

Andrzej Czyżewski
Uniwersytet Łódzki
ORCID: 0000-0002-5211-3627

„Marcowe mity” a pamięć komunikacyjna polskiego społeczeństwa¹

Mity — grupy pamięci — pokolenia²

Przez dziesięciolecia uważano, że jednym z głównych zadań profesjonalnej historiografii jest m.in. walka z mitami. Zgodnie z tą wizją, rozwój historii jako nauki miał się w dużym stopniu odbywać kosztem rozbijania mitów właśnie. Im mniej było tych drugich, tym silniejsza i doskonalsza jawiła się ta pierwsza. Kiełkująca początkowo na obrzeżu zawodowych badań nad przeszłością myśl o tym, że problemu mitów nie sposób sprowadzać wyłącznie do kwestii ich (przede wszystkim) negatywnej weryfikacji, dopiero z czasem zaczęła zdobywać coraz szersze uznanie. W realiach polskich dużą rolę w tym procesie odegrały z jednej strony metodologicznie zorientowane teksty m.in. Jerzego Topolskiego, a z drugiej zdecydowanie bardziej zakorzenione w empirii rozważania Henryka Samsonowicza czy Wojciecha Wrzesińskiego.³

¹ Tekst powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki projektu badawczego pt. „Pokolenie czy pokolenia Marca ‘68 — między *oral history* a metodą biograficzną” (nr umowy UMO-2017/27/N/HS3/01602).

² Poniższy tekst stanowi pogłębienie analizy problemu wzajemnych relacji pomiędzy „mitami marcowymi” a wspomnieniami uczestników wydarzeń Marca ‘68 zaproponowanej przeze mnie wstępnie w tekście: A. Czyżewski, *The Myths of March ‘68: Conflicts of Memory in Contemporary Poland*, [w:] *Unsettled 1968 in the Troubled Present: Revisiting the 50 Years of Discussions from East and Central Europe*, eds. A. Konarzewska, A. Nakai, M. Przeperski, Abingdon — New York 2020, s. 163-187. Z kolei poczynione na kanwie przywoływanego tekstu ustalenia w zakresie teoretycznego dorobku *memory studies* spożytkowałem w książce, zob. A. Czyżewski, *Czerwono-biało-czerwona Łódź. Lokalne wymiary polityki pamięci historycznej w PRL*, IPN, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź — Warszawa 2021.

³ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 169-179. Por. H. Samsonowicz, *Mity w świadomości historycznej*

Jakkolwiek nie mam złudzeń, że dla dużej części zawodowych badaczy i badaczek przeszłości pierwszym skojarzeniem z hasłem „mit” jest „fałsz”, a w pewien sposób naturalną reakcją przedstawicieli naszego „cechu” okazuje się imperatyw jego obalenia, to muszę w tym miejscu zastrzec, że w poniższych rozważaniach nie chodzi o proste „odkłamywanie” przeszłości. Jak łatwo wywnioskować chociażby z tytułu mojego tekstu, ja również mam zamiar hołdować tutaj spojrzeniu na mit — podążając za inspiracjami płynącymi z obszaru *memory studies* — zgodnie z którym jest on w pierwszej kolejności „neutralną kategorią opisu”. W tej optyce mit — jak pisała nestorka światowego pamięćoznawstwa Aleida Assmann — „może odnosić się do idei, wydarzenia, osoby, opowieści, które zyskały wartość symboliczną i są wdrukowywane oraz przekazywane w obrębie pamięci.”⁴ Innymi słowy, mit jest dla mnie jedną z form pamięci zbiorowej, a w konsekwencji badania nad mitami — jak powiemy za Pierre’em Norą — analizą z obszaru „historii drugiego stopnia”, w której na pierwszym miejscu stawiamy krytyczną refleksję na temat współczesnych przedstawień przeszłości. Analizując mity zatem, krytycznie badam współczesne formy obecności tego, co przeszłe, świadom zarazem tego, że pamięć zbiorowa/mit nie równa się historii i nie jest od niej „prawdziwsza”⁵.

Chciałbym zaproponować bliższe przyjrzenie się mitom wyrosłym na kanwie wydarzeń, które rozegrały się w Polsce wiosną 1968 r. W szczególności interesuje mnie problem ewentualnego napięcia między tym, w jaki sposób uczestnicy wydarzeń Marca ’68 w Łodzi postrzegają swoje ówczesne losy, a ustalonymi wzorami interpretacji ówczesnych wydarzeń zakorzenionymi w polskiej pamięci zbiorowej. Tu ponownie przydatne — w moim przeko-

Polaków, [w:] *Oblicza polskości*, red. A. Kłoskowska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1990; *Polskie mity polityczne w XIX i XX w.*, red. W. Wrzesiński, Ossolineum, Wrocław 1990. O roli jaką w procesie bardziej zniuansowanego podejścia do kategorii mitu na gruncie „klasycznie” rozumianej historiografii odegrały rozważania H. Samsonowicza i W. Wrzesińskiego pisała swego czasu Barbara Szacka — zob. *eadem*, *Czas przeszły — pamięć — mit*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.

⁴ A. Assmann, *Transformations between History and Memory*, „Social Research” 2008, no. 1, s. 68.

