskim projekcie dziesięć konsekwentnie wdrażanych w praktykę badawczą kroków, z którymi realizatorzy projektu powiązali następujące określenia: 1. drogowskaz, 2. orientowanie się, 3. alert, 4. ustanawianie sceny zbrodni, 5. terenowa sytuacja, 6. kultura pamięci, 7. aktorzy, 8. gesty, 9. mowa pa-

¹⁵ Tłumaczy to, dlaczego nie-miejsca pamięci są ściśle związane z krajobrazem: poszukiwania „ujawniają obiekty topograficzne, które na pierwszy rzut oka wydają się niespecyficzne i semantycznie puste: fragmenty nieskoszonego pola, rozrośnięte kępy krzewów, gęste skupiska drzew, puste place” (Sendyka, Kobielska et al., red., 2020: 17). Takie wycinki krajobrazu ukrywają szczątki ludzkie, ale potrafią też – poprzez fizyczne różnice w parametrach gleby, roślinności, topografii – zasugerować samo istnienie tych nieupamiętnionych pochówków, ich lokalizację i wielkość. Eksplicytnie pisze o tym Martin Pollack w książce *Skazane krajobrazy* (2014).

¹⁶ Najogólniej rzecz biorąc, o miejscach niepamięci powiedzielibyśmy: „wiemy, co to za miejsca, wiemy nawet, gdzie one są, ale o tych miejscach nie pamiętamy, bo nie chcemy pamiętać (wolimy nie pamiętać)”, natomiast o nie-miejscach pamięci – „wiemy, że są takie miejsca, ale nie wiemy dokładnie, gdzie się one znajdują (i dlatego nie otaczamy ich wspólną pamięcią)”.

mieści, 10. wnioski¹⁷. Wyraźnie widać, że co najmniej połowa tych kroków powiązana jest z rozpoznaniem sytuacji w konkretnym terenie, podczas spotkań i rozmów z konkretnymi mieszkającymi tam ludźmi, co uznają za nieobligatoryjne dla ustalania miejsc niepamięci. Jest tu natomiast krok, który wyznacza, jak to wcześniej nazwałem, „punkt startu”: 3. alert. To zróżnicowany w formie

moment zmiany status quo wokół badanego miejsca: często drobnego wydarzenia, inicjatywy nierzadko jednego człowieka w jakiś sposób związanego z miejscem, które wywołuje zmianę w sieci punktów związanych z lokalną przeszłością lub uruchamia łańcuch wydarzeń prowadzących ostatecznie do prób identyfikacji lub nawet upamiętnienia danej lokalizacji (Sendyka, Kobielska et al., red., 2020: 30).

Jak z tego wynika, finalnym skutkiem procesu poszukiwawczego może być przekształcenie nie-miejsca pamięci w miejsce pamięci (a przynajmniej upamiętnienia).

Alert (pod tą czy inną nazwą) jest też konieczną częścią procesu ustalania miejsc niepamięci i wyznacza jego moment początkowy. Musi być ktoś (musi stać się coś), kto (co) uprzytomni badaczowi, że dany obiekt (postać, zdarzenie, miejsce, artefakt), choć znaczący, pozostaje poza obiegiem dyskursu kulturowego, nie jest wspominany, kultywowany, opisywany, przywoływany, w istocie więc pozostaje, mimo swego znaczenia, w sferze wspólnotowej niepamięci. Takie eksplicytne „alerty” można było zauważyć już w charakterystykach bitwy pod Mątłwami („epizod pomijany w podręcznikach historii”, „cokolwiek działo się w Rzeczypospolitej w ćwierćwieczu 1648–1673, a nie znalazło echa w *Trylogii*, w pamięci narodowej nie istnieje”). Lektura tygodnika „Polityka” uruchomi alert w umyśle każdego uważnego czytelnika, kiedy na uwagę Tomasza Targańskiego „Reforma rolna jest chyba jednym z najsłabiej znanych wydarzeń w powojennej historii Polski. Traktuje się ją jako katastrofę naturalną: wydarzyła się i najlepiej o niej zapomnieć” socjolożka Anna Wylegała, autorka monografii *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*¹⁸, odpowiada: „Tym, co skłoniło mnie do zajęcia się

¹⁷ Nadzwyczaj szeroka jest baza materiałowa takich poszukiwań: „Na materiał badawczy złożyły się obiekty ze wszelkich obiegów kulturowych, od znaków pozostawianych na drzewach w pobliżu grzebalisk przez drobne ulotne druki parafialne, prasę lokalną, kroniki miejscowości i albumy szkolne, pomniki i ceremonie, po prace naukowe publikowane w okolicy, jak i centralnie; utwory literackie (poezja, pamiętniki, wspomnienia) oraz obiekty ikoniczne: historyczne fotografie i szkice, sztukę ludową i prace współczesnych artystów. Istotnym elementem naszej pracy były eksperymenty: badania za pośrednictwem sztuki i praktyki dydaktyczne [...]”; Sendyka, Kobielska et al., red., 2020: 24.

¹⁸ A wcześniej ważnej pracy pamięcioznawczej *Przesiedlenia a pamięć. Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „Ziem odzyskanych”*, wydanej w roku 2014. Monografię *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*

reformą, był fakt, że w ogóle się o niej nie mówi. Jest to jedno z nielicznych wydarzeń o wielkim znaczeniu historycznym i symbolicznym, które nie funkcjonuje w pamięci zbiorowej¹⁹; rozmówcy dociekają następnie przyczyn tej społecznej niepamięci²⁰; ich wyszukiwanie w przestrzeni dyskursu publicznego jest pierwszym i koniecznym, choć dalece niewystarczającym etapem prac badawczych etnolingwisty pamięcioznawcy. Aby przykładów takich alertów nie ograniczać jedynie do XVII-wiecznej bitwy pod Mątwami, przedstawię jeszcze trzy małe studia wybranych przypadków pochodzących z XX wieku.

I wojna światowa. Data 11 listopada ma w pamięci wspólnotowej Polaków trwałe i wyraziste miejsce, ale oznakowana tą datą treść pamięci jest odmienna od tej, którą kultywują społeczeństwa zachodnie; ta „zachodnia” treść jest w polskiej pamięci niemal całkowicie nieobecna. W zbiorowej pamięci Polaków 11 listopada 1918 r. to dzień przekazania Józefowi Piłsudskiemu przez Radę Regencyjną władzy wojskowej i naczelnego dowództwa podległych Radzie wojsk; wydarzenie to zostało uznane za symboliczny moment odzyskania przez Polskę niepodległości po 123 latach zaborczego zniewolenia i przyjęte za święto państwowe najpierw w roku 1937, a następnie, po zniesieniu tego święta w roku 1945, ponownie w roku 1989 (jako Narodowe Święto Niepodległości). Tymczasem w pamięci zbiorowej Zachodu ten sam dzień związany jest z momentem podpisania w Compiègne rozejmu faktycznie kończącego I wojnę światową; właśnie ów kontekst Wielkiej Wojny został w Polsce wypchnięty poza obręb naszej pamięci wspólnotowej (lub do niej niedopuszczony). Jest to o tyle dziwne, że wojna ta toczyła się częściowo

opublikowano w roku 2021.

¹⁹ Zob.: *Dziedzic odchodzi pieszo*. Z Anną Wylegałą rozmawia Tomasz Targański, „Polityka” 2022, nr 5, s. 66. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2020: 193) wymienia inne jeszcze miejsca polskiej niepamięci: „niszczenie cerkwi w okresie przedwojennym, mord w Jedwabnem, pogrom kielecki, przesiedlenie ludności łemkowskiej w ramach akcji Wisła, służba Ślązaków w Wehrmachcie, osadzanie ich w obozach pracy i deportacja na Syberię lub do kopalni Donbasu, tworzenie obozów pracy dla żołnierzy AK, przymusowe wysiedlenia Mazurów itp.”, pisząc o nich jako o zdarzeniach „świadomie pomijanych lub przemilczanych, niewygodnych, bolesnych i traumatycznych, wypieranych ze zbiorowej i indywidualnej pamięci z poczucia wstydu lub z obawy o życie własne i bliskich”.

