

Luisa Passerini



**Pamięci.  
Między milczeniem  
a zapomnieniem<sup>1</sup>**

Wrocławski Rocznik  
Historii Mówionej  
Wydanie specjalne, 2018  
ISSN 2084-0578  
DOI: 10.26774/wrhm.221

**Wstęp**

Tytuł niniejszego rozdziału ilustruje pewne cechy charakterystyczne dla czasów, w których żyjemy. Po pierwsze, liczba mnoga od słowa „pamięć” wskazuje na mnogość kultur i języków, która ma swoje źródło w dzisiejszym rozproszeniu ludzi po świecie. Mnogość, która – miejmy nadzieję – w przyszłości prześląknie całkowitym poszanowaniem drugiego człowieka, dzięki czemu wielokulturowość, wielojęzyczność i wielorasowość nie będą tylko pustymi słowami. Tytuł odnosi się także do wielowarstwowości każdego procesu przedstawienia, która nie może być sprowadzona wyłącznie do starej metafory o dwustronnej relacji rzeczywistości i jej wyobrażenia – a pamięci jako przedstawieniem *par excellence*. Po drugie, mimo że „milczenie” jest złożonym zjawiskiem, na początek możemy rozpatrywać je dosłownie, jako coś, co następuje przed i po dźwięku, jako obszar wokół słowa, przestrzeń, w której umiejscowiona jest mowa. Po trzecie, [użyte w oryginalnym tytule angielskim – przyp. tłum.]

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie na podstawie: L. Passerini, *Memories Between Silence and Oblivion*, [w:] *Memory and Utopia. The Primacy of Intersubjectivity*, London–New York 2007, s. 15–32. Zgoda na publikację przetłumaczonej wersji artykułu została udzielona przez Autorkę. Licencja CC BY-SA 4.0 (przyj. red.).

słowo *oblivion*, przetłumaczone jako „zapomnienie”, wybrałam ze względu na jego dźwiękowe podobieństwo do istniejącego w moim ojczystym języku włoskim słowa *oblio*, używanego we włoskim równie często, jak często w angielskim używa się słowa *forgetting*<sup>2</sup>. Zakorzenione w łacinie słowo *oblivisci*, z którego wywodzą się także francuskie *oubli* czy hiszpańskie *olvido*, oznacza „zabrać”, podczas gdy angielskie *forget* i niemieckie *vergessen* dosłownie oznaczają „mieć odebrane”<sup>3</sup>. Słowo „zapomnienie” (*oblivion*) zawiera w sobie działanie i bierność, czym bardzo przywodzi na myśl pierwotne znaczenie słowa *oblivisci*.

Wreszcie, milczenie i zapomnienie są często mylone, gdy pamięć jest analizowana jako narracja – ustna lub spisana. To, czego się nie mówi, może pozostawać niewypowiedziane albo dlatego, że zostało wyparte – przez traumę, kontrast z teraźniejszością czy konflikt między tym, co indywidualne i zbiorowe – albo dlatego, że warunki do wypowiedzenia tego już nie istnieją bądź jeszcze nie zaistniały. Czasami zmiana uwarunkowań sprawia, że cisza zostaje przerwana, a wspomnienia uwolnione, czasami natomiast cisza trwa tak długo, że pamięć się zaciera i przychodzi zapomnienie. Jednocześnie milczenie może także pielęgnować historię, która w ukryciu przeczekuje okres ciemności, aby ostatecznie ukazać się na nowo w pełnym świetle w jeszcze bogatszej formie<sup>4</sup>.

### **Pamiętanie o pamiętaniu, zapominanie o zapominaniu**

Święty Augustyn w swoich *Wyznaniach* zwraca uwagę na niezwykłą i niełatwą do pojęcia naturę samej pamięci, a także na związek między pamięcią a zapomnieniem. Pisze o uniwersalności pamięci, która cechuje nawet zwierzęta i ptaki, powracające przecież do swoich domów i życia; zauważa jednak również paradoks pamięci: nie możemy szukać czegoś, co zgubiliśmy, jeśli choć po części o tym nie pamiętamy. Pamięć opiera się zatem na autorefleksji: „Pamiętam, że pamiętam”<sup>5</sup>. To pamiętanie siebie samego,

<sup>2</sup> Autorka używa w oryginale dwóch słów: *oblivion* – oznaczającego zapomnienie w znaczeniu niepamięci lub popadnięcia w niepamięć i *forgetting* – oznaczającego zapominanie, czynność polegającą na zapominaniu (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.

<sup>4</sup> G. Bonansea, *Scrivere la guerra. Paesaggi al confine tra linguaggi e immaginari sociali*, „Storia e problemi contemporanei”, 12 (1999), nr 24, s. 103–113.

<sup>5</sup> Jeśli nie wskazano inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów pochodzą od tłumacza artykułu (przyp. tłum.).

swojej duszy, swojej historii: „[...] z radością myślę o minionym smutku”<sup>6</sup>. Dochodzi w końcu do tego, że wzajemne przeplatanie się pamięci i zapominania jest tak złożone, iż święty Augustyn, zagubiony, zwraca się do Boga z prośbą o oświecenie: „Bóg jest poza pamięcią, jakkolwiek ogromna by ona nie była”<sup>7</sup>.

Ten paradoks można odnieść nie tylko do historii jednostek, lecz także do historii całych cywilizacji. Yosef Yerushalmi, wygłaszając w 1987 r. prelekcję *Usages de l'oubli*, przyznał, że przez jakiś czas odrzucał zaproszenie do wypowiedzania się na ten temat. Jego opór wynikał z pamięci o ryzyku zapomnienia o Torze, jakie istniało w starożytnym Izraelu, i świadomości straty, jaką dla innych kultur stanowił sam rozwój pewnej konkretnej religii i kultury żydowskiej. W rzeczywistości w momencie, gdy monoteizm zakorzenił się w Izraelu, cały rozbudowany i bogaty świat bliskowschodnich religii i mitologii został zapomniany. Pozostała jedynie wypracowana przez żydowskich proroków jego karykatura, zredukowana do bałwochwalczego oddawania czci drzewom i kamieniom. A potem zapomniano nawet o zapominaniu i strata stała się bezpowrotna.

Taka autorefleksja daje wskazówki do zrozumienia, jak wygląda łańcuch wyobrażeń składających się na proces pamiętania/zapominania. Tak naprawdę jest to proces wyobrażenia na temat tych wyobrażeń, w którym każdy krok odnosi się lub jest lustrzanym odbiciem innego, a obiekt przemieszcza się pomiędzy wieloma warstwami wyobrażeń i tworzy nowe. Obiekt nie może bowiem przyjmować wyobrażeń, nie tworząc nowych. Innymi słowy, nie może nic komunikować, samemu nie przyczyniając się do mnogości tych wyobrażeń. Jak na swój sposób zauważają i św. Augustyn, i Yerushalmi, zarówno pamiętanie, jak i zapominanie, są złożonymi procesami w czasie i percepcji.

Wszyscy spotykamy się w czasie naszych badań z podobnymi zagadnieniami, choć formułujemy je nieco skromniej. Jak możemy odnaleźć ślady zapominania i milczenia, jeśli nie da się ich bezpośrednio obserwować? Wiemy, że czasami ciszę i milczenie można zauważyć dopiero wtedy, kiedy zostaną one przerwane. Nie chcemy jednak po raz kolejny tłumić tego, co do tej pory uznawane było za marginalne czy mniej ważne, ani też wzmacniać tego, co miało już pozycję hegemonu. Podobne sytuacje ciążyą

---

<sup>6</sup> Tłumaczenie za: [http://iwanicki.edu.pl/wp-content/uploads/2016/11/augustyn\\_wy-znania.pdf](http://iwanicki.edu.pl/wp-content/uploads/2016/11/augustyn_wy-znania.pdf) (dostęp: 12 VII 2018 r.) (przyp. tłum.).

