



JANINA HAJDUK-NIJAKOWSKA
Uniwersytet Opolski

BADANIE OPOWIEŚCI WSPOMNIENIOWYCH O TRAGEDII ŻYDOWSKIEJ W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

Wieloletnie prace naukowe prowadzone w Centrum Badań nad Zagładą Żydów PAN sfinalizowano w 2018 roku imponującą dwutomową publikacją (w sumie ponad 1600 stron) pod redakcją naukową Barbary Engelking i Jana Grabowskiego pt. *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. We wstępie do monografii koncentrującej się na małych i średnich miejscowościach, badacze jednoznacznie stwierdzili: „U podstaw naszej pracy leży przekonanie, że mikrohistoria, czyli zejście do poziomu doświadczeń jednostkowych, jest najlepszą metodą umożliwiającą zbadanie i zrozumienie natury Zagłady z perspektywy jej ofiar” (Engelking, Grabowski 2018, t.I: 17). Mikrohistoria, co podkreślili,

jest silnie związana z historią codzienności, historią »małych światów przeżywanych« (*kleine Lebenswelten*), dąży do zbadania szczegółów dotyczących niewielkich społeczności i określonego, zazwyczaj niedużego obszaru. (...) prowadzi jednak w zamyśle jej teoretyków i praktyków do konstatacji natury ogólnej, do zarysowania szerszego kontekstu historycznego. (...) Badania prowadzone w skali mikro otwierają perspektywę rozumienia zjawisk oraz mechanizmów wykraczających poza lokalność i prowadzą do wnioskowania w skali makro (Engelking, Grabowski 2018 t.I: 17).

Pracujący pod ich kierownictwem badacze zespołu korzystali z dokumentów zgromadzonych w archiwach polskich, izraelskich, amerykańskich, niemieckich, ukraińskich, białoruskich i rosyjskich, z dokumentacji polskich sądów grodzkich i okręgowych z okresu okupacji, także z dokumentacji stworzonej przez Polskie Państwo Podziemne, władze emigracyjne, żydowskie organizacje samopomocy, z zeznań Żydów i Polaków składanych w powojennych procesach. Ale przede wszystkim korzystali, jak to określili kierujący pracami, ze źródeł „historii mówionej” (nagrane zeznania ocalałych Żydów, wywiady z Polakami, uczestnikami i świadkami badanych wydarzeń) zgromadzonymi m.in. w Visual History Archive, w zbiorach Yad Vashen, Archiwum Historii Mówionej Domu Spotkań z Historią, Polskich Sprawiedliwych. Ważnym źródłem informacji były też wywiady przeprowadzane w trakcie badań terenowych, prywatne archiwa: listy, wspomnienia, materiały ikonograficzne. „Badania nad poszczególnymi powiatami nie byłyby możliwe bez wykorzystania bezcennej pracy regionalnych badaczy – zawodowych historyków i amatorów” (Engelking, Grabowski 2018, t.I: 20).

Najważniejsze jednak w realizacji założeń metodycznych mikrohistorii, eksponowanych również przez etnologów i antropologów badających funkcjonowanie pamięci lokalnej, są relacje narracyjne, co już przed laty zauważyła Barbara Engelking:

Z mojego punktu widzenia **świadeństwo mówione** ma pod wieloma względami wartość większą niż pisane. (...) Ten, kto opowiada i ten, kto słucha, podejmują wspólny wysiłek wzajemnego zrozumienia, stają się uczestnikami procesu ustalania znaczeń. (...) Narrator nie musi zachowywać chronologii wydarzeń, często opowiada je według innego, bardziej mu odpowiadającego porządku: na przykład według porządku emocji (Engelking 1994:11, podkreśl. JHN).

Gdy zatem niespełna rok później w znanej toruńskiej serii wydawniczej *Paralele* ukazała się publikacja pt. *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali* (wybór i opracowanie Piotr Grochowski¹), podejrzewałam, że w sposób niezamierzony uzupełnia ona dokumentację zgromadzoną

¹ Przywołując tę pozycję w dalszej części artykułu, stosuję skrót: O TYM.

przez współautorów warszawskiej monografii. Wystarczyło zresztą prześledzić indeks nazw miejscowości, by się przekonać, że w zbiorach Czubali znalazły się między innymi wspomnienia mieszkańców byłego powiatu miechowskiego, którego dzieje w okupowanej Polsce obszernie zaprezentował Dariusz Libionka (2018). Otrzymaliśmy dzięki temu niezwykle interesującą wszechstronną analizę sytuacji, w jakiej znaleźli się rozmówcy Czubali, zwłaszcza przebywający w czasie wojny w okolicach Działoszyc, Pińczowa i Wolbromia. Analizę wzbogaconą przez Libionkę relacjami i wspomnieniami osób, które przeżyły Holocaust, zarówno tych ukrywających się „po aryjskiej stronie”, jak i tych którzy byli świadkami rozgrywającej się tragedii. Ów kontekst bez wątpienia wzbogaca sposób odczytywania opowieści wspomnieniowych zgromadzonych przez Dionizjusza Czubalę. Czy zatem folklorysta badający opowieści wspomnieniowe może wzbogacić analizę funkcjonującej w obiegu pamięci o tragedii żydowskiej w czasie II wojny światowej?

Polscy folklorysty zainteresowali się narracjami wspomnieniowymi dopiero w drugiej połowie XX wieku, choć już wcześniej spotykali się w terenie z przeróżnymi opowieściami z życia, jednak ilość zarejestrowanych w XIX wieku takich opowieści (narracji o codzienności) była dość skąpa. Wynikało to bowiem ze sposobu postrzegania przedmiotu badań. Rejestrowano i analizowano to, co zgodne było z romantyczną wizją kultury ludowej. Trudno na przykład zarzucać Oskarowi Kolbergowi, że w jego wielotomowym dziele pt. *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce* nie ma „życia codziennego”, skoro dobór tekstów do publikacji wyznaczało ówczesne rozumienie celów ludoznawstwa. Ale, jak się okazało, zapisy ówczesnego „życia codziennego” istniały, tylko nie znalazły się w tomach, przygotowanych przez Kolberga do druku. Dzięki mrówczej pracy zespołu redakcyjnego w 2005 roku na przykład opublikowano z rękopisu *Raptularz* Antoniny Konopczanki, która prowadziła badania terenowe według wskazówek Kolberga, a w nim między innymi znalazły się bardzo ciekawe *Rozmowy z Kazimierzową Skoczkową*, *Rozmowy z babami przy wyrywaniu konopii* czy *Rozmowy z babami przy młóceniu konopki* albo *przy międleniu lnu* (Millerowa, Pawlakowa, Skrukwa 2005).

