

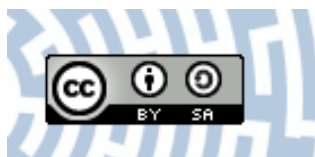


**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Krajobrazy pamięci w kontekstach społecznych i kulturowych

**Author:** Marek Dziewierski, Bożena Pactwa

**Citation style:** Dziewierski Marek, Pactwa Bożena. (2020). Krajobrazy pamięci w kontekstach społecznych i kulturowych. W: M. Dziewierski, B. Pactwa (red.), "Kultury i krajobrazy pamięci" (S. 7-20). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**Marek Dziewierski**  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Instytut Socjologii  
ORCID: 0000-0002-9637-9902

**Bożena Pactwa**  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Instytut Socjologii  
ORCID: 0000-0003-0075-718

## Krajobrazy pamięci w kontekstach społecznych i kulturowych

Refleksja nad zjawiskiem pamięci zbiorowej wiąże się z nazwiskiem Maurice'a Halbwachsa i jego klasyczną pracą poświęconą społecznym ramom pamięci (HALBWACHS, 2008). Wedle jego koncepcji, wywodzącej się z tradycji durkheimowskiej, pamięć ma charakter kolektywny, jest społecznie warunkowana. Na gruncie polskiej socjologii tradycja ta była i jest niezwykle żywa (TARKOWSKA, 2012: 19–22). Na uwagę zasługują prace Barbary Szackiej, która rozwinęła pojęcie pamięci zbiorowej, definiując ją jako: „[...] zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości. Inaczej mówiąc, jako wszystkich świadomych odniesień do przeszłości, które występują w bieżącym życiu zbiorowym” (SZACKA, 2006: 19). Nigdy zatem nie można wspominać samemu. Wspomina się zawsze razem, aby wspominać potrzebujemy innych (RICŒUR, 2006: 158). Pamięć zbiorowa jest zawsze konstruowana i opiera się na nierozzerwalnych związkach przeszłości z teraźniejszością. Pełni także funkcję tożsamościową, po pierwsze, jako świadomość wspólnej przeszłości, po drugie, jako przekaz wartości i wzorów zachowań i, po trzecie, jako zbiór symboli, dzięki którym dostarcza czytelnych znaków identyfikacyjnych pozwalających odróżnić siebie od innych, swoich od obcych, zarysować wyraźne granice grupy własnej i obcej (SZACKA, 2006: 19).

Studia nad pamięcią społeczną czy, inaczej jeszcze, zbiorową to także refleksja nad praktykami pamięci. Pierre Nora zwraca uwagę na skutki dokonującej się współcześnie „rewolty pamięci”. Jednym z nich jest raptowna intensyfikacja użytków czynionych z przeszłości. Wyraża się to gwałtownym wzrostem liczby obchodów rocznicowych i ceremonii upamiętniających. Ostatnie dziesięciolecie XX wieku francuski historyk nazywa nawet erą upamiętnień (NORA, 2001: 43). Według Paula

Connertona wspomnianie, upamiętnianie przeszłości widoczne jest w dwóch obszarach społecznej aktywności: ceremoniach oraz praktykach cielesnych (CONNERTON, 2012: 40). Praktyki pamięci, rozumiane jako ogólne działania o charakterze społecznym związane z szeroko pojętą pamięcią, są wielorakie i mogą mieć wymiar zarówno indywidualny, jak i instytucjonalny. Pierwszy typ reprezentują między innymi nostalgiczne powroty członków danej rodziny do ziemi przodków, w drugiej grupie znajduje się na przykład tworzenie muzeów czy cyfrowych miejsc pamięci. Albowiem znakiem naszych czasów staje się również wzmożona potrzeba gromadzenia i archiwizacja śladów przeszłości (NORA, 2009: 10).

Chociaż pamięć kulturowa posiada dzisiaj bardziej złożone niż w przeszłości środowisko, wzmocnione możliwościami medialnego przekazu, to jednak wydaje się, że nowoczesne technologie same w sobie do jej ożywienia nie wystarczą. Wspomniana mobilizacja wokół pamięci, dążność do jej odzyskiwania, przeżywania i archiwizacji, związana jest z ogólnym klimatem przemian politycznych i społecznych, które Nora obserwuje i określa mianem procesów dekolonizacyjnych. Zalicza do nich nie tylko rozpad światowego systemu kolonialnego, jego akademicką krytykę, ale również emancypację etniczną dokonującą się w ramach polityki różnic, multikulturalizm czy ogólną demokratyzację życia społecznego i prawo do własnej narracji o minionych czasach (NORA, 2001: 40–41).

Innym aspektem tych zmian pozostaje zainteresowanie w środowiskach akademickich wątkami, które jeszcze nie tak dawno lokowano na marginesie studiów nad przeszłością, takimi jak trauma, żałoba, nostalgia, pustka, literatura świadectwa, materializacja pamięci w postaci pomników, cmentarzy czy muzeów (DOMAŃSKA, 2002: 16).