<sup>7</sup> Augustine, *Confessions*, ks. X, 13, 14, 16.

nam w życiu codziennym, co zauważyła Martha Gellhorn<sup>8</sup>, odnosząc się do swojego doświadczenia, w którym niekontrolowana pamięć przeniosła ją nagle od przeżywania szczęśliwej chwili nad Morzem Czerwonym do wydarzenia sprzed sześćdziesięciu lat. Siedząc na dziedzińcu New Tiran Hotel w Synaju Południowym, Gellhorn poczuła się nagle, jakby znajdowała się znów w pokoju hotelu Gaylords w Madrycie zimą 1937 r. Z Madrytu jej pamięć przeniosła ją do Pragi, po wydarzeniach w Monachium. Podsumowując te chwile zadumy, Gellhorn pyta, jaki jest sens żyć tak długo i podróżować tak daleko, skoro koniec końców człowiek nie wie, co wie? Wydaje się, że jeśli chcemy utrzymać samoświadomość, powinniśmy dokonywać takich autorefleksji i nie pozostawiać tego, co znajduje się w naszej pamięci lub zapomnieniu samemu sobie. Dlatego musimy pamiętać o tym, żeby pamiętać, a także o tym, żeby zapominać – tak samo jak musimy starać się wiedzieć, co wiemy.

Francuski etnograf Marc Augé w swojej książce *Les formes de l'oubli*<sup>9</sup> cytuje słowa psychoanalityka Pontalisa o pamiętaniu i zapomnianiu: to, co wyparte, to wcale nie fragment pamięci – *un souvenir* – który rzekomo może wyłonić się nienaruszony na końcu całego łańcucha skojarzeń, jak to było z magdalenką u Prousta (a raczej, jak niektórzy interpretują ten epizod). Wszystkie nasze wspomnienia są jak ekrany – ale nie w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, tylko jako ślady czegoś, co jednocześnie ukazują i ukrywają. To, co zarejestruje taki ekran, nie jest bezpośrednią oznaką fragmentu pamięci, tylko oznaką braku, nieobecności; a to, co jest wyparte, to nie wydarzenie, wspomnienie czy nawet pojedyncze ślady, tylko sam związek między wspomnieniami i śladami. Z tej perspektywy nasze zadanie, jako naukowców, można określić następująco: *dissocier les liaisons instituées*, zerwać ustalone więzi, i wytworzyć *des liaisons dangereuses* [„niebezpieczne związki” – przyp. tłum.]. Innymi słowy, kiedy próbujemy ustalić związek między milczeniem a aktem wspominania o czymś, między zapomnieniem a pamięcią, nie pozostaje nam nic innego, jak szukać związków między śladami lub między śladami a ich brakiem. Musimy odważyć się na interpretacje, które niosą ze sobą ryzyko tworzenia nowych asocjacji.

---

<sup>8</sup> M. Gellhorn, *Memory*, „London Review of Books”, 1996.

<sup>9</sup> M. Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris 1998, s. 32–34.

## Ten wiek, ten kontynent

Wkraczając do świata pamięci, należy być świadomym, z jakiego miejsca podróżujący startuje – a może być ono zupełnie inne od miejsca, do którego dotrze – i w jakiej jest sytuacji. Przyjęta przeze mnie perspektywa jest zakorzeniona w literaturze europejskiej i europejskich tradycjach akademickich. Kontekst czasowy, do którego się odnoszę, został określony przez Erica Hobsbawma<sup>10</sup> jako „krótkie dwudzieste stulecie” (co raczej oczywiste, moje podejście podąża zupełnie inną ścieżką historyczną niż Hobsbawm): od I wojny światowej do końca wieku. Używam określenia „europejski” w pełni świadoma, że nasza kultura europejska jest w dzisiejszych czasach bardzo niepełna i że w moim przypadku punkty odniesienia są ograniczone do zaledwie kilku z wielu krajów w Europie. Niemniej jednak spróbuję odnieść się do wspólnej przestrzeni europejskiej, która – jak ufam – właśnie jest tworzona.

Jeśli chodzi o wymiar czasowy, należy zwrócić uwagę na specyficzność XX w., gdy chodzi o proces pamiętania i zapominania. Anna Rossi-Doria<sup>11</sup> w swej małej i mocnej książce o pojednaniu pomiędzy historią i pamięcią w przypadku deportacji, zauważa, że XX w. był w swej większej części czasem unieważniania pamięci. Pozwalał rozwijać się tendencji do usuwania przeszłości, a według Waltera Benjamina swoje źródło miał w cechującym współczesność kryzysie pamięci i doświadczenia. Próby tego unieważniania pamięci podejmowały reżimy totalitarne, ale nie tylko one. Jak się przekonamy, zdarzało się to także w państwach demokratycznych lub pod przejściowymi politycznymi reżimami.

Każde działanie, mające na celu unieważnienie pamięci, nie może jednak obyć się bez wytworzenia nowego zestawu wspomnień, mającego gwałtownie zastąpić poprzednie. Pole pamięci to na wielu płaszczyznach pole bitwy. Można więc powiedzieć, że mówimy z pozycji stulecia, które dało początek przeciwstawnej parze pamięć–zapomnienie. Wzrost, ale i ambiwalentny charakter form pamięci, świetnie przedstawił Raphael Samuel w *Theatres of Memory*<sup>12</sup>, pokazując, jak pamięć może obrócić się w pewien rodzaj zapomnienia, pomiędzy nostalgią a konsumeryzmem.

---

<sup>10</sup> E. Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994.

<sup>11</sup> A. Rossi-Doria, *Memoria e storia: il caso della deportazione*, Soveria Mannelli 1998.

<sup>12</sup> R. Samuel, *Theatres of Memory*, London 1994.

Przykładem dwoistości, polegającej na jednoczesnym sławieniu i unieważnianiu pamięci, może być transformacja Hiroszimy w miejsce przyjemności i miejskiej rozrywki. Lisa Yoneyama<sup>13</sup>, przeprowadzając badania w latach 1986–1990, analizowała estetykę odnowionej Hiroszimy, którą definiuje jasność, wygoda i czystość. Miasto przeistaczało się w zorientowane na przyszłość megalopolis, w którym rozwija się międzynarodowy handel i konsumpcja, gdzie to, co ciemne i przygnębiające zostało zmienione w jasne i radosne. Yoneyama podsumowuje, że w oficjalnej kartografii pamięci rzadko jest miejsce na śmierć, złość, żal czy ból.

Nieprzypadkowo pierwszym przystankiem mojej podróży jest miejsce spoza Europy. Chciałam bowiem pokazać, że pamięć Europy, w ramach której chcę pracować, musi być umiejscowiona w kontekście całego świata. Chcę tutaj zasygnalizować, że ten horyzont, który stanie się oczywisty w rozdziale czwartym, jest stale obecny w moim umyśle i w moich badaniach. Jednakże jestem jednocześnie krytyczna wobec europocentryzmu jako formy interwencji kulturowej<sup>14</sup>.