Badania nad nowymi opowieściami z życia (*skazami*) już na początku XX wieku zainicjowała folklorystyka radziecka, co udokumentował na podstawie bogatej literatury właśnie Dionizjusz Czubala (por. Czubala 1985, Czubala 1985b). Jednak w Polsce dopiero Józef Ligęza, podsumowując swoje wieloletnie badania terenowe w pracy pt. *Ludowa literatura górnicza*, zwrócił uwagę na znaczącą obecność w środowisku górniczym opowieści o charakterze wspomnieniowym, powiązanych z pracą pod ziemią i codziennym życiem². Nie zdecydował się jednak uznać ich za samodzielny gatunek folklorystyczny. Sytuacja uległa zmianie dopiero po opublikowaniu przez Dorotę Simonides monografii pt. *Współczesna śląska proza ludowa* (Simonides 1969), w której wyeksponowała ona grupę opowieści realistycznych „nie mieszczących się w jakiegokolwiek systematyce ani katalogu tradycyjnej prozy ludowej” (Simonides 1969: 232), ponieważ bazują one przeważnie „na faktografii, na realiach wziętych z rzeczywistości” (Simonides 1972:14). Głównym wyznacznikiem opowieści wspomnieniowej stała się dla Simonides nowa fabuła, nieuwzględniona wcześniej w katalogu prozy ludowej. Z przeprowadzonej przez nią analizy funkcjonowania takich opowieści wynika jednoznacznie, że „wszystko to, co jest zbyt indywidualne, zbyt jednostkowe, co wyraża treści zbyt oddalone od świadomości danej grupy społecznej, bywa wyeliminowane na rzecz tego co wspólne, typowe i zrozumiałe dla wszystkich” (Simonides 1972: 23). Kontekst środowiskowy, decydujący o przemianach

² Ligęza zrezygnował z używania systemu fińskiego i systematyki J. Krzyżanowskiego, zastosował przegląd tematyczny; wyróżnił opowieści domowo-rodzinne, opowieści przyrodne (przygody w drodze do i z pracy) oraz właściwe opowieści kopalniane (wątek o nowicjuszu, pomocniku rębacza, ukaranym ładowaczem, o sztygarach, chytrych górniczych wybiegach, bezrobociu i strajkach) (Ligęza 1958: 20-47).

folkloru tradycyjnego, wyeksponował też później w swych badaniach Józef Ligęza (Ligęza 1972), a przede wszystkim Dionizjusz Czubala, który opublikował monografię pt. *Folklor garncarzy polskich* w oparciu o bogate materiały opowieści wspomnieniowych funkcjonujących w tej grupie zawodowej (Czubala 1978³). Jednocześnie, podążając śladami Ligęzy i Simonides, prowadził Czubala systematyczne badania terenowe⁴ i zgromadził w efekcie imponującą liczbę „opowieści realistycznych z życia”, koncentrując się początkowo głównie na opowieściach nawiązujących do doświadczeń II wojny światowej. Analizując zgromadzony materiał, konsekwentnie podkreślał znaczenie sytuacji folklorotwórczej, w której dochodziło do zapisywania wywiadów, uznając za typowe dla funkcjonowania opowieści wspomnieniowej „sytuacje naturalne”, m.in. spotkania w „grupie rodzinnej lub sąsiedzkiej”. Takie grupy w znaczący sposób wpływały na przebieg rozmowy i eksponowanie określonych sądów i stanowisk (Czubala 1985: 52-57), ponieważ między nadawcą a odbiorcą istnieje, według niego, więź „oparta na życzliwości i współdziałaniu”, co sprzyja ochronie wspólnego systemu wartości decydującego o integracji grupy (Czubala 1985: 69-73). Efektem badań Czubali była nie tylko pierwsza w Polsce monografia w całości poświęcona gatunkowi opowieści wspomnieniowej (choć w tytule umieścił jeszcze nazwę „opowieści z życia”), w której kontynuował zagadnienia podejmowane przez polskich folklorystów, ale również dwutomowa antologia wojennych opowieści wspomnieniowych (Kozera 2008, Kozera 2010⁵) oraz kolejny trzeci tom zarejestrowanych przez niego wojennych opowieści (Czubala, Kozera 2012⁶). I co ważne, z czasem Czubala świadomie rejestrował także „opowieści zawodowe” i „środowiskowe”, a zwłaszcza zainteresował się opowieściami sensacyjnymi (a nawet plotkami), które uznał za odmianę opowieści z życia. Te badawcze poszukiwania wkrótce określiły jego dalszą drogę naukową i stał się w zasadzie klasykiem polskiej folklorystyki, analizując legendy miejskie (*urban legend*) (por. Czubala 1996, Czubala 2005, Czubala 2014).

Badania nad opowieściami wspomnieniowymi w sposób naturalny łączą się ze sposobami ich rejestrowania. Nie ulega wątpliwości, iż wiarygodną formą ich analizy i interpretacji powinny być wyłącznie takie zapisy, które nie tylko utrwalają konkretną wypowiedź narratora (interlokutora), realizowaną w określonej sytuacji kulturowej, ale przede wszystkim, co zdecydowanie podkreślał dawno już Czesław Hernas, eksponując „złożoną semiotykę wykonania, sytuacji, odbioru” (Hernas 1975:13), prezentując sytuację folklorotwórczą, w jakiej dochodzi do zaistnienia samego przekazu, który ma przecież zawsze synkretyczny charakter. Dlatego też Roch Sulima uznał, że edycja tekstów folklorystycznych powinna oddawać „folklor nie jako stan, ale folklor jako proces, a więc zjawisko w ruchu związane z praktyką społeczną wykonawców, nosicieli” (Adamowski, Bartmiński 1979:5). Od początku Dionizjusz Czubala zdawał sobie z tego sprawę, wprowadzając do zapisanych narracji dodatkowe informacje o relacji zachodzącej pomiędzy nim (badaczem) a osobą uczestniczącą w wywiadzie (informatorem). Już na początku swoich badań terenowych dokładnie charakteryzował sytuację folklorotwórczą, w jakiej funkcjonują opowieści wspomnieniowe, eksponując wartość „harmonijnej relacji” pomiędzy nadawcą i odbiorcą, gdy „badacz wtapia się w grupę” i tak jest też postrzegany przez osoby uczestniczące w przeprowadzanym wywiadzie, czy to w charakterze głównego informatora czy też tylko jako aktywnego (komentującego) słuchacza. „Naturalne więc i niezafałszowane opowieści wspomnieniowe możemy uzyskać tylko i wyłącznie

³ W monografii tej D. Czubala cytuje 174 informatorów.

⁴ Badania terenowe prowadził głównie w latach 70. i 80. ubiegłego wieku, ale praktycznie kontynuował je także w latach późniejszych.

⁵ W każdym tomie znajdują się zdjęcia narratorów.

⁶ Publikacja posiada aneks ze zdjęciami narratorów i fotografiami z uroczystości patriotycznych z udziałem kombatantów. Przywołując te pozycje w dalszej części artykułu, stosuję skrót WOW.

w autentycznej sytuacji folklorotwórczej. (...) Tylko w takich warunkach zebrany materiał pozwoli posunąć naprzód badania” (Czubala 1985: 63). Szczególnie ważne jest to w przypadku gromadzenia dokumentacji prezentującej tak zwaną pamięć utajnioną, funkcjonującą w społecznościach lokalnych (por. Hajduk-Nijakowska 2016), bowiem tylko pozytywna akceptacja badacza umożliwia skuteczną przeprowadzenie wywiadu.

