DOI: 10.14746/sh.2012.09.4.005

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. IX (2012/4)
s. 89-118

Sławomir Kapralski
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa

(Nie)obecność Żydów w krajobrazach pamięci południowo-wschodniej Polski

Pojęcie „krajobrazu pamięci" (*memoryscape*) odnosi się do realnego lub symbolicznego obszaru, w którym „pamięć zbiorowa ulega uprzestrzennieniu" (Muzaini, Yeoh 2005: 345). Przyrostek *-scape* sugeruje, że tak jak w konwencjach pojęciowych A. Appaduraia (1996: 33) mam tu na myśli pewną płynność kształtu, jaki przybiera „krajobraz", jego perspektywiczną naturę, tzn. fakt, że jest on wielopłaszczyznowym kompleksem znaczeń, rozmaicie postrzeganym w zależności od usytuowania poszczególnych podmiotów, a także jego wyobrażony charakter: mimo iż krajobraz pamięci może przybierać formy materialne, konstytuuje się on poprzez wyobrażenia tych, którzy się do niego odnoszą.

Obszar uprzestrzennienia pamięci jest z jednej strony terytorium ekspresji i wytwarzania naszych tożsamości, z drugiej zaś — walki o władzę. Według A. Gupty i J. Fergusona (2004: 269-270) właśnie te dwa zjawiska — „hierarchiczne stosunki władzy" i „kulturowe konstrukty wspólnoty" — odpowiadają za to, że jakaś abstrakcyjna przestrzeń, w której się one rozgrywają, staje się dla nas miejscem wyposażonym w znaczenie. W literaturze polskiej zagadnienie to było wcześniej analizowane przez B. Jałowieckiego (1985: 134), który pisał o przekształceniach przestrzeni i zawartego w niej przekazu pamięci jako formie walki politycznej w symbolicznych sferach, mających niemal sakralny charakter dla członków danego społeczeństwa, gdyż zawierających najważniejsze elementy ich tożsamości. Ostatnio wątek ten podjął L.M. Nijakowski, posługując się w tym celu pojęciem „domeny symbolicznej", czyli „terytorium, nad którym dana grupa [...] panuje symbolicznie" (Nijakowski 2007: 108). Panowanie symboliczne, to inaczej mówiąc, „panowanie nad [...] rzeczami, które są ważnymi symbolami lub znakami dla danej grupy", takimi jak pomniki, tablice, budynki, obiekty kultu, które peł-

nią funkcję znaków kontroli nad czasem i przestrzenią, a tym samym stanowią materialną ekstensję lub znak tożsamości grupy (Nijakowski 2007: 111). Niniejszy artykuł podejmuje problematykę teoretyczną naszkicowaną przez wspomnianych autorów i rozpatruje ją na podstawie analizy przestrzennych wymiarów pamięci polskiej i pamięci żydowskiej.

Dwie geografie

Przed II wojną światową miasteczka i wsie południowej i wschodniej Polski zamieszkane były przez Polaków, Żydów, a we wschodnich częściach regionu także przez Ukraińców i/lub Rusinów. Żydzi stanowili z reguły między 20 a 60% mieszkańców miast, choć w niektórych miejscach, jak na przykład Włodawa, Lesko czy Dukla, ponad 70%. Współistnienie Polaków i Żydów w tych niezbyt rozległych przestrzeniach charakteryzowało się z jednej strony próbami określenia krajobrazu siedliska przez zbiorowość dominującą: Polaków-katolików, z drugiej zaś, dążeniem społeczności żydowskich do stworzenia w owym krajobrazie przestrzeni ekspresji ich własnych tożsamości.

Rezultatem tych procesów było m.in. zjawisko współistnienia w jednej i tej samej przestrzeni fizycznej dwóch zupełnie odmiennych „geografii symbolicznych": żydowskiej i polskiej.

> Zapytaj przeciętnego Polaka, gdzie leży Chełm — pisali D.K. Roskies i D. Roskies (1979: 45) — i może będzie to wiedział, a może nie. Ale każdy Żyd, nawet jeśli nie był nigdy w Polsce, może ci powiedzieć, że Chełm to najsłynniejsze miasto głupców na świecie. Może to wyglądać dziwnie, że dwa narody żyjące na tej samej ziemi mogły mieć zupełnie odmienny stosunek do tych samych miejsc, ale tak właśnie było. Żydowska geografia nie była po prostu taka sama jak geografia gojów. Żydowska geografia nie akceptowała na przykład zmian geograficznych. Historyczne granice Wielkiego Księstwa Litewskiego zachowane są w żydowskiej geografii jako Lite, w dwieście lat po tym, jak przestało ono istnieć. Po drugie, inne jeszcze miasta i miasteczka, poza Chełmem, które nie miały dla gojów żadnego znaczenia, były dla Żydów niezwykle istotnymi miejscami z kulturowego punktu widzenia.

Ta sama przestrzeń fizyczna zamieniała się w dwa różne miejsca symboliczne, wyznaczane przez konstrukty tożsamości obu grup. Miejsce „polskie" było jednak dodatkowo ugruntowane przez istniejące struktury władzy i bardziej „solidne" niż miejsce żydowskie. Tak przedstawia sprawę żydowski mieszkaniec przedwojennego Rymanowa:

> Żydowski Rymanów i chrześcijański Rymanów to były dwa miasta, nie jedno. To chrześcijańskie było tak solidnie osadzone w rzeczywistości, że

> żadna siła na świecie nie mogła dać mu rady. Żydowski Rymanów dryfował w świecie bez korzeni. Zły wiatr mógł nadejść i przewrócić go do góry dnem. Właśnie to stało się teraz. Jednej nocy żydowski Rymanów przestał istnieć obok chrześcijańskiego Rymanowa. Pozostanie tylko w pamięci tej garści swoich synów, którzy przeżyli Holokaust. [...] Niech dusza mojego miasta pozostanie nierozerwalnie związana z życiem jego synów, którzy teraz i na zawsze zachowają je w pamięci. (Fuerer 1983: 8)

Wspomnienie to opowiada wprawdzie o tragedii Zagłady, ale można w nim również doszukać się przekonania o mniejszej „materialności", a tym samym sile „żydowskiego miejsca". Przestrzeń, w którym najpełniej i najbardziej trwale manifestuje się żydowska tożsamość, to abstrakcyjno-symboliczna przestrzeń pamięci, w której odwzorowane są wspomnienia konkretnego, fizycznego miejsca. Można by zatem powiedzieć, że o ile żydowska tożsamość opierała się na w s p o m n i e n i u miejsca, o tyle tożsamość polska, dzięki większej możliwości kontroli krajobrazu pamięci, wyrażała się w „umiejscowieniu" czy uprzestrzennieniu wspomnień.

Podsumowując, gdy dwie zbiorowości zamieszkują to samo terytorium, przejawiają tendencję do uczynienia go krajobrazem pamięci swoich tożsamości. Sytuacja ta najczęściej prowadzi do konfliktów o przestrzeń, w której obie grupy starają się symbolicznie i fizycznie zaznaczyć swoją obecność. W przypadku grupy mniejszościowej sytuacja jest trudniejsza, ponieważ grupa dominująca stara się kontrolować i monopolizować środki ekspresji symbolicznej, aby wzmocnić swoje roszczenia do danego terytorium jako jej „własności". W taki właśnie sposób krajobraz staje się polem bitwy: miejscem, w którym grupy walczą o jak najlepszą reprezentację własnych tożsamości, starając się, w miarę posiadanych środków, tak ukształtować krajobraz i wyposażyć go w takie znaczenia, by jak najlepiej korespondował z wizją tożsamości posiadaną w danym momencie przez grupę.

Holokaust zmiótł z powierzchni ziemi świat polsko-żydowskich miasteczek i jego żydowskich mieszkańców. Po wojnie te elementy krajobrazu, które przetrwały, reprezentując obecność Żydów, zostały w dużej mierze zniszczone, jako że nie istniała już społeczność, która mogłaby uczynić je centrum swojego życia. Miasta i wsie, które niegdyś były areną polskich i żydowskich wysiłków na rzecz odciśnięcia w przestrzeni własnych tożsamości, stały się homogenicznie polskie. W rezultacie, jak pisze J. Young (1993: 116), Polacy „pozostali sami ze swoją, niekwestionowaną już, pamięcią wydarzeń". Z politycznego punktu widzenia, władze komunistyczne również starały się nadać krajobrazowi znaczenie stosowne z punktu widzenia ich wizji historii. Pozostałości żydowskich krajobrazów pamięci znalazły się więc w przestrzeni kontrolowanej przez te dwie siły, a ich dalsze losy odsłaniają szereg

mechanizmów kodowania tożsamości w przestrzeni i ustosunkowywania się do wielopoziomowych krajobrazów, zawierających pamięć wielu grup.