Wydaje mi się, że najwięcej o skomplikowanym charakterze XX w. w kontekście pamiętania i zapominania mówi nam kontrast widoczny w podejściu różnych kultur i narodów do nazistowskich represji i masowych mordów<sup>15</sup>. Jak twierdzi Isabel Fonseca<sup>16</sup>, podczas gdy Żydzi odpowiedzieli na ludobójstwo upamiętnieniem zorganizowanym na wielką skalę, reakcją Romów była „sztuka zapominania”, która w specyficzny sposób łączy w sobie fatalizm i filozofię *carpe diem*. Dla Romów „zapominanie” nie oznacza bynajmniej popadnięcia w samozadowolenie; ma ono raczej znamiona wyolbrzymionej przekory. Choć podaje się różne liczby zabitych Romów (od niecałych stu tysięcy do nawet jednego miliona, przy czym kwestii tych nie możemy sprowadzać tylko do ilości), to wiadomo, że ogromna ich liczba została „pochłonięta”, co w języku Romów określa się *Porajmos*. Wielu z nich naziści poddawali torturom i eksperymentom medycznym. Te masowe zbrodnie nie były przedmiotem procesów norymberskich, podczas których nie wezwano na świadków żadnych

---

<sup>13</sup> L. Yoneyama, *Taming the Memoryscape: Hiroshima's Urban Renewal*, [w:] *Remapping Memory: The Politics of Time Space*, red. J. Boyarin, Minneapolis–London 1994.

<sup>14</sup> L. Passerini, *Europe in Love. Love in Europe: Imagination and Politics in Britain between the Wars*, London 1999.

<sup>15</sup> I. Clendinnen, *Reading the Holocaust*, Cambridge 1999.

<sup>16</sup> I. Fonseca, *Bury Me Standing: The Gypsies and their Journey*, New York 1996.

Cyganów. Dopiero w 1995 r. jeden nazista został skazany za zbrodnie na Cyganach. Fonseca upatruje źródeł romskiego milczenia w tym, że Romowie zdają się nie mieć czy nie potrzebować poczucia wielkiej historycznej przeszłości. Nierzadko ich wspomnienia nie sięgają dalej niż trzy czy cztery pokolenia wstecz – co może być dziedzictwem czasów wędrowania, gdy zmarłych dosłownie zostawiano za sobą. Dlatego też II wojna światowa i Porajmos mają swoje miejsce w pamięci, ale obecnie nie uzyskały żadnych istotnych tradycji upamiętnienia, nie wywołały też żadnej poważniejszej dyskusji na ten temat, jakby Cyganie nie byli zainteresowani swoją burzliwą i tragiczną historią. Być może powoli się to zmienia, widzimy bowiem ostatnimi czasy, że Romowie zaczynają upamiętniać swoje uwięzienie w nazistowskich obozach koncentracyjnych<sup>17</sup>, niemniej jednak początkowo podejście Żydów i Romów do pamiętania i zapominania było bardzo różne.

Wydaje mi się, że ta różnica postaw, od aroganckiego milczenia do pomnika pamięci, wiele mówi o dzisiejszych czasach i dwoistym charakterze XX w. Nie zapominajmy jednakże, że budowanie pomników ku czci pomordowanych w Shoah było poprzedzone długim okresem ciszy. Refleksje na temat Shoah, jego historycznego znaczenia dla Zachodu i miejsca w jego dziedzictwie, rzeczywiście formowały się powoli. Ludobójstwa uważano za potworne wyjątki w tradycji zachodniej, i to zarówno w literaturze antyfaszystowskiej, jak i nawet w analizach krytycznych na temat II wojny światowej<sup>18</sup>. Ciemna strona tej tradycji była poniekąd ukrywana przez dziesięciolecie trwania zimnej wojny. To, jak ważna jest napisana w 1951 r. książka Hannah Arendt *Brzemie naszych czasów*, w której autorka wyjaśnia, że zrozumienie ludobójstwa to brzemie, które narzuciła nam nasza historia, zostało dostrzeżone dopiero w latach 70. XX w. i to przez garstkę ludzi.

Mając na uwadze, że sama istota ludobójstwa może stać się bez znaczenia, jeśli zostanie nadmiernie rozbudowana, należy pamiętać, że zadanie zrozumienia, czym ono jest, nie ogranicza się jedynie do Europy. Nie zapominajmy o ludobójstwach popełnianych przez różnych ludzi w różnych momentach historii, a zwłaszcza o tych dokonywanych przez Europejczyków na ludach z innych kontynentów. Jednym z bardziej znaczących

---

<sup>17</sup> N. Revelli, *Il prete giusto*, Turin 1999.

<sup>18</sup> E. Varikas, *La fardeau de notre temps. Pariah et critique de la modernité politique chez Arendt*, [w:] Hannah Arendt, *les sans-Etat et le „droit d'avoir des droits”*, red. M.-C. Caloz-Tschopp, Paris 1998.



przypadków jest ludobójstwo dokonane podczas kolonizacji Ameryki Południowej, które zostało zresztą nazwane dosłownie ludobójstwem<sup>19</sup>. Nie musimy jednak oddalać się za bardzo od Europy, żeby znaleźć przykłady zarówno kolonializmu, jak i milczenia, którym go objęto.

### **Milczenie jako wyparcie wspomnienia i jako narzucona „amnezja”**

W połowie sierpnia 1999 r. „Le Monde” opublikował bardzo długi artykuł i wstępniak na temat bardzo znaczącego przypadku milczenia w sferze publicznej w Europie w drugiej połowie XX w.:

Prawda o tym, jak w październiku 1961 r. tłumiono w Paryżu demonstrację algierskiego Frontu Wyzwolenia Narodowego, przez długi czas skrywana przez władze publiczne, pomału zaczęła wychodzić na światło dzienne za sprawą raportu przygotowanego przez zastępcę prokuratora generalnego francuskiego Najwyższego Sądu Apelacyjnego. Po przeanalizowaniu archiwów sądowych i uzyskaniu specjalnej zgody na dostęp do dokumentów [prokurator ujawnił], że w nocy z 17 na 18 z rąk policji zginęło co najmniej 48 osób, podczas gdy do tej pory oficjalnie mówiono o 3 zabitych.

W artykule opisywano też, jak rząd wolał milczeć na temat całego zajścia, mimo że został poinformowany o tym, że setki ludzi zostały wrzucone przez policję do Sekwany, przez prefekta policji, który wysłał do gabinetu premiera wiadomość na ten temat. „Le Monde” wskazał władze jako odpowiedzialne za tę „amnezję” i nawoływał do przyznania, jak ważne jest pogodzenie się z tym, co zaszło ponad czterdzieści lat temu, aby wesprzeć to, co określa się „odbudową stosunków francusko-algierskich”.

W tym wypadku wysiłki rządu, mające na celu zamaskowanie własnej odpowiedzialności za śmierć demonstrantów i ukrycie znaczenia tej masakry dla stosunków między Francuzami i skolonizowanym narodem, pomiędzy Europejczykami i nie-Europejczykami, doprowadziły w pamięci publicznej do zapomnienia. To zapomnienie było częścią większego procesu zanikania wojny algierskiej we francuskiej pamięci zbiorowej<sup>20</sup>. Filmowcom i pisarzom, chcącym ujawnić szczegóły sprawy, cały czas utrudniano pracę. Film *Octobre à Paris*,

<sup>19</sup> M.A. Jaimes, *Introduction: Sand Creek: The Morning after*, [w:] *The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance*, red. M.A. Jaimes, Boston 1992.