Czubala wielokrotnie podkreślał swoją „wyjątkową” pozycję wśród mieszkańców świętokrzyskiego Ponidzia: „Wszystko co przeżyła moja rodzina, co przeżyli ludzie bliżsi i dalsi, znalazło wyraz w niekończących się opowieściach, wspomnieniach, jakie słyszałem i jakie odbierałem w latach powojennych. Byłem więc z tematem związany w sposób oczywisty” (Czubala 2017: 205), przypomniał w swym artykule pt. *Pamięć Zagłady w narracji folklorystycznej* opublikowanym w 2017 roku, zapowiadając przygotowywanie do druku książki z relacjami 146 osób. Wstępnie omówił też sytuację, w jakich przeprowadzał wywiady. Gdy na przykład chciał się dowiedzieć szczegółów o ukrywających się Żydach, napotykał na obawy ludzi, nie zawsze skorych do takich wynurzeń. „Pytania o prześladowaniu Żydów przez Polaków wielu rozmówców zbywało, tłumacząc się brakiem wiedzy na ten temat lub odmawiało odpowiedzi” (Czubala 2017: 208). W przywołanym artykule umieścił też Czubala wiele interesujących fragmentów z zapisanych przez siebie opowieści, dokumentujących pamięć lokalnej społeczności o tragicznych wojennych losach Żydów. Niektóre z tych fragmentów pochodzą z opowieści opublikowanych przez niego już wcześniej w tomie wojennych opowieści wspomnieniowych (WOW), w którym wśród 140 opowieści 17 podejmowało tematykę żydowską.

Nie wiem, czy informując w artykule pt. *Pamięć Zagłady w narracji folklorystycznej* o przygotowaniach do publikacji opowieści powiązanych z tragedią żydowską, Dionizjusz Czubala myślał już o współpracy z Piotrem Grochowskim. Zdecydował się jednak przekazać mu własne zbiory, co zaowocowało publikacją, do której nawiązałam na wstępie artykułu. Znany toruński folklorysta podjął się redakcji i opublikowania opowieści zarejestrowanych przez Czubalę. We wstępie do tomu *O tym nie wolno mówić...* Piotr Grochowski wyjaśnia, że zgromadzone przez Czubalę opowieści „pierwotnie stanowiły części bardziej lub mniej obszernych wywiadów etnograficznych”, dlatego też zdecydował się na ich redakcję:

podstawową kategorią służącą do wyodrębnienia, segmentacji i porządkowania opowieści był wątek. Oznacza to, że zawarte w wywiadach **wypowiedzi poszczególnych osób zostały podzielone** w taki sposób, by prezentowały możliwie zwarte i spójne narracje dotyczące poszczególnych zdarzeń bądź sytuacji (Grochowski 2019b: 34 – podkreśl. JHN).

Celem zatem Grochowskiego było tematyczne uporządkowanie narracji, skupienie obok jednego „wątku” (wydarzenia lub sytuacji) wybranych fragmentów z „obszernych wywiadów etnograficznych”. Uważał on bowiem, że niektóre kwestie nie są podejmowane „przez rozmówców spontanicznie, a jedynie w wyniku zadawanych konkretnych pytań. Tym samym generowane w tej sytuacji teksty trudno uznać za samodzielne opowieści, ponieważ pod względem strukturalnym stanowią w istocie odpowiedzi na stawiane pytania” (Grochowski 2019b: 16). Poczul się zatem upoważniony do „uporządkowania” narracji w trakcie redagowania tomu.

Prześledźmy na jednym przykładzie jak to „uporządkowanie” narracji wyglądało. W tomie opublikowanym przez Czubalę w 2012 roku znajduje się opowieść pt. *Żydziak. Opowieść z Jakubowa* (WOW, s. 59-64), którą opowiedziała mu w 2007 (!) roku 88-letnia wówczas Wanda Misterska z Jakubowa. Wybrane przez Grochowskiego fragmenty z tej opowieści odnajdujemy w zredagowanej przez niego antologii w trzech oddzielnych tekstach (nr 10 *Bandyci napadają w na żydowski sklep. Opowieść z Jakubowa*, nr 19 *Przepowiednie o zagładzie Żydów. Opowieść z Jakubowa*, nr 60 *Żyd opuszcza kryjówkę*), są to fragmenty „wycięte” z sytuacyjnego kontekstu opowieści zapisanej przez Czubalę.

Zapis opublikowanego w tomie WOW wywiadu z narratorką rozpoczyna badacz pytaniem: *Pamięta Pani Żydów w Jakubowie?* I tak też rozpoczyna się w antologii Grochowskiego opowieść nr 60, skoncentrowana jednak tylko na relacji narratorki z nocnego najścia ukrywającego się w polu, a rozpoznanego przez jej męża „Żydka z Jakubowa” z prośbą o chleb. Opowieść tę zamyka bezrefleksyjne zdanie: „Już więc nie przyszedł, był tak umarznięty, bo tam w tych rowach siedział. No. To zrobił sobie takie miejsce, ale był taki wyziębnęty i więc nie przeszedł” (O TYM: 88). Natomiast w opublikowanym wcześniej przez Czubałę wywiadzie narratorka kontynuuje swą opowieść (przypomnę, wywiad rejestrował badacz w 2007 roku): „A przecie ludzie wiedzieli, że zginą Żydy – przecie w piśmie świętym pisało...”; WOW: 60), jakby poszukiwała uzasadnienia dla ówczesnych wydarzeń. Z miejsca dopytuje ją Czubała: „Gdzie to pisało, że Żydzi zginą” – i narratorka opowiada dalej:

Powiem panu o tych przepowiedniach. Powiem panu, że to co się dziś robi to o tym pisało i to się wszystko sprawdza” i opowiada o dziwnej, podartej, odnalezionej na strychu książce: „Jak pasłam gęsi, to se zawsze czytałam (...) Proszę pana, jak się to wszystko przypomina... To niech mi pan powi, kto tą książkę napisał? (...) Teraz te burze, wichury, choroby. Mąż niezadowolony z żony, żona z męża, rozwody, no skąd to się wszystko wzięło w taki chałupie, chłopski, ciemny. Co? Nie można było czytać. Skąd ta książka się tam wzięła?

Tę część „wyciętą” z zarejestrowanej przez Czubałę opowieści, rozpoczynającą się od słów „A przecież ludzie wiedzieli, że zginą Żydy...”, a kończącą się retorycznym pytaniem: „Skąd ta książka się tam wzięła?” Grochowski opublikował oddzielnie jako opowieść nr 19. Poprzedził ją natomiast rozbudowaną informacją na temat prorocत्व Sybilli funkcjonujących w kulturze ludowej.

Refleksje narratorki Wandy Misterskiej na temat przepowiedni o zagładzie Żydów i wszelkich innych przepowiadanych nieszczęściach, jakie spadły współcześnie na ludzkość, w pierwotnie opublikowanym opowiadaniu Czubała przerywa wtrąceniem: „A wspominała Pani o Cichoniu, który zabił Żydów” (nawiązując do wcześniejszego wywiadu z narratorką⁷). Skłania to interlokutorkę do „powrotu w czasie” i koncentracji na głównym temacie rozmowy. Opowiada więc o bandzie, do której należał Cichoń: „To było przed wojną. W naszej okolicy była taka siatka, taka banda”. Tym zdaniem w zbiorze zredagowanym przez Grochowskiego rozpoczyna się opowieść nr 10 (*Bandyci napadają na żydowski sklep. Opowieść z Jakubowa*: O TYM: 55-56), jednak w dalszej jej części zrezygnował już Grochowski z relacji o napadach bandytów na miejscowych chłopów, a które w zapisie Czubały ujawniają wspólnotę lokalnej pamięci, sięgającej czasów przedwojennych:

Wie pan co to się po wsi robiło? O niczym po całych nocach się nie mówiło tylko o tym. Pirze skubali i gadali. A w Imielnie co było? Tu jak poczta był żydowski sklep. Szybko wybili do środka weszli, Żydówce rękę utracili, bo jej dziecko okropnie się darło. Proszę pana i oni zawiązali siatkę (WOW: 61).

W opowiadaniu zredagowanym przez Grochowskiego pojawia się dopiero kolejny przykład napadu na bogaty sklep żydowski w Stawach i mord na rodzinie właścicieli oraz wybrane fragmenty powiązane z nieudolnym śledztwem.