⁵ P. Nora, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, wybór, wprowadzenie i przekład J.M. Kłoczowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022, s. 164. Z polskich badaczy piszących na temat wzajemnych relacji między historią a pamięcią — skądinąd w wielu wymiarach w sposób zbieżny z Norą — bez wątplenia warto odnotować w tym miejscu teksty Krzysztofa Pomiana i Roberta Traby. Zob. m.in. K. Pomian, *Historia: nauka wobec pamięci*, przeł. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Thebault, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009. W podnoszonym tutaj kontekście szczególnie s. 181-187. Por. R. Traba, *Historia — przestrzeń dialogu*, Wydawnictwo ISP PAN, Warszawa 2006; *idem*, *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

naniu — może okazać się zapożyczenie się w dorobku *memory studies* po to, aby z jednej strony uwypuklić negocjacyjny charakter relacji między pamięcią komunikacyjną uczestników Marca '68 a silnie zakorzenionymi w polskiej pamięci zbiorowej kanonami interpretacji ówczesnych wydarzeń, z drugiej zaś strony po to, aby nie stracić z oczu fenomenu, który w kontekście zbiorowych wymiarów pamiętania ma szczególne znaczenie, czyli grup pamięci (*memory groups*). Te nierzadko luźne środowiska, które powstają na gruncie wspólnych doświadczeń biograficznych, odgrywają niebagatelną rolę w budowaniu, a następnie kulturowaniu mitów. Jako że spoiwem każdej grupy pamięci nie jest wyłącznie wspólna przeszłość, ale także specyficzny sposób jej interpretowania, można je utożsamiać z Mannheimowskim pokoleniem.⁶

Pamięć komunikacyjna — pamięć zbiorowa — pamięć kulturowa

Wreszcie dorobek teoretyczny *memory studies* będzie nam potrzebny po to, aby doprecyzować użyte w tytule pojęcie pamięci komunikacyjnej. Tu ponownie odwołam się do twórczości Aleidy Assmann, która swego czasu zaproponowała — w moim odczuciu poznawczo ciekawe — rozróżnienie trzech typów pamięci, tj. komunikacyjnej, zbiorowej i kulturowej, z których każda kolejna ma być trwalsza od poprzedniej.⁷ Zatem pamięć komunikacyjna utożsamiana jest przez Assmann z międzypokoleniowymi przekazami ustnymi, co oznacza zarazem, że zasięg jej oddziaływania jest ograniczony czasowo. Pamięć zbiorowa z kolei to zdecydowanie stabilniejsza forma pamięci komunikacyjnej. Nie ulega dekompozycji z chwilą odejścia danej generacji, ponieważ jej nośnikiem jest zbiorowość wyższego rzędu, jak np. społeczeń-

⁶ Na gruncie polskiego pamięćoznawstwa kategorię 'grup pamięci' zaimplementowała jako pierwsza na szerszą skalę Zofia Wóycicka w swojej pracy poświęconej powojennym polskim sporom wokół upamiętnień niemieckich obozów koncentracyjnych z czasów II wojny światowej. Dla Wóycickiej z kolei ważnym źródłem inspiracji była pionierska praca Jaya Wintera poświęcona kwestii różnych wymiarów upamiętnień I wojny światowej w okresie międzywojennym. Z. Wóycicka, *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944–1950*, Trio, Warszawa 2009, s. 17-22; J. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

⁷ Dodajmy przy okazji, że punktem wyjścia dla typologii zaproponowanej przez Aleidę Assmann był wprowadzony przez jej męża — który również uważany jest za jednego z fundatorów *memory studies* — podział na pamięć komunikacyjną i kulturową — zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 64-81. Por. A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przeł. A. Taperek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s. 52-60.

stwo czy naród. Fakt, że tak rozumiana pamięć zbiorowa buduje tożsamość danej grupy ma jednak swoją cenę, otóż jak zastrzega Assmann: „pamięć zbiorowa jest zawsze instrumentalizowana politycznie”⁸. Pamięć kulturowa okazuje się najtrwalszym (czytaj impregnowanym na nagłe zmiany i przewartościowania) typem pamięci i w przeciwieństwie do pamięci zbiorowej jest także — zdaniem Assmann — odporna na polityczną instrumentalizację. Dodajmy jeszcze na koniec, że zgodnie z intencją niemieckiej badaczki zaproponowany przez nią podział — szczególnie w odniesieniu do dziejów najnowszych — nie oznacza zarazem, że różne typy pamięci nie mogą się wzajemnie przenikać, a w pewnych kontekstach wręcz uzupełniać.⁹

Mity marcowe

Wróćmy ponownie do problemu mitów, bo to one interesują mnie tutaj w pierwszej kolejności. Dalsze rozważania wypada uzupełnić — dosyć oczywistym na gruncie nie tylko historiografii dopowiedzeniem — otóż to nie ja jako pierwszy dostrzegłem w wydarzeniach Marca ’68 ich potężny potencjał mitotwórczy. Pierwszą i w moim przekonaniu nadal najbardziej pogłębioną próbą analizy tego fenomenu na gruncie krajowej humanistyki pozostaje niemal dwudziestopięcioletni tekst Dariusza Gawina, do którego będę się tutaj odwoływał.