<sup>20</sup> A. Prost, *The Algerian War in French Collective Memory*, [w:] *War and Remembrance in the Twentieth Century*, red. J. Winter, E. Sivan, Cambridge 1999.



w którym Jacques Panijel przeprowadza wywiady z ocalałymi z masakry, został w 1962 r. ocenzone i zakazany na dziesięć lat. Gdy dokumenty France Presse udostępniono badaczom, okazało się, że brakuje akt dotyczących Października 1961<sup>21</sup>. Nigdy nie poznamy dokładnej liczby zabitych, ale świadkowie mówią o ponad trzystu Algierczykach, którzy wówczas zaginęli – niektórzy z nich zostali zapewne deportowani do Algierii. Szacunki zakładające dwustu zabitych wydają się prawdopodobne<sup>22</sup>. Historia pamięci o tych wydarzeniach jest historią walki z milczeniem, które miało wymusić zapomnienie, co jednak udało się tylko częściowo. Jak zauważa Jean-Luc Einaudi, „milczenie dawało wielu Algierczykom schronienie”. Opisuje on poruszające spotkanie w Algierii z jedną z takich osób, z mężczyzną, który wciąż odczuwa silnie skutki tamtej nocy: nie widział na prawe oko, został bowiem postrzelony w głowę przez policjanta. W nocy po udzieleniu wywiadu mężczyzna nie mógł zasnąć, a następnego dnia odmówił kontynuowania rozmowy, tłumacząc: „Nie chcę pamiętać”<sup>23</sup>. Wymuszone milczenie i zapomnienie dosięgnęły jednego z bohaterów wydarzeń.

Jeśli taka „amnezja” w sferze publicznej i prywatnej jest narzucona przez władze, zyskuje przyzwolenie tych, którzy władzy nie mają, ale akceptują i kontynuują narzucone im milczenie. Takie współdziałanie jest wyraźnie widoczne w badaniach Marylin Young<sup>24</sup> poświęconych milczeniu o podobnej naturze – o wojnie koreańskiej w USA. Wojna ta trwała w latach 1950–1953 i była równie brutalna, jak wojna wietnamska, niemal dorównując jej liczbą zabitych (w krótszym czasie), nie doprowadziła jednak do podobnego przeanalizowania narodowej tożsamości i poczucia celu. W projekcie Young chodzi o zrozumienie pewnego braku w historii i opinii publicznej. Young analizuje między innymi rolę, jaką odgrywali niektórzy intelektualiści podczas sympozjum „Partisan Review” zorganizowanego w 1952 r. Ci intelektualiści nie chcieli dostrzec niepopularności tej wojny i woleli nie kłać amerykańskiego triumfu w II wojnie światowej. Wojna koreańska pojawiła się w publicznej pamięci dopiero po doświadczeniach z Wietnamem – jak gdyby pamięć była żywą tkanką, w której rozdrapanie

---

<sup>21</sup> A. Tristan, *Le silence du fleuve. Ce crime que nous n'avons toujours pas nommé*, Bezons 1991.

<sup>22</sup> J.-L. Einaudi, *La bataille de Paris. 17 octobre 1961*, Paris 1991.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 292.

<sup>24</sup> M. Young, *Memories of Vietnam and Korea*, wykład w departamencie historii na European University Institute we Florencji, 6 VI 1997.

jednej rany ma wpływ na cały organizm, a poruszenie uśpionych wspomnień jest możliwe w późniejszym czasie – dlatego pierwsza historia mówiona dotycząca wojny koreańskiej pochodzi dopiero z 1988 r. Wojna ta całkiem słusznie zyskała miano „zapomnianej wojny”. Dopiero niedawno agencja Associated Press ujawniła, że między 23 a 26 lipca 1950 r. oddziały amerykańskie dokonały masakry setek cywilów pod No Gun Ri. Ujawnienie tych informacji było wynikiem wspólnego śledztwa dziennikarza z Korei i dwóch dziennikarzy amerykańskich<sup>25</sup>.

Wracając do Europy – na tym kontynencie można znaleźć wiele przykładów wymuszonego milczenia, na większą i mniejszą skalę, zbiorowego i indywidualnego. Można powiedzieć, że jest wręcz zbyt wiele przykładów, wśród których można wybierać. Jednym z nich jest choćby milczenie, które zapanowało po wyświetleniu przez brytyjską telewizję w 1988 r. filmu *Mother Ireland*. Analizowano w nim przedstawianie Irlandii w tradycji irlandzkiej jako kobiety i przekształcanie się tego wizerunku w motyw nacjonalistyczny<sup>26</sup>. Inny przykład to milczenie, do którego władze Kościoła katolickiego próbowały zmusić don Raimondo Viale, odważnego księdza z piemontskiej wioski w prowincji Cuneo (Borgo San Dalmazzo), który w trakcie wojny ratował wielu Żydów, a także udzielał pomocy partyzantom – a nawet faszystowskiemu szpiegom, skazanym na śmierć przez swoich przeciwników w wojnie między faszystami i antyfaszystami. Don Viale był wielokrotnie upominany i zastraszany przez władze kościelne, a w 1970 r. został zawieszony *a divinis* – utracił prawo do odprawiania mszy i wygłaszania kazań. Dziesięć lat później, w 1980 r., został ogłoszony Sprawiedliwym wśród Narodów Świata. Jak informuje jego biograf, Nuto Revelli, dokumenty archiwalne na temat don Viale, znajdujące się w diecezji w Cuneo i w Watykanie, wciąż pozostają utajnione, i nawet podczas długiej rozmowy, jaką Revelli odbył z don Viale, ksiądz zdawał się internalizować to wymuszone milczenie<sup>27</sup>. Przerывano też inne milczenia, jak na przykład zrobił to Sandro Portelli, opisując współistnienie milczenia i pamiętania otaczające dokonaną przez nazistów masakrę cywilów w Grotach Ardeatyńskich w Rzymie<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> S. Kauffmann, *Des soldats américains auraient massacré des centaines de civils sud-coréens en 1950*, „Le Monde”, z 3–4 X 1999 r.

<sup>26</sup> A. Davin, *Introduction to Irish History Feature*, „History Workshop Journal”, 31, 1991; A. Crilly, *Banning History*, *ibidem*.

<sup>27</sup> N. Revelli, *op. cit.*, s. 106.

<sup>28</sup> A. Portelli, *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*, Roma 1999, s. 13.

Wybrałam dwa przykłady milczenia, które zostały przerwane w odmienny sposób. Przywołuję je po to, aby pokazać, że najciekawsze są te przypadki, w których milczenie nie tylko zostaje narzucone przez władzę, lecz także jest zaakceptowane, a nawet dobrowolnie wybrane przez całą społeczność czy społeczeństwo. W tej drugiej sytuacji możliwe jest jednak, że jednostki próbowały przełamać zbiorowe milczenie, działając w szczelinach przestrzeni społecznych. To właśnie można zaobserwować w niedawnej poezji niemieckiej. Po 1968 r. ruch literacki znany jako „Neue Subjektivität” – powstały w kontekście ponownego zainteresowania psychoanalizą – zaczął wypracowywać połączenia między pamięcią zbiorową a indywidualną, między przeszłością nazistowską a teraźniejszością, rzucając wyzwanie milczeniu panującemu w kwestii odpowiedzialności za przeszłość. Przy okazji tego ponownego indywidualnego mierzenia się z tragiczną przeszłością całej zbiorowości, mocniej zaakcentowały swoją obecność niemieckie poetki. Miało to miejsce w Niemczech Zachodnich, podczas gdy w Niemczech Wschodnich poezja i literatura wypracowały inne sposoby na przerwanie milczenia. Ich subiektywizm pozwalał bowiem umykać biurokratycznym obostrzeniom cenzury reżimowej, czego doświadczały inne formy sztuki. W wypadku Niemiec Wschodnich wymuszone „zapomnienie” miało inny charakter – tutaj nie było mowy o dosłownej ciszy, chodzi raczej o wspólne, zinstytucjonalizowane pamiętanie ofiar nazizmu, ujęte pod wspólną nazwą „antyfaszyzmu”<sup>29</sup>.