²⁰ Rola badaczy wydaje się tu nie do przecenienia; jak pisze Lech M. Nijakowski (w: Kwiatkowski, Nijakowski et al. 2010: 233), „»Miejsce niepamięci« widoczne jest tylko dla osób z kompetencją historyczną właściwą danej wspólnotie lub odpowiednią wiedzą profesjonalną. Kompetencja historyczna to zastosowanie wiedzy historycznej, nawet szczątkowej i nieuporządkowanej, do nawiązania interakcji zorientowanej znaczeniowo na przeszłość w danym środowisku społecznym. Cechuje ona łącznie bardzo wąskie grono osób”.

na terytorium dzisiejszej Polski, a Polacy byli jej aktywnymi uczestnikami – nierzadko bratobójczymi, bo po przeciwnych stronach frontów. Wyliczywszy szereg „polskich” epizodów Wielkiej Wojny – bitwy pod Przasnyszem, Gorlicami, Limanową, testowanie gazów bojowych pod Żyrardowem, zburzenie Kalisza z wielkimi stratami cywilnymi, masowe migracje ludności – Jakub Wysmułek (2019: 159) konkluduje:

Zdarzenia te, które dotkliwie doświadczyły całą wojenną generację Polaków i pozostałych polskich mniejszości narodowych sto lat temu, nie doprowadziły do włączenia ich w przestrzeń pamięci o martyrologii Polaków. Nie weszły one w skład kanonu pamięci narodowej [...], chociaż odzyskana po wojnie niepodległość nie powinna była stać na przeszkodzie ich upamiętnienia.

Ten werbalny alert – „nie weszły one w skład kanonu pamięci narodowej” – powinien uruchomić proces włączania I wojny światowej w skład mapy polskiej niepamięci wspólnotowej.

Jedwabne. Umieszczenie nazwy *Jedwabne* wśród werbalnych eksponentów niepamięci może dziwić, gdyż od ponad 20 lat toponim ten (ściślej – eponim) utrzymuje wysoką pozycję w polskim dyskursie medialnym²¹. Ale prześledzenie jego losów w ostatnim 80-leciu może pokazać dynamikę zależności między pamięcią i niepamięcią zbiorową (a także między awersem i rewersem mentalnej mapy pamięci / niepamięci). Toponim *Jedwabne* odnosi się bezpośrednio do miasta w powiecie łomżyńskim, w okresie przedwojennym zamieszkałego przez ok. 2500 osób, w tym ponad 40% Żydów. W czasie okupacji hitlerowskiej Jedwabne należało do tych miejscowości powiatu łomżyńskiego i, szerzej, Podlasia, w których doszło do inspirowanych przez okupanta, ale zrealizowanych rękami polskich mieszkańców pogromów ludności żydowskiej; konkretnie w Jedwabnem 10 lipca 1941 r. polscy mieszkańcy miasta zamordowali ok. 340 swoich żydowskich sąsiadów, z czego ok. 300 żywcem spalili w stodole na obrzeżu miasta. Po wojnie, w latach 1949-1950, nazwa *Jedwabne* weszła do lokalnego obiegu prasowego, relacjonowano bowiem proces części sprawców tej zbrodni, nie ma jednak dowodów na to, by Jedwabne nabrało rangi symbolicznej i stało się częścią polskiej pamięci zbiorowej²². Od początku lat 50. do roku 2000. nad Jedwabnem zapadła cisza, nazwa ta nie pojawiała się nawet w dyskusjach wznieconych w połowie

²¹ Zob. wyniki ankietowych badań Pentora nad polską pamięcią Jedwabnego w kontekście pamięci II wojny światowej w: Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010: 272–277.

²² Paweł Dobrosielski (2017: 15), powołując się na wypowiedzi Jana Tomasza Grossa, Agnieszki Arnold i Joanny Tokarskiej-Bakir, dowodzi, że „w polskich miejscowościach wiedza o zbrodniach dokonywanych przez miejscową ludność na Żydach w czasie okupacji była powszechna i publiczna”, tkwiła więc w pamięciach jednostkowych, rodzinnych i lokalnych – ale wiedza poszczególnych osób nie jest jeszcze pamięcią zbiorową.

lat 80. przez film *Shoah* Claude'a Lanzmanna i esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*; zasadnie można utrzymywać, że przez 70 powojennych lat JEDWABNE jako wydarzenie i jego nazwa znajdowały się głęboko w pokładach polskiej zbiorowej niepamięci²³. Dopiero publikacja w roku 2000 niewielkiej książeczki Jana Tomasza Grossa *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, która spełniła tu funkcję alertu, wywołała nie tylko długą i burzliwą ogólnopolską dyskusję, ale i potężną reakcję społeczną, nazwaną *backlashem* (odruchem odrzucenia, sprzeciwu i kontruderzenia wobec znaczących zdarzeń społecznych; Forecki 2018: 15-38). Publikację *Sąsiadów* nazwano „wstrząsem narracyjnym” (drugim po *Shoah* i *Biednych Polakach*; Janicka, Zukowski 2016: 7), który głęboko przeorał świadomość znaczącej części polskiego społeczeństwa i wprowadził *Jedwabne* na mapę naszej wspólnotowej mapy pamięci²⁴. Nazwa ta nabrała przy tym cech eponimu, to znaczy stała się, nie tracąc swojej jednostkowej odnośności topograficznej i statusu toponimu, jednostką języka o wyrazistej i trwałej otoczce symbolicznej: jak zauważył Piotr Forecki (2018: 19),

samo słowo „Jedwabne” weszło do słownika, w którym nie jest zarezerwowane wyłącznie dla tej jednej miejscowości. Stanowi raczej umowną reprezentację kilkudziesięciu innych pogromów, do których doszło latem 1941 roku w Łomżyńskim, na Podlasiu i Kresach Północno-Wschodnich Polski. [...] nasycone znaczeniami słowo „Jedwabne” jest w istocie synekdochą, a zatem odmianą metonimii, opisującą i odsyłającą na zasadzie *pars pro toto* do problemu różnych form współudziału Polaków w Zagładzie.

Krok dalej poszedł Edmund Dmitrów (2014: 270), który napisał wprost, że słowo to zaczęło się kojarzyć „nie tylko z konkretnym wydarzeniem, lecz także stało się hasłem wywoławczym dla nowej sieci znaczeniowej – zjawiska bezpośredniego, fizycznego udziału Polaków w Zagładzie”. Ta, jak to wcześniej określiłem, nadwyżka znaczeniowa przesądziła o randze pojęcia JEDWABNE na mapie wspólnotowej pamięci Polaków – ale też nie uchyliła zasadności pytania Jana Tomasza Grossa o to, dlaczego przez siedem dziesięcioleci znajdowało się ono w sferze niepamięci.

²³ Pytanie Jana Tomasza Grossa, „dlaczego mord na jedwabieńskich Żydach i podobne mu tragiczne wydarzenia nie znalazły miejsca w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego” (Gross 2004: 5), nie tylko rozpoczęło kilkutygodniową dyskusję prasową nad przyczynami polskiej niepamięci zbiorowej, ale i samo to sformułowanie – „niepamięć zbiorowa” – wprowadziło na trwałe do polskiego dyskursu tożsamościowego.

²⁴ Przypadek *Jedwabnego* jest o tyle szczególny, że na mapie naszej pamięci wspólnotowej jest to znak dwuwartościowy: dla sporej części wspólnoty jest to symbol „kłamstwa jedwabieńskiego” (twierdzenia, jakoby to Polacy zamordowali swych żydowskich sąsiadów) i jednocześnie wyróżnik wspomnianej wcześniej „pedagogiki wstydu”, dla innej części wspólnoty jest to wyróżnik patriotyzmu krytycznego.