W tomie zebraliśmy artykuły poświęcone problematyce pamięci społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej przestrzennych korelatów i reprezentacji. Tytułowe krajobrazy pamięci staraliśmy się ujmować możliwe szeroko i interdyscyplinarnie. Poruszane są między innymi kwestie tranzycji i kreacji krajobrazu, kresowości i kresonostalgii, depopulacji i znikania małych wiejskich osad, umuzealnienia przeszłości, traumy historycznej, „skażonych” krajobrazów i miejsc zagłady, praktyk upamiętniających oraz rekonstrukcji trudnych wspomnień związanych z emigracją i wychodźstwem.

Z łatwością możemy zauważyć, że „krajobraz” to termin wieloznaczny, lokujący się w polu badawczym nauk zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych, a w związku z tym nie dający się precyzyjnie i jednoznacznie zdefiniować. Jeżeli nawet ograniczymy się do konkretnej

dziedziny wiedzy, to zadanie wcale nie musi być prostsze. Używając w tytule słowa „krajobraz”, mamy świadomość, że mierzymy się z materią, która tylko w polu nauk społecznych może zawierać wiele konotacji i znaczeń, od topograficznych po symboliczne, od jednostkowych po zbiorowe, od pospolitych po naukowe. I wszystkie one pracują na rozumienie i uzus zastosowania tego terminu. Aktualnie badania nad krajobrazem koncentrują się w kilku obszarach: recepcji krajobrazu – funkcjonowania w społecznej świadomości badanych, estetyki, ideologii, pamięci i performatywności (RYBICKA, 2015: 12).

W niniejszej pracy interesuje nas przede wszystkim krajobraz jako fakt społeczny i kulturowy. To znaczy krajobraz wyłaniający się za sprawą człowieka, jego obecności i aktywności – krajobraz nieistniejący sam przez się. „Bez człowieka nie ma krajobrazu. Bez naszego patrzenia, naszych doznań, bez naszego niepokoju i naszej tęsknoty to, co nazywa się krajobrazem, byłoby tylko charakterystycznym wycinkiem powierzchni ziemi” (LENZ, 2010: 72).

Co stanowi jego osnowę? Za każdym razem będzie to jakiś artefakt – naturalny lub sztuczny twór, obiekt przyrodniczy lub rezultat ludzkiej ingerencji w środowisko. Doświadczamy krajobrazu, patrząc na góry, cmentarz czy metropolię. Istotą krajobrazu stanowi jednak nie jakiś oglądany przez nas kawałek ziemi, jakaś okolica, realna przestrzeń, ale sam sposób widzenia – ściślej, związana z nim sfera doznań (doświadczanie krajobrazu jest rodzajem wewnętrznego stanu) i znaczeń (krajobraz jest kulturowym konstruktem). Jednym z pierwszych, który potraktował krajobraz jako „wytwór duchowy”, był niemiecki socjolog Georg Simmel. Ponad sto lat temu – szczególnie w dwóch esejach, *Wyprawa w Alpy* oraz *Filozofia krajobrazu* – zauważa, że krajobraz jest tworem nie tyle przyrodniczym, ile duchowym, że kształtują go nastrój i rozmaite doznania towarzyszące doświadczającemu go człowiekowi. W ten sposób jakieś materialne ślady, fragmenty przestrzeni obudowane emocjami i znaczeniami zostają scalone w obraz, który nie będzie już prostą sumą składowych elementów naturalnego porządku, a stanie się krajobrazem, wytworem ducha (SIMMEL, 2006: 3–8, 292–306).

W wytwarzaniu krajobrazu pośredniczy materia, ale to człowiek przydaje jej wartości i znaczenia, w tym sensie krajobraz to domena symboliczna, jest zbudowany z wielu warstw czy poziomów znaczeniowych, ważnych dla życia społecznego (FRYDRYCZA, 2013: 52; SCHAMA, 1996: 6–7). Z jednej strony to, co nazywamy tu krajobrazem kulturowym, będzie wynikiem zamieszkiwania i wszelkiej aktywności przestrzennej człowieka, z drugiej zamieszkiwanie posiada inny ważny walor, tem-

poralny – oznacza przywołanie wspomnień, pamięć domu czy okolicy (INGOLD, 1996: 152–174; SZCZEPAŃSKI, 1993: 9–30).

Potencjalnie każdy krajobraz kulturowy jest złożoną, wielopoziomową strukturą semantyczną i przez to może stanowić dla kogoś lub czegoś ważną reprezentację. W procesie jego przedstawiania przydawane mu są określone znaczenia: estetyczne, symboliczne, ideologiczne czy też staje się składnikiem pamięci („czasowość” krajobrazu). Krajobraz kulturowy jest przedmiotem rozmaitych idealizacji: piękna, wzniosłości, heroizmu, świętości, ale też może zawierać pewne „skażenia”, jako miejsce skrywające masowe zbrodnie, miejsce zagłady, deportacji lub innych wydarzeń będących źródłem kulturowej traumy (POLLACK, 2014: 80–108). Może także stać się ważnym korelatem ojczyzny, materia mitycznych narracji lub jeszcze inaczej symbolizować dziejową wspólnotę losów, etnos lub zakorzenienie (OSSOWSKI, 1984; SMITH, 2009; EDENSOR, 2004).