Bardziej współczesny niemiecki przykład, pokazujący, jaką rolę odgrywała poezja w grze między pamięcią a zapomnieniem, to wiersz Heinerja Müllera *Seife in Bayreuth* z 1992 r. Powstał on po corocznej neofaszystowskiej demonstracji ku czci Rudolfa Hessa, ministra Trzeciej Rzeszy i najwyższego dowódcy SS. Wiersz Müllera zaczyna się od wspomnień z jego dzieciństwa: usłyszawszy dorosłych, mówiących o robieniu w obozach koncentracyjnych mydła z Żydów – zaczął nie znosić zapachu mydła. Obecnie mieszka w czystym i porządnie utrzymanym mieszkaniu, ma prysznic „MADE IN GERMANY”, który mógłby postawić na nogi zmarłego, ale kiedy otwiera okno, czuje zapach mydła, który przypomina mu o Auschwitz. *„Jetzt weiss ich, sage ich gegen die Stille”*: „teraz wiem – pisze dalej – teraz

---

<sup>29</sup> A. Chiarloni, *Heiner Müllers ars memorativa. Zum Gedicht „Seife in Bayreuth*, [w:] *Heiner Müller, Probleme und Perspektiven*, red. I. Wallace, D. Tate, G. Labrousse, Amsterdam 2000.

wbrew ciszy mówię/jak to jest żyć w piekle/nie będąc martwym albo zabójcą. Tutaj/AUSCHWITZ narodziło się z zapachu mydła”<sup>30</sup>. Fakt, że wiersz został napisany po upadku muru berlińskiego, wskazuje, że zjednoczenie Niemiec jeszcze bardziej uwypukliło problem pamiętania o niemieckiej przeszłości. Co wydaje mi się najważniejsze w tych przykładach, to że poeci zwracają uwagę na związek między pamięcią indywidualną i zbiorową, między sferami publiczną a prywatną.

Nazwa niemieckiego ruchu literackiego *Neue Subjektivität* przypomina nam, że w procesach pamiętania i zapominania istnieje nie tylko ich obiekt. Zawsze uczestniczą w nich również podmioty, których postawy odgrywają zasadniczą rolę w przerywaniu ciszy na jakiś temat. Niektóre formy zapomnienia wskazują na brak tożsamości lub na wysiłki podejmowane, aby niektóre elementy tej tożsamości ukryć. Ma to znaczenie także w drugim przypadku, który wybrałam, gdzie pamięć wyłania się z milczenia narzuconego przez reżimy totalitarne. Maria Ferretti<sup>31</sup> dogłębnie analizuje ten proces w rozdziale poświęconym konfrontacji rosyjskiego społeczeństwa z przeszłością, dramat pamięci w momencie przerywania milczenia, które na szczęście nigdy nie było całkowite dzięki dysydemtom. Kiedy zastanowimy się nad pamięcią Związku Radzieckiego i jego spuścizny obejmującej represje, obozy i eksterminację, które trwały dużo dłużej, niż to miało miejsce w wypadku faszyzmu i nazizmu, musi nam przyjść na myśl podobne „milczenie”, którym objęta jest pamięć na ten temat w Europie Zachodniej. Podczas gdy zbrodnie faszyzmu i nazizmu są upamiętniane często i na wiele różnych sposobów, analogiczne podejście do zbrodni stalinizmu dopiero się zaczyna. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest najprawdopodobniej nie tylko większa złożoność represji stalinowskich w sensie historycznym, lecz także niewystarczająca refleksja na temat własnej historii ze strony zachodnioeuropejskiej lewicy.

Tę relatywną „ciszę” można zestawić z nowymi formami milczenia w Europie Wschodniej. Przykładu dostarcza Dina Khapaeva<sup>32</sup>, która przeprowadziła po 1990 r. wywiady z młodymi prozachodnimi Rosjanami (*occidentalophiles*) – biznesmenami, dziennikarzami i przedstawicielami

<sup>30</sup> H. Müller, *Probleme und Perspektiven*, [w:] *Heiner Müller...*, s. 379.

<sup>31</sup> M. Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Milan 1993.

<sup>32</sup> D. Khapaeva, *L'Occident sera demain*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 6 (1995), s. 1259–1270.

wolnych zawodów – wszystkimi poniżej 35. roku życia, popierającymi ideę rozwijania Rosji w otwarciu na Zachód. Z ich wypowiedzi i autoprezentacji wynika, że pamięć stalinizmu nie tylko nie jest dla nich jakąś kwestią, ale że w ogóle przeszłość nie jest przedstawiana jako część ich tożsamości. Uważają ją za coś, co należy do obcych im ludzi, do kogoś innego, podczas gdy teraźniejszość jest bliżej nieokreślonym okresem przejściowym i nieprzewidywalnym, a przyszłość można w dużej mierze przewidzieć dzięki projekcjom nadziei opowiadającego. Teraźniejszość zostaje zatem usunięta z horyzontu czasowego – przy czym usunięcie to jest kluczowe dla zachowania wyidealizowanego obrazu Zachodu (niektórzy z rozmówców Khapaevej uważają, że na Zachodzie wszystko toczy się po myśli zwykłych ludzi), zatrzymania w myślach tego ideału, na który czas nie ma wpływu. Całe to działanie odbywa się kosztem utraty inteligencji, bo jako grupa społeczna zatracą ona świadomość samej siebie. Jak zauważył hiszpański politolog Perez-Diaz<sup>33</sup>, istnieje ścisły związek między tworzeniem się demokratycznej sfery publicznej a pamięcią i wspomnieniami tych, którzy ją tworzą: jeśli pamięć o przeszłości jest trywializowana, prowadzi to do wytworzenia się *individus manqués*, zapominalskich jednostek, które łatwo mogą stać się ofiarą ruchów totalitarnych.

### Milczenie pełne pamięci

Inna hiszpańska badaczka, Paloma Aguilar<sup>34</sup>, przyjęła odmienne podejście do problematyki milczenia. Zwraca ona uwagę na kontrast rysujący się między tym, co nazywa *patología amnésica de los españoles* – patologiczną amnezją Hiszpanów w odniesieniu do obecności wojny domowej w Hiszpanii w politycznej sferze publicznej a liczbą filmów i książek na ten temat. Aguilar mówi o okresie przejściowym, który nastąpił po rządach Franco (po 1975, a zwłaszcza po 1978 r.), kiedy to priorytetem w politycznym życiu Hiszpanii stało się zapomnienie przeszłych uraz w celu zapewnienia konsolidacji demokracji. Zbiorowa, traumatyczna pamięć, przekazywana z pokolenia na pokolenie (co odgrywało kluczową rolę, ponieważ ponad 70% społeczeństwa nie żyło w czasach, gdy trwała wojna), trzeba było odłożyć na bok w okresie wielkiego ryzyka i niepewności. I choć można było

---

<sup>33</sup> V. Perez-Diaz, *The Role of Civil and Uncivil Nationalisms in the Making of Europe*, Madrid 1999.