Jednocześnie *casus* Jedwabnego ilustruje prawidłowość polegającą na tym, że gdy nazwa typu *Jedwabne* zajmuje miejsce na mapie pamięci, tym samym spycha w obszar niepamięci nazwy analogiczne, ale w pewnym sensie konkurencyjne. Synekdochiczny wymiar *Jedwabnego* powoduje, że *pars* zajmuje miejsce *toto* i nie dopuszcza do świadomości społecznej (a przynajmniej do osadzenia się w pamięci wspólnotowej) takich w tym wypadku nazw, jak Wąsosz, Radzilów, Knyszyn, Szczuczyn, Goniądz, Suchowola itd.; Mirosław Tryczyk (2015) takich „miast śmierci” opisuje 15 (i dodatkowo 5 „wsi śmierci” w okolicach Szczuczyna). Analogiczny jest status nazwy *Katyń*, która w skali społecznej „zagarnęła” treści mogące być wiązane z nazwami Miednoje, Charków, Twer, Ostaszków, Griazowiec, Kozielsk, Juchnow, Szepetówka i im podobne miejsca obozów i/lub kaźni. Jak dowodzi Barbara Szacka,

Katyń nie tylko stał się częścią pamięci kulturowej i symbolem zbrodni, których ofiarami byli Polacy na terenie ZSRR, ale zajął w niej jedno z głównych miejsc i, jak pisze Bronisław Łagowski, stał się «centralnym składnikiem polskiej polityki historycznej» i przedmiotem polityczno-religijnego kultu” (Szacka w: Kwiatkowski, Nijakowski, red., 2010: 132),

przesłaniając, a częściowo spychając w niepamięć dziesiątki analogicznych miejsc, dzisiaj będących zapewne w jakiejś mierze wciąż jeszcze nie-miejscami pamięci.

Polscy jeńcy wojenni. Osobista wizyta w Dobiegniewie (do 1945 r. – Woldenbergu)²⁵ na miejscu byłego obozu jenieckiego Oflag II C stała się swego rodzaju alertem, wszczynającym poszukiwania Woldenbergu na mapie polskiej pamięci / niepamięci zbiorowej. Chociaż bowiem 25 baraków obozowych zachowało się po wojnie w dobrym stanie (dopóki były miejscem hodowli trzody chlewnej), w latach 70. hodowlę wyprowadzono, a baraki poczęły fizycznie znikać. Dzisiaj istnieje tylko budynek komendantury niemieckiej, a w nim niewielkie muzeum, po samym natomiast obozie nie ma śladu. Tymczasem Oflag II C Woldenberg był miejscem niezwyklej wagi dla kultury polskiej – ze swoim uniwersytem, Instytutem Pedagogicznym, kołami naukowymi, wyższymi kursami nauczycielskimi, teatrem, orkiestrami, pocztą obozową, bujną działalnością artystyczną. „Kiedy działania wojenne ustały, wyniszczona, przetrzebiona, wyjałowiona Polska otrzymała z Oflagu II C dar niemożliwy do oszacowania: wraz z powracającymi byłymi jeńcami

²⁵ Charakteryzując czwarte z wybranych miejsc niepamięci, będę się opierał głównie na własnym doświadczeniu i poświęconym mu tekście *Wyspa z Archipelagu Oflag* (Chlebda 2009), wyrosłym na podłożu mojej pamięci rodzinnej. Ojciec mój bowiem, porucznik Wojska Polskiego z roku 1938, zmobilizowany w sierpniu roku 1939, dostał się po bitwie pod Tomaszowem Lubelskim do niewoli niemieckiej i do końca wojny był jeńcem dwu oflagów: w Brunzwicku (Oflag XI B) i Woldenbergu (Oflag II C). Nieoznakowane poniżej cytaty pochodzą z tekstu *Wyspa z Archipelagu Oflag*.

weszło w życie polskie kilka tysięcy fachowo przygotowanych do pracy ludzi”. Już samo to domagałoby się zachowania pozostałości obozu i potraktowania go jako miejsca pamięci.

Nie można powiedzieć, by jeńcy Oflagu II C nie byli upamiętnieni, świadczy o tym choćby samo muzeum otwarte w Dobiegniewie w 1987 roku²⁶. Kulturowaniem pamięci o polskich jeńcach II wojny światowej (a także o jeńcach wojennych w ogóle) zajmuje się programowo Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu, a pamięcią o jeńcach Oflagu II C lokalne władze Dobiegniewa, Gorzowa Wielkopolskiego i kilku miast leżących na szlaku ewakuacji tego oflagu w styczniu 1945 r. (Barlinek, Dziedzice). Jednak Oflag II C Woldenberg – największy z obozów jenieckich – na mapie polskiej pamięci zbiorowej nie istnieje, pamięć ta ma wymiar jedynie lokalny, środowiskowy, rodzinny²⁷.

Uświadomienie sobie tego faktu zwróciło moją uwagę na miejsce pojęcia „polski jeniec wojenny” w naszej pamięci / niepamięci wspólnotowej. „Na mapie naszej geografii mentalnej heroiczna czerwona poziomicą wiąże Westerplatte i Hel, Warszawę i Modlin, Mławę i Kock, Wiznę – pisałem w *Wyspie z Archipelagu Oflag* – ale jeśli nazwy Gross Born i Woldenberg, Murnau i Prenzlau, Kreuzburg i Osterode i z górą trzydzieści innych²⁸ w ogóle jakaś poziomicą łączy, przebiega ona po mapie zbiorowej naszej niepamięci”. Zważywszy na fakt, że jeńcami byli oficerowie i żołnierze szczególnie w Polsce czczeni – „żołnierze Września”, obrońcy Westerplatte i Helu, częściowo także powstańcy warszawscy – i że liczba polskich jeńców II wojny światowej grubo przekroczyła pół miliona (400 tysięcy poszło do niewoli niemieckiej, 230 tysięcy – do radzieckiej), ta nieobecność musi wywołać zasadne pytanie o jej przyczyny. Jednak w badaniu przeprowadzonym w roku 2009 przez Pentor Research International i będącym całościową próbą zdiagnozowania polskiej pamięci II wojny światowej jeńcy są właściwie nieobecni, przy czym pytania o jeńców wojennych w ogóle nie zostały *expressis verbis* przez autorów badania postawione (innymi słowy, skoro nie było akcji – nie było

²⁶ Choć musi zastanawiać, dlaczego Pomnik Woldenberczyka odsłonięto w Dobiegniewie dopiero w roku 2009 r., 64 lata po zakończeniu wojny. Dobiegniewowski pomnik z roku 1979 został nazwany bardzo ogólnie: Pomnikiem Czynu Żołnierskiego, a więc bez nawiązań do polskich jeńców wojennych.

²⁷ W moim odczuciu do polskich jeńców wojennych można odnieść formułę, którą Sławomir Kaprański związał z pomordowanymi Żydami: są oni w Polsce „upamiętniani, ale nie pamiętani” w wymiarze pamięci zbiorowej (Kaprański 2016: 354).

²⁸ Żołnierze Września stali się jeńcami 39 niemieckich oflagów i stalagów; od roku 1940 stopniowo przewożono ich do Oflagu II C Woldenberg. Charakterystyczne, że w badaniach nad polską pamięcią II wojny światowej (Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010) wielokrotnie pojawiają się określenia „obóz koncentracyjny” i „obóz zagłady”, jeden raz mówi się o „obozie jenieckim”, a nazwy „oflag” i „stalag” nie pojawiają się w ogóle.

i reakcji). Polscy jeńcy pojawili się jedynie w odpowiedziach na pytanie otwarte dotyczące prześladowań ze strony okupantów: na przedostatnim miejscu padła odpowiedź „Pobyt w niemieckim/radzieckim obozie jeńców wojennych” (niemieckim 8,9% badanych, radzieckim – 4,0%). Jeszcze tylko w jednym miejscu obszernego sprawozdania z tych badań (Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010: 15) znaleźć można wzmiankę, że „losy jeńców wojennych” należały przez dziesięciolecia do tematów tabu²⁹. Jeśli uwzględnić fakt, że pobyt w stalagach i oflagach objął członków ponad 600 tysięcy polskich rodzin, ujawniona w badaniach wspólnotowa niepamięć o nich jest co najmniej zastanawiająca, prowokując do zadania pytań o jej przyczyny.