Konflikt o przestrzeń nie kończy się bowiem w momencie, gdy jedna z grup opuszcza pole walki. Przekształca się on wówczas w konflikt pamięci. Krajobraz staje się areną procesów zapamiętywania i zapominania, aczkolwiek kształtują go już jedynie działania grupy, która pozostała, a także uparta obecność materii zawierającej wspomnienia tych, którzy odeszli. Pamięć grupy wyeliminowanej i jej materialne/symboliczne reprezentacje mogą w takiej sytuacji zostać zmanipulowane w niemal nieograniczony sposób przez grupę pozostałą przy życiu. Krajobraz przechowuje to, co grupa chce zapamiętać, zaś to, o czym grupa chce zapomnieć, przestaje istnieć, zostaje przemilczane lub zachowane w zniekształcony sposób. Czasami jest to proces naturalny: próby przechowywania pamięci innej niż pamięć grupy własnej kończą się zniekształceniami nawet przy najlepszych intencjach. Najczęściej jednak trudno o takie intencje, a pamięć grup, które w danym miejscu nie mogą już o nią dbać, jest świadomie niszczona lub zniekształcana przez tych, którzy pozostali.

Warianty (nie)obecności

Aby zilustrować rozmaite warianty (nie)obecności pamięci żydowskiej w polskich krajobrazach, posłużę się przykładem zmieniającej się fasady kamienicy przy ul. Goldhammera w Tarnowie. Pierwsza fotografia, pochodząca z początku lat 90. XX w., ukazuje z jednej strony niszczący wpływ czasu i niepamięci, z drugiej zaś — uparty opór stawiany tym procesom przez materię: napis żydowski, razem z polskim zapraszający niegdyś do odwiedzenia tego małego lokaliku, jest ciągle widoczny, choć ponad 50 lat upłynęło od czasy, gdy był on ostatni raz odświeżany (Fot. 1).

Upadek komunizmu w Polsce oznaczał m.in. liberalizację dostępu do przestrzeni publicznej, proces rewizji komunistycznych manipulacji historią, a także — co również jest w tym kontekście ważne — tendencję do odnawiania starych fasad. Tę ostatnią możemy dostrzec na fotografii zrobionej w roku 2000 (Fot. 2).

Jak widać, trudno całkowicie wymazać pamięć, a stare litery wciąż prześwitują przez nową warstwę farby, czyniąc z naszej fasady polifoniczną wiadomość ze świata, którego nie ma. Ponieważ zaś uparty opór przynosi czasem korzyści, wiadomość ta uzyskała ostatnio coś na kształt życia pośmiertnego, stając się częścią postmodernistycznej nostalgii, odkrywania lokalności oraz „przemysłu turystycznego", nie bez udziału ludzi dobrej woli, którzy postanowili pomóc przeszłości w jej nierównej walce z czasem (Fot. 3.).



Fot. 1.Fasada kamienicy przy ul. Goldhammera (początek lat 90. XX w.)



Fot. 2. Fasada kamienicy przy ul. Goldhammera (2000 r.)

Fotografia ta, wykonana w 2008 r., wskazuje, że zachowanie żydowskiej przeszłości, motywowane w bardzo zróżnicowany sposób, może być traktowane jako interesująca opcja dla współczesnych polskich mieszkańców ul. Goldhammera w Tarnowie i nie tylko.

Zapomnienie, wymazanie i zachowanie w pamięci, którym towarzyszy opór stawiany destrukcji przez materialne ślady pamięci, to trzy najważniejsze warianty żydowskiej (nie)obecności w polskich krajobrazach pamięci. Nie stanowią one chronologicznego ciągu: można je wszystkie znaleźć w każdym okresie powojennej historii, choć prawdopodobieństwo ich wystąpienia było zmienne i uzależnione od specyficznego układu stosunków władzy i wizji polskiej tożsamości, które dominowały w danym momencie. Co więcej, zachowanie w pamięci żydowskiej przeszłości może również przybierać rozmaite formy: od manipulacji i zniekształcenia po sprawiedliwą reprezentację. Przyjrzyjmy się zatem kilku konkretnym przykładom.

Łańcut: muzealizacja i pamięć przestrzeni

Układ przestrzenny Łańcuta jest w dużej mierze reprezentatywny dla wielu miejscowości w omawianym regionie i może stanowić przestrzenną ilustrację miejsca, zajmowanego przez Żydów tak w strukturze społecznej, jak i na „mapie mentalnej" Polaków. Jeśli wyobrazimy sobie linię łączącą zachowany budynek synagogi z położonym po drugiej stronie rynku kościołem rzymskokatolickim, otrzymamy pierwszą oś definiującą przestrzenny układ miasta[1].

Oś drugą stanowi linia łącząca położony nieopodal synagogi pałac z rynkiem, a następnie, jeśli wyobrazilibyśmy sobie jej dalszy ciąg, z chłopami z okolicznych wiosek — w dawnych czasach będących źródłem dochodów pałacu.

Przedstawiony na ryc. 1 układ przestrzenny można również odczytać jako kod, w którym zapisana została pozycja Żydów w ekonomicznej, religijnej i społecznej strukturze dawnej Polski (w której stanowili odrębny stan, obok szlachty, kleru i chłopstwa), a także ich pozycja na mentalnej mapie Polaków, w wielu przypadkach utrzymująca się do dziś.

Oś łącząca kościół i synagogę zaznacza podstawową opozycję religijną pomiędzy Żydami a katolickimi Polakami. Ci ostatni bowiem, zwłaszcza gdy mowa o mieszkańcach małych miasteczek i wsi, mieli (i mają) tendencję do postrzegania Żydów przede wszystkim w kategoriach religijnych — jako wrogów i zdrajców chrześcijaństwa, którzy odrzucili Chrystusa i ukrzyżowali go

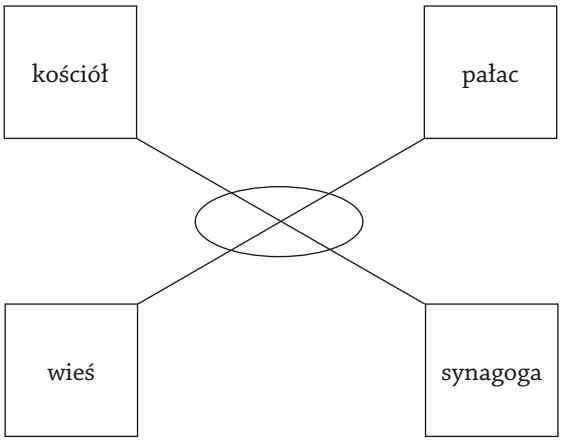
[1] Synagogi w Polsce południowej i wschodniej były z reguły budowane w centrum miasteczek i oddzielone od lokalnego kościoła przez rynek. Regułą (mającą za sobą dawniej sankcję prawną) było też i to, że budynek synagogi nie powinien wyróżniać się zewnętrznie.



Fot. 3. Budynek synagogi na pierwszym planie. Wieża kościoła w głębi, pierwsza od lewej

(Cała 2005). Z drugiej jednak strony, jak pisze A. Cała, Żydzi byli postrzegani w niemalże mistyczny sposób jako „uczestnicy" świętej narracji chrześcijaństwa — opowieści o męce Chrystusa, co — zdaniem Całej — miało świadczyć o ambiwalencji religijnie uwarunkowanej percepcji Żydów w społeczeństwie polskim. Wydaje się jednak, że zamiast ambiwalencji mamy tu do czynienia z raczej z brakiem obojętności: z faktem, że Żydzi byli po prostu religijnie „ważni" dla katolików, że znajdowali się „na tej samej osi" religijnej. Jednakże będąc na tej samej osi, Żydzi byli jednocześnie przeciwnikami, znajdowali się „po drugiej stronie", co również zostało zakodowane w przestrzeni Łańcuta jako relacja pomiędzy kościołem a budynkiem synagogi.

O ambiwalencji możemy za to mówić w przypadku drugiej, świeckiej osi, oddającej ekonomiczno-polityczny wymiar życia miasteczka. Na niej Żydzi znajdowali się pośrodku, pośrednicząc w wymianie handlowej. Byli zatem postrzegani z jednej strony jako pozostający w pewnie sposób „w służbie" centrum władzy ekonomicznej i politycznej, symbolizowanej przez pałac, z drugiej zaś — jako nieodzowny składnik życia ekonomicznego, umożliwiający chłopom sprzedaż ich dóbr i umożliwiając zakup niezbędnych towarów. W tym sensie świecka oś miasta nie tylko łączyła ze sobą przestrzenie władzy wymiany i produkcji, ale również — jak pisał o innej miejscowości A. Markowski (2004: 344) — stanowiła zapośredniczenie przestrzeni społecznych



Ryc. 1. Schemat mentalnej mapy

wsi i miasta, umożliwiając nie tylko kontakty ekonomiczne, ale też kulturowe i religijne pomiędzy miastem a wsią oraz wyznaczając przestrzeń kontaktu Żydów i chrześcijan.