Krajobraz reprezentuje nie tylko materialne dziedzictwo, ale także wartości niematerialne, takie jak lokalne nazewnictwo, etnolekt, folklor, życie obrzędowe, legendy czy mity. Tym samym, w powiązaniu z pragmatyką życia wspólnoty, może mieć bardziej złożony udział w doświadczaniu tożsamości grupowej. Sam proces ideologizacji i upolitycznienia krajobrazu moglibyśmy rozpatrywać w kilku aspektach: lokalny krajobraz staje się narodową sceną, na której dokonuje się, za sprawą praktyk symbolicznych, odtwarzanie tożsamości; jest świadomie formowany, jako przejaw zbiorowej mobilizacji i konfrontacji ideologicznej pomiędzy różnymi grupami; staje się ważną materia narracji, metaforą służącą do wytwarzania lub przeżywania grupowych świętości (MITCHELL, 2002: 1–4; EDENSOR, 2004: 58–65; KAPRALSKI, 2012: 89–92). I wreszcie to, co nas w tym tomie szczególnie zajmuje – dotyczy relacji pomiędzy przestrzenią a pamięcią. Pamięć utrwalona w krajobrazie to pamięć „uprzestrzenniona” i „zobiektywizowana” na dwa sposoby, za sprawą upamiętnień (za pomocą pomników, muzeów, cmentarzy, archiwów itp.) i tego, co Connerton określił jako *locus*, a co należy do świata elementarnych ludzkich doświadczeń, co wiąże się z faktem zamieszkiwania, umiejscowieniem, zakorzenieniem. Wtedy rozmaite ikony *locus* (dom rodzinny, drzewo oliwne, świątynia) mogą stanowić zarówno dla jednostki, jaki i grupy ważny motyw pracy pamięci, pomagają wyrazić indywidualne i zbiorowe losy, przeciwdziałać zapomnieniu (CONNERTON, 2009: 7–35). W kultywowaniu wspólnoty pamięci jakże często jednostkowe losy i emocjonalne związki z okolicą – lokalnym krajobrazem mogą stanowić zaczyn mitycznej lub ideologicznej narracji, bo jak podkreślał Yi-Fu Tuan: „Małe jest zwierciadłem wielkiego. Małe dostępne jest wszystkim ludzkimi zmysłami. Jego przesłania, ograniczone do

niewielkiego obszaru, są proste, dostrzega się je i rozumie z łatwością” (TUAN, 1987: 131).

Pamięć uważa się za ważny korelat zbiorowej tożsamości i życia społecznego, element stanowiący wspólnotę jako taką. „Nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek grupy społecznej bez pewnych – choćby i śladowych – form kultury pamięci” (ASSMANN, 2008: 46). Jednak kulturowe pamiętanie nie oznacza tylko owej gotowości grupy do pamiętania i wyrażenia jej w jakiejś symbolicznej formie, poprzez tekst, ceremonię, rekonstrukcję czy pomnik. Pamiętanie w pierwszej kolejności ma umożliwiać „uwspółcześnienie” wydarzeń z przeszłości, zgodnie z obowiązującą konwencją i pragmatyką życia grupowego (HAŁAS, 2007: 61). Zatem należałoby chyba mówić nie o kulturze, ale o kulturach pamięci w zmieniającym się świecie.

Kultura pamięci to złożone zjawisko społeczne, które winno się analizować w kilku przynajmniej aspektach. Wśród tych zasadniczy stanowią wszelkie materialne i niematerialne ślady upamiętnienia. Na ogół upamiętnienie przyjmuje materialną formę (na przykład pomnika, tablicy pamiątkowej) albo postać cyklicznych, zrytualizowanych praktyk obchodów rocznicowych (BURSZTA, 2016: 17). Na kulturę pamięci składają się także wszelkie media i technologie informacyjne – nośniki treści. Współcześnie ważnym instrumentem upamiętnienia stał się internet, a wraz z nim funkcję taką zaczęły pełnić digitalizacja zasobów, wirtualne muzea i archiwa, izby pamięci itp., tworzące nowe środowisko pamięci, dostarczające nowych kulturowych wzorów obcowania z przeszłością. Kolejny wymiar kultury pamięci związany jest z międzygeneracyjnym przekazem czy, może lepiej, z pedagogiką pamięci i przyswajaniem przeszłości – z tym, jak wychowujemy kolejne generacje do pamięci. „Nie nabywamy jej sami przez się [...], lecz za pomocą specjalnych instytucji. Dlatego w jej przypadku możliwa staje się kontrola rozpowszechniania” (ASSMANN, 2008: 70). Z tym faktem łączy się kolejna kwestia, „polityki pamięci” – mobilizacji wokół konkretnych wydarzeń, postaci, miejsc, wokół tego, co i jak należy pamiętać. Tu władza staje się silnym stymulatorem pamięci, a czasami nawet stroną w sporze o jej obowiązujący kształt i charakter (ASSMANN, 2008: 85–86). Wreszcie na kulturę pamięci składa się zapominanie i wyparcie albo to, co Connerton nazywa „ciszą upokorzenia”. Czasem takie zapominanie bywa „narzędziem wymierzania sprawiedliwości”: służy symbolicznemu potępieniu osoby czy pewnych wydarzeń lub odrzuceniu przeszłości. Puszczanie czegoś w niepamięć stanowi również możliwość przebaczenia i pojednania (KWIATKOWSKI, 2014: 274). Zapominanie ma więc wiele odmian, ma również swoich aktorów, włącznie z samym społeczeństwem, oraz określoną wartość