Co ciekawe, analizowany z perspektywy historyka idei mit pokolenia ’68 wykazuje wiele zbieżności z podejściem charakterystycznym dla badań z obszaru *memory studies*. Jak bowiem wyjaśnia swoją optykę Gawin:

[...] mit nie jest tutaj pojęciem wartościującym. Słowo to oddaje, jak sądzę, dobrze napięcie pomiędzy faktami, biegiem wypadków a stale zmieniającą się w czasie ich oceną motywów działania, jego skutków *etc.* Jest konstytutywnym elementem stylu myślenia — sposobu, w jaki postrzega się rzeczywistość, oddziela się rzeczy błahe od istotnych, wskazuje zagrożenia i poszukuje dróg naprawy. W tym też sensie Marzec może zostać uznany za pewien mit — za pewną narracyjną całość, której przedmiotem są wydarzenia z 1968 r., mit spojony pewnym sposobem myślenia o mechanizmach życia publicznego.¹⁰

⁸ A. Assmann, 1998 — *Między historią a pamięcią*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 164.

⁹ *Ibidem*, s. 143-173. Więcej na temat dorobku Aleidy Assmann w kontekście narodzin i rozwoju pamięcioznawstwa zob. m.in.: M. Saryusz-Wolska, *Posłowie. Teorie pamięci Aleidy Assmann*, [w:] *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 308-319.

¹⁰ D. Gawin, *Potęga mitu. O stylu politycznego myślenia pokolenia Marca 68*, [w:] *Marzec 1968: Trzydzieści lat później*, red. M. Kula, M. Zaremba, P. Osęka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 284.

Jak widać, Gawina interesuje specyficzna odmiana mitu, która stanowi formę światopoglądowej samoidentyfikacji środowiska aktywnego w przestrzeni publicznej na przestrzeni kolejnych dekad. Mamy tutaj do czynienia zatem z mitem politycznym w jego fundatorskiej roli, a oglądany z tej perspektywy Marzec '68 staje się kamieniem węgielnym bardzo wpływowej formacji ideowej najpierw w ramach peerelowskiej opozycji demokratycznej, a następnie równie opiniotwórczej elity intelektualnej i politycznej III RP. Do kwestii roli i znaczenia mitów fundatorskich wrócę w dalszej części tekstu, teraz chciałbym jeszcze na chwilę zatrzymać się przy — mam wrażenie trochę zapomnianym — tekście Gawina.

Otóż sednem podjętych przez niego rozważań jest teza o tym, że na przestrzeni czasu ta sama grupa osób, czyli środowisko warszawskich „komandosów” o wyraźnie lewicowych korzeniach, zmienia własne interpretacje tego, jak należy rozumieć sens ich ówczesnego buntu. Początkowo zatem Marzec '68 miał być przez nich traktowany jako swoiste pożegnanie z mitem rewolucji i naiwną wiarą w to, że realny socjalizm da się naprawić od wewnątrz. Na przestrzeni dekady gierkowskiej tak rozumiane polskie pokolenie '68 w tym samym marcowym buncie nie widziało już paroksyzmów swojego rewizjonizmu, ale początki działań opozycyjnych w nośnej wówczas formule społeczeństwa obywatelskiego. Wreszcie w drugiej połowie lat 80. wraz z postępującą erozją systemu komunistycznego w całym bloku oraz w obliczu ofensywy zachodnich koncepcji liberalnych, „komandoska” interpretacja doświadczenia Marca '68 miała — zdaniem Gawina — ewoluować w kierunku dostrzegania w tych samym wydarzeniach przede wszystkim genezy „demoliberalnego porządku III Rzeczypospolitej” i tym samym zaczęła nabierać cech „mitu insurekcyjnego”. Wydaje mi się, że diagnoza stawiana w 1998 r. przez Gawina jest co do zasady trafna, choć z oczywistych powodów nie mogła uwzględniać ewentualnych kolejnych zmian/korekt w interpretacji tak rozumianego mitu pokolenia '68 powstałych w kręgu „komandosów”¹¹.

Bauman vs Karpiński

Problematyczne natomiast wydaje mi się zaproponowane przez Gawina utożsamienie całego pokolenia Marca '68 z kręgiem lewicujących „komandosów”. Jakkolwiek na marginesie swoich rozważań kilkakrotnie sygnalizuje problem innego mitu zakorzenionego w wydarzeniach Marca '68, to ostatecz-

¹¹ *Ibidem*, s. 308-313. Mam tu na myśli chociażby opublikowane w 40. rocznicę Marca '68 eseje bardzo ważnych uczestników kręgu „komandosów”, czyli Barbary Toruńczyk oraz Seweryna Blumsztajna. Zob. B. Toruńczyk, *Opowieść o pokoleniu Marca: przesłanie dla Nowej Lewicy (część pierwsza)*, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 208-230; *eadem*, *Opowieść o 1968: przesłanie dla Nowej Lewicy (część druga)*, „Krytyka Polityczna” 2009, nr 16/17, s. 272-305; S. Blumsztajn, *Nasza kosztowna zabawa w wolność*, „Gazeta Wyborcza”, 8.03.2008.

