



ESEJ RECENZYJNY REVIEW ESSAY

KRZYSZTOF GORLACH 
Uniwersytet Jagielloński

TRAUMA NARODOWA?

Michał Bilewicz, *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2024

UWAGI WSTĘPNE

W 2024 roku ukazała się publikacja, która w swoim tytule odnosi się do medyczno-psychologicznego pojęcia traumy, próbując je wiązać z szerszym odniesieniem do historii naszego społeczeństwa. Chodzi o opracowanie Michała Bilewicza zatytułowane *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości*, opublikowane przez krakowskie Wydawnictwo WAM [por. Bilewicz 2024]. Jest ono pisane z perspektywy psychologicznej, czy bardziej precyzyjnie psychologii społecznej i politycznej. W historii naszego kraju Bilewicz rozpoznaje źródła traumy doświadczanej przez społeczeństwo polskie, która wpływa zarówno na zachowania indywidualne, jak i zbiorowe. Celem tego eseju jest rozważenie z perspektywy socjologa, w jakim stopniu możliwe jest podjęcie próby sformułowania szerszej, nie tylko psychologicznej, diagnozy dotyczącej obecności traumy w polskim społeczeństwie i jego kulturze.

PRZEKAZ BILEWICZA

Punktem wyjścia rozważań [por. Bilewicz 2024: 15–31] jest stwierdzenie, że to traumatyczna historia II wojny światowej jest wspólnym, najważniejszym doświadczeniem Polaków. Wskazują na to i twierdzenia (w wyniku powojennych badań) o zmianie osobowości polskich dzieci, i badania dotyczące skojarzeń wyrazów dotyczących wojny w tzw. teście abecadła, i opisy najciekawszych snów, czy też lektur czytanych przez powojenną młodzież. Jak konkluduje Bilewicz [2024: 30]: „Pewne odruchowe zasady postępowania w sytuacjach kryzysu, ale też głęboko zakorzeniona nieufność i brak wiary w instytucje to dziedzictwo nie tylko wojny, ale i pierwszych lat powojennych, gdy poczucia bezpieczeństwa i stabilności nie udało się przywrócić”.

Trauma dotyczy zawsze określonych osób, które doświadczyły traumatogennych przeżyć. Pojawia się pytanie, czy trauma może być przekazywana innym osobom, które same nie doświadczyły tych przeżyć? Czy samo obcowanie z osobami doświadczającymi traumy może być traumatogenne, a zatem, czy trauma ma tendencje do utrzymywania się w środowiskach, grupach społecznych, a nawet całych społeczeństwach? Odpowiedziom na te pytania poświęcony jest pierwszy fragment rozważań [por. Bilewicz 2024: 31–81].

Rozpoczyna je analiza traumy jako zjawiska międzypokoleniowego. Jak pisze autor: „Dzieci pokolenia traumy noszą lęk swoich rodziców. Czy jednak możemy mówić, że są również strauumatyzowane? Przecież to nie one przeżyły wojnę, wywózki, obozy, przesiedlenia, głód, łapanki i więzienne tortury. Jednak dowodów na to, że doświadczenia rodziców czy dziadków wpływają na funkcjonowanie dzieci i wnuków, jest dziś coraz więcej” [Bilewicz 2024: 32]. Takie stwierdzenie prowokuje do dalszych pytań, a mianowicie: czy urazy (trauma) podlegają w jakimś sensie dziedziczeniu, tak jak wiele innych problemów zdrowotnych, oraz czy traumą można się, podobnie jak chorobą zakaźną, zarazić? Czy międzypokoleniowe przekazywanie traumy ma jakieś tło genetyczne?

W roku 2017 pojawiła się publikacja wskazująca, że takie czynniki, jak: stres, sposób odżywiania oraz szkodliwe substancje ze środowiska, mają wpływ na procesy fizjologiczne, metaboliczne i komórkowe, a to z kolei (bez zmiany sekwencji DNA) wpływa na modyfikację ekspresji genów oraz na procesy rozwojowe. Zjawiska te zaobserwowano jednak nie u ludzi, ale u muszek owocowych i gryzoni (myszy). To właśnie – jak podkreśla Bilewicz – nie jest dowodem na to, że i u ludzi można zaobserwować dziedziczenie traumy. Niemniej autor ten przywołuje przypadki różnych badań na temat efektów chronicznego stresu, które dowodzą, że w procesach międzypokoleniowej transmisji traumy równie

istotne, a może nawet ważniejsze od procesów epigenetycznych, są kwestie środowiskowe, jak np. atmosfera w rodzinie z doświadczeniem traumy. Wtórne analizy wyników badań na ten temat sugerują, że silny stres wywołuje nadmierną, silniejszą niż u innych reakcję wśród osób pochodzących z rodzin doświadczonych traumą. Prowadzi to do podjęcia innego wątku badań, a mianowicie tzw. wtórnej traumy [Bilewicz 2024: 41].

Kwestia ta dotyczy ludzi, którzy posiadają długotrwały kontakt ze strauumatyzowanymi osobami. Bilewicz wskazuje na osoby goszczące w swoich domach strauumatyzowanych uchodźców z Ukrainy oraz psychologów starających się pomagać świadkom ludobójstwa w Kambodży czy Rwandzie, którzy z czasem zaczynają się „upodabniać” do swoich pacjentów. Zaczynają doświadczać „wtórnej” czy też „zastępczej” traumatyzacji. Ta koncepcja może być także zastosowana do analiz w historycznym kontekście. Jak podkreśla Bilewicz [2012: 47]: „Koncepcja wtórnej czy zastępczej traumatyzacji również pozwala wyjaśnić wpływ doświadczeń poprzednich pokoleń na współczesne zachowania Polaków. W końcu dzisiejsze doświadczenia kontaktu z ukraińskimi uchodźcami to nieraz odświeżenie podobnych doświadczeń kontaktu ze strauumatyzowanymi przodkami”. Okazuje się także, że przyczyną pojawienia się wtórnej traumy może być tzw. efekt mediów [por. Bilewicz 2024: 47], bądź też kultura, w której funkcjonujemy [Bilewicz 2024: 51].