i funkcję (CONNERTON, 2014: 344–357). Ma swoją stronę czynną, gdy staje się ono działaniem celowym i niszczącym, oraz bierną, gdy staje się działaniem mimowolnym, niezamierzonym (ASSMANN, 2013: 77). Pamiętanie – zapominanie – przypominanie wzajemnie na siebie oddziałują na poziomie każdej wspólnoty (SKARGA, 1995: 4–18) i uświadamiają nam, że przeszłość nieustannie pracuje.

Charakterystycznym owocem tej pracy stają się miejsca pamięci. Za ich pomocą wydarzenia z przeszłości się obiektywizują, pełnią względem grupy określone funkcje społeczne i stają się nośnikami znaczeń, a przede wszystkim urzeczywistniają zdolność i gotowość grupy do utrwalenia minionego czasu. W tradycji zainicjowanej przez Norę *lieux de mémoire* zostały zdefiniowane bardzo szeroko, jako ośrodki, w których krystalizuje się pamięć grupowa. Mogą to być miejsca topograficzne (archiwa, muzea, biblioteki), miejsca monumenty (pomniki, cmentarze, obiekty architektoniczne), miejsca symboliczne (ceremonie upamiętniające, marsze pamięci, pielgrzymki) i miejsca funkcjonalne (stowarzyszenia, autobiografie, podręczniki, obrazy). Proces badania miejsc pamięci łączy w sobie, według Nory, dwa aspekty – badanie upamiętnień organizowanych w obrębie jakiegoś konkretnego podmiotu (rodziny, partii politycznej, narodowej wspólnoty) oraz odsłanianie ich funkcji i znaczenia w życiu zbiorowym (SZPOCIŃSKI, 2003: 21–23).

Osobną kategorię studiów nad pamięcią kulturową stanowią w tym tomie artykuły poświęcone miejscom niepamięci. Niepamięć to jakaś istotna luka, wyrwa w pamięci kulturowej, „biała plama” (KWIATKOWSKI, 2014: 272–273). W odniesieniu do przestrzeni i krajobrazu to miejsca trudne do zidentyfikowania, opierające się procesowi upamiętnienia, związane z traumatycznymi doświadczeniami, na przykład ludobójstwa i etnobójstwa ludności żydowskiej, romskiej. Nie-miejsca pamięci są „niewygodne” – niechętnie ujawniane czy komentowane przez lokalne społeczności, właśnie ze względu na ich trudne, niechciane dziedzictwo. „Obiekty takie mogą pojawić się w terenie miejskim i wiejskim, leśnym i zurbanizowanym; są małe, zaledwie punktowe, jak i rozległe. Mogą się wyróżniać z otaczającego je krajobrazu w ten sposób, że są wyrwą w jego typowej, oswojonej strukturze; lub mogą nie odznaczać się wcale – jako kępy, zarosła. Łączy je trudna do zracjonalizowania aura afektywna [...], są dla otaczającej je wspólnoty niewygodne w takim sensie, że ich upamiętnienie jest większym zagrożeniem dla zbiorowej tożsamości niż (również grożące krytyką) poniechanie upamiętniania. Innymi słowy, miejsca te nie są miejscami pamięci w sensie, jaki temu terminowi nadał Pierre Nora, ponieważ społeczność topograficznie przypisana danej lokalizacji nie ma potrzeby lub wręcz nie chce lokować swej

pamięci w tym obiekcie: chce go zapomnieć, nie-pamiętać” (SENDYKA, 2013: 326).

\*\*\*

Na tom *Kultury i krajobrazy pamięci w kontekstach społecznych i kulturowych* składają się artykuły autorstwa badaczy reprezentujących różne dziedziny wiedzy: antropologów, kulturoznawców, archeologów, geografów społecznych, etnologów czy socjologów, a wspólnym mianownikiem ich zainteresowań badawczych stała się pamięć rozumiana jako doświadczenie społeczne i zbiorowe.