nie postanawia skoncentrować się na perspektywie grupy skupionej wokół Adama Michnika i dokonującej się wśród jej uczestników zmiany podejścia do „mitu rewolucyjnego”. Ów drugi mit, który Gawin nazywa „insurekcyjnym”/„powstańczym”, miałby odwoływać się do perspektywy tych uczestników Marca '68, dla których ich ówczesny bunt przeciwko władzy nie miał nic wspólnego z wiarą w naprawę systemu „realnego socjalizmu” od środka — był natomiast kolejnym wcieleniem silnie zakorzenionej w obszarze polskiej pamięci kulturowej tradycji powstańczej:

W centrum Marca podstawowym hasłem była walka o demokratyczny socjalizm, i hasło to nie było bynajmniej traktowane jak ornament, lecz jako rzeczywista deklaracja. Im dalej jednak od centrum wydarzeń — w dosłownym tego słowa znaczeniu, i jednocześnie im dalej — w sensie organizacji, kontaktów — od Uniwersytetu i komandosów, tym mniej lewicowości świadomej, tym bardziej jest ona bądź to bezrefleksyjnie przywoływanym ornamentem (smutny dowód skuteczności partyjnej indoktrynacji), bądź też mniej lub bardziej świadomie używanym kostiumem, zgodą na toczenie swoistego dialogu z władzą w jej własnym języku. Zamiast świadomej lewicowości pojawia się romantyczno-insurekcyjne imaginarium zakorzenione w długiej tradycji walk o niepodległość. W tej perspektywie ruch studencki był jeszcze jednym ogniwem łańcucha protestów, powstań i konspiracji, których celem było zrzucenie więzów krępujących naród.¹²

W innym miejscu Gawin pisze wręcz o tym, że insurekcyjny typ doświadczenia marcowego był faktycznie udziałem większości uczestników tzw. wydarzeń marcowych, zarazem jednak nie przeczy to jego zdaniem tezie o tym, że Marzec '68 miał lewicowe oblicze i że pokolenie '68 można utożsamiać wyłącznie z perspektywą — wówczas jeszcze przesiąkniętą wpływami rewizjonizmu — „komandosów”. W tym fragmencie swoich rozważań Gawin przywołuje polemikę o sens wydarzeń marcowych, która jeszcze na przełomie 1968/1969 rozgorzała między Zygmuntem Baumanem a Jakubem Karpińskim. Wspominany spór toczył się na łamach paryskiej „Kultury”, a zainicjowała go publikacja artykułu pierwszego z wymienionych, w którym autor przeprowadził przemawiającą do wyobraźni analizę buntu polskich studentów z wiosny 1968 z pozycji marksistowskich. W opinii Baumana, który wówczas przebywał już na wymuszonej nagonką antysemitką emigracji, buntująca się w Marcu '68 młodzież wystąpiła w obronie idei socjalizmu. Te ostatnie bowiem w Polsce gomułkowskiej uległy postępującemu rozkładowi na skutek patologicznego rozrostu aparatu władzy i jego faktycznego „układowienia”. Zgodnie z tą wizją (*notabene* jako żywo przypominającą w obszarze diagnozy główne tezy dziłasowskiej *Nowej Klasy*) protestujący studenci

¹² D. Gawin, *op. cit.*, s. 292-293.

byli zatem rzecznikami powrotu do źródeł, chcieli przywrócenia prawdziwie marksistowskiej równości i walczyli z systemem, który socjalistyczny był już wyłącznie z nazwy. Ich protest był zatem ucieleśnieniem „mitu rewolucji”.¹³

Karpiński — równie zdolny, aczkolwiek dzisiaj niemal całkowicie zapomniany socjolog związany z UW — stanowczo odrzucał te tezy. Po pierwsze, powoływał się na wyniki badań prowadzonych wśród warszawskich studentów na przełomie lat 50. i 60. dotyczących ich zaangażowania ideologicznego, z których wynikało, że za marksistę uważało się niecałe 15% ankietowanych. Po drugie, zaś wskazywał na treść studenckich postulatów formułowanych w trakcie wydarzeń marcowych, które jego zdaniem jednoznacznie świadczyły o tym, że większość protestujących walczyła przede wszystkim o demokratyczne swobody. Z kolei źródeł ich krytycznej postawy wobec PRL dopatrywał się Karpiński nade wszystko w polskiej kulturze, a nie jak Bauman w tzw. socjalistycznym modelu wychowania.¹⁴

Przytaczana — choć w dużym skrócie — polemika jest dla nas o tyle ważna, że stanowi prefigurację sporów interpretacyjnych narosłych wokół Marca '68, które dostrzec możemy również w składanych po latach relacjach jego uczestników. Co ciekawe, nie pojawia się w niej wątek, który skierowałby naszą uwagę na trzeci ważny mit, który narodził się na kanwie przeżyć związanych z polskim rokiem 1968, o czym szerzej poniżej.