Kody niepamięci

Dokonawszy socjologicznej analizy polskich „gier pamięci i zapominania”, Marek Ziółkowski wyróżnił cztery przyczyny wypierania z pamięci niewygodnych treści. Polska niepamięć, twierdzi badacz, bierze się stąd, że, po pierwsze, Polacy mają tendencję do zapominania dokonań i tradycji innych grup etnicznych żyjących na ich obecnym terytorium, dokonań pokrywanych historyczną ignorancją i kulturową amnezją. Po drugie, Polacy mają tendencję do pomijania bądź pomniejszania cierpień, tragedii i strat przedstawicieli innych grup etnicznych (Żydów, Niemców, Ukraińców). Dla Polaków jedynie pamięć strat i cierpień polskiej grupy etnicznej była subiektywnie istotna, podtrzymywana i kultywowana w dyskursie zarówno oficjalnym, jak i prywatnym. Po trzecie, Polacy mają tendencję do pomijania faktu, że byli też sprawcami cierpień swoich sąsiadów, prześladując w ten czy inny sposób członków innych grup etnicznych, w szczególności Żydów. Polacy nie chcą, by im przypominać te zachowania, a zwłaszcza zmuszać do przeprosin za nie. Po czwarte, Polacy mają skłonność do zapominania bądź pomniejszania faktu, że w wielu przypadkach to właśnie oni skorzystali z narzuconych odgórnie historycznych zmian, że stali się beneficjentami aktów niesprawiedliwości historycznej wobec innych grup (Ziółkowski 2001: 12–13).

Według Ziółkowskiego tę bardzo szczególną selektywną pamięć przeszłości (na poziomie zarówno systemu oficjalnego, jak i pamięci potocznej kultywowanej w polskich rodzinach i grupach nieformalnych) wytworzyło spowodowane

²⁹ Wydaje się, że oficjalnym tabu zostały obłożone losy polskich żołnierzy w niewoli radzieckiej (*casus* Katynia), ale nie niemieckiej. Pod koniec lat 60. znaczna część oficerów będących jeńcami Oflagu II C została odznaczona Orderami *Virtuti Militari* i Krzyżami Walecznych. Niemniej, jak zaświadcza kompendium wiedzy o Oflagu II C, w okresie PRL dzieci w szkołach dobiegniewowskich nie były informowane, że w ich rodzinnym miasteczku istniał jakiś obóz (Dembek, red., 2021: 117).

przez II wojnę światową przerwanie ciągłości osiedlenia i ciągłości historycznej tradycji. Odnoszę jednak wrażenie, że te cztery przyczyny, jakkolwiek istotne, mają uwarunkowania głębsze i wyrastają z podglebia uformowanego przez kody kulturowe sięgające daleko w głąb historii i aktywne do dzisiaj. Chodzi o kody tworzące „paradygmat romantyczny” w rozumieniu Marii Janion, „polskie dziedzictwo romantyzmu tyrtejsko-martyrologiczno-mesjanistycznego”, kanon kultury, który „budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symboli tej tożsamości” (Janion 2000: 21–22). Paradygmat ten – „wzór kultury”, który „został wypreparowany z literatury romantycznej, przede wszystkim z literatury wieszczej” (tamże: 246) – został przez Janion opisany jako „kraina imperatywu mitycznego”, w której „panują inne prawa” niż obowiązujące tzw. normalnego człowieka. W *Płaczu generała* uczona wylicza najważniejsze z tych praw: POWSTANIE – z jego przemożną potrzebą i koniecznością, zgodnie z polską tradycją insurekcyjną; CZYN – często wywołany obawą, by się z nim nie spóźnić, byłoby to bowiem zmaza na honorze; REDUTA – dla okopania się w swej niezłomności i z gotowością poniesienia w niej śmierci; STOS OFIARNY; następnie ŚWIAT MA ZOBACZYĆ I SIĘ ZAWSTYDZIĆ; wreszcie WALKA BEZNADZIEJNA, ALE KONIECZNA DLA PRZYSZŁYCH POKOLEŃ (Janion 1998: 258). Wyliczenie to w zwinętej postaci zawiera składowe „przemocy mitycznej”, w której trybach pozostają Polacy i która między innymi formuje te przyczyny polskiej niepamięci, o których pisał Marek Ziółkowski.

Tak scharakteryzowana „kraina imperatywu mitycznego”, tworzona i gruntowana przez co najmniej 200 lat rozwoju polskiej historii i kultury, była fundamentem polskiej tożsamości zbiorowej – czy dana grupa się z treściami tego imperatywu utożsamiała, czy się z nimi polemicznie konfrontowała. Jako żrenica naszej tożsamości treści te były tak drogie, że dla ich obrony budowano prawdziwe szzańce, sypane i utwardzane przez literaturę, malarstwo historyczne, film i telewizję, politykę muzealniczą, kanony lektur i programy nauczania. „Polacy przez dziesięciolecia trwali w przekonaniu, że są zdradzonymi przez Zachód niewinnymi ofiarami dwóch zbrodniczych systemów totalitarnych – pisał Piotr T. Kwiatkowski. – Taka figura pamięci dobrze pasowała do doświadczeń poprzednich dziesięcioleci utrwalonych w mitach romantycznych, kompensowała poczucie historycznej krzywdy i wzmacniała ducha oporu wobec władzy, ale utrudniała przełamywanie tradycyjnych schematów i krytyczne spojrzenie na przeszłość” (w: Kwiatkowski, Nijakowski et al., 2010: 19). Polskie pojęcie niewinności, przegradzającej się w prawdziwą „obsesję niewinności”³⁰, było siłą napędową działań skierowanych przeciwko

³⁰ Sformułowanie Joanny Tokarskiej-Bakir z jej pracy *Rzeczy mgliste* (2004, rozdział *Obsesja niewinności*, s. 13–22).

wszystkiemu, co mogłoby rzucić na tę niewinność cień, zachwiać nią czy podważyć, skąd już tylko krok do poczucia wyjątkowości Polaków jako narodu bez mała wybranego. Psychologia społeczna nazywa taką postawę „narcyzmem zbiorowym” (kolektywnym, grupowym, narodowym), a badaczka tej postawy precyzuje:

Narcyzm grupowy nie jest jedynie przeświadczeniem, że nasz naród jest wspaniały, bo dla wielu z nas jest jasne, że taki jest. To przede wszystkim przekonanie, że nasz naród jest nieporównanie lepszy od innych, a zatem należy mu się uprzywilejowane traktowanie. Powody przekonania o wyjątkowości narodu i tego, że uznanie mu się po prostu należy, mogą być w różnych narodach różne. Może chodzić [...] o jego niezrównaną postawę moralną, wyrafinowanie kulturowe, tolerancję, miłość Boga do owego narodu albo o narodowe straty, cierpienia i męczeństwo. [...] Narodowy narcyzm to przekonanie, że własny naród jest wyjątkowy, zasługuje na specjalne traktowanie, ale go nie otrzymuje. Jest to więc założenie o narodowej wielkości obciążone negatywną emocją resentymentu wpływającą z braku powszechnego uznania” (Golec de Zawała 2020/2021).

Jakkolwiek zaskakująco to brzmi w odniesieniu do wspólnoty narodowej pretendującej do wielkości, narcyzm narodowy rodzi się więc z głębokiego (ale i głęboko skrywanego) kompleksu niedowartościowania.