Z punktu widzenia chłopskiej i małomiasteczkowej mentalności Żydzi jawili się zatem jako religijnie i kulturowo obcy, wraz z „pałacem" i jego mieszkańcami należący do „innego świata". Z drugiej strony, Żydzi, tym razem z chłopami, zajmowali pozycję podporządkowaną, która oznaczała dla nich właściwie podwójne podporządkowanie: tak ekonomiczno-polityczne, jak i religijne, często zresztą niezauważane przez Polaków, koncentrujących się raczej na związkach Żydów z centrami władzy.

W istocie rzeczy relacje między społecznością żydowską a arystokracją były w Łańcucie na ogół bardzo dobre. Budowa synagogi została w 1761 r. wsparta finansowo przez ówczesnego właściciela miasta, księcia Stanisława Lubomirskiego, a w 1939 r., gdy żołnierze armii niemieckiej podłożyli ogień pod synagogę, Alfred Potocki, ostatni mieszkaniec pałacu, wykorzystał swe koneksje wśród niemieckiej arystokracji, by zrobić wrażenie na dowodzącym akcją oficerze i skłonić go do zaprzestania niszczenia budynku.

W konsekwencji II wojny światowej skomplikowana siatka stosunków polsko-żydowskich, z ich wewnętrzną logiką, konfliktami i aliansami, przestała istnieć. Łańcuccy Żydzi, którzy nie zdołali przedostać się na terytoria okupowane przez Związek Radziecki, zostali zamordowani. Alfred Potocki opuścił kraj, uciekając prze nadciągającą Armią Czerwoną, słusznie zakładając, że na jej oficerach arystokratyczne koneksje nie wywrą wrażenia. „Obcy" wymiar polskiego uniwersum symbolicznego przestał istnieć. Pałac po pewnym czasie został zamieniony w muzeum, a synagoga, przekształcona przez niemieckich okupantów w magazyn, była w tym samym charakterze

używana przez Polaków. Dwa istniejące w miasteczku cmentarze żydowskie zostały zniszczone w czasie okupacji. Na jednym z nich, wiele lat później, odwiedzający Żydzi postawili dwa tzw. ohele w miejscu pochówku lokalnych chasydzkich cadyków. Na drugim, staraniem ocalałych z Zagłady, postawiono nierzucający się w oczy pomnik upamiętniający tych, którzy zginęli. Były to jedyne obiekty, które mogły w mniej lub bardziej otwarty sposób przypominać o żydowskiej obecności w mieście, tzn. te, których „żydowskość" była widoczna — w odróżnieniu od żydowskich budynków świeckich i prywatnych domów, których nowi mieszkańcy nie byli szczególnie zainteresowani upamiętnianiem poprzednich właścicieli.

Sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero pod koniec lat 70. XX w., na fali rosnącego zainteresowania historią Żydów i stosunków polsko-żydowskich, uwikłanego zresztą w kontekst polityczny tamtych czasów (Steinlauf 2001). Budynek synagogi, od pewnego czasu niepełniący już roli magazynu, stał się częścią Muzeum Zamku w Łańcucie, które przystąpiło do restauracji jego wnętrza i urządziło tam niewielką ekspozycję obrazującą historię społeczności żydowskiej miasteczka, przeszkoliło przewodników i wprowadziło obiekt do programu zwiedzania. Pamięć żydowska powróciła do Łańcuta w zmuzealizowanej formie.

Jednakże od 2008 r., w związku z wejściem w życie ustawy o zwrocie gminnej własności żydowskiej, budynek synagogi w Łańcucie nie stanowi już części Muzeum, lecz jest zarządzany przez Fundację Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego.W pewnym sensie oznacza to zastąpienie pamięci zmuzealizowanej, pamięcią żywą, reprezentowaną przez działającą w Polsce organizację żydowską. Czas pokaże, jakie będą dalsze losy tej pamięci.

Żołynia: wykluczenie pamięci

Przez wiele lat wjeżdżając do Żołyni, małego miasteczka między Łańcutem a Leżajskiem, można było dostrzec tablicę ozdobioną konturem Krzyża Grunwaldu i przeczytać informację, że takim właśnie orderem odznaczona została gmina za pomoc, jakiej jej mieszkańcy udzielali w czasie wojny ruchowi partyzanckiemu.[2] Mogło to świadczyć o tym, że mieszkańcy miasteczka z dumą przechowują pamięć czasu wojny. Pamięć ta przy bliższym wejrzeniu okazywała się jednak pamięcią selektywną.

W rogu żołyńskiego rynku znajduje się niewielki obelisk, uwieńczony rozpościerającym skrzydła orłem. Napis na obelisku informuje: „Pamięci

[2] Od pewnego czasu Krzyż Grunwaldu nie wita już wjeżdżających — być może jego obecność przechowywała również „niesłuszną" obecnie pamięć o czasach komunistycznych, w których został on gminie nadany.

poległych za ojczyznę w latach 1939–1945 i pomordowanych przez hitlerowców mieszkańców Żołyni". Poniżej znaleźć można 24 nazwiska Polaków rozstrzelanych w czerwcu 1943 r. Jest symptomatyczne, że upamiętnione zostały wyłącznie polskie ofiary, choć przecież znaczna większość „mieszkańców Żołyni", którzy zostali „pomordowani przez hitlerowców", była Żydami. Ich nazwiska, czy choćby wzmianka o nich, nie znalazły się jednak na pamiątkowym obelisku.

Oznacza to ni mniej, ni więcej jak symboliczne wykluczenie Żydów z grona „mieszkańców miasta", niezależnie od tego, czy było to wykluczenie intencjonalne, czy też nie. Tak się składa, że w chwili obecnej pojęcie „mieszkańcy Żołyni" odnosi się wyłącznie do Polaków, gdyż tylko oni zamieszkują miasteczko. Rzutując niejako tę sytuację w przeszłość, mieszkańcy dokonali wykluczenia Żydów z pamięci zbiorowej, co można interpretować w kategoriach uzgadniania heterogenicznego krajobrazu pamięci i homogenicznego krajobrazu społecznego teraźniejszości poprzez podporządkowanie pierwszego drugiemu. Obelisk w Żołyni mówi w istocie: „Tu jest Polska, kraj Polaków, którzy mają swoją własną, chwalebną i tragiczną, wyłącznie polską historię".

Wspomniane wykluczenie ma również wymiar historyczny: struktura stosunków polsko-żydowskich, ukazana na przykładzie przestrzennego układy Łańcuta, lokowała Żydów w „obcym" świecie, jako grupę, która z polskiego punktu widzenia nie należała do „wspólnoty losu". Pozwala to zrozumieć obojętność wielu Polaków na zagładę Żydów: ich śmierć nie była śmiercią „naszych", należała do odrębnej historii żydowskiej, czasami krzyżującej się z polską, lecz zasadniczo podążającej swym własnym torem. W powojennym procesie homogenizacji kulturowej historia Polski została utożsamiona z historią polską, a żołyński obelisk, jak wiele innych pomników (tak istniejących, jak i tych, których nie zbudowano), stanowi wyraz tego procesu oraz środek kontroli krajobrazu pamięci przez dominującą wizję historii. Owo wykluczenie czy wymazanie pamięci żydowskiej nie musiało się dokonać świadomie. Zakończona sukcesem homogenizacja świadomości sprawia, że „po prostu" nie myśli się o tych, którzy zostali zdefiniowani jako „inni". W krajobrazie pamięci kontrolowanym przez żołyński obelisk trudno będzie tę oczywistość podważyć.

Mimo to jednak pamięć żydowska do Żołyni w pewnym sensie powróciła. Josef Waldman, pochodzący z zamieszkałej kiedyś w Żołyni rodziny żydowskiej, ogrodził zdewastowany teren żydowskiego cmentarza, a następnie pozostawił w Urzędzie Gminy pewną ilość gotówki dla tych, którzy znajdą na terenie miejscowości kamienie nagrobne z cmentarza. Te, które już się „znalazły", ustawione są na cmentarzu, który nagle, po latach „nieistnienia", pojawił się jako widoczny znak żydowskiej obecności. Trzeba przyznać, ze

ten sposób „odzyskiwania" pamięci jest symptomatyczny: pamięć żydowska w pewien utajony sposób ciągle bowiem istnieje wśród mieszkańców Żołyni, choć nie jest poddawana refleksji i nie stanowi jakiegoś istotnego elementu wspomnień. Jeśli jednak znajdzie się powód, aby ja takiej refleksji poddać, wówczas wspomnienia ożywają, tak samo jak kawałek piaskowca leżący od lat w trawie może nagle „stać się" dla patrzącego fragmentem żydowskiej macewy, którego miejsce jest na cmentarzu.