W tym kontekście pojawia się ponadto pojęcie „traumy historycznej”. Zostało ono wprowadzone przez amerykańską psycholożkę Marię Brave Heart, rdzenną Amerykankę, pochodzącą z plemienia Oglala. Jak podkreśla Bilewicz [2024: 55]: „Dziś określenie to jest już powszechnie stosowane w literaturze psychiatrycznej i psychologicznej”. Określenia tego używają badający zagadnienie traumy w społecznościach doświadczających w przeszłości traumatycznych wydarzeń (amerykańskich Indian, ofiar Holokaustu, imigrantów, ofiar przymusowych przesiedleń, rozmaitych mniejszości, a także przedstawiciele społeczeństw poddanych traumatycznym doświadczeniom wojny, okupacji lub ludobójstwa). Autor w taki sposób podsumowuje wyniki tych badań w odniesieniu do społeczeństwa polskiego: „Emocjonalne i psychologiczne problemy pojawiają się najczęściej u tych Polaków, którzy mają wysoką świadomość historycznych cierpień własnego narodu [...], nie jest to jednak jedyna konsekwencja traumy historycznej. Nadmierne reakcje lękowe w konkretnych sytuacjach to nie tylko doświadczenie przekazywane rodzinnie. To wynik zanurzenia w kulturze traumatycznej, w której z traumą spotykają się wszyscy – zarówno bezpośredni potomkowie osób cierpiących na PTSD, ale też dzieci czy wnuki ludzi dobrze funkcjonujących oraz tych, którzy nie doświadczyli traumatyzujących zdarzeń” [Bilewicz 2024: 61].

To zanurzenie w kulturze traumatycznej wpływa również zdaniem Bilewicza na częstsze niż w innych społeczeństwach występowanie symptomów PTSD. Odpowiedzialna za taki stan rzeczy jest „przeziąknięta martyrologią” polska kultura oraz treści szkolne, w których: „Przywoływane [są] notorycznie obrazy okupacji, upamiętnienia historii masakr i pacyfikacji [...] potęgujące poczucie bycia ofiarą” [por. Bilewicz 2024: 78]. I dodaje: „Żeby zrozumieć traumę Polaków, trzeba też zrozumieć tę skomplikowaną polską opowieść o historii” [Bilewicz 2024: 81].

Na tej podstawie pojawiają się dalsze rozważania autora skoncentrowane na analizach rozmaitych aspektów historii Polski i ich wpływie na zbiorową świadomość Polaków oraz na zagadnieniach myślenia w kategoriach wszechobecných spisków, życia i ucieczki z – jak to określa – „traumalandy”, zakończonych przewrotnym pytaniem: „A gdyby tak przepisać historię?”. W traumatycznej kulturze pojawiają się pewne szczególne cechy doświadczającego jej społeczeństwa, jak np. mentalność obłożonej twierdzy, kolektywny narcyzm, poczucie braku sprawczości i kontroli nad własną sytuacją, idealizowanie historii własnego narodu, tzw. mentalność spiskowa, czy obniżony poziom zaufania. Każda z tych cech niesie ze sobą określone konsekwencje.

I tak: „W mentalności obłożonej twierdzy bardzo ważne jest też przekonanie, że ofiara nie może być sprawcą” [Bilewicz 2024: 102]. Zdaniem autora koncepcja ta dobrze się wpisuje w schematy obecne w polskiej kulturze: „Skoncentrowani na przeszłych zbrodniach, których doświadczyliśmy, nie jesteśmy w stanie wziąć odpowiedzialności za los uchodźców na granicy białoruskiej. Nie potrafimy przyjąć wiedzy o zbrodniach dokonywanych na Żydach, Ukraińcach czy na wysiedlanych po wojnie Niemcach” [Bilewicz 2024: 103]. Dalej: mentalność „obłożonej twierdzy” koresponduje z inną właściwością psychologiczną, jaką jest narcyzm rozumiany jako „zaburzenie osobowości na tle niestabilnej samooceny” [Bilewicz 2024: 104]. Niestabilność ta powoduje, że mimo pozornie wysokiej samooceny jest się przewrażliwionym na krytykę i stara się pieczołowicie ukryć swoje wady. Zjawisko to można zaobserwować w funkcjonowaniu całych zbiorowości społecznych, w tym także narodów. W tym kontekście przybiera ona postać koncepcji tzw. kolektywnego narcyzmu. Jak podkreśla Bilewicz [2024: 104–105]: „Narcystyczne myślenie o własnym narodzie ma wiele katastrofalnych konsekwencji. Prowadzi do niechęci wobec wszelkich obcych, albowiem obcy oczywiście mogą odsłonić nasze niedostatki, pokazać nam, jacy naprawdę jesteśmy”. Takie poczucie braku sprawczości wpływa następnie na nasilenie postaw konserwatywnych. Jak stwierdza Bilewicz [2024: 110]: „[...] gdy człowiek traci wpływ na coś ważnego, gdy życie wymyka mu się z rąk, wówczas silniej wiąże się z grupami, do których przynależy – stąd zwrot konserwatywny, większe

przywiązanie do wartości, autorytetów. Sam sobie nie dam rady, ale w grupie na pewno sobie poradzę”. Poczucie bezradności powoduje, że ludzie mają skłonność do życia iluzjami, które mogą dotyczyć także np. „wielkości” danego narodu, jako że: „[...] gdy czujemy, że życie wymyka się nam spod kontroli, chcemy widzieć własny naród jako ten, który ratuje, pomaga i wspiera. Problemy zaczynają się jednak wtedy, gdy ktoś nam przypomni, że historia jest bardziej złożona, a rodacy w przeszłości również krzywdzili innych, mordowali i grabili. Cóż wtedy robimy? Karmimy się iluzjami o niewinności, a z tymi, którzy próbują nam mącić spokój, nie chcemy nawet dyskutować” [Bilewicz 2024: 113].

Idealizowanie historii własnego narodu nie jest tylko cechą charakterystyczną Polaków. Analiza wyników badań dotyczących zachowania w okresie Holocaustu wśród Polaków, Czechów, Słowaków i Węgrów przyniosła dość podobne wyniki [por. Bilewicz 2024: 119]. Jak pisze Bilewicz [2024: 121]: „Ludzie niezdolni do dostrzeżenia własnych skaz moralnych mają tendencję do myślenia o swoim narodzie w identyczny sposób”. Prowadzi to do zniekształconych interpretacji historii polegających na tendencji przypisywania innym tzw. atrybucji dyspozycyjnej w podejmowanych działaniach, natomiast tłumaczących działania przedstawicieli własnej grupy (narodu) atrybucją sytuacyjną, czyli wymuszeniem niejako nawet kontrowersyjnych, czy wręcz moralnie nagannych działań splotem czynników, zaistniałymi okolicznościami, czyli właśnie określoną, szczególną sytuacją. Jak podkreśla Bilewicz [2024: 125]: „To nie głęboko zakorzeniony antysemityzm czy chęć grabieży były zdaniem badanych Polaków kluczowymi przyczynami zbrodni [chodzi o zbrodnię w Jedwabnem]. Jej przyczyną miał być przymus ze strony Niemców bądź wcześniejsza kolaboracja Żydów z Sowietami”. Podobnie: „Zbrodnie dokonane przez Ukraińców tłumaczyli [badani Polacy] ich antypolskimi uprzedzeniami, a polskie zbrodnie uznawali za reakcję na zachowania Ukraińców” [Bilewicz 2024: 126].