<sup>34</sup> P. Aguilar Fernandez, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid 1996.

zaobserwować ruch dążący do uruchomienia tych wspomnień, wykorzystujący rzekome podobieństwa między sytuacją w latach 30. i 70. XX w., to w polityce nadal królowało milczenie, czasami podszyte niemal zabobonnym lękiem przed powtórzeniem tych samych błędów. Zdaniem Aguilar milczenie to pociągało za sobą pewną frustrację, ale pomagało też wypracować demokratyczną dialektykę, zwłaszcza po to, aby uniknąć używania przeszłości jako broni w walce politycznej. Najlepiej zrozumiemy to milczenie, kiedy uświadomimy sobie, że czas dyktatury w Hiszpanii był nazywany „czasem milczenia”, kiedy „narzucenie kwarantanny lub milczenia oznaczało kontynuację wojny [domowej] jako dzieła kulturowego zniszczenia”<sup>35</sup>. Dlatego też postawa milczenia po śmierci Franco może zostać w kontekście polityki zaakceptowana tylko pod warunkiem, że rozpatruje się ją na innych poziomach życia publicznego, takich jak życie kulturalne i naukowe, w których po roku 1978 wojna była uprzywilejowanym tematem.

Interpretacja Aguilar przywodzi na myśl analizę Nicole Loraux na temat pamięci obywatelskiej w starożytnych Atenach w V w. p.n.e., gdzie, w odpowiedzi na potrzebę ponownego zjednoczenia, zakazano odnoszenia się do konfliktów z przeszłości w celach politycznych. Zakaz *mé mnesikakein* oznaczał, że nie można było powoływać się na przeszłe cierpienia, aby zyskać coś w kwestiach politycznych. Była to obywatelska wersja zapominania tego, co złe. Loraux przypomina także *Odyseję*: gdy po śmierci wszystkich pretendentów do tronu Itaka pogrąża się w wojnie domowej, Atena odwodzi Ulissesa od walki; bogowie mówią ludziom, aby zapomnieli nie tylko krzywdy doznane od swoich wrogów, ale przede wszystkim – swoją własną wściekłość i żądzę zemsty. Niezapominanie to potężna moc, bo nie ma ograniczeń, zwłaszcza wynikających z tego, co jest w człowieku. W Atenach w tamtym czasie koniec końców to polityka decydowała o granicach pamięci<sup>36</sup>.

Powyższe przykłady przypominają nam o społeczeństwach, których członkowie nadal dostrzegają jakieś wspólne dobro, którego należy bronić czy które należy przywrócić z powrotem; gdzie korupcja nie sięgnęła jeszcze korzeni paktu polityki z życiem społecznym; gdzie wciąż można jeszcze ustanowić czy odbudować solidarność jednostki i zbiorowości. W takich

---

<sup>35</sup> M. Richards, *A Time of Silence: Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936–1945*, Cambridge 1998, s. 2.

<sup>36</sup> N. Loraux, *De l'amnestie et de son contraire*, [w:] *Usages de l'oubli*, Paris 1988, s. 39, 44.



przypadkach milczenie ma za zadanie dać możliwość zdystansowania się od przeszłości – choć niekoniecznie zapomnienia – w pewnych sferach życia publicznego, podczas gdy w innych nadal podtrzymuje się tradycję pamiętania. Trudno nam jednak zgodzić się z takimi założeniami – ja osobiście bardziej zgadzam się z teoriami Yerushalmiego na temat milczenia w sferze publicznej. Nie możemy jednak całkowicie wykluczać możliwości, że przypadki pełnego napięcia milczenia w sferze publicznej mogą mieć pozytywny wydźwięk.

Łatwiej skupić się na pozytywnym znaczeniu milczenia w sferze osobistej, jeśli światło na nie rzuca literatura i poezja. Trudna przestrzeń między wspomnieniami jednostki a zbiorową pamięcią była już badana w świetle psychologii poznawczej, psychologii społecznej i w świetle wzorców zachowań – zamieszkują ją *homo psychologicus*, *homo sociologicus* i *homo agens*<sup>37</sup>. Chciałabym do ziem zamieszkałych przez te figury dodać jeszcze obszar zamieszkały przez *homo poeticus*, w pierwotnym rozumieniu znaczenia tego słowa, obejmującego zarówno *vir*, jak i *foemina*.

W swoich wspomnieniach poświęconych dzieciństwu, które przypadło na lata międzywojenne, włoska pisarka i poetka Cristina Campo napisała pięknie: „*Sulla tavola bianca e rotonda, nelle veglie estive all'aperto in giardino, il silenzio rivestiva il suo reale valore, che è quello di accumulare potenze*”<sup>38</sup> (na białym okrągłym stole, gdy słońce budziło się w ogrodzie, milczenie miało swą prawdziwą wartość, którą jest nabieranie swoich mocy). To zdanie, wypowiedziane jako wspomnienie, naprowadza nas na dobre tory, jeśli mamy odnaleźć pozytywne aspekty milczenia w odniesieniu do pamięci: czasami potrzeba siły, aby zachować milczenie; milczenie, które daje miejsce na medytację, rozmyślanie, na przyjęcie znaczenia z naszego otoczenia i na przekształcenie go w przyszłość.

W tym kontekście mam na myśli wspomnienia przekazywane bez użycia słów, wbudowane w gesty, obrazy i przedmioty: przekazywanie wiedzy na temat gotowania (w oparciu o naśladowanie, a nie przepisy), wspomnienia zapisane w ciele (zarówno traumatyczne, jak i przyjemne), wspomnienia śmiechu, wspomnienia przekazywane poprzez nadawanie dzieciom rodzinnych imion. Są też zdjęcia, portrety, listy czy zwyczaj zachowania minuty ciszy,

---

<sup>37</sup> J. Winter, E. Sivan, *Setting the Framework*, [w:] *War and Remembrance in the Twentieth Century*, red. J. Winter, E. Sivan, Cambridge 1999.

<sup>38</sup> C. Campo, *Sotto falso nome*, Milan 1998, s. 191.



by uczcić pamięć zmarłego, albo milczenie podczas sesji psychoanalitycznych. Wszystko to przykłady milczenia, które związane jest z pamiętaniem, a nie zapominaniem. Wreszcie, milczenie jest konieczne, aby przypomnieć nam, że pamięć to nie tylko słowa, ale „pamięć uosobiona”, ożywiona intersubiektywnością<sup>39</sup>.