(Nie)obecność „mitu emigracji”

Dzięki pionierskim badaniom m.in. Jerzego Eislera, Andrzeja Friszkego, Piotra Osęki czy Dariusza Stoli wiemy bowiem, że na wydarzenia, które rozegrały się wiosną 1968 r. w Polsce, należy patrzeć wieloaspektowo. Wspomniani historycy podkreślają, że w przeciwieństwie do pozostałych „polskich miesięcy” w przypadku Marca '68 mamy do czynienia z trzema zachodzącymi na siebie procesami o podobnej politycznej sile i społecznym znaczeniu, czyli z młodzieżowym buntem, kampanią antysemicką oraz czystką w ówczesnym aparacie władzy. Co więcej, z lektury opracowań przywoływanych powyżej autorów wynika niezbiecnie, że nie ma jednego klucza do zrozumienia tamtych wydarzeń, a ustalenie hierarchii poszczególnych wymiarów Marca '68 jest uzależnione od przyjętego punktu widzenia.¹⁵

¹³ Z. Bauman, *O frustracji i kuglarzach*, „Kultura” 1968, nr 12, s. 5-21.

¹⁴ [J. Karpiński], *Nie o egalitaryzm chodziło*, „Kultura” 1969, nr 6, s. 116-123.

¹⁵ J. Eisler, *Marzec 1968: geneza, przebieg, konsekwencje*, PWN, Warszawa 1991; *idem, Polski rok 1968*, IPN, Warszawa 2006; A. Friszke, *Anatomia buntu: Kuroń, Modzelewski i komandosi*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2010; P. Osęka, *Marzec '68*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2008; D. Stola, *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967-1968*, ISP PAN, Warszawa 2000.

Mitotwórcza siła czystki w aparacie władzy, jeśli w ogóle przyczyniła się do wytworzenia mitu rozumianego jako forma samoidentyfikacji grupy pamięci, wydaje się z dzisiejszej perspektywy trudna do zweryfikowania, to z pewnością inaczej ma się sytuacja z doświadczeniami wszystkich tych, którzy stali się ofiarami zataczającej szerokie kręgi kampanii antysemitkiej i w jej następstwie wyjechali (z biletem w jedną stronę) z kraju, który do tej pory uważali za swoją ojczyznę.¹⁶ Co ważne, jednak tak rozumiany „mit wygnania” przez długie lata nie był integralną częścią polskiej dyskusji o sensie marcowego doświadczenia. Nie dość, że dotyczył innego wymiaru Marca '68, to narodził się i był podtrzymywany przez „emigracyjną grupę pamięci”, która z uwagi na „żelazną kurtynę” miała nikłe szanse na wprowadzenie swojego punktu widzenia do prowadzonych w kraju — rzecz jasna wyłącznie w „drugim obiegu” — działań na rzecz budowania mitu pokolenia marcowego buntu w jego kolejnych odsłonach, które analizował przywoływany Gawin. Dodatkowo, w rodzimej refleksji o sensie roku 1968 dominował stricte polityczny sposób interpretowania tamtych wydarzeń, w którym kampania antysemitcka i jej skutki były raczej wątkiem pobocznym.¹⁷

Reasumując, w kontekście wydarzeń Marca '68 możemy mówić o przynajmniej trzech rodzajach mitów, tj. „micie rewolucji”, „micie insurekcyjnym” oraz „micie wygnania”, z których dwa pierwsze należy kojarzyć z inną interpretacją tego samego doświadczenia młodzieżowego buntu, natomiast ostatni odnosi się do przeżyć związanych z napiętnowaniem i brutalnym wypchnięciem poza polską wspólnotę narodową.

Pamięć komunikacyjna Marca '68 w Łodzi

Z przyjętego przeze mnie punktu widzenia najważniejsze pytanie brzmi, czy i w jaki sposób zarysowane powyżej trzy typy mitów marcowych oraz dynamika ich wzajemnych relacji, znajdują odbicie w relacjach osób, które Marzec '68 przeżyły studiując, ewentualnie ucząc się w Łodzi.

Podstawą źródłową poniższych rozważań jest w sumie 45 wywiadów narracyjnych z uczestnikami i obserwatorami wydarzeń Marca '68 w Łodzi, które zostały zebrane w latach 2008–2020. Naturalną koleją rzeczy w zaproponowanej tutaj analizie bezpośrednie odwołania były możliwe wyłącznie do części materiału źródłowego. Rzecz jasna wszystkie wywiady traktuję

¹⁶ Więcej na temat mechanizmów i skutków tzw. kampanii antysyjonistycznej zob. również: D. Stola, *Anti-Zionism as a Multipurpose Policy Instrument: The Anti-Zionist Campaign in Poland, 1967–1968*, „Journal of Israeli History” 2006, nr 1, s. 175–201; *idem*, *Kraj bez wyjścia. Migracje z Polski 1949–1989*, ISP PAN, Warszawa 2010, s. 219–231.