Presją „paradygmatu” i „imperatywu mitycznego” tłumaczę sobie wypieranie z polskiej pamięci zbiorowej pojęcia „polski jeniec wojenny”. Pisałem w *Wyspie z Archipelagu Oflag*:

Nasz mit narodowy ufundowany jest na krwi, krwi przelanej w obronie ojczyzny i złożonej jako dar na jej ołtarzu. Jest ten mit obrócony promiennym hasłem ku innym: „Za waszą wolność i naszą”, lecz jakkolwiek bezinteresownie brzmi to hasło na zewnątrz, ma ono i mroczniejszą podszewkę, pobrzmiwa w nim bowiem (dla mojego ucha) mesjańskie przeświadczenie, że to Polska właśnie tę wolność innym przyniesie, bo przez swe cierpienie jej naród jest narodem wybranym i lepiej wiedzącym od innych, którądy wiedzie droga ku zbawieniu. Ma też ten mit inne jeszcze znaki oporowe, nasze już tylko, wewnętrznie polskie (te rozmaite „jak to na wojence ładnie”, „boso, ale w ostrogach”, „poszli nasi w bój bez broni” czy „na tygrysy mają visy”), spośród których jeden refren wydaje mi się filozofię narodowego stosunku do Sprawy wyrażać szczególnie wyraziście: „albo tryumf – albo zgon”. Tertium non datur – jeżeli nie jest nam dane zwyciężyć, to lepiej zginąć, wszak „na stos rzuciliśmy nasz los”. Na stos, nawet całopalny.

W tym romantycznym paradygmacie jeniec wojenny – nawet wyższy oficer (a może zwłaszcza wyższy oficer) – w zasadzie się nie mieści. Nie odniósł tryumfu, ale nie zginął; dał się pojmać i sam zawiesił swój los między biegunami chwały zwycięstwa i bohaterskiej śmierci. To, że przeżył i, żyjąc, dawał krajowi ręce do pracy, umysł, wiedzę, doświadczenie, to nie tylko było za mało: to go ustawiało w sytuacji człowieka podejrzanego.

Co więcej:

Jeniec – ten właśnie, w niewoli hitlerowskiej – podważał dwa stereotypowe wyobrażenia naraz. Pierwsze – że żołnierz polski bił się zawsze «do krwi ostatniej», to znaczy do zgonu. Bił się – i albo zwyciężał, albo ginął jak kamień przez Boga rzucony na szaniec. A ten bił się – ale poszedł w niewolę. Oddał się w ręce wroga, zamiast honorowo strzelić sobie w łeb

i jednak zginąć (byli zresztą tacy, co ten honor wybierali). Stereotyp drugi – to stereotyp Niemca jako nieprzejednanego wroga od wieków, od zawsze („jak świat światem nie będzie Niemiec Polakowi bratem”), teraz na dodatek okupanta, i to okupanta okrutnego i bezwzględneho.

Przestrzeganie przez okupanta konwencji genewskiej w stosunku do jeńców polskich (wypłata żołą w niewoli, zgoda na zachowanie mundurów i dystynkcji, opieka lekarska itp.) również stawiało tych jeńców w podejrzanym świetle, bo w zderzeniu ze stereotypem „złego Niemca” stwarzało silny dysonans poznawczy. A dysonans powoduje najczęściej wyparcie przyczyn wywołujących stan napięcia i dyskomfortu, w tym wypadku – próbę usunięcia z pola widzenia samego faktu poddania się (czy oddania) żołnierzy polskich w niewolę, a co za tym idzie – pojęć „jeniec”, „obóz jeniecki”. Takie są też prawa „krainy imperatywu mitycznego”: ktokolwiek (cokolwiek) je narusza, podważa, wykracza poza promień ich działania, jest – nawet wbrew twardej mowie faktów i za cenę faktograficznych przeinaczeń – niszczone, usuwane, a przynajmniej napiętnowane jako obce.

Chociaż cztery przywołane tu „miejsca niepamięci” (Mątwy, I wojna światowa, Jedwabne, polscy jeńcy wojenni) przynależą faktograficznie do różnych pól doświadczenia, słowa z powyższego wywodu – „paradygmat romantyczny”, „mit narodowy”, „stereotyp”, „mesjańskie przeświadczenie” – tworzą swego rodzaju wspólny mianownik dla nich wszystkich. Bo, jak sędzę, nie innymi przyczynami należy sobie tłumaczyć 70 lat nieobecności na mapie polskiej pamięci zbiorowej pojęcia „Jedwabne” i dzisiejszą jego dwuwartościowość. Jaka jest bowiem obiektywna (zgodna z ustaleniami naukowymi) treść pojęcia „Jedwabne”? Pojęcie to w swojej istocie symbolizuje zbrodnię dokonaną przez Polaków na bezbronnej grupie mniejszościowej, co więcej – samą zdolność Polaków do bratobójczego wystąpienia przeciwko innym Polakom (Polaków etnicznych przeciw Polakom z obywatelstwa) w akcie czynienia zła także na skalę masową (a więc, mówiąc wprost, współudział w Holokauście) – podczas gdy w „krainie imperatywu mitycznego” Polacy są z definicji wspólnotą niewinną, nieskażoną zbrodnią, wybraną do wyższych celów, składającą ofiary z samych siebie – za innych; są narodem wyjątkowym i dlatego nietykającym. Treść pojęcia „Jedwabne”, po roku 2000. nagłaśniana i upowszechniana w dyskursie publicznym, jest silnym i jednoznacznym ciosem w fundament „krainy imperatywu mitycznego”, tak bardzo zagrażającym jej istnieniu, że wręcz musiał wywołać – i to w skali społecznej – zdecydowany odruch obronny (*backlash*; zob. Forecki 2018), uruchamiając „mechanizm zbiorowego zaprzeczenia, polegający na odrzuceniu niewygodnego znaczenia i zastąpieniu go fantazją przesłaniającą niechciane fakty” (Kowalska-Leder, Dobrosielski et al., red., 2017: 10), mechanizm negujący, a przynajmniej

tuszujący (także na poziomie polityki państwa) nie tylko sam fakt zbrodni w Jedwabnem, ale i ustalenia licznych badaczy tego wydarzenia.

Polską kulturę – pisze Tomasz Żukowski – prześladowe w związku z Zagładą wypierane poczucie winy. Pojawia się [ono] co pewien czas i natychmiast oddała się je jako nieuzasadnione. [...] Niepokój prześladowy polską kulturę zaciera się w opowieści, która wydaje się traktować o czymś zupełnie innym, bez związku z niedającą się wypowiedzieć treścią. Pamięć zamienia się w niewiedzę (w: Chmielewska, Molisak, red., 2017: 55 i 67).

Co więcej, kultura polska wytworzyła przemyślane kody pojęciowe i chwytły retoryczne tłumaczące przeszłość oraz strategię zacierania śladów po dokonanych zbrodniach i po przynajmniej moralnej odpowiedzialności Polaków i za ich dokonanie, i za ich zacieranie. Wypieranie ich z publicznej pamięci i uparte zaprzeczanie faktom, produkowanie narracji obronnych i zastępczych (jak np. narracji o polskich Sprawiedliwych³¹), wspieranie tych narracji instytucjonalną polityką państwa świadczy o sile uderzenia, które „krajnie imperatywu mitycznego” wymierzyły badawcze ustalenia specjalistów i publicystów.