Algierska pisarka Assia Djebar napisała wiersz traktujący o tym, że tworząc w latach 1957–1997 wybrała na swój środek wyrazu język francuski, w tym samym czasie broniąc jednak kultury Algierii. Wiersz znalazł się w książce, której podtytuł brzmi *Refleksje na obrzeżach frankofonii*, która daje różne odpowiedzi na pytanie, dlaczego ktoś pisze po francusku. Djebar wyjaśnia przede wszystkim, że zna więcej niż dwa języki: zna bowiem berberyjski, arabski, francuski i język ciała, „*un corps de femme qui se meut au-dehors*”, ciała kobiety, które uzewnętrznia się, i które jest nie tylko ciałem pojedynczej osoby, ale jest widziane jako część łańcucha złożonego z kobiecych ciał. Autorka prowadzi nas przez wspomnienia swojej matki, swojej babki i swojej prababki – przez całą pamięć zamieszkałą przez kobiety, „*traversée en memoire feminine*”. W wierszu *Entre corps et voix* pisze: „*ce tangage des langages/dans le mouvement d'une mémoire à creuser à ensoleiller*”. To oscylowanie między językami, ten ruch, który doprowadza do odkrycia i rozświetlenia pamięci – pamięci znajdującej się na granicy ciała i głosu. Dla poetki pamięć to głos kobiety, ale to także „*mémoire de l'eau, plutôt mémoire des sables, silence...*”<sup>40</sup>, pamięć wody, raczej pamięć piasku, i milczenie. Jest to inny sposób, aby powiedzieć, że pamięć może istnieć w milczeniu i poprzez milczenie. Jest to też jednak sposób na to, aby przypomnieć nam, że pamięć pozostaje pod wpływem płci i że wspomnienia i milczenia doświadczane przez kobiety powtarzają się w historii, z uwzględnieniem ich doświadczeń zmieniających się na przestrzeni czasu i w przestrzeni geograficznej<sup>41</sup>.

Jeśli „pamięć to coś więcej niż tylko słowa”, wiele może nas nauczyć o milczeniu muzyka. Kompozytor Luigi Nono namawia do „słuchania ciszy”, która

<sup>39</sup> J. Boyarin, *Space, Time, and the Politics of Memory*, [w:] *Remapping Memory. The Politics of Timespace*, red. J. Boyarin, Minneapolis 1994.

<sup>40</sup> A. Djebar, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Paris 1999, s. 152, 158.

<sup>41</sup> *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, red. S. Berger Gluck, D. Patai, New York–London 1991; R. Menon, K. Bhasin, *Borders and Boundries: Women in India's Partition*, New Brunswick 1998.

może mieć znaczenie i polityczne, i społeczne, a zatem do słuchania innych: „*Le silence. Il est très difficile à écouter. Très difficile à écouter, dans le silence, les autres. Au lieu d'écouter le silence, au lieu d'écouter les autres, on espère écouter encore une fois soi-même*”<sup>42</sup> (bardzo trudno jest słuchać innych w milczeniu. Zamiast słuchać ciszy, zamiast słuchać innych, mamy nadzieję po raz kolejny posłuchać samych siebie). Cisza może zawierać w sobie zachętę do wyjścia poza siebie samych, w kierunku teraźniejszości, ale także przeszłości. Może oznaczać wstrzymanie codziennego hałasu, zwykłych dźwięków towarzyszących codziennemu życiu, i wyrażać zainteresowanie, zarówno negatywne, jak i pozytywne. George Steiner napisał, że milczenie to „jedyna *przywoita* odpowiedź na pogwałcenie ludzkiej mowy”, popełnione przez faszyzm i stalinizm<sup>43</sup>. Do różnych rodzajów milczenia (finał wypowiedzi poetyckiej, niemożność opisanego tego, co mistyczne, egzaltacja działania) Steiner zalicza także niepodporządkowanie się „czasom takim, jak te”, które dla niego zaczęły się wraz z I wojną światową<sup>44</sup>.

Jako oralisci i osoby przeprowadzające wywiady, możemy zrozumieć te słowa na podstawie naszego doświadczenia milczenia, gdy słuchamy naszych rozmówców. W szerszej perspektywie słowa te możemy rozumieć jako zaproszenie do wysłuchania tych kultur i narodów, których nie wysłuchano jeszcze wystarczająco. Z takiej inspiracji wyłoniły się na przykład studia feministyczne czy studia postkolonialne. W obydwu przypadkach widać wysiłek dążący do tego, aby tradycyjna hierarchia wiedzy historycznej i jej obiekty nie grały głównej roli, oraz do wytyczania nowych sposobów wysłuchania tych, których do tej pory nie słuchano.

Możemy również przyjąć przypomnienie Nono i Steinera o tym, jak ważne jest milczenie jako ostrzeżenie przed używaniem lub analizowaniem wspomnień bez umiejscowienia ich w kontekście milczenia. Dla różnych dziedzin będzie to oznaczać coś innego. Dla historyków kultury oznacza to zaakceptowanie fragmentarycznej natury pamięci, jej złożoności i potrzeby delikatnego podejścia do jej analizowania. Należy traktować wspomnienia tak, jakby były czymś więcej niż tylko słowami, a jednocześnie koncentrować się na analizie tekstowej jakichkolwiek dostępnych nam fragmentów pamięci:

---

<sup>42</sup> L. Nono, *L'erreur comme nécessité*, [w:] *idem, Ecrits*, Paris 1993, s. 256.

<sup>43</sup> G. Steiner, *Language and Silence: Essays 1958–1966*, London 1985, s. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 69.

Nie wszystkie milczenia są takie same i nie należy podchodzić do nich jednakowo; na każdą narrację historyczną składa się cała masa przypadków milczenia. Każde milczenie ma swoje źródło gdzie indziej, a więc aby dokonać dekonstrukcji milczenia, do każdego przypadku należy mieć odpowiednie podejście... Historyk może zdecydować, w zależności od źródeł i przedmiotu badań, czy ujawnić milczenie, czy pozwolić, aby mówiło samo za siebie, albo pokazać, że milczenie jest przykrywką dla konfliktu<sup>45</sup>.

Rozważanie milczenia oznacza poszukiwanie powiązań między formami władzy i formami milczenia. Oznacza także, że należy zacząć mocniej analizować te aspekty pamięci, które mają coś wspólnego z zapomnieniem.

Moje doświadczenia z wykorzystaniem milczenia w kontekście historycznym prowadzą do wniosku, że wiele z tych milczeń jest względnych i że tak należy do nich podchodzić. Mowa na przykład o milczeniu historiografii na temat kultury robotniczej albo o milczeniu studiów feministycznych w zestawieniu z tradycją mówioną kobiet czy o milczeniu w mass mediach w porównaniu z tym, co się dzieje w świecie poezji. Według definicji, milczenie musi określać swoje własne granice, kontekst i punkt odniesienia: wobec kogo lub czego istnieje to milczenie? Kto może tak je zdefiniować? Jednocześnie, w wyniku unieważnienia pamięci na większą czy mniejszą skalę, pojawia się frustracja, której nie mogą zaradzić żadne nasze wysiłki podejmowane w świecie nauki czy życiu publicznym. Bardzo często, zwłaszcza w wypadku badań nad tymi, którzy ponieśli jakąś stratę lub byli poddawani uciskowi, znajdujemy ludzi, idee, książki, które całkowicie zniknęły i po których – pomimo naszych wysiłków – zostały tylko rozproszone, intrygujące ślady.

### **Commiato**

Nasza podróż przywiodła nas ze starożytnej Grecji i starożytnego Izraela do Hiroshimy, potem ścieżkami Cyganów przemierzaliśmy Europę, aż dotarliśmy do obozów, w których usiłowano dokonać zagłady ich i Żydów; byliśmy w Paryżu na początku lat 60. XX w., w Korei i USA w latach 50. XX w. Potem w Irlandii, Włoszech, Rosji, Niemczech i Hiszpanii w ciągu trzech dekad, wspominając poprzedzające ten czas półwiecze. Trasa naszej podróży zahaczała także o Algierię i Amerykę Łacińską. Podróżowaliśmy

---

<sup>45</sup> M.-R. Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston 1995, s. 27–28.

od jednego kraju europejskiego do drugiego, a także – choć w mniejszym stopniu – przemieszczaliśmy się między Europą a innymi rejonami świata. Centrum naszych rozważań cały czas pozostawało w dwudziestowiecznej Europie.