Inną kwestią omawianą przez Bilewicza jest problem tzw. mentalności spiskowej. Okazuje się np. że w Polsce „[...] najchętniej wierzą w teorie spiskowe ci badani, którzy hołdują martyrologicznej historii własnego narodu” [Bilewicz 2024: 130]. W innym miejscu autor podkreśla, że szczególny „popyt” na teorie spiskowe występuje właśnie w społeczeństwach „straumatyzowanych” [Bilewicz 2024: 145]. Szczególnie ważnym czynnikiem jest w tym kontekście wzmacnianie istniejącej już traumy przez procesy retraumatyzacji. Przykładem takiego procesu jest np. transformacja ustrojowa w Polsce w latach 90. i rozpowszechniające się wśród kategorii i środowisk społecznych doświadczających społecznych kosztów (ubóstwo, bezrobocie) ekonomicznych przekształceń (restrukturyzacja gospodarki, reformy rynkowe) poczucie relatywnej deprivacji [Bilewicz 2024: 152–157].

Skutkuje to także obniżonym poziomem zaufania, który koresponduje z popularnością teorii spiskowych i poczuciem historycznej krzywdy. „W krajach ludzie zaabsorbowani przeszłością, postrzegający własny naród jako jedną wielką ofiarę zbrodni i przemocy, okazali się niezdolni do zaufania w codziennych sytuacjach – nie ufali państwu, samorządom, instytucjom” [Bilewicz 2024: 174].

Ze stosunkiem do traumatycznych wydarzeń wiąże się wyraźnie sposób podejścia do historii własnego narodu. W pierwszym rządzie Bilewicz zwraca uwagę na to, czego doświadczać mogą Polacy w relacjach z przedstawicielami innych narodów. Chodzi o skalę niewiedzy, dotyczącej historii naszego kraju, w tym także, jak pisze autor: „Brak uznania traumatycznych wydarzeń, których Polacy byli ofiarami w czasie okupacji niemieckiej. Stąd nieraz nadmiarowe reakcje, gdy ignorancja na temat losu Polaków prowadzi do fałszywego przypisywania Polakom roli sprawców zbrodni” [Bilewicz 2024: 236]. Wytwarza to ponadto poczucie, że: „Polska jest narodem ofiar i że nasza historia jest niedoceniona” [Bilewicz 2024: 245] i wywołuje kuriozalne „wojny o pamięć” [Bilewicz 2024: 238 i nast.]. Rozważania te prowadzą autora do następującej konkluzji: „Możliwe zatem, że nasze codzienne lęki, które są napędzane myśleniem o przeszłych traumach, da się ukoić nie tylko oddziaływaniami terapeutów i receptami wypisywanymi przez lekarzy. Znaczenie ma też to, jak postrzegamy świat społeczny – czy spotykamy się z uznaniem i zrozumieniem. Czy ci, którzy nas w przeszłości skrzywdzili, gotowi są wziąć za to odpowiedzialność i otwarcie skonfrontować się z przeszłością?” [Bilewicz 2024: 249].

W efekcie tych poszukiwań autor zadaje wspomniane już wcześniej pytanie: „A gdyby tak przepisać historię?” [Bilewicz 2024: 263]. Okazuje się bowiem, że to pamięć historyczna może być pożywką, na której utrzymują się rozmaite traumy. W tym kontekście ważna jest także rola mitu założycielskiego, czyli jakiegoś fundamentalnego wydarzenia bądź serii wydarzeń, które stanowią swoisty punkt odniesienia w procesach postrzegania i oceny własnej historii przez jednostki lub zbiorowości społeczne. Autor, powołując się na badania innych psychologów społecznych, formułuje bardzo zdecydowany wniosek. Jak pisze: „Trauma drugiej wojny światowej stanowi ewidentnie kluczowy element opowieści historycznej Polaków. Wszystkie inne tragedie i traumy narodowe w tej opowieści to zaledwie didaskalia. Co więcej, wraz z historycznym oddalaniem się tego wydarzenia wcale nie zanika ono w polskiej pamięci zbiorowej, a – co może zaskakiwać – jego dominacja zdaje się wzrastać w ostatnich dekadach” [Bilewicz 2024: 267].

Można też zaryzykować tezę, że owa dominacja jest efektem – by użyć określenia psychologów – nieprzepracowania traumy wojennej. Jak podkreśla

Bilewicz: „Epatowanie historią traum wojennych przyszło jednak poniewczasie. Pół wieku temu o traumie powstania warszawskiego mówiono z rzadka, weterani Armii Krajowej czy Narodowych Sił Zbrojnych nie mogli opowiadać głośno o tym, co przeżyli, ofiary gwałtów wojennych, Żydzi ocalali z Zagłady, Romowie, homoseksualiści milczeli o zbrodni, której doświadczyli. Prawie całe pokolenie wojenne nie spotkało się z należyтым uznaniem społecznym dla swojej traumy. Polska chciała się odwrócić ku przyszłości [...]. Zamiast zbiorowej terapii traumy proponowano historię walk, bohaterstwa i zwycięstw” [Bilewicz 2024: 269]. Wszystko to, jak podkreśla autor, miało określony cel. Chodziło o mobilizację społeczeństwa do działań na rzecz odbudowy powojennej kraju. Że takie zabiegi mają sens – jak zaznacza Bilewicz – przekonują badania dwójki amerykańskich psychologów. „Twierdzą oni, że opowieść o historii może być narracją postępu (jest coraz lepiej, żyjemy w najwspanialszych możliwych czasach) lub regresu (opowieść o dawnej świetności i upadku). Ta pierwsza mobilizuje do działania, druga zaś demotywuje” [Bilewicz 2024: 270]. To właśnie – zdaniem autora – można zaobserwować w ostatnich dziesięcioleciach w naszym kraju. Jak pisze: „Opowieść heroiczna okresu PRL szybko ustąpiła miejsca opowieści traumatycznej. Wszechobecność traumy w edukacji szkolnej, kinematografii, popkulturze, w pomnikach i ceremoniach jest uderzająca. [...] Może zatem czas okulary zmienić – tak jak zmieniono je po transformacji ustrojowej, gdy opowieść heroiczną zastąpiono traumatyczną? Tyle że teraz należałoby poszukać innej opowieści, innego «mitu założycielskiego» dla Polski” [Bilewicz 2024: 271].