Tom *O tym nie wolno mówić...* posiada dwa wprowadzenia do antologii tekstów. Po wstępnych rozważaniach Grochowskiego, zamieszczony został artykuł Dionizjusza Czubały pt. *Refleksje z badań terenowych nad opowieściami wspomnieniowymi dotyczącymi zagłady Żydów*, w której doświadczony badacz terenowy przypomina:

⁷ Wywiad ten opublikował Czubała w 2012 r. w tym samym tomie: *Pierwszy aresztowany. Opowieść z Jakubowa*, WOW, s. 51-54

Kierując się przyjętą powszechnie w folklorystyce metodą pracy w terenie, dążyłem do stworzenia okoliczności jak najbardziej sprzyjających rozmowie. Moim ideałem było osiągnąć naturalne warunki konwersacji (...) przecież sytuacja folklorotwórcza oraz cały towarzyszący jej kontekst decydują o tym, czy uzyskujemy naturalny utwór folklorystyczny, czy też jest to reakcja wymuszona, przypominająca protokół z przesłuchania policyjnego. (...) W trakcie wywiadów zadawałem interlokutorom wiele dociekliwych pytań, najczęściej miały one jedynie podkreślać moje zainteresowanie opowieścią i mobilizować gawędziarza, gdy milknął lub przerywał relację (Czubala 2019: 41).

Dionizjusz Czubala w tych swoich *Refleksjach* przypomniał też, na jakie napotykał kłopoty w pozyskaniu opowieści o uratowaniu Żydówki Maryški, ukrywanej przez Józefa Smaczyńskiego, który ożenił się z nią po wojnie. W przeprowadzeniu wywiadu towarzyszyła mu żona Marianna Czubalina.

Przyjęto nas serdecznie, ale rozmowa o uratowaniu Smaczyńskiej nie potoczyła się po naszej myśli. Trafiliśmy na moment, kiedy Smaczyńscy gościli syna, synową i wnuki. Przy swoich dzieciach nie podjęli tematu. Widząc, że nie ustępujemy, Józef zaprosił nas do drugiego pokoju i zaczął swoją opowieść szeptem. Widzieliśmy, że jest wielce skrupowany i nie chce, by dzieci słyszały o czym rozmawiamy. Wywiad w tej sytuacji toczył się ciężko. Dopiero kiedy pani Maria pożegnała syna oraz synową z wnukami i przyłączyła się do nas, rozmowa stała się swobodna (Tamże: 43-44).

W tekstach toruńskiej antologii, do których odwołuje się w tym miejscu Czubala (nr 139 *Marysia z Odrzywołu V. Opowieść Józefa Smaczyńskiego* i nr 140 *Marysia z Odrzywołu VI. Opowieść Marii Smaczyńskiej*), nie odnajdziemy jednak żadnych informacji na ten temat. Znajdziemy je natomiast we wcześniejszej publikacji Czubali pt. *Wojenne opowieści wspomnieniowe*, w której opowieść Józefa wzbogacają uwagi badacza, np.: „Po rozmowie na inne tematy wracam uparcie do ucieczki żony z transportu” (WOW: 148-150), wykreślone zresztą ze skróconej toruńskiej wersji (zrezygnowano na przykład z końcowego fragmentu opowieści narratora, który wymienia przykłady wystrzelania przez partyzantów ukrywających się Żydów). Zrezygnowano też w wydaniu toruńskim z uwag Czubali poprzedzających tekst pt. *Maryśka o sobie. Opowieść z Odrzywołu* (WOW:150-160):

Pani Maria pożegnała dzieci wnuki (...) i przyłącza się do rozmowy. Najpierw słucha opowieści męża, a potem mówi o sobie. Zaczyna od tego, że jej koleżanka Helena, która uratowała się w tej samej okolicy, wyjechała do Kanady);

– oraz z pierwszych zdań jej opowiadania:

Ona pisała do mnie. Ona mnie chciała koniecznie wziąć do Kanady, ona chciała wszystkich, żeby wyrwać mnie stąd, żebym wyjechała tyz tam gdzie i ona. Roz zem się rozesła z rodzinom, jesse drugi roz się rozejdę?

Opowiadanie w antologii O TYM rozpoczyna pytanie Czubali: „Pani Marysiu, jak żeście uciekały z transportu?” (O TYM: 141), którego zapis ujawnia aktywny udział w rozmowie nie tylko badacza, ale też męża narratorki.

Badania terenowe, które prowadził Dionizjusz Czubala przez blisko 40 lat, przyniosły imponującą liczbę opowieści wspomnieniowych. Badacz wyraźnie zauważył „ewolucję postaw narratorów wobec tematu żydowskiego” (Czubala 2019:44), jednak czytelnikowi toruńskiej antologii trudno to dokładnie prześledzić, ponieważ Grochowski zdecydował się na chronologiczny układ opowieści, powiązanych kolejno z wydarzeniami rozgrywanymi się przed wojną, w czasie wojny i okupacji oraz w latach powojennych. Tym bardziej, że w opowieściach, w których, jak to określił, „mamy do czynienia z szerszą perspektywą czasową (...) ich umiejscowienie w obrębie tomu z konieczności było dość arbitralne” (Grochowski 2019b: 34-35). Przyjęcie za kryterium porządkujące kolejność wprowadzania tekstów do tomu wydarzenia, będącego przedmiotem opowieści, a nie samego narratora, który o tym opowiada (przecież w różnym czasie), przy jednoczesnym

zastosowaniu specyficznej metody anonimizacji narratora oraz rezygnacji z naświetlenia kontekstu wypowiedzi, dodatkowo utrudnia śledzenie procesu sygnalizowanej przez Czubałą zmiany postaw narratorów wobec tematu żydowskiego.

Piotr Grochowski we wstępie do tomu pt. *O tym nie wolno mówić...*, zastanawiając się, jaki jest status zgromadzonych przez Czubałą materiałów, stwierdza, iż „status zawartych w tym tomie materiałów nie jest bynajmniej jednorodny i jednoznaczny (...) lokują się one raczej gdzieś pomiędzy folklorem a relacjami świadków utrwalanymi przez przedstawicieli nurtu zwanego *oral history*” (Grochowski 2019b: 12-13). Uważa bowiem, że „wywiady etnograficzne prowadzone przez folklorystów rządzą się (szczególnie w swej »klasycznej« formie) odmiennymi prawami niż rozmowy ze świadkami wydarzeń nagrywane obecnie przez przedstawicieli *oral history*, w obu przypadkach nieco inne są też cele przyświecające tym działaniom” (Grochowski 2019b: 13). Trudno zgodzić się jednak z taką opinią, tym bardziej, że uzasadnieniem dla niej jest następująca teza Grochowskiego: „folklorysty są przede wszystkim zainteresowani utwaleniem względnie zwartych tekstów, które reprezentują funkcjonujące w danej tradycji wątki (nie tylko stricte narracyjne, ale również pieśniowe czy obrzędowe)” (Grochowski 2019b: 14).