Być może takie właśnie „otwarcie" pamięci sprawiło, że w nowszych publikacjach lokalnych historyków historia żołyńskich Żydów i ich zagłady staje się integralną częścią historii miejscowości (Kątnik-Kowalska 2002: 76-88, zob. też: Bonusiak 1998), choć zagadnienie Holokaustu stanowi w tych pracach jedynie drobny fragment lokalnej historii okupacji. Pracownicy Gminnego Ośrodka Kultury w Żołyni są też świadomi istnienia (znakomitej zresztą) strony internetowej „The Żołynia Memorial", opracowanej przez M.A. Millera (www.zolynia.org), z której czerpać można wiedzę na temat historii żołyńskich Żydów.

Leżajsk: segregacja pamięci

Leżajsk stanowi znakomitą ilustrację opisanej przez Roskiesów i Fuerera „podwójnej", polskiej i żydowskiej geografii. Dla Polaków jest to miejscowość, w której znajduje się piękny barokowy kościół, będący lokalnym centrum kultu maryjnego, w którym prócz „cudownego obrazu" znajdują się również słynne organy. W tym charakterze Leżajsk jest celem religijnych pielgrzymek polskich katolików oraz wizyt melomanów. Dla Żydów Leżajsk jest miejscem pochówku rebe Elimelecha (1717–1787), jednego z najważniejszych przywódców duchowych trzeciej generacji chasydyzmu i nauczyciela wielu słynnych później cadyków. Wizyty na grobie Elimelecha w rocznicę jego śmierci są prawdopodobnie najstarszym w regionie przypadkiem charakterystycznych pielgrzymek chasydów do miejsc, w których pochowane są słynne osobowości tego ruchu.

Uderzający obraz dwóch grup religijnych pielgrzymujących do tego samego miasteczka i nie wiedzących zbyt wiele o sobie nawzajem, reprezentuje symbolicznie separację polskich i żydowskich krajobrazów pamięci. Centralnym punktem krajobrazu żydowskiego jest grób rebe Elimelecha, kondensujący duchową tradycję chasydyzmu w regionie i symbolizujący bogactwo żydowskiego życia religijnego. Pamięć polska znajduje swój przestrzenny wyraz w przepięknym barokowym kościele i cudownym obrazie Matki Boskiej, symbolizującymi duchowość katolicką, siłę Kościoła i — w dużym stopniu — polską tożsamość. Pamięć polska jest jednak pamięcią żywych ludzi, stale

obecnych w fizycznej przestrzeni współczesnego Leżajska, podczas gdy pamięć żydowska istnieje poza tym miejscem i jest do niego okresowo „wnoszona" przez chasydzkich pielgrzymów, na co dzień zaś reprezentowana przez znajdujący się na pozostałościach żydowskiego cmentarza grób cadyka.

W ostatnim okresie segregacja pamięci w Leżajsku powoli ustępuje miejsca rosnącemu zainteresowaniu grobem Elimelecha ze strony polskich turystów. Stanowi to część procesu włączania miejsc istotnych dla historii i kultury żydowskiej do polskich przewodników turystycznych i ofert biur podróży. Coraz częściej można na żydowskim cmentarzu w Leżajsku spotkać grupy Polaków, którzy dowiedzieli się o tym miejscu jako o czymś, co „warto zobaczyć". Jednocześnie sam cmentarz i jego okolica zostały przystosowane do dłuższych pobytów chasydów. Cmentarz, którym dawniej zajmowała się zamieszkała w pobliżu polska rodzina, znajduje się obecnie pod opieką Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego, a w jego pobliżu wybudowano „Dom Szymona", prowadzony przez chasydzką fundację, dedykowany pamięci ocalonego z Zagłady filantropa, Szymona syna Jehudy Laiba Nissenbauma, w którym znajduje się dom noclegowy, sala modlitewna i łaźnia rytualna.

Przeworsk: pamięć zniszczona

W Przeworsku, niewielkim mieście na wschód od Łańcuta, Żydzi stanowili połowę mieszkańców przed wybuchem II wojny światowej. Społeczność żydowska od czasu osiedlenia się w mieście w XVI w. rozwinęła bogate życie społeczne i kulturalne. Szczególną sławą cieszył się w dawniejszych czasach miejscowy rabin Mojżesz Sofer, zaś w XX w. słynna była miejscowa biblioteka — centrum żydowskiego życia intelektualnego. Synagoga przeworska nie miała tego samego szczęścia, co budynek w Łańcucie i została zniszczona przez hitlerowców, którzy również usunęli kamienie nagrobne z cmentarza, używając ich do brukowania dróg. W czasie okupacji miasta na terenie cmentarza dochodziło do egzekucji Żydów ukrywających się w okolicy lub tych, którym udało się zbiec z transportów do obozów. Po wojnie właśnie ów cmentarz stał się terenem bardzo skomplikowanego konfliktu pamięci.

Bezpośrednio po wojnie teren cmentarza pozostawał pusty aż do momentu rozpoczęcia budowy nowego odcinka drogi Rzeszów — Przemyśl, omijającego centrum miasta. Prace budowlane objęły południową część cmentarza, a towarzyszące im ekshumacje były podobno przeprowadzane pospiesznie i bez należnego ludzkim szczątkom szacunku.

W 1969 r. w zachodniej części cmentarza zbudowano sporych rozmiarów pomnik, tzw. Pomnik Walki i Męczeństwa, upamiętniający 25. rocznicę wyzwolenia miasteczka (wkroczenia Armii Czerwonej) (Fot. 5.).

W początku lat 80. XX w., na pozostałej części cmentarza, decyzją władz lokalnych zbudowano stację autobusową. Jan Sasak, miejscowy kamieniarz i w owym czasie radny miejski, wystąpił przeciwko tej lokalizacji, lecz został przegłosowany. Również jego pomysł upamiętnienia tego miejsca przez miasto za pomocą pomnika lub tablicy pamiątkowej nie znalazł wsparcia pozostałych radnych. W tej sytuacji p. Sasak własnoręcznie wykonał skromny kamień pamiątkowy z tablicą upamiętniającą Żydów z Przeworska, zamordowanych w czasie wojny i umieścił go w północno-wschodnim rogu cmentarza/stacji autobusowej. Kilka lat później kamień ów został bez wiedzy i zgody p. Sasaka przeniesiony w południowo-wschodni róg cmentarza, gdyż jego poprzednia lokalizacja okazała się być atrakcyjna dla lokalnych projektów komercyjnych.

Historia tego miejsca jest raczej wyjątkowa, gdyż cmentarze żydowskie w regionie, nawet jeśli są opuszczone, puste i nie chronione, nie są zazwyczaj używane jako place budowy. Ukazuje ona jednak pewien ogólny wzór wymazywania, świadomego lub nie, pamięci żydowskiej z polskiego krajobrazu. Budowa drogi i stacji autobusowej jest przejawem czegoś, co można by określić jako „podejście funkcjonalne": Żydów już tu nie ma, kamienie nagrobne zostały usunięte przez hitlerowców[3], życie musi się toczyć, a mieszkańcy potrzebują dróg i stacji autobusowych. Budowa pomnika miała przy tym miejsce w specyficznym okresie sponsorowanej przez komunistyczne państwo kampanii antysemickiej, w ramach której partia wykorzystywała nacjonalizm do celów legitymizacyjnych, co niewątpliwie nie sprzyjało pielęgnowaniu wielokulturowego charakteru lokalnego krajobrazu pamięci. Trzeba też jednak zauważyć, że w miejscowym muzeum jest sporo pamiątek żydowskich wyeksponowanych w stałej ekspozycji, wraz z gablotą poświęconą „represjom na ludności żydowskiej".

Przekaz niesiony przez wspomniany pomnik wart jest zresztą szczególnej uwagi jako próba podporządkowania przestrzeni i narzucenia poprzez jej reorganizację nowej ramy pamięci, formującej pamięć społeczna zgodnie z komunistyczną wizją historii. Pomnik ów zawierał w sobie dwa elementy składowe. Pierwszy z nich to trzy kolumny, symbolizujące najprawdopodobniej trzy dekady komunistycznej Polski, z rozpiętymi na nich godłami: PRL-owskim orłem bez korony i orłem piastowskim (również — co w tym kontekście należy podkreślić — nieposiadającym korony).

[3] Choć czasami zapomina się dodać, że również przez lokalną ludność. W lipcu 2009 r., podczas prac inwentaryzacyjnych na katolickim cmentarzu w Przeworsku odkryto, że nagrobek zmarłej w latach 60. XX w. dziewczynki wykonano z granitowej żydowskiej macewy (http://www.nowiny24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090706/REGION00/175762116).