Małgorzata Budyta-Budzyńska poświęca swój artykuł dolinie Thingvellir. Dla Islandczyków jest to miejsce szczególne – istotne dla narodowego samookreślenia i święte. Ważny temat narodowej kultury i atrakcja turystyczna zarazem. I właśnie o wieloznaczności miejsca, o jego *genius loci*, historycznej emanacji krajobrazu narodowego i turystycznej atrakcyjności traktuje tekst *Dolina Thingvellir jako miejsce historyczne i symbol islandzkiej tożsamości narodowej. Przeszłość i terażniejszość*.

Opracowanie Wojciecha Bedyńskiego *Tranzycje krajobrazu kulturowego...* odnosi się, najogólniej mówiąc, do kwestii zmian zachodzących na poziomie mazurskich krajobrazów. Dodajmy, zmian wynikających z materialnych i architektonicznych przekształceń przestrzeni po 1945 roku, a przede wszystkim tych spowodowanych transferem ludności – żywiołowymi i planowymi praktykami zasiedlania i wysiedlania. W tym historycznym pochodzie znikają jedni bohaterowie i kronikarze pewnej krainy, a ich miejsce zajmują nowi przybysze, którzy, pod ciężarem własnej odysei, zaczynają na nowo i po swojemu kształtować i oznaczać przeszłe miejsca, czyniąc je zdadnymi do zamieszkiwania i zdomowienia.

Stefan Marcinkiewicz w artykule *Dysonanse kulturowe na Mazurach a problem budowania tożsamości lokalnej* porusza ważny dla mieszkańców pogranicza problem złożoności dziedzictwa kulturowego, pamięci społecznej i identyfikacji z lokalną przestrzenią. Rozpatrywane przez autora dysonanse kulturowe dotyczą przede wszystkim napięć pomiędzy identyfikacją narodową a tożsamością lokalną. Ścieranie się ideologicznego konstruktu Ziem Odzyskanych – rodem z minionej epoki, z odkrywaniem, w pewnym sensie na nowo, wielokulturowej przeszłości Mazur, tworzy rodzaj napięcia, na którym opiera się tożsamość obecnych mieszkańców tej ziemi.

Anna Majewska zajmuje się tu problemem depopulacji, znikaniem miejscowości, pustkami osadniczymi i zapomnieniem. Tekst *Wsie, których już nie ma – miejsca, które jeszcze są...* jest analizą krajobrazu kulturowego



na południowym pograniczu powiatu piskiego w kontekstach przestrzennych i historycznych. W opracowaniu, opartym na odwołaniach do autorskich badań terenowych, największy nacisk położono na materialne ślady czyjejs obecności, odczytywane z fragmentów zabudowy, cmentarzy, pojedynczych artefaktów, mogących coś nam powiedzieć o miejscach, w których, jak pisze autorka, po zmroku zapada dojmująca ciemność.

Tekst Izabeli Tereli *(Nie)obecność Żydów w krajobrazach pamięci centralnej Polski* dotyczy pamięci o Żydach i Zagładzie na terenie dawnego Kraju Warty – jednostki administracyjnej z czasów II wojny światowej. Przestrzennymi korelatami odkrywanego krajobrazu pamięci są przede wszystkim cmentarze i synagogi. Autorka, pochylając się nad ich obecnością w lokalnej przestrzeni, odwołuje się do kilku strategii komemoracji, określanych przez amerykańską badaczkę historii polsko-żydowskiej i Holocaustu Joannę Michlic jako: „pamiętanie dla upamiętniania”, „pamiętanie dla korzyści”, „pamiętanie, żeby dać spokój i zapomnieć”.

*Krajobrazy „złej zmiany” w ukraińskich Karpatach: transformacja i kryzys od hali fabrycznej po połoniny* to artykuł oparty na badaniach etnograficznych przeprowadzonych przez Marcina Skupińskiego na Zakarpaciu (rejon rachowski) w latach 2015–2016. Doświadczenie „złej zmiany”, rekonstruowane na podstawie obserwacji uczestniczącej i wypowiedzi rozmówców, obejmuje nie tylko przemiany ustrojowe, jakie dokonały się na Ukrainie po 1991 roku, sferę socjalną – konsekwencje dzikiej prywatyzacji i bezrobocia, ale również środowisko naturalne i jego bezpardonową degradację. Krajobraz jest tu rozważany w kategoriach ekologii symbolicznej Phila Macnaghtena i Johna Urry’ego. Autor skupia się na znaczeniach, jakie jego rozmówcy nadają otaczającej ich przyrodzie i okolicy, którą zamieszkują.

„Nie-miejsce pamięci” to termin, którego użył Claude Lanzmann, francuski dokumentalista i autor filmu *Shoah*, na nazwanie nieoznaczonych i nieupamiętnionych miejsc związanych z Zagładą. Monika Habdas w opracowaniu *Nie-miejsca pamięci o ludności żydowskiej w Zabrze* podejmuje problem obecności ludności żydowskiej w lokalnym krajobrazie pamięci. Koncentruje się na trzech znaczących i ważnych dla losów żydowskiej wspólnoty lokalizacjach: synagodze, obozie pracy przymusowej Hindenburg i hotelu Juliusza Kochmanna.