Kończąc swoje rozważania autor, psycholog społeczny, wydaje się w pewnym sensie bezradny. Warto oddać mu zatem bezpośrednio głos: „Jak wyjść z zamkniętego kręgu traumy historycznej? Psychologia nie daje nam na to pytanie odpowiedzi, ale wskazuje na kilka dróg. Większość z nich sprowadza się do konieczności odzyskania poczucia sprawczości, pewności i bezpieczeństwa. We współczesnym świecie trudno jednak odnaleźć poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa i przewidywalności” [Bilewicz 2024: 279]. Czy zatem jest to zdecydowanie beznadziejna sprawa? Można zdaniem autora coś z tym zrobić: „Z pewnością jednak możemy spróbować unikać nadmiarowej traumatyzacji w naszym codziennym życiu. Mówić o historii, ale nie żyć historią. Upamiętniać, ale nie zmieniać naszych szkół w miejsca pamięci. W końcu odnaleźć akceptację dla wszystkich ofiar, a nie tylko tych, których losy wpisują się w aktualną politykę historyczną” [Bilewicz 2024: 280]. A następnie dodaje: „Narody skrzywdzone nie potrafią odnaleźć satysfakcji z własnych osiągnięć. Świadczy o tym z jednej strony «kultura narzekania», a z drugiej – ciągle narcystyczne dążenie do uznania

ze strony innych. Fundamentalna niepewność co do własnej wartości uniemożliwia odnajdywanie radości w codziennych mniejszych i większych osiągnięciach” [Bilewicz 2024: 280]. Dlaczego tak się dzieje? Tu autor podsumowująco stwierdza: „Trauma historyczna przenika naszą kulturę, naszą zbiorową mentalność i codzienne rytuały. Wpływa na to, kim jesteśmy i jak siebie postrzegamy. Kładzie się cieniem na naszych relacjach z innymi narodami” [Bilewicz 2024: 282].

CZEGO BRAKUJE W ROZWAŻANIACH BILEWICZA?

Nie tylko w społeczeństwie polskim można zaobserwować efekty traumatyzacji i nie tylko w odniesieniu do społeczeństwa polskiego można mówić o międzypokoleniowej transmisji traumy, o czym wielokrotnie wspomina Bilewicz. Pojawia się wobec tego zasadnicze pytanie, czy w takim razie trauma jest tylko zjawiskiem na poziomie psychologii, czy też trzeba w tym przypadku uwzględnić szerszą perspektywę analizy. Przyczyną stawianego przeze mnie pytania są widoczne w moim przekonaniu luki, czy też, mówiąc ostrożniej, słabsze punkty w rozumowaniu prezentowanym przez Bilewicza. Pojawiają się one w momencie, kiedy z rozważań na poziomie jednostek doświadczających bezpośrednio traumatyzujących wydarzeń próbujemy przenosić nasze analizy na poziom zbiorowości, czy wręcz całych społeczeństw. Stąd w narracji pojawiające się za innymi autorami, co trzeba podkreślić, psychologami, takie pojęcia, jak np. „wtórna trauma”, „trauma historyczna”, „kultura traumy”, „kultura narzekania” itp. Pomijając już fakt, że nie są one w moim przekonaniu w dostateczny sposób wyjaśnione, to stwarzają raczej wrażenie swoistych protez, które mają *ad hoc* wypełnić luki rozumowania w tych momentach, gdy przechodzimy w zaproponowanej przez Bilewicza analizie z poziomu rozważań dotyczących jednostek na poziom kolektywny, zbiorowości społecznych, czy np. narodu.

Aby te luki wypełnić, potrzebna jest koncepcja, która w jednoznaczny sposób będzie wiązać koncepcję traumy ze zjawiskami ze sfery społecznej, z tym, co dzieje się rzeczywiście w sferze relacji międzyludzkich. W tradycji socjologicznej wskazuje się, że w relacjach międzyludzkich wytwarzane są swoiste reguły opisujące te relacje oraz utrwalane są określone cele, które stanowią dla tych relacji punkty odniesienia. Nazywane są one odpowiednio normami i wartościami, a w momencie, kiedy wskazuje się na ich złożoność i wielowymiarowość, odpowiednio systemami normatywnymi i systemami wartości. W interesującym nas tutaj obszarze problematyki, w którym umieszcza swoje rozważania Michał Bilewicz, jest to formułowana w środowisku socjologów koncepcja „traumy kulturowej”.

KONCEPCJA TRAUMY KULTUROWEJ

W literaturze dotyczącej rozwoju koncepcji traumy kulturowej ważną rolę odegrała opublikowana dwadzieścia lat temu zbiorowa publikacja [por. Alexander i in. 2004]. Na wstępie Jeffrey C. Alexander konstruuje ogólny analityczny schemat zwany przez niego teorią traumy kulturowej. Rozpoczyna od definicji samego pojęcia, stwierdzając: „Trauma kulturowa pojawia się wtedy, kiedy członkowie zbiorowości czują, że są obiektem jakiegoś okropnego wydarzenia, które pozostawia niezniszczalne skazy na ich grupowej świadomości, naznacza na zawsze ich pamięć oraz zmienia ich przyszłą tożsamość w fundamentalny i nieodwracalny sposób” [Alexander 2004b: 1]. Ponadto w myśl tej koncepcji można w sposób świadomy wskazywać na źródła traumy i postrzegać ją jako efekt działalności innych. Trauma jest zatem społecznie konstruowana i jest wszechobecna w codziennym życiu. Jest ona przypisywana określonym wydarzeniom, które mogą zaistnieć w rzeczywistości lub jedynie w zbiorowych wyobrażeniach, tylko wtedy, kiedy uformowane i ważne dla danej zbiorowości systemy znaczeń zostają w sposób nagły zniszczone. W perspektywie społeczno-kulturowej trauma jest zatem ujmowana jako swoista rama narracji. W procesie jej konstruowania istotne są cztery kulturowe reprezentacje [por. Alexander 2004b: 12–13]. Są to kolejno: wyobrażenie tego, co się wydarzyło, obraz ofiar (jednostek i/lub zbiorowości), relacja strauumatyzowanych ofiar z szerszą publicznością (innymi jednostkami i/lub zbiorowościami społecznymi) oraz wskazanie winnych, których działania spowodowały traumę ofiar. Autor [por. Alexander 2004b: 15–20] podkreśla też, że procesy tworzenia traumy jako narracji można obserwować w różnych instytucjonalnych – jak to określa – obszarach społeczeństwa. Wskazuje w tym kontekście na religię, estetykę (tutaj za przykład może służyć literatura dotycząca Holocaustu), system prawny, naukę, środki masowego przekazu czy działalność instytucji państwowych. Ważne jest także to, kto kontroluje w społeczeństwie wskazane wyżej obszary. Czym jest zatem samo doświadczenie traumy? Autor podkreśla w tym kontekście, że: „«Doświadczenie traumy» może być rozumiane jako socjologiczny proces, w ramach którego definiuje się bolesną ranę, jakiej doświadcza zbiorowość, ustanawia się ofiarę, przypisuje się odpowiedzialność oraz rozprzestrzenia się jej idealne i materialne konsekwencje” [Alexander 2004b: 22]. W efekcie tego dokonuje się zmiana zbiorowej tożsamości, wpływając na funkcjonowanie całego społeczeństwa, a nie tylko zbiorowości doświadczającej traumy. Na zakończenie autor wskazuje, że są to procesy powszechne, nieograniczone ani w sensie geograficznym, ani też kulturowym [por. Alexander 2004b: 23–27].