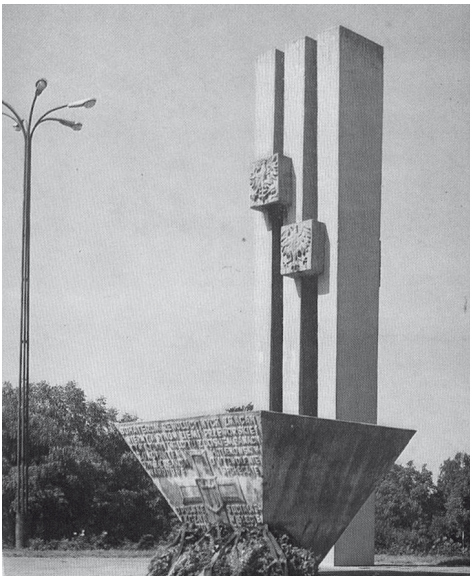


Fot. 4. Obelisk Pamięci Żydów w Przeworsku



Fot. 5. Pomnik Walki i Męczeństwa w Przeworsku

Mamy tu do czynienia z dążeniem do zakotwiczenia komunistycznego panowania w historii Polski i zaprezentowania go jako logicznego i prawomocnego etapu historii polskiej państwowości. Komunistyczna historiografia często pozytywnie odwoływała się do czasów piastowskich, przeciwstawiając



Fot. 6. Pomnik Walki i Męczeństwa w Przeworsku — elementy składowe

je wielonarodowej Polsce Jagiellonów, rozciągającej się na dużych połaciach późniejszego ZSRR i będącej według ówczesnych interpretacji państwem ekspansjonistycznym, opartym na eksploatacji poddanych, i kierującym się egoistycznymi interesami arystokratycznych rodów. Co więcej, etniczno-narodowa „homogeniczność" (jeśli o czymś takim możemy w ogóle mówić) Polski piastowskiej była przeciwstawiana negatywnie ocenianej wielonarodowości Rzeczpospolitej Obojga Narodów (i pośrednio też IIRP). W ten sposób komuniści starali się zasugerować, że dokonana przemocą homogenizacja Polski, będąca rezultatem wojny, Holokaustu, powojennych zmian granic i związanych z tym mniej lub bardziej wymuszonych ruchów ludności, była w rzeczywistości „powrotem do korzeni" polskiej państwowości, który należało oceniać pozytywnie.

Na drugim elemencie pomnika, odwróconej do góry nogami piramidzie, przypominającej nieco pamiątkowy znicz, znajduje się Krzyż Grunwaldu oraz napis: „Bohaterom walk rewolucyjnych, wiernym synom ziemi przeworskiej, którzy walczyli z uciskiem sanacji, z okupantem hitlerowskim i z siłami reakcji o wyzwolenie narodowe i społeczne, o socjalistyczną Polskę". Wizja historii zawarta w tym napisie utożsamia w praktyce przedwojenną Polskę i powojenne podziemie antykomunistyczne z hitlerowcami, a wyzwolenie narodowe z komunistycznym projektem społecznym, wykluczając zarazem z oficjalnego panteonu „narodowych męczenników" reprezentantów innych

niż komunistyczna opcji politycznych. Wraz z symboliką dwóch orłów napis na pomniku ujawnia komunistyczną wizję dziejów Polski jako historii posiadającej swój *telos* — Polskę „socjalistyczną" — a ci, którzy nie uczestniczą w jego materializacji, nie są objęci komunistyczną definicją wspólnoty. Zgodnie z manichejską wizją podziałów społecznych, charakterystyczną dla ideologii komunistycznej, owi wykluczeni z historii i ze wspólnoty muszą siłą faktu być wrogami. Tak dla nich, jak i dla Żydów nie ma zatem miejsca w komunistycznej wizji historii. W wizji tej, zgodnie z marzeniem dawnych marksistów, odrębność żydowska rozmywa się w fundamentalnej dychotomii ekonomiczno-politycznej.

Historia, tak jak ją reprezentuje przeworski krajobraz pamięci, została zatem w podwójny sposób zafałszowana. Pamięć żydowska została wymazana poprzez destrukcję jej materialnego nośnika i usunięta z oficjalnie zaaprobowanej i monumentalizowanej wizji historii. Pamięć polska (przynajmniej najbardziej rozpowszechnione jej odłamy) została zanegowana przez oficjalny, komunistyczny symbolizm i niesiony przezeń przekaz. Jedynym wysiłkiem na rzecz zachowania pamięci żydowskiej była jednostkowa inicjatywa, która przyjęła, by tak rzec, formę „kontr-monumentalizacji": skromność i autentyzm pamiątkowego kamienia autorstwa p. Sasaka przeciwstawia go materialnie dominującemu pomnikowi oficjalnemu.

Proces dekomunizacji przestrzeni publicznej po 1989 r. przybrał w Przeworsku postać specyficzną. Omawiany tu pomnik nie został zlikwidowany, lecz w interesujący sposób przekształcony. W 2000 r. do jednej z kolumn symbolizujących dekady komunizmu przytwierdzono poprzeczna belkę i na powstałym w ten sposób krzyżu rozpięto figurę Chrystusa.

Ukrzyżowany Chrystus to potężny symbol komunistycznych represji, jakim poddano katolicką pamięć i tożsamość. Stanowi też alternatywny *telos* polskiej historii, zastępujący w tej roli narrację komunistyczną: prawdziwa istota polskiej tożsamości narodowej zostaje wyzwolona po dekadach opresji, a ucisk po raz kolejny w polskich dziejach przekształca się w triumf uciskanych. Zarazem triumfuje romantyczno-religijna wizja Polski jako „Chrystusa narodów": tak jak w *Nieboskiej komedii* Galilejczyk zwycięża, co jasno ukazuje, że rewolucja społeczna i polityczna dokonująca się bez Boga lub wręcz przeciwko Bogu nie może w ostatecznym rozrachunku zwyciężyć; nie można zbudować lepszego świata bez Boga.

Druga warstwa znaczeniowa transformacji omawianego pomnika dotyczy jednocześnie religijnej koncepcji odkupienia i koncepcji nacjonalizmu jako świeckiej formy przekształcania nieuchronności w ciągłość historyczną i przypadku w sens (Anderson 1991). Krzyż jest ostatecznym znakiem odku-



Fot. 7. Pomnik Walki i Męczeństwa w Przeworsku — z figurą Chrystusa

pienia, utwierdzającym wiernych w przekonaniu, że każdy rodzaj zła, jakie wydarzyło się w historii, może zostać odkupiony. Tym samym figura Chrystusa na pomniku, który miał reprezentować komunistyczną wizję historii, wskazuje nie tylko historyczne zwycięstwo „prawdziwej" polskiej tożsamości, lecz także odkupienie zła, spowodowanego tym, że tożsamość ta była przez tak długi czas uciskana. W ramach dyskursu narodowego, przeworski (nowy) krajobraz pamięci może być określony jako lokalizacja kulturowej praktyki zbiorowego unieśmiertelniania, która pozwala na zanegowanie nieciągłości historycznych poprzez ukazanie „przyszłości dającej się wyobrazić poprzez przeszłość" (McCrone 1998: 52). Nowoczesne nacjonalizmy, do których głównie odwoływał się Anderson, dokonują tego w ramach świeckich dyskursów o charakterze politycznym. Nacjonalizmy bardziej tradycyjne, w których religia odgrywa dużą rolę jako jeden z czynników jedności narodowej, mogą w tym celu wykorzystywać dyskursy religijne.

W 2000 r. zmianie uległ również napis znajdujący się na drugim elemencie pomnika. Obecnie brzmi on następująco:

„OTWÓRZCIE DRZWI CHRYSTUSOWI"
(JAN PAWEŁ II)

Sławomir Kapralski

OFIAROM WALK O WOLNOŚĆ I GODNOŚĆ CZŁOWIEKA
W ROKU MILENIJNYM
DLA UCZCZENIA
PONTYFIKATU PAPIEŻA POLAKA
JANA PAWŁA II
SPOŁECZEŃSTWO PRZEWORSKA

Nowy napis dokonuje redefinicji wartości podstawowych dla polskiej historii i tożsamości (tym razem nie jest to socjalistyczna Polska, lecz wolność i godność człowieka), wiąże je z chrześcijaństwem (poprzez odniesienie do Chrystusa i drugiego Millenium) oraz wspiera autorytetem Jana Pawła II.