Nie jestem przekonana do teorii specyficzności europejskiej pamięci<sup>46</sup>. Temat ten wymaga znacznie więcej badań i przemyślenia. Jeśli ktoś chciałby podążać za tą ideą, należałoby wziąć pod rozwagę przynajmniej dwa kierunki badań. Pierwszy to wpływ, jaki na istniejące współcześnie zjawisko przesytu/unieważniania pamięci mają coraz szybciej zachodzące zmiany na polu komunikacji. Drugi kierunek wyznaczają zależności między pamięcią a poczuciem winy w związku z kolonializmem, prześladowaniami i masakrami. Wskazuję tu jedynie pewne kierunki i nawiązania. Trasa naszej podróży nie jest systematycznie poukładana, podobnie jak nie jest systematycznie poukładana pamięć. Innymi słowy, podążałam za własnymi skojarzeniami, które ugruntowane są w edukacji, jaką otrzymałam, i wiedzy, jaką zdobyłam. Ponieważ ta trasa jest wynikiem częściowo tego, co właściwe tylko dla mnie, a częściowo jest dziełem przypadku, moje wybory przedstawianych miejsc i momentów historycznych są oparte na rozważaniach, które, jak sądzę, zajmują też innych – takich jak troska o Europę, jej pamięć i ich miejsce w szerszym kontekście całego świata. Można by zaplanować wiele takich tras podróży – bardziej lub mniej kompletnych, ale dotyczących pewnie mniej więcej tych samych zagadnień, ponieważ dialektyka między pamięcią a milczeniem nie może na tym kontynencie pominąć kolonializmu, totalitaryzmów i wojen, a także bez miejsc spoza Europy, które były nimi dotknięte. Dialektyka ta obejmuje także sferę prywatną – ludzi, którzy żyli w czasach pokoju.

Uważam, że wszyscy zgodzilibyśmy się co do jednego: milczenie, zapomnienie i wspomnienia są aspektami tego samego procesu, a sztuka pamiętania musi być również sztuką zapominania, poprzez medytację milczenia i zamienność milczenia i dźwięku. Co z tego wynika dla pamięci rozumianej jako niekończący się zbiór zmian? Moim zdaniem powinniśmy zwrócić naszą uwagę na następujące zagadnienia: tworzenie nowej historii czy nowej antropologii, czy jakiegokolwiek innej dyscypliny, którą się zajmujemy, z uwzględnieniem dialektyki pamięci, milczenia i zapomnienia;

---

<sup>46</sup> G. Namer, *Memorie d'Europa. Identità europea e memoria collettiva*, Rubbettino 1993.

i poszukiwanie granic naszych dziedzin w zakresie wyznaczonym przez te sfery, przyjmując, że Schachter<sup>47</sup> ma rację, mówiąc o „kruchoj mocy pamięci”, gdzie jednocześnie są obecne moc i kruchość, siła nie do odparcia, ale i porażki.

Przykłady pójścia w pierwszym kierunku można znaleźć nie tylko w pracach, które miały być „historiami zapomnienia”<sup>48</sup>, lecz także w tych narracjach, które stawiają wspomnienia w kontekście konfrontacji i zapomnienia. Shahid Amin<sup>49</sup> na przykład przeanalizował historię i wspomnienia związane z gwałtownymi starciami policji i chłopów, które wydarzyły się 4 lutego 1922 r. w Chauri Chaura, małym miasteczku targowym na północy Indii, gdzie popierający Gandhiego chłopci uciekli się do ostrej przemocy. Amin „układał i przekładał” miejscowe wspomnienia, zestawiając je z tekstami pochodzącymi z sali sądowej i innych oficjalnych źródeł. Podważał zarówno kolonialną wersję historii, jak i stereotypowe włączenie tego wydarzenia w narrację o walce o wolność w postkolonialnej historii. Jego doskonałe dzieło ukazuje wielorakość pamięci i możliwość użycia jej dla nowego rodzaju historii, w którym „sprzeczność ze znanymi faktami [jest] rozumiana nie jako pomyłka pamięci, ale raczej jako element niezbędny do tego, aby fragmenty historii połączyć w jedną całość”<sup>50</sup>.

Przykład wskazujący na drugi kierunek zaczerpnęłam spoza historii – z psychoanalizy. W książce *A Memoir of the Future (1975–81)* Biona przyszłość wkracza na scenę teatru umysłu i jest powiązana z pamięcią. Dialogi, które cały czas toczą się na tej scenie, są prowadzone przez różne postaci, a jedną z nich jest Pamięć. W jednej ze scen Pamięć, wybudzona ze snu przez dwie rozmawiające dziewczynki, Alice i Rosemary, przypomina im, że niektóre rzeczy z przeszłości, o których mówiły (czarne pończochy i „praktyczne” buty), pochodzą z nieświadomości. To właśnie wspomnienie tych dwóch rzeczy z przeszłości budzi Pamięć, a kiedy zaczyna ona (zakładam, że Pamięć jest płci żeńskiej) mówić, dziewczynki zasypiają. Pamięć oświadcza, że urodziła się w grzechu, i zaczyna z kolei rozmawiać z Rolandem, który właśnie się budzi. To naprzemienne budzenie się i zasypianie

---

<sup>47</sup> D.L. Schachter, *Searching for Memory, the Brain, the Mind and the Past*, New York 1996.

<sup>48</sup> N.M. Klein, *The History of Forgetting: Los Angeles and the Erasure of Memory*, London–New York 1997.

<sup>49</sup> S. Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922–1992*, Oxford 1995.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 198.

wskazuje w tej scenie na różne poziomy przedstawienia przeszłości. Jak się jednak dowiedzieliśmy, sfera snu, nieświadomości i zapomnienia może być określona poprzez przeszłość lub przyszłość. Pamięć ma zatem swoje miejsce gdzieś pomiędzy nimi. Wskazówka do takiej interpretacji znajduje się u Biona w *Notes on Memory and Desire*<sup>51</sup>; Bion czyni tu wyraźnie rozgraniczenie między pamięcią a pragnieniem, które związane są z przeszłością, czyli tym, „co miało się wydarzyć”, i z przyszłością, czyli tym, „co się nie wydarzyło” – a jednocześnie z czymś, co nazywa on ewolucją, a co powiązane jest z psychoanalizą i zachodzi niewątpliwie w teraźniejszości (sesja psychoanalityczna nie może mieć ani przeszłości, ani przyszłości). Pamięć jest czasem przeszłym pragnienia, oczekiwanie – jego czasem przyszłym, a i jedno, i drugie to przeszkody, które utrudniają przyjęcie jedynej postaci pozwalającej *temu, co nieznane* pojawić się podczas jakiegokolwiek sesji. „Ewolucja” może na pierwszy rzut oka przypominać pamięć, ale psychoanalityk musi się takiego mylenia tych dwóch pojęć wystrzegać. Jako historycy, antropolodzy czy krytycy kultury mamy do czynienia właśnie z pamięcią i z doświadczeniem, które jest jej podstawą, choć nie jest nam dane napotkać „to, co nieznane”. Należy o tym pamiętać, jeśli chce się mierzyć z tematyką pamięci, zapomnienia i milczenia.

---

<sup>51</sup> W.R. Bion, *Notes on Memory and Desire*, „The Psychoanalytic Forum”, 2 (1967), s. 272–273, 279–280.