Podobnie rzecz ujmuje w swojej analizie Neil J. Smelser [2004a: 31–59]. Na wstępie wskazuje, że trauma psychologiczna to punkt wyjściowy i podstawa do tworzenia koncepcji traumy kulturowej. Jak zaznacza, istnieje na ten temat obszerna literatura, w której odnaleźć można wiele rozmaitych definicji traumy czy stresu. Istotne jest jednak to, aby unikać psychologicznego redukcjonizmu i prostego przenoszenia wyników badań nauk biologicznych na społeczeństwo. Jednocześnie ważne jest i to, aby odpowiednio rozwijać koncepcje powstałe na gruncie psychologii i wskazywać tkwiący w nich potencjał dla rozważań na temat traumy jako zjawiska społecznego i kulturowego. „Teoretyczną podstawą tej koncepcji jest stwierdzenie, że status traumy, którego nabywają określone wydarzenia czy przeświadczenia, jest zależny od społeczno-kulturowego kontekstu, jaki charakteryzuje społeczeństwo w obliczu określonego historycznego wydarzenia lub sytuacji” [Smelser 2004a: 35]. Te wydarzenia czy sytuacje muszą się charakteryzować niszczącym wpływem na określone wartości, które stanowią o integralności społeczeństwa. Ten fragment rozważań kończy propozycja formalnej definicji traumy kulturowej, która brzmi w sposób następujący: „[...] jest to pamięć akceptowana i będąca przedmiotem wiary określonej grupy społecznej, przywołująca jakieś wydarzenie czy sytuację, która jest: a) naładowana negatywnymi odczuciami; b) prezentowana jako coś niezatartego i c) rozpoznawana jako zagrożenie dla istnienia społeczeństwa lub też naruszająca jedno lub więcej fundamentalnych kulturowych założeń” [Smelser 2004a: 44].

We wskazanej pracy odnaleźć można przykłady dotyczące analiz traumy związanej z określonymi wydarzeniami. Mamy tutaj analizę kształtowania się tożsamości Afroamerykanów w kontekście niewolnictwa [por. Eyerman 2004: 60–111], analizy Holokaustu w kontekście różnych aspektów traumy kulturowej [por. Alexander 2004a: 196–263; Giesen 2004: 112–154], refleksję dotyczącą zamachu z 11 września 2001 roku i jego wpływu na kształtowanie się kulturowej traumy w społeczeństwie amerykańskim [por. Smelser 2004b: 264–282], czy wreszcie analizę transformacji ustrojowej po 1989 roku jako źródła traumy społeczno-kulturowej na przykładzie społeczeństw postkomunistycznych [por. Sztompka 2004a: 155–195]. Spróbujmy dla przykładu poddać krótkiej refleksji ten ostatni przypadek, odwołując się do innej pracy dotyczącej wyłącznie społeczeństwa polskiego [por. Sztompka 2000]. Warto przy tym przypomnieć, że i Bilewicz [por. 2004: 152–157] wspomina o transformacji ustrojowej w Polsce jako traumatyzującym doświadczeniu, aczkolwiek nie poświęcając jego analizie wiele uwagi. Sztompka ujmuje traumę w kontekście analizy procesów zmiany społecznej oraz jej kosztów. Zmiana społeczna jest jednak rozumiana w tym kontekście w sposób szczególny. „Teorie zmiany zrywające z ideą rozwoju czy postępu, opierające się

na idei społecznego stawania się czy tworzenia historii, opisują zmiany społeczne jako procesy charakteryzujące się ciągłością, nieprzewidywalnością, nie do końca zdeterminowane i otwarte, napędzane przez działania podmiotów indywidualnych i zbiorowych” [Sztompka 2000: 17]. Trauma pojawia się zatem dlatego, że nigdy do końca nie wiadomo, co nas czeka, że rzeczywistość może nas zaskoczyć i w ten sposób postawić w sytuacji, na którą nie jesteśmy do końca przygotowani. To wywołuje i wzmacnia negatywne doświadczenia, które towarzyszą takim zmianom.

Pojawienie się traumy jest pewnym procesem, który określa się mianem sekwencji traumatycznej, składającej się z pięciu kolejno następujących po sobie etapów. Pierwszym jest istnienie określonego kontekstu strukturalno-kulturowego, w którym mogą zaistnieć elementy sprzyjające powstaniu traumy. Chodzi o pojawiające się sytuacje świadczące o rozmaitych niespójnościach w systemie kulturowym społeczeństwa oraz o przejawach dezorganizacji życia społecznego. Tworzy to razem określone napięcia strukturalne. Następnie pojawiają się traumatyczne sytuacje czy wydarzenia, które są efektem istniejących w systemie społeczno-kulturowym napięć strukturalnych. Na poziomie świadomościowym towarzyszą im tzw. uogólnione przekonania, czyli sposoby definiowania doświadczanych przez ludzi sytuacji i zdarzeń, które mogą wzmacniać traumatyzujące doświadczenia. W efekcie można obserwować rozmaite przejawy traumy w postaci określonych wzorów zachowań i/lub przekonań. Wreszcie zbiorowość ludzka wchodzi w fazę tzw. adaptacji postraumatycznej, w której uaktywniają się mechanizmy kontroli społecznej, co w następstwie może sprzyjać przezwyciężeniu traumy [por. Sztompka 2000: 20–21]. Na poziomie kulturowym proces ten przebiega od sytuacji podważenia czy zaprzeczenia centralnym założeniom kultury charakteryzującej określoną ludzką zbiorowość aż po pojawienie się nowej kultury i nowych sposobów życia. Warto przy tym pamiętać, że tempo zmian dokonujących się w poszczególnych segmentach kompleksu kulturowego jest z reguły niejednakowe, co dodatkowo powoduje pojawienie się doświadczeń dezintegracji oraz dezorientacji społecznej, wzmacniając poczucia traumatyzacji [por. Sztompka 2000: 31–37]. Taki właśnie przebieg miała transformacja w społeczeństwach postkomunistycznych [por. Sztompka 2000: 108–109], a jej skutki są odczuwane do dzisiaj.