Figura Chrystusa rozpiętego na latach komunizmu może być też interpretowana jako znak wewnętrznego konfliktu polskich pamięci i dążenia, by ukazać istnienie prawdziwej istoty polskości, trwającej pomimo przełomów, których dokonywało zło. Jest to jednocześnie znak narodowej eschatologii i teodycei. Dzięki temu możemy zrozumieć, dlaczego lokalne władze nie przejawiały i nie przejawiają chęci upamiętnienia w tym miejscu Żydów: cmentarz żydowski stał się bowiem homogenicznie p o l s k i m krajobrazem pamięci, terytorium, w którym rozgrywa się symboliczna reprezentacja polskiej tożsamości, odkupienie grzechów historii i manifestacja jedności narodowej. Z punktu widzenia stosunków władzy przekształcających tę przestrzeń w miejsce pamięci (czy to komunistycznych, czy postkomunistycznych), włączenie w ów krajobraz Żydów stanowiłoby odwrócenie uwagi od głównego spektaklu, który się w nim rozgrywa, podważyłoby przekonanie o jego homogenicznie polskim charakterze i, być może, zwróciłoby uwagę na zło gorsze niż trzy dekady komunizmu i ludzi, którzy doznali w historii więcej cierpień niż Polacy. Dlatego musieli oni zostać z tego miejsca „wymazani". Tym samym Przeworsk staje się polskim miejscem zbiorowej nieśmiertelności, umożliwiającej Polakom wyobrażenie sobie siebie jako „wspólnoty historii i przeznaczenia" i osiągnięcie dzięki temu tej „miarki nieśmiertelności", która daje jednostkom nadzieję, że ich dokonania zostaną ocalone od zapomnienia, gdyż „będą żyły i przynosiły owoce w społeczności" — w ich w ł a s n e j społeczności (Smith 1986: 175).

Tarnów: pamięć zachowana

Tarnów w okresie międzywojennym miał liczną (sięgającą 50% ogółu mieszkańców) i wewnętrznie zróżnicowaną społeczność żydowską, o bardzo rozwiniętym życiu społecznym i kulturalnym, które pozostawiło szereg śladów

w przestrzeni miejskiej. Istniała też w nim po wojnie niewielka społeczność żydowska.

Jeśli chodzi o pamięć żydowską, jest Tarnów miejscem dość wyjątkowym, z tego chociażby względu, iż już od końca lat 80. XX w. miejscowe muzeum z inicjatywy dyrektora Adama Bartosza otoczyło opieką ślady pamięci żydowskiej, nawiązując w tym celu współpracę z organizacjami tarnowskich Żydów w Izraelu, z grupami chasydów z USA, żydowskimi fundacjami, a także mobilizując lokalnych miłośników regionu.

Muzeum opiekuje się cmentarzem żydowskim, na którym znajduje się pomnik ofiar Holokaustu, zbudowany po wojnie przez ocalałych tarnowskich Żydów, którego głównym elementem jest strzaskana kolumna — jedyna pozostałość po zburzonej przez hitlerowców Nowej Synagodze. Na cmentarzu znajdują się tablice informujące o tarnowskiej społeczności żydowskiej i jej co znamienitszych członkach, pochowanych w tym miejscu. Z punktu widzenia współczesnej „polityki upamiętniania" interesujące jest również to, że autentyczna brama prowadząca na cmentarz znajduje się obecnie w Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie, o czym informuje ufundowana przez to Muzeum tablica znajdująca się na kopii bramy. Przez bramę tę przeszły tysiące Żydów z Tarnowa i okolic, rozstrzelanych następnie na terenie cmentarza. Zagładę tarnowskich Żydów upamiętnia również tablica pamiątkowa umieszczona na rogu ul. Żydowskiej i Rynku, która wraz z pozostawionym specjalnie fragmentem oryginalnego bruku stanowi znak pamięci o Żydach rozstrzelanych w centrum miasta podczas likwidacji tarnowskiego getta w 1942 r. Ostatnio do tablic upamiętniających zagładę Żydów dołączyła kolejna, ufundowana i zaprojektowana przez włoskiego przedsiębiorcę, który osiedlił się w Tarnowie.

Charakteryzujący się pewną „nadekspresją" tekst na tablicy stanowi interesujący przykład znalezienia/wytworzenia „ujednoliconej pamięci" żydowskich ofiar Holokaustu i polskich ofiar II wojny światowej. Liczba 40 000 może oznaczać wszystkich mieszkańców Tarnowa, żydowskich i nieżydowskich, którzy padli ofiarą Holokaustu/II wojny światowej (liczba ludności żydowskiej w Tarnowie tuż przed wojną szacowana jest na ok. 25 000). Może też odnosić się do ogólnej liczby pomordowanych Żydów z Tarnowa i regionu tarnowskiego. Gdyby pierwsza interpretacja była prawdziwa, to wówczas mielibyśmy tu do czynienia ze zrównaniem losu żydowskich i nieżydowskich ofiar i dodaniem go do „Boga, Miasta i Poświęcenia" jako kolejnego czynnika budującego żydowsko-polską „wspólnotę pamięci". Wówczas, pomimo szlachetnych intencji, byłaby to wspólnota oparta na zamazaniu specyfiki Holokaustu, korespondującym zresztą z rozpowszechnionym w polskim społeczeństwie przekonaniu, że Żydzi i Polacy cierpieli w czasie wojny tak samo (Krzemiński 2004).



Fot. 8. Tablica pamiątkowa na rogu ul. Żydowskiej i Rynku w Tarnowie

Żydowska obecność w przestrzeni miasta uzupełniana jest w Tarnowie inicjatywami wydawniczymi, konferencjami i wydarzeniami artystycznymi, takimi jak np. tradycyjne koncerty muzyczne odbywające się w pobliżu bimy, jedynej pozostałości starej synagogi tarnowskiej.

Pamięć — przestrzeń — tożsamość: od paradoksu do typologii

Relacje pamięci z tożsamością i z przestrzenią oparte są na interesującym paradoksie. Według D. Lowenthala (1985: 41-46) wspólna wizja przeszłości jest niezbędnym elementem tożsamości tych, którzy tę przeszłość traktują za swoją, a odpowiedź na pytanie: „Kim jesteśmy?" musi w jakiś sposób odwoływać się do pytania: „Kim byliśmy?" Z drugiej jednak strony, to właśnie teraźniejsza tożsamość grupy jest czymś, co czyni jej przeszłość realnym bytem: „żywa" przeszłość jest bowiem zawsze czyjąś przeszłością, przeszłością dla kogoś. Jak to zwięźle ujął J.R. Gillis (1994: 3), podstawowe znaczenie indywidualnej lub grupowej tożsamości, czyli zachowywanie identyczności w czasie i przestrzeni, podtrzymywane jest przez pamięć, zaś to, co pamiętamy, określane jest przez tożsamość uznaną przez nas za swoją.

Podobna relacja zachodzi między pamięcią a przestrzenią. Przestrzeń, z jednej strony, zawiera zakumulowane doświadczenie historyczne: nakładające się na siebie warstwy przeszłych wydarzeń, które były na tyle znaczące, by odcisnąć swoje piętno w przestrzeni i przetrwać w jej układzie i w rozmieszczonych w niej obiektach. W tym sensie przestrzeń pełni funkcję — używając terminu C. Geertza (1973: 90-91) — „modelu czegoś": reprezentacji zapamiętanej przeszłości. Z drugiej strony, przestrzeń może być świadomie projektowana przez tych, którzy mają nad nią teraźniejszą władzę, aby uwydatniała te elementy przeszłości, które są dla nich z jakiegoś powodu istotne. W tym sensie przestrzeń jest „modelem dla czegoś" jest instrukcją dla naszych wspomnień, „ramą pamięci", w której pewne wspomnienia się pojawią z większym prawdopodobieństwem niż inne, niezależnie od tego, jaka była „obiektywna" waga wydarzeń będących ich przedmiotem.

Empirycznie rzecz ujmując, przedstawione opozycje czy też strony paradoksu, mogą być potraktowane jako bieguny dwóch kontinuów. W pierwszym z nich mielibyśmy z jednej strony społeczeństwa, dla których podstawą tożsamości jest przeszłość, która jest postrzegana jako znana, solidna i bezproblemowa, z drugiej zaś — społeczeństwa, które pewne są tylko tego, że są (teraz) i muszą swoją przeszłość dopiero wymyślić. W drugim mielibyśmy z jednej strony przestrzenie pasywnie akumulujące przeszłość, z drugiej strony zaś — przestrzenie, którymi aktywnie się manipuluje w celu nakierowania pamięci społecznej na pożądane wizje przeszłości.

Przez nałożenie na siebie obu przedstawionych wymiarów możemy otrzymać matrycę, pozwalającą nam na uporządkowanie różnych typów relacji pomiędzy pamięcią, przestrzenią i tożsamością.

Tab. 1. Pamięć — przestrzeń — tożsamość: model teoretyczny.

		Pamięć a tożsamość	
		Przeszłość → teraźniejsze „my"	Teraźniejsze „my" → przeszłość
Pamięć a przestrzeń.	Przestrzeń jako model pamięci	**A**	**B**
	Przestrzeń jako model dla pamięci	D	C

Typ A reprezentują społeczności tradycyjne, zasiedziałe, homogeniczne (lub heterogeniczne, ale te, w których nie występują znaczące konflikty spo-

łeczne), o ustalonych relacjach władzy, poczuciu ciągłości i długiego trwania, konserwatywne, definiujące się poprzez przeszłość, żyjące w stałym układzie przestrzennym i niemanipulujące nim.