Bez specjalnie ukierunkowanych badań trudno byłoby utrzymywać, że jednym z czynników sprawczych „*backlashu* po Jedwabnem” (i po innych analogicznych zbrodniach) było uświadomienie sobie bratobójczego charakteru tego mordy; nie ma świadectw, że w powszechnym rozumieniu Żydzi (polscy) byli traktowani przez Polaków jako bracia. Na odwrót: na przykład w prozie Ludwika Heringa Polacy „nie znajdują w ludzkim języku ani jednego wyrazu, który ująłby pokrewieństwo między nimi a Żydami [...] Żyd nie należy do żadnej wspólnoty, do której może należeć nie-Żyd. Należy tylko do wspólnoty Żydów, a ona nie jest wspólnotą ludzką” (Keff 2020: 27). Natomiast czynnik braterstwa i bratobójstwa brałbym pod uwagę przy pytaniu o wyparcie z pamięci zbiorowej Wielkiej Wojny: podobnie jak w wypadku bitwy pod Mątłami Polacy (z różnych zaborów) stanęli w tej wojnie naprzeciw siebie. Inne były przyczyny tego bratobójstwa, inne skutki, ale fakt rzezi polsko-polskiej trudno podać w wątpliwość – a przecież, jak głosi niezwykle popularna w tzw. szerokich kręgach społeczeństwa piosenka zespołu Bayer Full, „Wszyscy Polacy to jedna rodzina”, echo Mickiewiczowskiego „Kochajmy się!”. W Polsce pamiętane są słowa Jana Pawła II odniesione do „Solidarności”: jeśli już brzemie, to niesione razem, we wspólnocie – „a więc nigdy: jeden przeciw drugiemu”³².

³¹ Spośród licznych prac na ten temat zob. np. tekst Aliny Molisak *Sprawiedliwi w kaplicy* (w: Chmielewska, Molisak, red., 2017: 35–54).

³² Z homilii Jana Pawła II wygłoszonej w roku 1987 w Gdańsku. Por. z uwagami Ludwika Stommy we wprowadzeniu do niniejszego tekstu na temat Sienkiewiczowskiej tradycji pomijania konfrontacji „Polak przeciwko Polakowi”.

Ale ponad to tłumaczenie wybija się czynnik równie polski i także wywodzący się z paradygmatu romantycznego, z „krainy imperatywu mitycznego”: niepodległość. Trafnie eksplikuje go Jakub Wysmułek:

Jej [I wojny światowej] dzieje jednak w narodowej narracji nie stanowią ważnego, niezależnego momentu historycznego, lecz są raczej pewnym «preludium» do właściwej opowieści o odzyskaniu przez Polaków niepodległości. W tej opowieści Polska odrodziła się jak Feniks z popiołów lub wstała z grobu jak Chrystus, po ponad stu latach nieistnienia. Można przypuszczać, że ten nowy początek, to nastanie nowej ery sprawiło, że wszystko, co było wcześniej, straciło na znaczeniu. [...] Ta nieobecność [Wielkiej Wojny w polskiej pamięci zbiorowej] wydaje się zatem wytłumaczalna w myśl żelaznej logiki mitów narodowych (Wysmułek 2019: 177).

Wychodzimy z krainy imperatywu mitycznego i, jakby nie mogąc się z niej wyrwać, nieustannie do niej powracamy.

Niepamięć i etnolingwistyka

Okazuje się więc, że dociekanie podglebia polskiej niepamięci prowadzi nas w głąb kodów kultury formujących polską tożsamość, obszar dla etnolingwistyki wyjątkowej wagi. Może się zrodzić pytanie, czy to etnolingwistyka właśnie powinna rozpoznawać badawczo tę sferę: wszak jej badanie jest niemożliwe bez – niekiedy bardzo obszernych – ustaleń fakto-graficznych, pozajęzykoznawczych³³, zmusza też badacza do prowadzenia dociekań natury historycznej, socjologicznej, politologicznej, antropologicznej, kulturowej, także literaturoznawczej, wreszcie *stricte* językoznawczej: onomastycznej, kognitywno-semantycznej, leksykologiczno-frazeologicznej, genologicznej, tekstologicznej itp. Na myśl przychodzi koncept „filologii integralnej”, holistycznej, bez podziału na dyscypliny wiedzy. Ale nie bez przyczyny to etnolingwistykę właśnie nazwałem niegdyś „zwornikiem nauk humanistycznych” (Chlebda 2012b) – w duchu tej definicji etnolingwistyki, którą dał sam twórca lubelskiej szkoły etnolingwistycznej: jest to

ta dziedzina językoznawstwa, która zajmuje się badaniem języka w jego powiązaniach z historią określonych społeczności (środowiskowych, regionalnych, narodowych) i ich kulturą, zwłaszcza z mentalnością grupową, ze sferą zachowań i systemami wartości (Bartmiński 2002: 380).

Rozważania przedstawione w niniejszym tekście całkowicie się w ramach tej definicji mieszczą.

³³ Pozajęzykoznawczych, ale nie pozajęzykowych, skoro przeszłość tak czy inaczej poznajemy nie bezpośrednio, lecz poprzez werbalne narracje mające wymierne parametry językowe; więcej na ten temat piszę w pracach Chlebda 2012a i 2019a.

Powierzenie badań nad miejscami niepamięci etnolingwistyce usprawiedliwione jest ponadto faktem, że główny obiekt rekonstrukcyjnych działań etnolingwistyki – językowy obraz świata – ma z pamięcią / niepamięcią wspólnotową wiele wspólnego. Relacja między nimi nie została dotychczas gruntownie zbadana, powiedzieć jednak można, że mają one wspólny mianownik: zarówno pamięć / niepamięć zbiorowa, jak i językowy obraz świata są, po pierwsze, konstruktami społecznymi o dużej skali, które, po drugie, odnoszą się do rzeczywistości (są ukontekstowane), po trzecie, interpretują tę rzeczywistość, są, po czwarte, selektywne względem interpretowanej przez nie rzeczywistości, po piąte, są ujęzycowione (mają swe eksponenty językowe, przejawiają się w narracjach), są, po szóste, podmiotowe (ściślej, wielopodmiotowe³⁴), mają wreszcie, po siódme, zdolność bycia czynnikiem współtworzenia tożsamości wspólnotowej. Skoro etnolingwistyka w centrum swych zainteresowań badawczych stawia zadanie rekonstrukcji językowego obrazu świata, ów wspólny mianownik sprawia, że rekonstrukcja treści pamięci / niepamięci wspólnotowej leży całkowicie w jej badawczych kompetencjach.

Aby rekonstruować zawartość niepamięci, trzeba przyjąć, że jest to przestrzeń wypełniona faktami. Za niepamięć uważamy tu sferę faktów wypartych z pamięci lub do niej niedopuszczonych, innymi słowy, aby coś mogło być wyparte w sferę niepamięci, musi się najpierw znaleźć w sferze pamięci³⁵. Dobrze ilustruje te zasadę spostrzeżenie Grzegorza Niziołka: po roku 1945

w społeczeństwie [polskich] świadków Zagłady jako niepodważalny trzeba przyjąć fakt istnienia społecznej pamięci o konkretnych zdarzeniach (eksterminacji społeczności żydowskich miast i miasteczek, powstawaniu i likwidacji gett, ukrywaniu i wydawaniu znajomych i obcych ludzi, scenach publicznego poniżenia i śmierci (Niziołek 2013: 58).

Dopiero bieg czasu uruchomił „bardzo silne i reaktywne uwrażliwienie na wszelkie próby odwoływania się do tej pamięci” (tamże), a w rezultacie wypieranie „konkretnych zdarzeń” w sferę niepamięci o skali społecznej. Zadaniem badacza jest ustalenie przyczyn owego wypierania (i skonfrontowanie ich

³⁴ Por.: „Współwystępują w niej jednak [w tożsamości narodowej] różne interesy i różne punkty widzenia decydujące o tym, że świadomość kolektywna podlega tu innym prawom niż te, które działają w grupach jednolitych i zwartych, nie opiera się na bezkolizyjnym uzgadnianiu i wzajemnym uzupełnianiu poglądów podczas tworzenia obrazu przeszłości” (Hirszowicz, Neyman 2001: 29). Wspominana tu wcześniej wielopodmiotowość wspólnot sprawia, że w ich ramach (granicach) funkcjonują niejednakowe językowe obrazy świata, różnice między którymi mogą być większe od tych, które obserwujemy między obrazami świata różnych wspólnot narodowych. Uwagę tę *mutatis mutandi* można odnieść do różnic w pamięciowych (i niepamięciowych) obrazach wybranych fragmentów przeszłości.