CZY LEKARSTWEM MOŻE BYĆ PRZEPISYWANIE HISTORII?

Wpływ traumy, nawiązując do podtytułu książki Bilewicza, to szczególnie „cień przeszłości”, w którym Polacy żyją do dzisiaj. Co więcej, ten wpływ utrwalany jest przez narrację o historii, czyli określoną politykę historyczną. Ta ostatnia zdaniem Bilewicza nie sprzyja przepracowaniu traumy, ale raczej utrwała ją,

a nawet wzmacnia. Skoro w kontekście traumy społeczno-kulturowej ważna jest rola dyskursu dotyczącego historii, czyli wydarzeń i doświadczeń danego społeczeństwa, to uzasadnione staje się wskazywane już wcześniej pytanie [por. Bilewicz 2024: 263]: „A może by tak przepisać historię?”. Kryje się za nim przeświadczenie dotyczące położenia nacisku na inne aniżeli martyrologiczne zdarzenia w doświadczeniach społeczeństwa polskiego.

Warto jeszcze przywołać w tym kontekście rozważania przedstawiciela historii, który wskazuje właśnie na szczególny charakter zorientowanej martyrologicznie pamięci historycznej współczesnych Polaków. Jak pisze Robert Traba: „W Polsce (do roku 1989) nie było miejsca, ani na debatę publiczną, ani (również po 1989) na budowanie odpowiedniego dystansu do własnej historii. Tragiczne wydarzenia wojny i okupacji, które realnie pochłonęły ponad pięć i pół miliona ofiar, obywateli państwa polskiego, stały się natychmiast kanwą legitymizacji nowej władzy komunistycznej w Polsce i ze sfery zdarzeń historycznych przeszły w sferę politycznego mitu fundacyjnego. Możemy wskazać pięć okresów, stanowiących kontinuum, którego centralną figurą pamięci stała się bohaterska walka i wiktyalizacja własnego losu” [Traba 2024: 88]. Te pięć okresów to według Traby: okres tzw. żywej pamięci (lata bezpośrednio powojenne), następnie okres stalinowski, którego istotą była totalitaryzacja i próba stworzenia komunistycznej polityki pamięci. Dalszym etapem są lata 1956–1989 polegające na państwowej monopolizacji kultury pamięci. Po przełomie roku 1989 rozpoczął się zdaniem autora okres tzw. pluralizacji kultury pamięci, który jednak od początku obecnego stulecia został zdominowany przez, jak to określa: „powrót do narodowych paradygmatów”. Okazało się, że: „Proces odblokowania i pluralizacji pamięci w latach 90. nie wytworzył zakorzenionej w strukturach i instytucjach pamięci kulturowej, której efektem mogłaby być oparta na konsensusie społecznym nowa kultura pamięci” [Traba 2024: 88]. Nastąpił zatem powrót do narodowej martyrologii umacniającej traumatyczne doświadczenia. Jak podkreśla Traba [2024: 89]: „Polska formuła martyrologicznej opowieści o własnej przeszłości nie była dziełem komunistów. Miała silnie zakorzenione źródła nie w doświadczeniu II wojny światowej, lecz w początkach XIX wieku. Sięgają one epoki romantyzmu, rozpadu państwowości polskiej i walk o niepodległość w zbrojnych powstaniach [...]; narodowi poeci [...] stawiali się «głosem ludu». Ich wizje przenikały z języka literatury i kultury do polityki i oddziaływały nie tylko na wyobraźnię, ale także na praktykę działalności politycznej”. W zakończeniu swojego rozumowania autor wskazuje: „[...] polski romantyzm rozumieć nie tylko jako historycznie pojmnowaną epokę literacką, lecz jako zrytualizowany przekaz pamięci kulturowej [...]. Siła ukształtowanego wówczas kodu tożsamo-

ściowego polegała na tym, że wysoka jakość literatury i inicjacyjna siła narodził mitu (rozbiory, ofiary powstań narodowych) spotkały się z brakiem alternatywnej narracji [...]. Ważnym nurtem polskiego romantyzmu stał się mesjanizm, który [...] próbował nadać sakralny sens poniesionym ofiarom i cierpieniom” [Traba 2024: 89]. Owa specyficzna dla polskiego społeczeństwa, jak powiedzieliby socjologowie, „rama interpretacyjna” jest w dużym stopniu odpowiedzialna za trudności z przepracowywaniem społeczno-kulturowej traumy pojawiającej się w rezultacie zderzenia z różnymi wydarzeniami i powodowanymi przez nie zmianami sytuacji społeczeństwa (wojna, transformacja ustrojowa itp.). Inny historyk Marcin Zaremba [2012] precyzyjnie wymienił pięć składników tworzących syndrom traumy wojennej w powojennej Polsce (wszechobecność śmierci, bieda, dezintegracja i atomizacja społeczeństwa, rozpad świata instytucji oraz deformacja dotychczas istniejącej hierarchii stratyfikacyjnej). Przywołując tę tezę, Traba [2024: 201] dodaje jeszcze jeden istotny czynnik, a mianowicie: rozpad wartości, czyli ten element, który odgrywa fundamentalną rolę w socjologicznej teorii traumy kulturowej. Podsumowując, autor podkreśla: „W Polsce brak przepracowania traumy wojny i okresu autorytarnych rządów komunistycznych wykluczających społeczny dialog spowodowały kontynuację i dominację w kulturze pamięci sakralizującego podejścia do przeszłości (również w formie świeckiej, bez udziału Kościoła katolickiego) i mitu polskiej ofiary” [Traba 2024: 100]. Na tym tle jeszcze lepiej widać sensowność przytaczanego już wcześniej pytania Bilewicza. Jaki zatem typ narracji na temat historii Polski zaproponować, aby podjąć próbę przepracowania traumy narodowej wynikającej ze specyficznej narracji na temat historii Polski.