¹⁷ J. Olaszek, *Marzec '68 w publikacjach drugiego obiegu w PRL*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały” 2018, nr 15, s. 165–201.

jako przejawy sygnalizowanej w tytule Assmannowskiej pamięci komunikacyjnej.¹⁸ Dodajmy jeszcze w tym miejscu, że na końcowym etapie prac nad tekstem na rynku księgarskim pojawiła się — zakorzeniona również w warsztacie historii mówionej — książka Zbigniewa Romka poświęcona wydarzeniom Marca '68 w Łodzi, która jednak dla podjętych tutaj problemów ma znaczenie raczej wtórne.¹⁹

Mit wygnania

Analiza zebranych wspomnień łódzkich przedstawicieli „emigracyjnej grupy pamięci” potwierdza zarysowaną wcześniej wstępną hipotezę — tzn. perspektywa łódzka stanowi jedną z integralnych składowych ogólnopolskiego „mitu wygnania”, czyli zespołu najczęściej niezwykle traumatycznych doświadczeń, które w latach 1968–1971 stały się udziałem przynajmniej 13 tys. polskich obywateli o żydowskich korzeniach.²⁰

Częstym motywem ich wspomnień jest poczucie krzywdy i wyobcowania, w świecie który do tej pory traktowali jako własny, a momentem kulminacyjnym narzucona przez ówczesne władze żmudna procedura zrzeczenia się polskiego obywatelstwa w celu otrzymania tzw. dokumentu podróży, bez którego wyjazd z Polski był niemożliwy. Nie o samo jednak zrzeczenie się polskości tutaj chodziło, albowiem równolegle należało udowodnić swoje żydowskie korzenie. Jedną z łódzkich „emigrantek pomarcowych” tak wspomina swoje traumatyczne przeżycia z tym związane:

¹⁸ Spośród 25 wywiadów zgromadzonych w latach 2008–2016 część przeprowadził samodzielnie (ewentualnie wspólnie z autorem) Paweł Spodenkiewicz. Transkrypcje wszystkich wspomnianych wywiadów znajdują się obecnie w zbiorach autora.

¹⁹ Z. Romek, *Pokolenie Marca '68: wariant łódzki*, Akademia Finansów i Biznesu Vistula, Warszawa 2022. Autor skupił się przede wszystkim na doświadczeniach uczestników studenckiego buntu z Marca '68. Jako że w przyjętej przez Romka perspektywie interesująca mnie tutaj w pierwszej kolejności kwestia wzajemnych relacji (i ewentualnych napięć) między różnymi typami „mitów marcowych” nie jest specjalnie eksplorowana; szerzej do poczynionych przezeń ustaleń odnoszę się w tekście: A. Czyżewski, *A Generation, or the Ordering of History: The Case of 1968 in Poland*, „Sensus Historiae” 2023, nr 3 [w druku].

²⁰ Za Dariuszem Stolą w kontekście wyjeżdżających wówczas z Polski używam określenia „emigracja pomarcowa” – zob. D. Stola, *Emigracja pomarcowa*, Instytut Studiów Społecznych UW, Warszawa 2000. Z kolei zapisy „mitu wygnania” w skali ogólnopolskiej znajdziemy w pracach m.in. Teresy Torańskiej, Joanny Wiszniewicz, Krystyny Naszkowskiej i Mikołaja Grynerga — zob. J. Wiszniewicz, *Z Polski do Izraela: Rozmowy z pokoleniem '68*, Karta, Warszawa 1992; eadem, *Życie przecięte: opowieści pokolenia Marca*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2009; T. Torańska, *Jesteśmy: Rozstania '68*, Świat Książki, Warszawa 2008; K. Naszkowska, *Wygności do rajy: Szwedzki azyl*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2017; M. Grynerg, *Księga wyjścia*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2018.

Wtedy odzyskałam dokument, z którym mogłam pójść z powrotem do urzędu, gdzie złożyłam [podanie — A.C.] na wyjazd. Jak się nazywało to biuro, nie pamiętam. Ale w momencie, kiedy otworzyłam ten papier i zaczęłam czytać, jakie tam są imiona — to były trzy imiona i żadne nie było żydowskie — byłam zupełnie załamana. Musiałam się poniżyć do tego, żeby dać 50 złotych — pełna strachu, że ktoś to zauważy — i do tego dostać papier, w którym nie było żadnego dowodu. Ja to będę pamiętać całe życie. To była okropna scena. Pamiętam, że to był okres w moim życiu, kiedy było tylko ciemno i wszystko było za mgłą, i wszyscy ludzie przesuwali się jak cienie, jak kładłam się spać, to jak się budziłam, to pierwszą myślą było, kiedy to piekło minie. Także to był bardzo nieprzyjemny okres w moim życiu.²¹

Janusz, który podobnie jak Lilianna był wówczas studentem UŁ, zapamiętał z kolei, że w trakcie czasochłonnej i żmudnej procedury zdobywania pozwolenia na wyjazd z Polski „przypomniano” sobie o tym, że to ludowa ojczyzna stworzyła mu dogodne warunki do zdobywania wiedzy:

[...] gdy w końcu mieliśmy odebrać dokumenty podróży urzędnik [...] Biura Paszportowego zauważył w moich papierach, że przez 4 lata pobierałam na Uniwersytecie stypendium stołówkowe. No więc postawił mnie przed alternatywą: albo kwotę ok. 40 tys. zł — to była bardzo wysoka kwota w tym czasie — albo tę kwotę w całości spłace, albo też dokumentu podróży nie otrzymam. No tak wielkimi pieniędzmi nie dysponowałam ani ja, ani moja żona. Więc teściowa musiała poprosić brata za granicą o przesłanie odpowiedniej ilości dolarów, które z kolei zostały na czarnym rynku wymienione na złotówki. Po spłaceniu stypendium w dziekanacie otrzymałem pokwitowanie, które przedstawiłem w Biurze Paszportowym no i wówczas nie było przeszkód w otrzymaniu dokumentu podróży.²²