³⁵ I analogicznie: aby coś mogło być do pamięci niedopuszczone i pozostać w niepamięci, podmiot pamięci musi sobie uświadomić, czym to coś było.

z przyczynami pozostawiania w pamięci społecznej innych „konkretnych zdarzeń”). Są wśród tych przyczyn trauma, wstyd, obawa przed utratą dobrego imienia, niechęć wobec poznania prawdy, odruchowa negacja obiektywnych faktów, chęć lub potrzeba zrzucenia z siebie winy, nieprzemierzalna potrzeba zachowania dobrego wizerunku – cechy w wybitnym stopniu uzupełniające autoportret zbiorowy danej wspólnoty. Pytanie wyższego stopnia – dlaczego owa trauma, wstyd, obawa itd. mają tak silny potencjał wypierania – doprowadza nas do kwestii uwikłania wspólnot polskich w splot kodów kulturowych i matryc formujących kształty polskiej tożsamości etniczno-kulturowej. Praca nad mapą polskiej niepamięci zbiorowej jest więc w istocie pracą nad rekonstrukcją pełnej treści pojęć POLAK i POLSKOŚĆ, zwłaszcza treści w autoportrecie pomijanych, które w innych badaniach – np. ankietowych – mogą się nie ujawniać.

Praca nad mapą polskiej niepamięci zbiorowej jest także pracą nad konkretnymi znakami oporowymi tego konstruktów społecznego. Podkreślam ten czynnik z całą mocą, gdyż w pamięcioznawstwie istnieje wiele prac, które zajmują się „pamięcią jako taką” czy „niepamięcią w ogóle”, bytami abstrakcyjnymi, oderwanymi od konkretów. Sytuacja powoli zmienia się na korzyść pamięci i niepamięci uwikłanych w konteksty konkretnych sytuacji; jak pisze Marcin Napiórkowski (2018: 36),

badacze pamięci coraz lepiej uświadamiają sobie znaczenie materialnych zapisów i towarzyszących im praktyk kulturowych. Następuje więc [...] stopniowe przejście od abstrakcyjnie rozumianej «pamięci kolektywnej» do socjologii pamięciowych praktyk i wytworów. Coraz większy nacisk kładzie się na odkrywanie konkretnych form istnienia pamięci [...].

W tym duchu praca nad mapą niepamięci wspólnotowej rozpoczyna się od „alertu”, czyli wyszukania w przestrzeni komunikacyjnej sygnałów świadczących o tym, że te a te konkretne obiekty („miejsca”) są, jak to zostało wcześniej powiedziane, „z różnych powodów kontestowane, skrywane, wypierane z publicznej dyskusji, omijane, [...] nie poddają się symbolizacji [...] i nie są jawnie włączane w obiegi pamięci wspólnotowej i kulturowej”. Idąc śladem alertów, badacz ustala zestaw miejsc niepamięci, a następnie gromadzi ich dokumentację: funkcjonujące w różnej materii semiotycznej świadectwa nie tylko samego ich istnienia, ale też ich treści symbolicznej i rangi w hierarchii świata wyobrażonego. Tu postępowanie badawcze w zasadzie nie różni się od postępowania wobec pojęć rekonstruowanych na przykład w opisach językowego obrazu świata: biorąc pod uwagę dane systemowe, w tym słownikowe, tekstowe różnego rodzaju, w tym korpusowe, ankietowe (dane wywołane, w badaniach niepamięci mające szczególną rangę), dane przyjęzykowe

i pozajęzykowe (faktograficzne)³⁶, badacz w istocie rekonstruuje struktury znaczeniowe odnośnych pojęć (takich jak np. MĄTWY, JEDWABNE, POLSKI JENIEC WOJENNY, WOLDENBERG, PIERWSZA WOJNA ŚWIATOWA), a w sytuacji ustalenia dostatecznej wysokiej liczby takich „miejsc niepamięci” stara się je wzajem wobec siebie zrelatywizować, tworząc ich hierarchie: zarysy map.

W zasadzie jeden tylko czynnik różni postępowanie badacza wobec map miejsc pamięci wspólnotowej (w tym wobec językowych obrazów świata) od postępowania wobec miejsc niepamięci. W wypadku rekonstrukcji językowych obrazów świata na ogół nie pytamy, dlaczego znalazły się wśród ich składowych takie pojęcia, jak SŁOŃCE, DESZCZ, TĘCZA, MATKA, HONOR czy SOLIDARNOŚĆ³⁷: traktujemy takie pojęcia jako oczywiste, bo są nam dane i leżą „na powierzchni” badanej rzeczywistości. W wypadku miejsc niepamięci pytanie „dlaczego” jest pytaniem decydującym: dlaczego te właśnie pojęcia należą do sfery skrytej, „utajnionej”, „utajonej” czy „uśpionej”? Istotne jest nie tylko to, jakie pojęcia składają się na niepamięć wspólnotową, ale dlaczego właśnie te, a nie inne? Z jakich przyczyn zostały utajnione? O jakich cechach wspólnoty i jej tożsamości ich utajnienie świadczy? Czy wiedzieliśmy o tych cechach wcześniej, czy też dopiero analiza niepamięci doprowadza do ich ujawnienia? Głównie w odpowiedziach na takie pytania kryje się etnolingwistyczna relewancja badań nad niepamięcią wspólnotową. Doceniając istnienie takich znakomitych leksykonów, jak *Polskie miejsca pamięci* czy *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, należy usilnie postulować stworzenie analogicznych leksykonów: *Polskie miejsca niepamięci*, *Polsko-niemieckie miejsca niepamięci*. Doceniając istnienie w Polsce wielu „izb pamięci”, należy – za Normanem Davisem (2006) – postulować tworzenie analogicznych „izb niepamięci”; bez tych drugich te pierwsze będą permanentnie niepełne. Etnolingwiści mają w realizacji tych postulatów istotne role do odegrania.

Literatura

- Andrzejewski Kazimierz, 2017, *Dramat mątwowski*, „Dokształty” nr 2 (źródło internetowe: https://wloclawek.pttk.pl/pdf/dokszalty_2.pdf; dostęp 20.02.2022).
- Bartmiński Jerzy, 2002, *Etnolingwistyka*, [hasło w:] *Wielka encyklopedia PWN*, t. 8, red. Jan Wojnowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 380–381.

³⁶ Przeglądu typów danych, jakie są brane pod uwagę przy rekonstrukcji językowego obrazu świata, dokonuje Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska w rozdziale swej monografii (2020) zatytułowanym *Jakie dane są relewantne etnolingwistycznie?*.

³⁷ Oczywiście pytanie o przyczyny należy stawiać i wobec takich oczywistych pojęć, ich obecność „na powierzchni” jest bowiem dowodem ich wyróżnienia przez wspólnotę, ich życiowej wagi dla niej.