Wydaje się, że można we współczesnej narracji historycznej na temat dziejów Polski odnaleźć takie opracowania, z których tylko jedno chciałbym pokrótce przybliżyć w ramach tego eseju. Chodzi o opracowanie amerykańskiego (ale także z polskimi korzeniami) historyka Briana Portera-Szűcsa [2021]. Zaczniemy może od komentarzy dotyczących samego tytułu tego opracowania. Polska jest w nim określona jako „całkiem zwyczajny kraj”, co można odebrać jako zapowiedź skupienia narracji na rozmaitych doświadczeniach, jakie były udziałem nie tylko Polaków, lecz także przedstawicieli innych społeczeństw/narodów. Innymi słowy, historia Polaków nie jest czymś wyjątkowym. Jest w jakimś sensie podobna do doświadczeń innych. Co może pozbawić historię Polski „wyjątkowości”? Otóż zdaniem autora może tego dokonać pozbawienie w tej narracji nadrzędnego miejsca, jakie w niej zajmują opowieści dotyczące polskiej martyrologii.

Aby zmienić narrację na temat historii Polski, trzeba zmienić przede wszystkim perspektywę jej oglądu. Jak pisze autor: „Polska jest częścią Europy – nie tylko w oczywistym sensie geograficznym, ale także w kategoriach modeli życia, norm kulturowych, religii, wzorców ekonomicznych i tendencji politycznych. A przecież pod wieloma względami lepiej zrozumiemy historię Polski, jeśli będziemy szukać materiału porównawczego poza owym szczęśliwym kontynentem. Niezależnie od tego, czy chcemy przyjrzeć się koniunkturze gospodarczej, rozwojowi kultury czy wolności politycznej, mieszkańcy Europy północno-wschodniej nieustannie wypadają gorzej niż najbardziej uprzywilejowani, ale i tak zawsze są powyżej normy globalnej. Nie należą do klubu potęg imperialnych [...] nie całkiem też jednak pasują do kategorii skolonizowanych. Znajdują się wśród najsłabszych z najpotężniejszych i najpotężniejszych ze słabych, wśród najuboższych z bogatych i najbogatszych z biednych. I właśnie z uwagi na to «środkowe» położenie Polska jest tak użyteczną soczewką dla wszystkich, którzy pragną zobaczyć szersze tendencje i cechy charakterystyczne nowoczesnego świata” [Porter-Szücs 2021: 18]. Autor docenia oczywiście dramatyzm wielu epizodów historycznych będących udziałem Polaków: „Nie mam zamiaru w żaden sposób umniejszać bólu i cierpienia, których doświadczyli mieszkańcy Polski w epoce nowożytnej, i zawsze podkreślam, że w pewnych momentach (zwłaszcza podczas drugiej wojny światowej) wycierpieli więcej niż większość innych” [Porter-Szücs 2021: 19]. Jak jednak podkreśla, to zawsze cierpią ludzie, a nie narody. Ponadto, jak wskazuje: „[...] «polskość» jest niezwykle trudną do uchwycenia kategorią tożsamości: ludzie ją przyjmują, odrzucają, redefiniują, spierają się o nią i wykorzystują w każdym możliwym do pomyślenia celu” [Porter-Szücs 2021: 29]. I konkluduje swoje rozważania w sposób następujący: „Jedną z pierwszych rzeczy, jakich uczymy się dzięki perspektywie globalnej, jest to, że naród to pojęcie pozbawione spójności, przedmiot historycznych sporów, sam w sobie nie stanowi jednak podmiotu dziejów. Polska nie jest zbiorową męczennicą ani zbiorowym czarnym charakterem. Polska to grupa ludzi, którzy byli zmuszeni przez ostatnich kilka wieków zrozumieć zmieniający się świat, i właśnie te ich wysiłki są tematem mojej książki” [Porter-Szücs 2021: 20]. Można zatem przyjąć, iż początkiem przepracowywania traumy narodowej, będącej rezultatem „martyrologicznego” ujęcia historii Polski, może być właśnie takie spojrzenie na tę historię, jakie proponuje amerykański historyk. Istotą jego jest analiza globalnych procesów ekonomicznych, społecznych, politycznych i kulturowych w ich „polskim” kontekście.

ZAMIAST PODSUMOWANIA, CZYLI O FUNKCJONALNEJ RÓŻNODYSCYPLINARNOŚCI

Rozważania wywołane lekturą pracy Bilewicza stanowią w moim przekonaniu dobry punkt wyjścia nie tylko dla propozycji przepracowania traumy narodowej, lecz także do sformułowania pewnych uwag w kwestii współpracy różnych dyscyplin naukowych. Opracowanie, które jest punktem wyjścia dla powstania tego eseju, prezentuje perspektywę psychologii, czy też – ściśle rzecz ujmując – psychologii społecznej. Autor niniejszego eseju jest socjologiem przywołującym w swoich rozważaniach koncepcje innych dyscyplin z dziedziny nauk społecznych, tj. socjologii oraz historii. Co z wykorzystaniem tego doświadczenia można zaproponować w kwestii współpracy różnych dyscyplin należących do tej samej dziedziny nauki?

Zanim sformułuję tę propozycję, chciałbym odnieść się do szerszego tła analizy dotyczącej relacji pomiędzy różnymi dyscyplinami, jaką w tej sprawie zaproponował w swoim syntetycznym opracowaniu Piotr Sztompka [2004b]. Autor ten zauważa ciekawą, jak to określa, ambiwalencję w dziedzinie nauk społecznych. Jak pisze: „Ambiwalencja polega więc na tym, że wewnętrzna dezintegracja każdej z dyscyplin idzie w parze z zewnętrzną, międzydyscyplinarną czy ponaddyscyplinarną integracją” [Sztompka 2004b: 39]. Jak podkreśla, są to procesy komplementarne. Przybierają one różną postać z uwagi na ich zaawansowanie. Pierwszym procesem jest zjawisko określane mianem interdyscyplinarności, które polega przede wszystkim na tym, że: „Dyscypliny wymieniają się pojęciami, metodami, technikami, czasem modelami teoretycznymi” [Sztompka 2004b: 41]. W efekcie pojawiają się, jak to określa Sztompka, „dyscypliny hybrydowe”, takie jak np. socjologia historyczna, socjologia ekonomiczna czy psychologia społeczna. Kolejnym procesem jest postępująca wielodyscyplinarność (multidyscyplinarność). Tutaj miejsce wymiany metod czy modeli teoretycznych zastępują procesy szerszej kooperacji rozmaitych dyscyplin. Przykładem może być np. idea wielowymiarowej przyczynowości [Sztompka 2004b: 42], w której ramach wspólnie poszukuje się wyjaśnień jakichś złożonych problemów społecznych, jak np. ubóstwo, bezrobocie, konflikty społeczne itp. Innym efektem wielodyscyplinarności jest powstawanie tzw. *area studies*, czego przykładem mogą być np. europeistyka, amerykanistyka, rosjoznawstwo, gender studies itp. Sztompka [2004b: 42] wskazuje też na inne zjawisko, jakim jest tzw. transdyscyplinarność (ponaddyscyplinarność), czyli idea odrzucenia podziałów dyscyplinarnych i zastąpienia ich, jak pisze, „jednolitą nauką społeczną”. Procesy przełamywania granic dyscyplin nie toczą się tylko w obrębie nauk