Typ B to społeczności „nowe" (np. imigranci, ludność napływowa), charakteryzujące się współwystępowaniem rozmaitych pamięci społecznych, które muszą się najpierw „wyobrazić" w teraźniejszości i „wynaleźć" wspólną tradycję; zasiedlające układ przestrzenny, który zawiera zakumulowana przeszłość innych grup, żyjących kiedyś na tym terytorium, ale nie manipulujące nim, lecz starające się do niego przystosować, żyjąc obok i ignorując zastane dziedzictwo przeszłości lub — czasami — przejąć przeszłość zapamiętaną w przestrzeni jako własną. Historycznym przykładem mogą służyć przypadki podboju bardziej zaawansowanych kulturowo ludów przez barbarzyńskich najeźdźców.

Typ C to społeczności nowe, definiujące się przede wszystkim przez swoją teraźniejszość, które muszą się wymyślić i które aktywnie manipulują przestrzenią celem wbudowania w nią swych wynalezionych tradycji (np. „Ziemie Odzyskane" jako polityczny konstrukt przestrzenny pełniący funkcje legitymizacyjne i związany z praktykami wymazywania przeszłości niemieckiej z lokalnych krajobrazów pamięci oraz „wbudowywania" w przestrzeń zastaną elementów mających świadczyć o jej odwiecznej polskości).

Typ D to społeczności tradycyjne, definiujące się poprzez przeszłość, które aktywnie manipulują przestrzenią, np. w celu usunięcia zawartych w niej śladów innych pamięci grupowych lub narzuconych im ideologicznych wizji historii albo te przeciwnie — w celu wydobycia z zapomnienia pamięci uciszonych czy wymazanych. Może to być przypadek rozmaitych społeczeństw postkolonialnych, które zachowały poczucie wspólnej przeszłości, a także np. dekomunizacji przestrzeni w krajach Europy Wschodniej.

W pewnym sensie „naturalne" typy to A (społeczności tradycyjne) i C (społeczności „manipulatorskie"), występuje w nich bowiem spójność pomiędzy sposobem kształtowania tożsamości i charakterem pamięci zawartej w przestrzeni. Najciekawsze jednak są typy B i D, które charakteryzuje konflikt pomiędzy produkcją tożsamości a układem przestrzennym. W obu przypadkach przestrzeń życia danych grup jest nieadekwatna wobec sposobu, w jaki wytwarzają one swoje tożsamości: typ B to społeczność konstruująca się w teraźniejszości albo bez odnoszenia swojej tożsamości do zasiedlonej przestrzeni (bardzo rzadki przypadek), albo też przejmująca pamięci zawarte w swojej nowej przestrzeni i uznająca je za „swoje" jakkolwiek mogłyby one w tym procesie zostać zniekształcone. Typ D to natomiast społeczność tradycyjna, która niejako wbrew naturze musi manipulować przestrzenią by wyeliminować z niej pamięci w mniemaniu jej członków „obce" i/lub narzucone przemocą, a także — w innym wariancie — by podkreślić te elementy odzie-

dziczonego krajobrazu pamięci, które są funkcjonalne ze względu na proces reprodukcji tożsamości grupowej.

Granice pomiędzy typami są płynne, co więcej, poszczególne społeczności z biegiem czasu zmieniają swe charakterystyki tożsamościowe i stosunek do przestrzeni. Społeczności nowe i „skonstruowane" starzeją się i z biegiem czasu stają się tradycyjne. Z drugiej strony, społeczności tradycyjne mogą się modernizować i — na przykład pod wpływem głębokich transformacji społeczno-politycznych — stawać wobec konieczności wymyślenia się na nowo. Społeczności manipulujące przestrzenią w celu zmaterializowania w niej swojej wizji przeszłości mogą osiągnąć sukces — i od tego czasu traktować swoją przestrzeń jako nienaruszalny model ich pamięci. W społecznościach, które narzuciły przestrzeni swoją pamięć, mogą też jednak pojawić się po latach szperacze starający się odkryć dostępne jeszcze ślady innych pamięci i podważyć oficjalną symbolikę pamięci. Społeczności, które przestrzenią nie manipulują, mogą nagle odczuć potrzebę zmiany (por. Ziółkowski 1991).

Wszystko to sprawia, że zaprezentowana tu matryca relacji pomiędzy pamięcią, przestrzenią a tożsamością musi być traktowana jako lista typów idealnych, a jej zastosowanie do konkretnych przypadków wymaga podejścia dynamicznego, zakładającego płynność przedstawionych kategorii i możliwość przechodzenia jednych w drugie.

Spójrzmy z tego punktu widzenia na omawiane tu miejscowości i spróbujmy opisać w zaproponowanym tu języku co stało się z nimi po II wojnie światowej. Zazwyczaj ujmuje się ich historię jako kontynuację historii przedwojennej, a jedyną znaczącą zmianą (za to fundamentalną) jest transformacja polityczna wynikająca z objęcia władzy przez komunistów. Tymczasem były to społeczności, w których dokonała się znacząca wymiana populacji — niemal połowa ich dotychczasowych mieszkańców została zamordowana, ci zaś nieliczni, którzy ocaleli, z reguły nie zdecydowali się na powrót (lub nierzadko zostali do niego zniechęceni przez drugą połowę). W ich miejsce przybyli nowi mieszkańcy: chłopi z okolicznych wiosek, stopniowo przemieszczający się do miast w poszukiwaniu lepszych warunków życia, i repatrianci z dawnych wschodnich terenów Rzeczpospolitej (zob. Karwińska, Pucek 1991). Były to więc po wojnie społeczności niedające się jednoznacznie zakwalifikować. Z jednej strony były one „tradycyjne" — w sensie tej połowy mieszkańców, żyjących od pokoleń w danym miejscu. Z drugiej jednak były one nowe — pustka po żydowskich mieszkańcach stopniowo wypełniała się napływową ludnością. „Zasiedziali" i „napływowi" musieli się jakoś razem „wymyślić" jako społeczność, a nie mogli w tym celu wykorzystać wspólnej tradycji, bo tej często po prostu nie było. Z reguły przybysze dostosowywali się do „tożsamościowej normy" narzucanej przez „zasiedziałych", choć również rozmywali ją, wnosząc w przestrzeń miasteczek, w których się osiedlali,

swe własne, często wiejskie tradycje. Nie byli oni też nadmiernie zainteresowani widocznymi jeszcze tu i ówdzie śladami żydowskiej obecności: ich zadaniem była integracja z żyjącymi, a pośród nich Żydów nie było.

Specyficzne pod tym względem były losy Żołyni. Według danych z 1921 r. zamieszkiwało w tej miejscowości 569 Żydów, którzy stanowili 60% mieszkańców miasteczka (Potocki 2004: 206-207). W 1939 r. żyło tam natomiast 598 Żydów, którzy jednak stanowili wówczas jedynie 12% ogółu mieszkańców (Kątnik-Kowalska 2002: 76). Ten radykalny spadek odsetka ludności żydowskiej znajduje dość proste wyjaśnienie. Otóż w 1919 r. powstała inicjatywa połączenia Żołyni Miasteczka z Żołynią Wsią. To pierwsze charakteryzowało się bowiem znacznym spadkiem liczby mieszkańców: z 1711 w 1900 r. do 954 w 1921 r. Żołynia Wieś również traciła ludność, ale wolniej, była przy tym o wiele liczniej zamieszkana (3 954 mieszkańców w 1921 r.). Ostatecznie połączenie dokonało się w 1928 r. Ponieważ Żołynia Wieś nie była praktycznie zamieszkała przez Żydów, ich proporcja w nowym połączonym organizmie była znacząco niższa, niż wcześniej w samej Żołyni Miasteczku. Znalazło to zresztą swoje odzwierciedlenie w sferze reprezentacji politycznej: o ile w ostatniej Radzie Miejskiej Żołyni przed I wojną światową było 12 Żydów na 18 członków ogółem, to w pierwszych wyborach po połączeniu żaden Żyd nie został do Rady wybrany (http://www.zolynia.org/betweenwars.html).