- Bartmiński Jerzy, 2019, *Tradycja i pamięć językowa uśpiona, pielęgnowana i ożywiana. Pytania o źródła polskiej tożsamości kulturowej*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 31, s. 7–19.
- Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2008, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 20, s. 11–27.
- Bednarek Stefan, Korzeniewski Bartosz, red., 2014, *Polskie miejsca pamięci. Dzieje toposu wolności*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Chlebda Wojciech, 1997, *Zarys polskiej geografii mentalnej*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3, s. 81–94.
- Chlebda Wojciech, 2007, *Tezy o niepamięci zbiorowej*, „Prace Filologiczne” LIII, s. 71–78.
- Chlebda Wojciech, 2009, *Wyspa z Archipelagu Oflag*, „Strony”, nr 3, s. 58–69.
- Chlebda Wojciech, 2012a, *Pamięć ujęzykowiona*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 109–119.
- Chlebda Wojciech, 2012b, *Czy etnolingwistyka może być zwornikiem nauk humanistycznych?*, [w:] *Językoznawstwo w Polsce. Kierunki badań i perspektywy rozwoju*, red. Maciej Grochowski, Warszawa: Komitet Językoznawstwa PAN, s. 91–98.
- Chlebda Wojciech, 2016, *W stronę optymalizacji słownikowego objaśniania znaczeń*, „Stylistyka” 25, s. 319–335.
- Chlebda Wojciech, 2019a, *Jak historia odkłada się w pamięci, jak pamięć odkłada się w języku*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 31, s. 57–74.
- Chlebda Wojciech, 2019b, *Wokół pojęć НЕПАМЯТЬ i ЗАБВЕНИЕ*, „Slavia Orientalis” nr 4, s. 681–698.
- Chmielewska Katarzyna, 2017, *Człowiek-pomnik. Instytucjonalizacja i przejęcie bohaterów na przykładzie Marka Edelmana*, [w:] *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. Katarzyna Chmielewska Katarzyna, Alina Molisak, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, s. 11–33.
- Chmielewska Katarzyna, Molisak Alina (red.), 2017, *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Cichocka Aleksandra, Golec de Zavala Agnieszka, 2011, *Kolektywny narcyzm a sprawa polska*, [w:] *Wobec obcych. Zagrożenia psychologiczne a stosunki międzygrupowe*, red. Mirosław Kofta, Michał Bilewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 241.
- Davis Norman, 2006, *Dzieje własne. Jak je rzetelnie opowiedzieć?* [rozmowa z Jackiem Żakowskim], „Pomocnik Historyczny” nr 3, s. 3–9.
- Dembek Wiesław, red., 2021, *Oflag II C – to brzmi jak tajemnica*, wyd. 2. poprawione i uzupełnione, Falenty: Stowarzyszenie Woldenbergczyków.
- Dmitrów Edmund, 2014, *Jedwabne*, [hasło w:] *Węzły pamięci niepodległej Polski*, red. Zdzisław Najder et al., Kraków-Warszawa: Znak, s. 268–270.
- Dobrosielski Piotr, 2017, *Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Forecki Piotr, 2018, *Po Jedwabnem. Anatomia pamięci funkcjonalnej*, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Golec de Zavala Agnieszka, 2020/2021, *Narodowy narcyzm grupowy jako element prawicowego populizmu*, „Almanach Concilium Civitas 2020/2021” (źródło internetowe: <http://conciliumcivitas.pl/almanach-concilium-civitas-2020-2021>; dostęp 20.02.2022).

- Golka Marian, 2010, *Spoleczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. Sławomir Kapralski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 49–71.
- Gross Jan Tomasz, 2000, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny: „Pogranicze”.
- Gross Jan Tomasz, 2004, *Niepamięć zbiorowa*, „Tygodnik Powszechny” nr 32, s. 5.
- Hajduk-Nijakowska Janina, 2012, *Pamięć utajniona. Funkcjonowanie narracji o śląskiej martyrologii*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 225–235.
- Hirszowicz Maria, Neyman Elżbieta, 2001, *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4, s. 23–48.
- Janicka Elżbieta, 2008, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 229–252.
- Janicka Elżbieta, Żukowski Tomasz, 2016, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Janion Maria, 1991, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa: Wydawnictwo PEN.
- Janion Maria, 1998, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Janion Maria, 2000, *Do Europy – tak, ale z naszymi umartwymi*, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Jarzyńska Karina, Kobielska Maria, Muchowski Jakub, Sendyka Roma, (red.), 2017, *Nie-miejsca pamięci. Elementarz*, Kraków: Ośrodek Badań nad Kulturami Pamięci.
- Jedlicki Jerzy, 2004, *Wiedza jako źródło cierpienia*, „Tygodnik Powszechny” nr 34, s. 9.
- Kapralski Sławomir, 2016, *Żydzi i zagłada w polskich kulturach pamięci: między antagonizmem i agonem*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 346–357.
- Keff Bożena, 2020, *Strażnicy fatum. Literatura dekad powojennych o Zagładzie, Polakach i Żydach. Dyskurs publiczny wobec antysemityzmu*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kobielska Maria, 2016, *Polska pamięć autoafirmacyjna*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 358–374.
- Kowska-Leder Justyna, Dobrosielski Paweł, Kurz Iwona, Szpakowska Małgorzata, (red.), 2017, *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kwiatkowski Piotr T., Nijakowski Lech M., Szacka Barbara, Szpociński Andrzej, 2010, *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, Gdańsk-Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Napiórkowski Marcin, 2018, *Epidemia pamięci*, [w:] *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Paweł Majewski, Marcin Napiórkowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 15–37.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2020, *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Nijakowski Lech M., 2008, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa: WAI P.
- Niziołek Grzegorz, 2013, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa: Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego i Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nora Pierre, 2000, *Między pamięcią i historią. Les lieux de mémoire*, „Tytuł Roboczy: Archiwum”, nr 2, s. 4–12.
- Nora Pierre, 2002, *Czas upamiętniania*, [w:] Jacek Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Sic, s. 59–68.

- Pollack Martin, 2014, *Skażone krajobrazy*, tłum. Karolina Niedenthal, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Ricoeur Pierre, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Margański, Kraków: Universitas
- Romanowski Andrzej, 2011, *Polskość integralna*, „Znak” nr 678, s. 36–41.
- Saryusz-Wolska Magdalena, Traba Robert, współpr. Joanna Kalicka, 2014, *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Sendyka Roma, 2016, *Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 250–267.
- Sendyka Roma, Kobielska Maria, Muchowski Jakub, Szczepan Aleksandra, (red.), 2020, *Nie-miejsca pamięci. T. 1: Nekrotopografie*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Sendyka Roma, Janus Aleksandra, Jarzyńska Karina, Siewior Kinga (red.), 2020, *Nie-miejsca pamięci. T. 2: Nekrotopologie*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Stomma Ludwik, 2006, *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań: Wydawnictwo Sens.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2004, *Rzeczy mgliste*, Sejny: „Pogranicze”.
- Traba Robert, Hahn Hans Henning, (red.), Górny Maciej, Kończal Kornelia, (współpr. nauk.), 2012–2016, *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 1–4, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tryczyk Mirosław, 2015, *Miasta śmierci. Sąsiedzkie pogromy Żydów*, Warszawa: Wydawnictwo RM.
- Wysmulek Jakub, 2019, *Nie nasza to wojna – społeczne ramy niepamięci o I wojnie światowej*, „Przegląd Socjologiczny” nr 68 (3), 157–183.
- Ziółkowski Marek, 2001, *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4, s. 3–22.
- Żakowski Jacek, 2002, *Rewanż pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Sic.

Streszczenie: Przez „niepamięć (zbiorową)” rozumie się tu sferę faktów (zdarzeń, miejsc, postaci itp.) z określonych przyczyn wypartych z pamięci zbiorowej albo do niej przez daną wspólnotę niedopuszczonych. Etnolingwistyka bada zazwyczaj dane (systemowe, tekstowe, ankietowe) o faktach danych, natomiast zawartość niepamięci nie jest nam dana wprost, trzeba do niej dotrzeć przy pomocy specjalnych metod analizy. Badanie treści niepamięci musi odpowiedzieć na pytanie, z jakich przyczyn dana wspólnota usunęła pewne fakty poza ramy swojej pamięci (lub ich do nich nie dopuściła). Autor przeanalizował cztery fakty spoza ram polskiej pamięci wspólnotowej (bitwę pod Mątłami z 1666 r., zbrodnię w Jedwabnem, I wojnę światową, polskich jeńców w niewoli niemieckiej) i doszedł do wniosku, że ich obecność w sferze niepamięci zbiorowej ma swoje źródło w presji kodu kulturowego związanego z paradygmatem romantycznym, w którego centrum leży przekonanie o wyjątkowości, niewinności i nietykalności narodu polskiego. Kod ten blokuje dostęp do pamięci zbiorowej tych faktów, które ów paradygmat naruszają czy podważają.

Słowa kluczowe: pamięć wspólnotowa; niepamięć; narcyzm grupowy; paradygmat romantyczny