Współczesna folklorystyka daleko już odeszła od takich ustaleń, dystansuje się od postrzegania narracji jako przejawu funkcjonowania tzw. literatury ustnej; eksponuje natomiast potrzebę badań nad współczesnymi opowieściami wspomnieniowymi jako zupełnie nowym gatunkiem folklorystycznym, w którym między innymi ujawniają się świadkowie minionych wydarzeń. Natomiast wspomaganie się przez Grochowskiego sposobem rozumienia *oral history* przez Piotra Filipowskiego, by podkreślić odmienność tej metody badawczej, jest dla mnie niezrozumiałe, wszak stwierdzenie, że badacz *oral history* „interesują (...) głównie specyficzne, jednostkowe doświadczenia uczestnika bądź świadka określonych wydarzeń, a preferowaną metodą ich zapisu jest zaaranżowana rozmowa, w toku której narrator opowiada o nich komuś »obcemu«” (Grochowski 2019b: 14) – w niczym nie kłóci się z celami i metodyką pracy folklorysty.

To fakt, że rozwijające się od lat 60. XX wieku folklorystyczne badania nad opowieściami wspomnieniowymi zbiegły się z gwałtownym rozwojem *oral history*, która jest przede wszystkim nową nazwą metody badawczej, od dawna zresztą z powodzeniem realizowanej przez folklorystykę. „To w zasadzie nic innego, jak nowa nazwa dla starych praktyk dialektologów i folklorystów (...) zapisywania tekstów mówionych od tzw. prostych ludzi” – stwierdził Jerzy Bartmiński (2008:9). Tę opinię etnolingwisty przywołuje też Grochowski, ale głównie po to, by uzasadnić wspomniany już odrębny, jego zdaniem, cel badań folklorystycznych.

Rozpatrując wieloaspektowość *oral history*, Jerzy Bartmiński zwraca jednak przede wszystkim uwagę na dwa różne sposoby jej rozumienia: historię mówioną spontaniczną i zorganizowaną. Tę drugą w tym miejscu pominię, ponieważ moim zdaniem znajduje się ona w tej przestrzeni kulturowej, która inspirowana jest przez instytucje i stowarzyszenia kulturalne⁸. Natomiast, rozpatrując tak zwaną spontaniczną historię mówioną, warto doprecyzować jej rozumienie. Bartmiński dopowiada:

Właściwym tłumaczeniem angielskiego terminu byłaby *historia ustna*; pozostają jednak przy rozpowszechnionym już terminie *historia mówiona*, zdając sobie sprawę z jego umowności i nieadekwatności (bo do ustnych przekazów należą także np. pieśni kronikarskie i partyzanckie z czasów wojny) (Bartmiński 2014:10).

⁸ Nielogiczne jest zatem usytuowanie przez Grochowskiego „zanotowanych” przez Czubałą tekstów „na pograniczu zorganizowanej i spontanicznej historii mówionej” (Grochowski 2019b:15).

Jednak, doprecyzowując spontanicznie powstającą historię mówioną, pisze tak: tworzą ją

sami ludzie, którzy opowiadają, wspominają minione czasy, snują potoczne opowieści, przekazują sobie pogłoski i plotki, niekiedy krytyczne, określane jako *szemrana propaganda*. Przekazy ustne funkcjonują we wspólnotach rodzinnych i lokalnych, w zasadzie w każdym spójnym i zżyтым środowisku, tworząc ich – lepiej lub gorzej, przeważnie wybiórczo pamiętaną – własną historię **środo-wiskową**. Tę **powszechną praktykę opowiadania** możemy określić jako historię mówioną »ży-wiołową«, naturalną; wiele uwagi poświęcili jej językoznawcy i folklorysty (Bartmiński 2014:1; podkreśl. JHN).

W gruncie rzeczy w zacytowanym rozwinięciu Bartmiński przywołuje przedmiot badań współczesnej folklorystyki, koncentrującej się, jak to określił, na „powszechnej praktyce opowiadania”.

Najistotniejsze są jednak analizy i interpretacje materiałów pozyskanych metodą *oral history*⁹, które przecież mogą być wykorzystywane przez przedstawicieli różnych dyscyplin badawczych, a nie wyłącznie przez historyków. „Każda dyscyplina opiera się na świadectwach ustnych zebranych w szczególnie sposób, każda wykorzystuje te informacje po swojemu, odpowiednio do przedmiotu swoich zainteresowań, a zarazem każda ma swój udział w kłopotach i korzyściach wynikających z korzystania ze źródeł ustnych” (Dunaway 1996:10) – twierdzi David Dunaway. Folklorysty bez wątpienia wnieśli znaczący wkład w metodologię *oral history*, ponieważ przedmiotem ich zainteresowań „jest nie [tyle] historyczna ścisłość narracji o życiu, lecz raczej formułiczny sposób wyrażania się i posługiwania się tradycyjnymi motywami i wątkami fabularnymi” (Bartmiński 2014:13).

Bez wątpienia, rozumienie *oral history* jako historii *ustnej* (mówionej), choć według mnie bardziej adekwatne byłoby określenie jej przede wszystkim jako *historii opowiada-nej*¹⁰, uprawomocnia stosowanie folklorystycznych metod analizy wypowiedzi, odsuwając na plan dalszy wartości informacyjne zarejestrowanych wywiadów, co bynajmniej nie osłabia ich wartości poznawczych. Oczywiście, zarówno folklorysta, jak i antropolog, podporządkowuje analizę i interpretację zarejestrowanych narracji wspomnieniowych innemu celom niż historyk. Joanna Tokarska-Bakir jednoznacznie stwierdziła: „Moja dziedzina, etnografia, nie zajmuje się faktami, tylko tym, co ludzie o faktach gadają. To co ludzie o faktach gadają, jest »głupstwem« dla historyka, nic więc dziwnego, że wobec chimery pamięci zbiorowej historyk pozostaje najczęściej bezradny” (Tokarska-Bakir 2004:17). Udowodniła to zresztą własnymi badaniami, rejestrując wiele interesujących opowieści wspomnieniowych funkcjonujących wśród mieszkańców Sandomierza i okolic, które wykorzystwała w drugiej części swej monografii pt. *Legends o krwi* poświęconej pamięci o Żydach i Zagładzie (Tokarska-Bakir 2008).

Powtórzmy, gromadzenie i interpretacja relacji ustnych, co jest podkreślane jako główny cel „nowoczesnej” metody *oral history*, w każdej dyscyplinie naukowej będzie podporządkowane innemu celom. A zatem to samo źródło może zaowocować innymi końcowymi pracami.

Osobiście w wywiadzie *oral history* – deklaruje Wiktoria Kudela-Świątek – upatruję metody, która łączy niejako różne dyscypliny naukowe i pozwala na wielowarstwowe odczytanie znaczenia opowieści o zapamiętanych wydarzeniach. Pozostanie w ramach tradycyjnego (ilustracyjnego) podejścia do źródeł *oral history*, praktykowanego nadal przez rzeszę przedstawicieli nauk humanistycznych,

⁹ Sprowadzonej przez Grochowskiego (w ślad za P. Filipowskim) głównie do zaaranżowanej rozmowy, tak jakby wywiady folklorysty były tej cechy pozbawione

¹⁰ M. Kurkowska-Budzan – jako historyk – również uważa, że termin „historia opowiadana” lepiej oddaje sens badań *oral history* niż „historia mówiona”, ponieważ „wskazuje wyraźnie na fakt, iż mamy do czynienia z żywym słowem” (Kurkowska-Budzan 2009: 94).

nie pozwoliłoby poznać, w jaki sposób narratorzy interpretują przeszłą rzeczywistość, a ściślej mówiąc – jaki obraz »przeszłości« został przez nich wykreowany, jest kultywowany nadal i co z niego zostanie przekazane następnym pokoleniom (Kudela-Świątek 2014:83).