Dylemat łemkowski tożsamości: rusińskość *versus* ukraińskość ma swoje historyczne długie trwanie i aktualnie przekłada się również na kwestie związane z upamiętnieniem wydarzeń związanych z akcją „Wisła”. Charakterystycznym śladem takiego podziału tożsamościowego pozostają uroczystości związane z upamiętnieniem 70. rocznicy wysiedleń

z Łemkowszczyzny. Zarówno wystąpienia lokalnych działaczy, liderów organizacji związkowych, jak i symbolika tych komemoracji wskazują na funkcjonowanie w obrębie grupy dwóch odrębnych wspólnot pamięci. O mobilizacji wokół pamięci, łemkowskiej emancypacji, zależnościach między pamięcią, przestrzenią a tożsamością traktuje tekst Ewy Michny *Emancypacja łemkowskiej wspólnoty pamięci. Upamiętnienia w ramach obchodów 70. rocznicy Akcji „Wisła”*.

Marek Dziewierski w artykule *Odpust parafialny jako instytucja pamięci społecznej* analizuje znaczenie parafialnego odpustu w mazurskiej miejscowości Chrzanowo, wydarzenia z pozoru lokalnego, dla podtrzymania pamięci zbiorowej i odtwarzania się narodowej tożsamości ludności pochodzenia ukraińskiego przesiedlonej tam w ramach akcji „Wisła”. Chrzanowo obserwowane poprzez parafialne święto to ważna narodowa scena – miejsce patriotycznej inscenizacji; symbol religijności – miejsce święte, miejsce pielgrzymowania; miejsce upamiętnienia ofiar deportacji z 1947 roku. Miejsce to staje się nie tylko interesującym przypadkiem mobilizacji etnicznej wokół tradycji wyznaniowych i pamięci, ale także przykładem formowania się nowego krajobrazu kulturowego Mazur.

Kamil Karski i Marta Śmietana poruszają kwestię archeologii miejsca, w którym znajdował się obóz koncentracyjny. W tekście *Krajobraz miejsca pamięci. Terapeutyczna rola badań archeologicznych w procesie kształtowania praktyk pamięci na terenie KL Płaszów* poobozową przestrzeń charakteryzują początkowo jako krajobraz nie-pamięci, dla części mieszkańców miasta bardziej teren rekreacyjny niż miejsce kaźni. Informacje o pracach archeologicznych, pozyskanie w ich rezultacie wielu artefaktów mówiących o życiu więźniów, upowszechnianie historii obozu w lokalnych mediach mogą stanowić przykład działania na rzecz osvajania mieszkańców miasta z trudną pamięcią tego miejsca – oddziaływać pedagogizująco i terapeutycznie.

Artykuł Łucji Kaprańskiej, poświęcony Kresom, dawnym wschodnim terytoriom Polski, dotyczy praktyk upamiętniania, czyli – jak pisze autorka – nostalgii w działaniu. Kategoria nostalgii jest główną osią organizującą konstrukcję *Kresonostalgii – krajobrazu i pamięci*. Autorka przywołuje koncepcje Svetlany Boym oraz Arjuna Appaduraia, opisuje związki nostalgii i pamięci, aby podkreślić różnorodność praktyk komemoratywnych podejmowanych przez starsze pokolenie Kresowian, które już odchodzi, jak również pokolenie młodsze, dla którego pamięć o Kresach staje się postpamięcią, w rozumieniu Marianne Hirsch, pamięcią o nie swoich doświadczeniach, przekazaną przez generację, które tych wydarzeń doświadczyły. Praktyki, o których pisze autorka, to tworzenie

organizacji i muzeów zajmujących się problematyką kresową, tzw. turystyka sentymentalna czy wreszcie tworzenie cyfrowych miejsc pamięci w przestrzeni internetu. Jednak, jak konkluduje Łucja Kaprańska, ani sentymentalne podróże, ani przywracanie pamięci o Kresach, oddolne czy instytucjonalne, nie zmieniają faktu, że obszar ten znajduje się już tylko w sferze społecznego mitu.

W opracowaniu *Pamięć Polaków w Donbasie o wspólnym pochodzeniu* Maria Erdman zajmuje się kwestią pamięci polskiej mniejszości w Donbasie, konkretnie zamieszkującej obwód doniecki i ługański, liczącej obecnie około 6 tys. osób. Pamięć ta dotyczy wspólnoty pochodzenia i, wedle autorki, jest podstawowym elementem składającym się na tożsamość kulturową i narodową badanej grupy. Geneza obecności Polaków w Donbasie wiąże się zarówno z dobrowolnym wyborem, jak i z przymusowymi przesiedleniami z okresu Rosji carskiej oraz po II wojnie światowej. Jak podkreśla Maria Erdman, konsekwencja traumy oraz czasy socjalistyczne sprawiły, że kultywowanie polskich tradycji, posługiwanie się językiem polskim, znajomość historii kraju pochodzenia były trudne. Aktualnie daje się zaobserwować renesans pamięci dotyczący własnych korzeni, związany z zachodzącymi na Ukrainie procesami, których istotny element stanowi demokratyzacja pamięci.