Kolejnym ważnym wątkiem w ramach tak rozumianego „mitu wygnania” jest bez wątpienia kwestia pełnego wyrzeczeń i samozaparcia procesu zadowalania się w skrajnie odmiennych od realiów PRL warunkach zachodnich. Inna z łódzkich „emigrantek pomarcowych” tak wspomina swoje pierwsze wrażenie po przyjeździe do Stanów Zjednoczonych:

[...] znajomi nam znaleźli bardzo tanie mieszkanie w Bronxie, w starym budynku, gdzie mama i ja walczyłyśmy z karaluchami, bo myśmy nie wiedziały, co z nimi robić. Nie można było wygrać tej wojny. To było straszne! Także nasze warunki po przyjeździe do Stanów, mieszkalne, w ogóle były o wiele gorsze przez jakiś czas. Te pierwsze lata były, były strasznie ciężkie. Ja myślę, że tata przynajmniej na początku tylko robił poprawki w pralni chemicznej [...] i zajęło długo, [zanim] znalazł pracę w swoim zawodzie

²¹ Wywiad z Lilianną, 2015 r.

²² Wywiad z Januszem, 2015 r.

[. . .]. A moja biedna mama, co była panią profesor w Polsce, to mama pracowała na fabryce. Musieliśmy wszyscy pracować [. . .].²³

Reasumując, wśród analizowanych przejawów pamięci komunikacyjnej uczestników Marca '68 z Łodzi bez wątpienia znajdziemy również świadectwa, które wpisują się w „mit wygnania” rozumiany jako zapis doświadczeń osób mniej lub bardziej bezdusznie, a często bardzo brutalnie wypychanych poza nawias polskiego społeczeństwa w atmosferze antysemitkiej nagonki.

„Mit insurekcyjny” a „Mit rewolucyjny”

Zatrzymajmy się teraz na chwilę przy wspomnieniach tych spośród uczestników Marca '68, którzy nie doświadczyli go z perspektywy ofiar antysemitkiej nagonki, w poszukiwaniu ewentualnych przejawów mitu rewolucji oraz mitu insurekcyjnego. I tak np. jeden z szeregowych uczestników Marca '68 na UŁ tak tłumaczy swoje ówczesne horyzonty światopoglądowe:

W domu zawsze było jasne, że PRL i socjalizm to jest rzecz niedobra. To było jasne. Ojciec mój nigdy tego wprost nie powiedział, bo uważał, że lepiej, że bym ja się tam nie wychylał. Ale sam siedział [. . .], był aresztowany przez Bezpiekę [. . .]. Dlatego go aresztowali, że on [. . .] pracował w pewnym momencie, w takiej bazie motoryzacyjnej dla rolnictwa, a to podlegało Mikołajczykowi. I potem wszyscy, którzy mieli coś wspólnego z tym resortem, byli dla Bezpieki podejrzani. I ojcu zaczęto przypisywać [. . .] jakiś sabotaż. Nic takiego nie miało miejsca. Ja oczywiście byłem wtedy małym dzieckiem, ja tego nie pamiętam, ale to funkcjonowało w rodzinie, że ojciec siedział przez komunistów. Słuchało się rzecz jasna, Wolnej Europy — po cichutku — żeby sąsiedzi nie usłyszeli. [. . .] Także była taka ogólnie atmosfera, wiadomo było, że [. . .] wolna Polska jest tam, nie tu, to było jasne.²⁴

Z kolei jeden z liderów łódzkiego Marca '68 — wówczas student prawa na UŁ — w swoich wspomnieniach podkreślał rolę, jaką w jego ówczesnej formacji ideowej odegrały rozmowy ze Stefanem Kisielewskim, przede wszystkim zaś długie dyskusje ze znanym łódzkim adwokatem, który nie miał złudzeń co do natury władzy komunistycznej. To właśnie ten drugi, czyli starszy, wyrobiony politycznie i kolega „po fachu” był jego ówczesnym przewodnikiem: „On odegrał rolę drożdży. [. . .] on czadził umysły ludzi. Czadził te umysły, które już by się komunizowały, to on je zaczął antykomuną”²⁵.

²³ Wywiad z Reginą, 2020 r. Wątek odnajdywania się w początkowo trudnych warunkach zachodnich zaznacza się także w innych analizowanych relacjach emigrantów „pomarcowych” — por. wywiad z Krystyną, 2015.

²⁴ Wywiad ze Stefanem, 2015 r.

²⁵ Wywiad z Jerzym, 2008 r.