Jednak bez względu na to, czy narracje wspomnieniowe interpretowane są w perspektywie paradygmatu folklorystycznego, wyznaczającego sposób rozumienia gatunku opowieści wspomnieniowej, czy też interpretowane jako przykłady potocznych relacji związanych z minionymi zdarzeniami, to zarówno jedno jak i drugie stanowisko w gruncie rzeczy zmierza do odkrycia sposobu „odzyskiwania przeszłości” i jej rozumienia przez nosicieli określonych tradycji oraz mechanizmów kształtowania ich tożsamości; choć nie zawsze badacze z kręgu *oral history* zdają sobie z tego sprawę.

Folklorystyczny kontekst współczesnych opowieści wspomnieniowych można bez wątpienia wzbogacić zarówno antropologiczną, jak i historyczną interpretacją narracji biograficznych. Wszak każda z tych dyscyplin, korzystając z bezpośrednich/ustnych źródeł przekazu, zmierza do pogłębionej analizy funkcjonowania pamięci społecznej (por. Hajduk-Nijkowska 2016). Warto przywołać tu twierdzenie Dionizjusza Czubałi: „Zadajemy nieco inne pytania, rozkładamy inaczej akcenty, używamy nieco odmiennej, własnej terminologii ale chyba generalnie zmierzamy w tym samym kierunku” (Czubała 2012:39).

Nie znajduję natomiast żadnych podstaw do zlokalizowania przez Grochowskiego „niejednorodnych i niejednoznacznych” materiałów zgromadzonych przez Czubałę „gdzieś na przecięciu praktyk badawczych z zakresu folklorystyki i *oral history*”. On sam nawet, zdając sobie sprawę, że w podtytule książki znajduje się jednak pojęcie „opowieści wspomnieniowej”, w dalszej części wstępu dokonuje zawikłanej interpretacji zasadności objęcia tym właśnie pojęciem publikowanych w tomie narracji. Nie będę relacjonowała toku jego rozumowania, przypomnę tylko, że trwająca od lat dyskusja na temat specyfiki gatunku folklorystycznego podważyła, jak wiadomo, paradygmat literaturoznawczy. Tym samym teoria gatunków folklorystycznych wzorowana na genologii literaturoznawczej, traci rację bytu, podobnie jak dokumentowanie artyzmu tekstów folkloru. „Folklor nie ma poetyki normatywnej sformułowanej, ma wyłącznie poetykę normatywną immanentną” – stwierdził przed laty Czesław Hernas w trakcie dyskusji na temat zróżnicowania gatunkowego folkloru (Łazuk 1976: 9). Sekundował mu wtedy Roch Sulima: „W folklorze (nie w folklorystyce) działa wzór kulturowy. Przyporządkowuje on różne teksty (także różne gatunkowo) typowym sytuacjom egzystencjalnym, wyznaczonym przez określony model świata” (Łazuk 1976:11). Rudymenarny charakter folklorystycznej sytuacji komunikacyjnej w sposób naturalny zatem wyzwała (inspiruje) potoczną aktywność narracyjną, której tematyka jest już sprawą wtórną. Bez wątpienia jedną z najważniejszych intencji skłaniających do rozwijania wypowiedzi jest poinformowanie grupy o ważnych dla niej wydarzeniach, podjęcie próby wyjaśnienia rozgrywających się wokół niej zdarzeń.

Przeanalizowany przez folklorystów mechanizm powstawania opowieści wspomnieniowych bezsprzecznie dowodzi, że „wytwarza” je współczesność, choć mogą one być powiązane z wydarzeniami minionymi, ponieważ inspiracją do tworzenia takich opowieści jest zawsze teraźniejszość i to z tej perspektywy prowadzona jest narracja. Ma to określone konsekwencje związane z interpretacją opowieści wspomnieniowych, po prostu o wiele więcej mówią one o narratorach i ich słuchaczach, niż o konkretnych faktach z przeszłości (por. Hajduk-Nijkowska 2016). Funkcjonowanie współczesnych opowieści wspomnieniowych, a także wszelkich potocznych narracji, nie tylko wyjaśnia proces werbalizacji przeżywanych zdarzeń i opanowywania słowem otaczającej człowieka rzeczywistości, ale również pomaga scharakteryzować lokalną (regionalną) wspólnotę losu, pamięć i narracji, wzbogacając tym samym badania nad zróżnicowaną tożsamością kulturową.

Wystarczy przywołać w tym miejscu badania opowieści wspomnieniowej przeprowadzone przez Mariana G. Gerlicha, który analizując zarejestrowane w latach 80-tych

XX wieku teksty związane z Auschwitz, scharakteryzował potoczną wizję obozu funkcjonującą w świadomości Górnoślązaków, która ujawnia sposób recepcji, „dopracowywania” informacji o obozie, odzwierciedla „uogólnione, zbiorowe doświadczenia społeczne” (Gerlich 1998:336). Zapisane opowieści, funkcjonujące w obiegu 40 lat po II wojnie światowej, prezentują świadomość, jak to określił Gerlich: „Ślązaków z dziada pradziada”, przedstawicieli rodzin robotniczych (urodzonych przed 1939 rokiem), i ujawniają ludowy sposób widzenia świata, w którym znaczącą rolę odgrywa mityzacja wyznaczająca kierunek folklorystyki przekazów. W analizowanych przez niego przykładach wyraźnie widać obecność „sankcji transcendentálnych” w interpretowaniu świata. Powstanie obozu koncentracyjnego traktowane jest przez narratorów jako dzieło Szatana:

Diabeł tak łogupił Hitlera i cało ta jego NSDAP, że ci na wierchu to robili, co im kożo!l. Przez to, z tego diabelskiego zła to zbudowane zostało Auschwitz. To było na ziemi takie miejsce, jak w piekle, kaj sie ludzie durch polom. Ino w piekle to jest wieczne polynie, a w Oświęcimiu to polili, żeby ludzie umarli (Gerlich 1998: 345).

Sam obóz z kolei uznają za zapowiedź Apokalipsy, zbliżającego się końca Świata, przywołując na dowód ludowe przepowiednie i prorocтва, których popularność (zwłaszcza przepowiedni Wernyhory) wzrosła w czasie i po II wojnie światowej.

W charakterystyce działalności »oprawców z Auschwitz« realne wiadomości mieszają się z drastycznymi wizjami piekła i opisami działalności istot demonicznych względnie półdemonicznych. Stąd załoga obozu postępuje niczym śląskie demony, diabły, utopce, zmory, straszne «stworoki». Wyobraźnię inspirowały zwłaszcza diabły (Tamże: 353).

– stwierdza Marian G. Gerlich. Oczywiście, takiej wizji Auschwitz nie odnajdziemy już współcześnie w potocznym obiegu. Analiza badacza dotyczy bowiem konkretnego okresu historycznego „godania o Auschwitz”, ujawniającego sposób postrzegania świata kształtującego pamięć konkretnej lokalnej zbiorowości.

Zgromadzone przez Dionizjusza Czubałę opowieści wspomnieniowe na temat tragedii Żydów w czasie II wojny światowej, co badacz podkreśla w swych *Refleksjach z badań terenowych*, również rejestrują zmieniające się sposoby relacjonowania minionych zdarzeń przez społeczność lokalną. Stanowią ważny kulturowy dokument funkcjonowania pamięci utajnionej w czasach, gdy „o tym nie wolno było mówić”, gdy nawet dzieciom rodzice nie przekazywali informacji o własnych wojennych przeżyciach.