Justyna Kijonka w *Emocjach i barwach pamięci* podejmuje temat zróżnicowanej wspólnoty pamięci Górnoślązaków. Inspiracją do zajęcia się tytułowymi emocjami i barwami pamięci było, jak pisze autorka, monumentalne dzieło Brygidy Wróbel-Kulik, artystki wywodzącej się z Górnego Śląska, mieszkającej i tworzącej od wielu lat w Niemczech. To właśnie etapy wędrówki, elementy, które artystka naniosła na autentyczne mapy, określają konstrukcję artykułu. Kijonka prezentuje w nim materiał zebrany podczas badań przeprowadzonych w Niemczech, w środowisku Górnoślązaków, którzy wyemigrowali z Polski w kilku falach powojennych wyjazdów, materiał nasycony barwami i emocjami, silnymi uczuciami, jakie tkwią we wspomnieniach badanych. Śledzi kolejne etapy i przemiany pamięci, konkludując, że obecnie dla większości badanych kraj pochodzenia to kraina mityczna, a powroty w rodzinne strony mają jedynie wartość sentymentalną.

Dorota Jaworska i Khedi Alieva zajmują się problemem transmisji pamięci wśród czeczeńskich uchodźców oraz jej znaczenia dla odtwarzania tożsamości i definiowania grupowych interesów. Jak wskazują, narracje te dla specjalistów różnych dziedzin stanowią podstawę świadczenia pomocy, informowania czy wprowadzania zmian instytucjonalnych. W artykule *Rekonstrukcje przestrzeni pamięci w narracjach uchodźców z Czeczenii żyjących w Polsce* podkreślają kluczową rolę rodziny w przekazie

i kultywowaniu narodowej tradycji, zwyczajów i pamięci. Zwracają także uwagę na rolę internetu i nowych mediów w rekonstruowaniu wspólnoty losów. Analizując różne wymiary pamięci oraz wyniki prowadzonych badań, formułują postulaty dotyczące działań edukacyjnych, animacyjnych i kulturalnych, które mają pełnić funkcję pomocniczą w integracji uchodźców w nowym środowisku.

Przedmiotem zainteresowania Eugeniusza Moczuka w artykule *Pomniki z okresu PRL w Rzeszowie jako symbole przeszłości w opiniach studentów Politechniki Rzeszowskiej* jest tzw. polityka pomnikowa. Autor prezentuje wyniki badań przeprowadzonych wśród studentów Politechniki Rzeszowskiej. Interesuje go przede wszystkim to, w jaki sposób studenci postrzegają podobne praktyki upamiętnienia oraz jakie są ich postawy wobec likwidacji obiektów komemoratywnych z przeszłości.

Magdalena Sacha w *Muzealnej kresoprzestrzeni na Warmii i Mazurach w kontekście polsko-niemieckim* porusza trudny temat instytucjonalizacji pamięci. Przyczynkiem do podjęcia tej kwestii jest analiza wystawy „Polacy z Kresów Wschodnich na Warmii i Mazurach”, zorganizowanej przez Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Przypominając na wstępie historię tych ziem, szczególnie wydarzenia, które nastąpiły po II wojnie światowej, zmianę składu etnicznego, a jednocześnie stawiając tezę o paralelności doświadczenia wypędzonych i repatriantów, zwraca uwagę na różne sytuacje przepracowywania traumy wysiedlenia w warunkach państwa niemieckiego, PRL-u i współczesnej Polski.

Inny projekt wystawienniczy, zrealizowany w Muzeum Historii Jesziwy Lubelskiej, opisuje Kinga Białek. W artykule *Doświadczenie przeszłości...* autorka analizuje współczesne praktyki kształtowania przestrzeni muzealnej i zestawia je z planami wspomnianego przedsięwzięcia. Szeroko omawia związane z nim cele, plany badawcze oraz funkcje edukacyjne, podkreślając, że najważniejszym impulsem w realizacji projektu było przekonanie zaangażowanych w nią osób o jego niezwykłości i konieczności upamiętnienia żydowskiej obecności w lokalnym *milieu*.

O roli kobiet, przodowniczek kulturalnych, jak by je określił Florian Znaniecki, pisze Karolina Dziubata w tekście *Kto pamięta o dziedzictwie? Działania na rzecz niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Sławsku Wielkim i Przyprostyni*. Przywołując postaci lokalnych animatorek życia kulturalnego, zwraca uwagę na charakter ich działań w obszarze ochrony lokalnych tradycji i zwyczajów.

Niniejszy tom adresowany jest do grona naukowców i studentów zajmujących się pamięcią społeczną i problematyką tożsamości oraz wszystkich zainteresowanych prezentowanymi tu zagadnieniami.