Nie oznacza to zarazem, że w analizowanych przeze mnie źródłach nie odnajdziemy reminiscencji „mitu rewolucji” — perspektywy w której lewicujące oblicze Marca było czymś realnym, a nawet — idąc tropem Baumana — w pewien sposób naturalnym w ówczesnych realiach. Tak po latach jedna z uczestniczek łódzkiego Marca '68 wyjaśnia swoje ówczesne nastawienie i horyzonty światopoglądowe:

No nikt przecież w 68 roku, w 70. latach nie myślał o radykalnych zmianach, o odejściu od jedynej słusznej drogi, od linii partyjnej. Myśmy na studiach z wielkim zainteresowaniem, nawet zafrapowaniem czytali Marksa. I to teraz w ogóle nie można o tym nic mówić, bo przecież ci, którzy uważali się za marksistów też pewnie przez *Kapitał* cały nie przebrnęli, a na studiach gdzie ja byłam — socjologii, no to była grupa osób, którzy [...] widzieli w tym sens przeczytania i wyłapywania co lepszych smaczków, co lepszych sformułowań, a było tam sporo takich, które mogły pasować niekoniecznie do rzeczywistości, ale do [...] powiedzmy, nawet [...] towarzyskiej rozmowy. Więc, no nikomu nie przyszło do głowy [...] żeby Marksa zwałac z jakiegoś piedestału czy cokolwiek innego. Raczej się myślało zupełnie o innych sprawach.²⁶

Jeden z liderów protestu w łódzkiej PWSSP w podobnym duchu — czyli z zauważalnym dystansem do swoich ówczesnych przekonań — podkreśla nawet jeszcze mocniej, że:

To dzisiaj wydaje się niezwykle śmieszne, ale chciałem powiedzieć, że Marzec i ten cały bunt i to wszystko, co wtedy było robione, było naprawdę pod hasłami socjalizmu, że nie jesteśmy za socjalizmem, tylko za lepszym jego obliczem. Także śpiewanie tej „Międzynarodówki” miało symbolizować powrót do źródeł, odrzucenie tego zła, a „Międzynarodówka” to jednak taka pieśń. Tak to usprawiedliwiam, bo dzisiaj [...] to śmieszny, a wtedy nie. Całe korzenie Marca są lewicowe.²⁷

Przytaczane powyżej fragmenty wywiadów pozwalają, jak sądzę uprawomocnić tezę o tym, że w obszarze pamięci komunikacyjnej łódzkiego Marca '68 możemy mówić o współwystępowaniu „mitu rewolucji” oraz „mitu insurrekcyjnego”.

Podsumowanie

Co zatem wynika z przedstawionej powyżej analizy? Po pierwsze, wart podkreślenia wydaje się fakt, że Marzec '68 legł u genezy przynajmniej trzech ważnych mitów, które zarazem stały się spoiwem odpowiadających owym

²⁶ Wywiad z Marią, 2015 r.

²⁷ Wywiad z Włodzimierzem, 2015 r.

mitom trzech grup pamięci. Po drugie, analizowane przeze mnie wspomnienia uczestników Marca '68 z Łodzi — czyli przejawy pamięci komunikacyjnej — nie pozostają bez wpływu ze strony zarówno upolitycznionej pamięci zbiorowej, jak i pewnych toposów w obrębie pamięci kulturowej. Po trzecie, zgromadzone przeze mnie relacje wyraźnie podpowiadają, że sformułowana w konwencji pewnej intuicji badawczej hipoteza Gawina, zgodnie z którą im dalej przesuniemy się od domyślnego lewicowego centrum marcowego buntu, tym wyraźniej dostrzeżemy w świadectwach jego uczestników przejawy „mitu insurekcyjnego”, wydaje się prawdziwa. Z kolei owo napięcie można tłumaczyć faktem, że zarówno „mit rewolucji”, jak i „mit insurekcyjny” pełnią przede wszystkim rolę politycznych mitów fundatorskich. W tym kontekście warto chyba na koniec wesprzeć się autorytetem Marcina Napiórkowskiego, który pisał m.in.:

Źródłowy i normatywny charakter mitu sprawia, że może on konstytuować zarówno historię fundacyjną, legitymizującą bieżący porządek polityczny, jak i historię kontraprezentną, obnażającą »niewłaściwy« charakter teraźniejszości.²⁸

Reasumując, kiedy na zapisy marcowych doświadczeń jego uczestników spojrzymy przez pryzmat memory studies, sygnalizowane powyżej napięcia, a chwilami wręcz konkurencja między różnymi typami/odmianami tych pierwszych, jawią się jako zjawiska do pewnego stopnia naturalne i nieuchronne. Z kolei przyjęcie perspektywy lokalnej/peryferyjnej sprzyja — moim zdaniem — uwrażliwieniu na złożoność problemu pamięci komunikacyjnej Marca '68, w tym także jej centralnego/warszawskiego wariantu.

Andrzej Czyżewski

“March Myths” and the Communicative Memory of Polish Society

Abstract

The text aims to critically analyse the myths surrounding the events of March '68 in Poland. The starting point here is the assumption taken from the field of memory studies, according to which myth is not a synonym for falsehood, but a neutral category for describing the social dimensions of remembering. In the first part of the text, the author focuses on the reconstruction of the most important—in

²⁸ M. Napiórkowski, *Mit*, [w:] *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 237.

his opinion—“March myths”. The second part of the text contains an analysis of over forty narrative interviews with the participants of March ‘68 in Łódź, which becomes a pretext for a broader reflection on mutual relations between myths and the communicative memory of the representatives of the ‘68 generation. The author tries to answer, among others, the following research questions: What types of “March myths” did and do dominate the narratives about these events? In what sense and to what extent can we talk about specific elements of the communicative memory of the “extra-Varsovian” participants of March ‘68?

Keywords: March ‘68, myth, communicative memory, Łódź.