Czubała nie miał szczęścia do tej pory w publikowaniu zgromadzonych przez siebie materiałów, co przyznaje z rozgoryczeniem: „w Polsce nie ma tradycji publikowania surowych materiałów terenowych. Kilka renomowanych wydawnictw, m.in. Ossolineum, nie było zainteresowanych zebranymi przeze mnie ludowymi narracjami” (Czubała 2019:38). Te, które związane były z drugą wojną światową i tematyką żydowską, udało mu się w części opublikować przy wsparciu finansowym lokalnych władz w Pińczowie, ale nie były one niestety edycjami naukowymi. Wydawać się mogło, że opublikowanie tych materiałów pod redakcją Piotra Grochowskiego wzbogaci wiedzę o funkcjonujących w lokalnej (regionalnej) pamięci opowieściach o tragedii Żydów, tym bardziej, że jak zauważyła Karolina Koprowska „Chłopskie narracje o Zagładzie są szczątkowe, pełno w nich luk i niedopowiedzeń. Doświadczenie Zagłady, a szczególnie postronnego uczestnictwa w procesie eksterminacji Żydów, funkcjonuje w nich na specyficznych prawach. Prawach milczenia i przemilczania” (Koprowska 2018: 175). Niestety, opowieści wspomnieniowe zapisane przez Czubałę i opublikowane w tomie *O tym nie wolno mówić*, są okaleczone. Sposób ich redagowania doprowadził do zniszczenia materiału wyjściowego, a fragmenty (wątki, jak chce Grochowski) wyrwane z kontekstu utraciły wymiar wiarygodności. Celem interpretacji zgromadzonego przez folklorystę materiału nie jest przecie-

gromadzenie informacji na temat relacjonowanych wydarzeń (tym zajmują się historycy), ale sposób rozumienia przeszłości przez osoby opowiadające o niej. Analiza opowieści w perspektywie paradygmatu folklorystycznego więcej przecież mówi o samych narratorach, o kontekście w jakim narracja (zmieniająca się w czasie) zaistniała, ale trudno ją przeprowadzić na podstawie tekstów opublikowanych w antologii. Pozostaje niedosyt, którego nie likwiduje informacja Grochowskiego: „Wszystkie wywiady w pierwotnej, integralnej formie znajdują się w prywatnym archiwum Dionizjusza Czubały” (Grochowski 2019b: 34). Nie zmienia to jednak mojej opinii o ważnej roli badań nad funkcjonującymi w obiegu opowieściami wspomnieniowymi na temat Zagłady Żydów w czasie II wojny światowej z uwzględnieniem paradygmatu folklorystycznego.

Doniosły przykład takiego badawczego podejścia odnalazłam w rewelacyjnej pracy Joanny Tokarskiej-Bakir pt. *Pod klątwą. Społeczny portret pogromu kieleckiego*, opublikowanej w 2018 roku. Doprecyzowując podtytuł swojej ogromnej dwutomowej publikacji (blisko 1600 stronicowej), autorka wyjaśniła, iż stanowi on „próbę użycia metod, jakimi dysponuje antropologia historyczna – kwerendy i krytycznej mikroanalizy, pozwalającej zobaczyć pogrom oczami jak największej liczby świadków” (Tokarska-Bakir 2018, T. I: 15). Przeanalizowała zatem społeczny i kulturowy kontekst pogromu kieleckiego, przywołała dziesiątki udokumentowanych relacji i zeznań, by wyjaśnić siłę sprawczą legendy o żydowskich mordach (nawiązując do swoich już wcześniejszych badań), w jaki sposób wpłynęła ona na lokalne myślenie o Żydach już po II wojnie światowej. Udowodniła, że „Kontekstem pogłoski, która spowodowała pogrom kielecki, jest kościelna legenda o żydowskich mordach rytualnych, wędrująca po Europie co najmniej od XII wieku” (Tokarska-Bakir 2018, T. I: 118), a w Polsce spopularyzowana głównie przez *Żywoty Świętych* Piotra Skargi, spleciona z międzynarodowym wątkiem folklorystycznym o krwi dziecięcej dodawanej do macy (wątek nr V361 w systematyce Aarne-Thompsona). „Nie ulega też wątpliwości – pisze dalej – związek pomiędzy katolickimi kultami niewiątek i obiegającymi Kielce plotkami o transfuzjach. Pogłoski te stanowiły modernizację legendy o wyciskaniu krwi na macę” (Tokarska-Bakir 2018, T. I: 119). Potwierdzają to kolejne dokumenty zgromadzone przez autorkę w drugim tomie monografii, ujawniające kulturowy kontekst wiary w prawdziwość relacjonowanych wydarzeń, tym bardziej, że niektóre z relacji zostały zapisane dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

Gdy finalizowałam już swój artykuł, w najnowszym roczniku „Zagłady Żydów. Studia i Materiały” ukazał się artykuł Joanny Tokarskiej-Bakir bezpośrednio nawiązujący do badań terenowych prowadzonych przez Dionizjusza Czubałę w 1976 roku, gdy jego ówczesne studentki Dobrosława Wężowicz i Iwona Paszek nagrały na taśmie magnetofonowej między innymi opowieść Wincentego Domagały ze Skowronna Dolnego w gminie Pińczów o przebiegu oblavy na Żydów¹¹; „relacjonował etnografom swój osobisty udział w eksterminacji. Gdyby jego opowieść została zauważona, spór o naoczność Zagłady rozstrzygnąłby się dawno temu” (Tokarska-Bakir 2019:137). Analizując przebieg oblavy w lesie bełkim w styczniu 1943 roku zorganizowanej przez mieszkańców „zupełnie bez udziału Niemców”, Tokarska-Bakir podkreśla znaczenie dokumentacji zgromadzonej przez folklorystów, dzięki której powojenne relacje świadków tamtych wydarzeń

¹¹ Tokarska-Bakir przywołuje opowieść nr 56 opublikowaną pod tytułem *Strażacy zmuszeni do uczestnictwa w oblacie. Opowieść ze Skowronna Dolnego* (O TYM: 81-85), w której jednak Piotr Grochowski (jako redaktor) nie ujawnił nazwiska narratora oraz nie podał informacji o sytuacji w jakiej wywiad przeprowadzono. Po raz pierwszy Czubała opublikował to opowiadanie w 1985 roku w aneksie do swojej monografii (Czubała 1985:103-106), podając nazwisko narratora i sytuację zapisu: „Wywiad odbył się na łące przy paszeniu krów. Narratorowi towarzyszył wnuczek liczący lat 7. Opowieść przekazał narrator przy jawnym mikrofonie” (Tamże:106).Sama opowieść w całości na szczęście bez zmian redakcyjnych trafiła do antologii O TYM.

zyskują szeroki kulturowy kontekst, po prostu pomagają nam zrozumieć sytuację polskich chłopów w Generalnej Gubernii. W podsumowaniu stwierdza, że „Zdarzenia opisane w artykule zadają kłam przekonaniu, że wojennemu wydawaniu Żydów sprzyjał dystans etniczny między sąsiadami. (...) Sytuację skomplikowała niezdolność społeczności lokalnej do przeciwstawienia się szantażowi zewnętrznemu, wyrażającemu się w ustanowionej przez okupanta instytucji zakładników, i wewnętrznemu, związanemu z przesuwaniem granic wyzysku przez bandę Pilawskiego” (Tokarska-Bakir 2019:162).