## Bibliografia

- ASSMANN A., 2013: *Między historią a pamięcią. Antologia*. Warszawa. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- ASSMANN J., 2008: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityka tożsamości w cywilizacjach starożytnych*. Tłum. A. KRZYŻYŃSKA-PHAM. Warszawa. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- BURSZTA W., 2016: *Upamiętnienia jako forma praktyki kulturowej*. W: *Znaki (nie)pamięci. Teoria i praktyka upamiętnienia w Polsce*. Red. M. FABISZAK, A.W. BRZEZIŃSKA, M. OWSIŃSKI. Kraków. TAIWPN Universitas, s. 15–27.
- CONNERTON P., 2009: *How modernity forgets*. Cambridge. Cambridge University.
- CONNERTON P., 2012: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Warszawa. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- CONNERTON P., 2014: *Siedem rodzajów zapomnienia*. Tłum. LIDEX. W: *(Kon)teksty pamięci. Antologia*. Red. K. KOŃCZAL. Warszawa. Narodowe Centrum Kultury, s. 343–357.
- DOMAŃSKA E., 2002: *Wprowadzenie. Pamięć, etyka i historia*. W: *Pamięć, etyka i historia*. Red. E. DOMAŃSKA. Poznań. Wydawnictwo Poznańskie, s. 13–27.
- EDENSOR T., 2004: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Tłum. A. SADZA. Kraków. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- FRYDRYK B., 2013: *Krajobraz. Od estetyki the picturesque do doświadczenia topograficznego*. Poznań. Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki.
- HALBWACHS M., 2008: *Społeczne ramy pamięci*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HAŁAS E., 2007: *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*. Warszawa. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- INGOLD T., 1993: *The temporality of landscape*. „World Archeology” no. 2. <https://quote.ucsd.edu/sed/files/2014/09/Ingold-Temporality-of-the-Landscape.pdf> [dostęp: 18.06.2018], s. 152–174.
- KAPRALSKI S., 2012: *(Nie)obecność Żydów w krajobrazach pamięci południowo-wschodniej Polski. „Sensus Historiae” nr 4*, s. 89–118.
- KWIATKOWSKI P.T., 2014: *Niepamięć*. W: *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*. Red. M. SARYUSZ-WOLSKA, R. TRABA, J. KALICKA. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- LENZ S., 2010: *Wpływ krajobrazu (landszaftu) na człowieka*. Tłum. Z. KADŁUBEK. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. REWERS. Kraków. Universitas, s. 71–86.
- MITCHELL W.J.T., 1994: *Introduction*. W: *Landscape and Power*. Ed. W.J.T. MITCHELL. Chicago. University of Chicago, s. 1–4.
- NORA P., 2001: *Czas pamięci*. „Res Publica Nowa” nr 7, s. 37–43.
- NORA P., 2009: *Między pamięcią a historią: les lieux de mémoire*. „Tytuł Roboczy: Archiwum” nr 2, s. 4–12.
- RICEUR P., 2006: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Kraków. Universitas.
- RYBICKA E., 2015: *Krajobraz. Krótkie wprowadzenie*. „Herito” nr 19, s. 12–21.
- SCHAMA S., 1995: *Landscape and memory*. London. Harper Collins.
- SENDYKA R., 2013: *Pryzma – zrozumieć nie-miejsca pamięci (non-lieux de mémoire)*. „Teksty Drugie” nr 1–2, s. 323–344.
- SKARGA B., 1995: *Tożsamość i pamięć*. „Znak” nr 5, s. 4–19.
- SZACKA B., 2006: *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- SZCZEPAŃSKI J., 1993: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Poznań. Nakom.
- SZPOCIŃSKI A., 2003: *Miejsce pamięci*. „Borussia” nr 29, s. 17–23.

TARKOWSKA E., 2012: *Pamięć w kulturze teraźniejszości*. W: *Kultura jako pamięć*. Red. E. HAŁAS. Kraków. Nomos, s. 17–42.

TUAN Y.-F., 1987: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. MORAWIŃSKA. Warszawa. Państwowy Instytut Wydawniczy.

## Krajobrazy pamięci w kontekstach społecznych i kulturowych

### Streszczenie

Artykuł składa się z dwóch części. W części pierwszej przedstawiono teoretyczne ustalenia i odniesienia dotyczące zawartych w książce analiz i interpretacji wyników badań nad pamięcią i krajobrazem. W części drugiej zwrócono uwagę na interdyscyplinarny charakter wydawnictwa, z uwzględnieniem podstawowych tez i pytań badawczych stawianych przez poszczególnych autorów.

**Słowa kluczowe:** pamięć społeczna, krajobraz, miejsce pamięci, kultura pamięci, zapominanie, nie-miejsca pamięci

## Landscapes of memory in social and cultural contexts

### Summary

The article consists of two parts. The first part is an attempt to theoretically define and reference to the analysis contained in the book and also interpretation of the results of the research on memory and landscape. In the second part, we draw attention to the interdisciplinary nature of this publication, taking into account the basic theses and research questions raised by individual authors.

**Keywords:** social memory, landscape, place of memory, memory in culture, forgetting, non-sites of memory