społecznych. Autor podkreśla wychodzenie nauk społecznych poza ich obszar ku naukom biologicznym, zagadnieniom środowiska naturalnego, problematyce emocji czy kultury, jak również tzw. przełom post-scjentystyczny [por. Sztompka 2004b: 43], w którym wiąże się wiedzę na temat społeczeństwa z wartościami i postulatami na rzecz określonych zmian społecznych (socjologia krytyczna, radykalna itp.). W konkluzji autor podkreśla, że wskazane wyżej procesy należy traktować jako swoisty powrót do początków socjologii, opartych na idei po prostu „nauki społecznej”, która ma także służyć przeobrażaniu społeczeństwa.

Rozważania Sztompki prowadzone są na wysokim poziomie ogólności, który sprawia, że wskazane przez niego podziały i charakterystyki sposobów postępowania wydają się przekonujące i łatwe do realizacji. Niemniej jednak warto przypomnieć przysłowie, które wskazuje, iż „diabeł tkwi w szczegółach”. Na czym np. polegać ma konkretnie „wymiana modeli czy metod”? Jak pokazać wieloprzyczynowość określonych zjawisk lub procesów społecznych? Wydaje się, że sama enumeracja tych przyczyn nie załatwia problemu. Dalej, na czym wreszcie polegać ma dystynktywność „jednolitej nauki społecznej”? Nie negując bynajmniej wartości dokonanych wyróżnień i charakterystyk, uważam, że oceny wartości wskazanych wyżej idei (interdyscyplinarność, wielodyscyplinarność czy transdyscyplinarność) można dokonać tylko w kontekście ukazania konkretnych problemów badawczych oraz sposobów ich analizy. Dobrym przykładem takiego problemu i takiej analizy jest będąca przedmiotem niniejszego eseju praca Bilewicza.

Punktem wyjścia tej pracy jest perspektywa psychologii klinicznej i psychologii społecznej. Jednak już w momencie przejścia rozważań na poziom zbiorowości społecznych pojawia się pewien dysonans. Nie bardzo wiadomo, w jaki sposób ujęta z perspektywy psychologicznej trauma może stanowić ważny punkt odniesienia na poziomie zbiorowości społecznej, czy też społeczeństwa po prostu, czy wreszcie narodu. Innymi słowy, w jaki sposób traumę można rozpatrywać w odniesieniu do narracji na temat historii Polski. Tutaj psychologia (nie tylko kliniczna, ale też społeczna) wydaje się już wyczerpywać swoje możliwości analityczne i interpretacyjne. Dlatego trzeba dołożyć niejako kolejną „warstwę” teoretyczno-analityczną, jaką jest sformułowana na gruncie socjologii teoria traumy społeczno-kulturowej oraz wspomagające ją rozważania historyków o wpływie typu narracji historycznej i kultury pamięci na traumy społeczne. Tylko taki sposób ujęcia problemu traumy narodowej wydaje się sensowny z punktu widzenia jej kompleksowej, wielopoziomowej (poziom jednostek i zbiorowości społecznych) analizy. Typ współpracy różnych dyscyplin naukowych (psychologia kliniczna, psychologia społeczna, socjologia, historia), jaki

pojawia się w tym kontekście, proponowałbym określić mianem różnodyscyplinarności funkcjonalnej. To nie prosta wymiana metod czy modeli teoretycznych (interdyscyplinarność), ani enumeracja różnorodnych przyczyn zjawisk czy procesów (multidyscyplinarność), bądź jakiś bliżej nieokreślony model jednolitej nauki społecznej (transdyscyplinarność), ale jednocześnie i powiązane ze sobą użycie koncepcji, sposobów analizy oraz metod opisu i wyjaśniania obecnych w różnych dyscyplinach naukowych.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander Jeffrey C.** 2004a. On the social construction of moral universals. The “Holocaust” from war crime to trauma drama. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 196–263. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Alexander Jeffrey C.** 2004b. Toward a theory of cultural trauma. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 1–30. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Alexander Jeffrey C., Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka.** 2004. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Bilewicz Michał.** 2024. *Traumaland. Polacy w cieniu przeszłości*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Eyerman Ron.** 2004. Cultural trauma. Slavery and the formation of Africa-American identity. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 60–111. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Giesen Bernard.** 2004. The trauma of perpetrators. The Holocaust as the traumatic reference of German national identity. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 112–154. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Porter-Szücs Brian.** 2021. *Całkiem zwyczajny kraj: Historia Polski bez martyrologii*. tłum: A. Dzierzgowska, J. Dzierzgowski. Warszawa: Wydawnictwo Filtry.
- Smelser Neil J.** 2004a. Psychological trauma and cultural trauma. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 31–59. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Smelser Neil J.** 2004b. September 11, 2001 as cultural trauma. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 264–282. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Sztompka Piotr.** 2000. *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Sztompka Piotr.** 2004a. The trauma of social change. A case of postcommunist societies. In: *Cultural trauma and collective identity*. J.C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N.J. Smelser, P. Sztompka (eds.), 155–195. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Sztompka Piotr.** 2004b. Współczesna socjologia wśród innych nauk społecznych: Burzenie murów i przekraczanie granic. W: *Władza, naród, tożsamość. Księga dedykowana Profesorowi Hieronimowi Kubiakowi*. K. Gorlach, M. Niezgoda, Z. Seręga (red.), 39–44. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Traba Robert.** 2024. *Historia (nie) na sprzedaż*. Kraków – Budapeszt – Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Zaremba Marcin.** 2012. *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK i Instytut Studiów Politycznych PAN.