I tak oto zupełnie niespodziewanie otrzymałam odpowiedź na pytanie sformułowane na wstępie artykułu.: folklorysty badający opowieści wspomnieniowe wzbogacają analizę funkcjonującej w obiegu pamięci o tragedii żydowskiej w czasie II wojny światowej.

Bibliografia

- ADAMOWSKI, J., BARTMIŃSKI, J. (oprac. dyskusji) (1979). *O zbieraniu i wydawaniu tekstów folkloru*. „Literatura Ludowa”, nr 1/3, s. 3-18.
- BARTMIŃSKI, J. (2008). *O wartościach słowa mówionego*. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, S. Wasiuta (red.), *Historia mówione w świetle etnolingwistyki* (s. 9-16). Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- BARTMIŃSKI, J. (2014). *Historia mówiona – interdyscyplinarna i wieloaspektowa*. W: S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, M. Szumiło (red.), *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych* (s. 9-24). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- CZUBAŁA, D. (1978). *Folklor garncarzy polskich*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- CZUBAŁA, D. (1985). *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- CZUBAŁA, D. (1985b). *Z badań nad opowieścią wspomnieniową w Związku Radzieckim*. W: *Spoleczne funkcje folkloru* (s. 37-55). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- CZUBAŁA, D. (1996). *Nasze mity współczesne*. Katowice: Fundacja Dom Dostępny.
- CZUBAŁA, D. (2005). *Wokół legendy miejskiej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej.
- CZUBAŁA, D., KOZERA, A. (2012). *Wojenne opowieści wspomnieniowe*. Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności Zawodowych w Pińczowie.
- CZUBAŁA, D. (2012). *Opowiadania z życia czy oral history*. W: D. Czubala, A. Kozera, *Wojenne opowieści wspomnieniowe* (s. 13-39). Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności Zawodowych w Pińczowie.
- CZUBAŁA, D. (2014). *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*. Katowice: Stowarzyszenie Thesaurus Silesiae – Skarb Śląski.
- CZUBAŁA, D. (2017). *Pamięć Zagłady w narracji folklorystycznej*. „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, 203-229.
- CZUBAŁA, D. (2019). *Refleksje z badań terenowych nad opowieściami wspomnieniowymi dotyczącymi Żydów*. W: *Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali* (s. 38-46). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- DUNAWAY, D.K. (1996). *Introduction. The Interdisciplinarity of Oral History*. W: D.K. Dunaway, W.K. Baum (ed.). *Oral History. An Interdisciplinary Anthology. Second Edition*. London, New Delhi [cyt. za: Bartmiński 2014: 12].
- ENGELKING, B. (1994). *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- ENGELKING, B., GRABOWSKI, J. (red.) (2018), *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. T.I-II. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- GERLICH, M.G. (1998). *Auschwitz – dylematy i rozterki. Wizja obozu w świetle „ludowych” przekazów górnośląskich*. „Zeszyty Oświęcimskie”, 22, 335-356.
- GROCHOWSKI, P. (wybór i oprac.) (2019a). *Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- GROCHOWSKI, P. (2019b). *Ustne narracje o Holokauście. Między folklorem a historią mówioną*. W: Tenże (red.), *Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali* (s. 7-37). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- HAJDUK-NIAKOWSKA, J. (2016). *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- HERNAS, CZ. (1975). *Miejsce badań nad folklorem literackim*. „Pamiętnik Literacki”, 2, 3-15.
- KOPROWSKA, K. (2018). *Postronni? Zagłada w relacjach chłopskich świadków*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- KOZERA, A. (oprac.) (2008). *Z teki folkloru Dionizjusza Czubali. Wojenne opowieści wspomnieniowe*. T.I. Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności Zawodowych w Pińczowie.
- KOZERA, A. (oprac.) (2010). *Z teki folkloru Dionizjusza Czubali. Wojenne opowieści wspomnieniowe*. T.II. Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności Zawodowych w Pińczowie.
- KUDELA-ŚWIĄTEK, W. (2014). *Interdyscyplinarność w badaniach oral history: konieczność czy sposób na nowatorstwo?* W: S. Niebrzegowska-Barmińska, J. Szadura, M. Szumiło (red.), *Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- KUROWSKA-BUDZAN, M. (2009). *Antykomunistyczne podziemie zbrojne na Białostocczyźnie. Analiza współczesnej symbolizacji przeszłości*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- LIBIONKA, D. (2018). *Powiat miechowski*. W: B. Engelking, J. (red.), *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*. T. II (s. 11-211). Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- LIGĘZA, J. (1958). *Ludowa literatura górnicza*. Katowice: Wydawnictwo „Śląsk”.
- LIGĘZA, J. (1972). *Awans opowieści wspomnieniowych*. W: R. Górski, J. Krzyżanowski (red.) *Z Zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne* (s. 155-170). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- ŁAZUK, M. (oprac. dyskusji) (1976). *Co to jest język folkloru?* „Literatur Ludowa”, nr 4/5, 3-20.
- MILLEROWA, E., Pawlakowa, D., Skrukwa, A. (oprac.) (2005). *Raptularz Antoniny Konopczanki*. W: O.Kolberg, *Dzieła wszystkie*. T.73/III, Krakowskie. Suplement do tomów 5-8 (s. 50-105). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.

SIMONIDES, D. (1969). *Współczesna śląska proca ludowa*. Opole: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

SIMONIDES, D. (1972). *Powstania śląskie we współczesnych opowiadaniach ludowych*. Opole: Instytut Śląski.

TOKARSKA-BAKIR, J. (2004). *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: „Pogranicze”.

TOKARSKA-BAKIR, J. (2008). *Legendy o krwi. Antropologia przesądu (z cyklu: Obraz osobliwy)*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

TOKARSKA-BAKIR, J. (2018). *Pod klątwą. Społeczny portret pogromu kieleckiego*. T. I-II. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

TOKARSKA-BAKIR, J. (2019). *Bełk i inne miejsca. Opowieść o dziesiętnikach-zastawnikach*. „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, 136-165.

JANINA HAJDUK-NIJAKOWSKA

RESEARCHING MEMOIR-BASED STORIES OF JEWISH SUFFERING DURING THE SECOND WORLD WAR

Memoirs and the so-called oral testimonies provide a valuable source for learning about the microhistory of individual people's experience connected with the tragedy of the Jews during the Second World War. This has been proved by researchers from the Polish Centre for Holocaust Research of the Polish Academy of Sciences and their extensive work published in 2018 under the title *Dalej jest noc, Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski* [„Night without End: The Fate of Jews in Selected Counties of Occupied Poland”]. As I argue, the memoir-based stories collected by folklore researcher Dionizjusz Czubala in the many years of his field studies connected with this subject matter can substantially enrich the analysis of the current memory of those tragic events. Unfortunately, the way these stories were edited by Piotr Grochowski in the volume entitled *O tym nie wolno mówić... Zagłada Żydów w opowieściach wspomnieniowych ze zbiorów Dionizjusza Czubali* [[We are not allowed to speak about it. The extermination of the Jews in memoirs from the collection of Dionizjusz Czubala] (2019) does not offer such a possibility. I would like to question not only the very method in which these texts were edited but also their order in the anthology, which reveals the traditional (illustrative) approach to the materials collected in field studies. As a result, the reader cannot follow the process of changes occurring in the narrators' attitudes to the Jewish themes and problems. Moreover, I also argue against Grochowski's positioning the memoirs somewhere “between” research practices from the sphere of folklore studies and oral history. Finally, I propose that the value of materials obtained with the use of the oral history method resides in analyses and interpretations coming from different scientific domains.