Zmiana profilu społecznego w Żołyni dokonała się zatem już przed wojną, a powojenna wymiana populacji nie była tak wielka, jak w innych miejscowościach. Z tego powodu można uznać powojenną Żołynię za społeczność tradycyjną: proces budowania tradycji dokonał się w niej bowiem wcześniej, a po wojnie uzupełniony został jedynie wspólnym doświadczeniem wojennym i heroiczną narracją partyzancką. Ponieważ Żydzi już przed wojną zaczęli być w Żołyni „niewidoczni" (np. brak Żydów we władzach lokalnych), a podczas wojny zniszczeniu uległy materialne reprezentacje ich istnienia, powojenne wykluczenie pamięci żydowskiej, symbolizowane przez omawiany wcześniej obelisk, dokonało się, można powiedzieć, spontanicznie. Stąd też Żołynia lokuje się w naszym schemacie pomiędzy typami A i D (choć nieco bliżej A), a współczesne „odrodzenie" cmentarza żydowskiego i rosnące zainteresowanie żydowską przeszłością miejscowości może oznaczać nieśmiałą ewolucję w stronę typu C i właściwej mu potrzeby nowego zdefiniowania się jako zbiorowość oraz wprowadzenia zmian w przestrzenne ramy pamięci tak, aby nakierowywały uwagę mieszkańców na dotychczas wykluczane aspekty przeszłości.

Tarnów, w którym ludność żydowska stanowiła przed wojną co najmniej 50% ogółu mieszkańców, doświadczył po wojnie i zagładzie Żydów najgłęb-

szej wymiany populacyjnej, co wiąże się również z tym, że był on też ośrodkiem przemysłowym, odgrywającym ważną rolę w komunistycznej strategii industrializacji. Pamięć żydowska, choć bardzo okaleczona, miała w Tarnowie swoje *milieux*: istniało w po wojnie (zasadniczo do początku lat 70. XX w.) niewielkie skupisko ocalonych z zagłady Żydów. Być może właśnie dlatego nieżydowscy mieszkańcy Tarnowa czy Rzeszowa niespecjalnie interesowali się żydowskimi śladami w przestrzeni, wychodząc z założenia, że jest to coś, czym powinni się zajmować Żydzi. Ponieważ ci ostatni nie mieli na to środków (lub czasami woleli pozostać „niewidzialni"), przestrzenne elementy pamięci żydowskiej stopniowo ulegały niszczącemu wpływowi czasu, lub też zostawały przejęte przez instytucje miejskie. Niekiedy niszczący wpływ czasu znajdował sojuszników: w Tarnowie można było usłyszeć historie o chłopskich furmankach przyjeżdżających do miasta z okolicznych wiosek w celu rozbierania pożydowskich domów na budulec.[4] W tych, które pozostały, lokowano m.in. rodziny repatriantów. Z drugiej strony należy podkreślić, że na cmentarzu, funkcjonującym po wojnie jako miejsce pochówku, ocalało bardzo wiele nagrobków, nikt też nie wpadł np. na pomysł zmiany nazwy ul. Goldhammera[5].

Powojenny Tarnów można określić jako — zasadniczo — reprezentację typu B, z jego koniecznością teraźniejszej integracji nowych mieszkańców i wytworzenia wspólnej tożsamości z mieszkańcami dawnymi, przy jednoczesnej bardzo umiarkowanej interwencji w krajobraz pamięci, który zasadniczo pozostawiony został samemu sobie (i komunistycznym władzom). W latach 60. XX w. można już jednak mówić o w dużej mierze zakończonych procesach integracyjnych, a obie społeczności miasta mogłyby w tym okresie zostać scharakteryzowane jako zbliżone do typu A. Z kolei rosnące w latach 80. XX w. zainteresowanie żydowską przeszłością i rozwinięta na szeroką skalę działalność upamiętniająca prowadziły do ingerencji w krajobrazy pamięci, polegającej na uwydatnieniu tego, co jeszcze z pamięci żydowskiej pozostało i wbudowaniu tych elementów w krajobraz miejski. Tym samym współczesny Tarnów zbliża się do stanu charakteryzującego społeczności typu D: utożsamiających się poprzez wspólną przeszłość i jednocześnie

[4] Zawdzięczam tę informację A. Bartoszowi, dyrektorowi tarnowskiego Muzeum Okręgowego, który słyszał ją od świadków tamtych czasów. W tej opowieści mogą jednak znajdować się również reminiscencje charakterystycznego dla Tarnowa konfliktu miasto-wieś, związanego w istotny sposób z powojenną zmianą ludnościową i trudnościami integracyjnymi nowych mieszkańców.

[5] Eliasz Goldhammer, powszechnie szanowany adwokat, żydowski wiceburmistrz Tarnowa w okresie tuż przed I wojną światową.

manipulujących krajobrazami pamięci — tym razem m.in. w celu wydobycia w nich tego, co jeszcze pozostało z ich żydowskiej przeszłości[6].

Z kolei Leżajsk i Łańcut, które to miasta straciły w czasie Holokaustu ok. 40% swoich mieszkańców, przeszły powojenny proces wymiany ludności względnie spokojnie, korzystając z faktu, że „od zawsze" stanowiły przestrzenie transferu pomiędzy miastem i wsią, w czym zresztą ujawnia się właśnie ich żydowska przeszłość — fakt, że stanowiły one żydowskie *sztetłech*, miasteczka, których przestrzeń, jak pisze A. Markowski (2004: 344),

> […] [b]yła czymś pośrednim między przestrzenią społeczną wsi i miasta. Formą pełniącą funkcję łącznika wieś — miasto, w sferach nie tylko gospodarki, ale także kultury (przede wszystkim ludowej), religii (poprzez obiekty kultu) oraz pewnych tradycji i mentalności.

Należy też podkreślić rolę Leżajska jako lokalnego centrum kultu maryjnego, promieniującego na okoliczne wioski i wiążącego ich mieszkańców z miastem.

W przypadku Leżajska na uwagę zasługuje fakt, że dwie symboliczne dominanty przestrzenne tej miejscowości: bazylika i grób cadyka Elimelecha, pozostały głównymi wyznacznikami krajobrazu pamięci również po wojnie. W tej sytuacji nawet zniszczenie innych elementów pamięci żydowskiej nie mogło sprawić, że pamięć ta została wyeliminowana. Była ciągle obecna w świadomości (czy raczej podświadomości) mieszkańców, jako wiedza o tym, że w ich mieście znajduje się coś bardzo ważnego dla Żydów i podtrzymywana przez doroczne pielgrzymki chasydów. Leżajsk jawi się zatem jako przykład miejscowości, której powojenna tożsamość czasoprzestrzenna lokowała się pomiędzy typami B i A i ewoluowała w stronę czystego typu A: dzisiejsza społeczność Leżajska to społeczność tradycyjna, a krajobraz pamięci miasteczka zachował najważniejszy element przeszłości żydowskiej, która jednakże nie obchodzi mieszkańców szczególnie żywo. Dokonująca się w ostatnim czasie „przestrzenna ekspansja" pamięci żydowskiej (dom noclegowy z salą modlitw i mykwą), a także rosnąca popularność grobu cadyka jako atrakcji turystycznej, nie są związane z lokalnymi inicjatywami lecz — odpowiednio — z organizacjami żydowskimi i przemysłem turystycznym. Pamięć żydowska i pamięć chrześcijańska pozostają odseparowane, tak jak ich reprezentacje: bazylika i grób, znajdujące się po przeciwnych stronach miasteczka. Warto obserwować działalność nowoutworzonego muzeum

[6] W przypadku Tarnowa czynione są również starania, aby wbudować w przestrzeń miasta pamięć węgierską, obecną w tarnowskich dyskursach tożsamościowych poprzez postać gen. Józefa Bema, „bohatera Polski i Węgier", urodzonego w Tarnowie. Znakami tej pamięci są Brama Szeklerska, Panorama Siedmiogrodzka oraz mauzoleum i pomnik gen. Bema.

w Leżajsku, znajdującego się nawiasem mówiąc mniej więcej w połowie drogi pomiędzy wspomnianymi ośrodkami pamięci, gdyż być może stanie się ono przestrzenią, która będzie się starała integrować obie formy pamięci na tyle, na ile to możliwe.

Łańcut z kolei, wychodząc z podobnej sytuacji co Leżajsk, ewoluował w ostatnich latach w stronę typu D, co wyrażało się w „muzealizacji" budynku łańcuckiej synagogi, w pewien sposób odtwarzającej dawny związek „pałacu" i społeczności żydowskiej. Owo zaistnienie ważnego elementu przeszłości żydowskiej w krajobrazie miasta, sprawiające, że zaczął się on stawać modelem dla pamięci, sugerującym, że tradycja żydowska jest również czymś wartym do włączenia w koncepcję dziedzictwa miejskiej historii, było jednak czymś chwilowym. Budynek synagogi został przekazany w ramach zwrotu mienia gminnego Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego i trudno coś powiedzieć o jego przyszłości. Historia innych budynków synagog przekazanych w podobny sposób sugeruje jednak, że jeśli synagoga zacznie pełnić z powrotem funkcje religijne, to — nawet gdy będą one pełnione sporadycznie — społeczność miasta będzie miała okazję zobaczyć, że Żydzi nie są li tylko sprawą przeszłości i pamięci. Poza tym religijne funkcje synagogi nie wykluczają poznawczo-muzealnych: synagoga w Bobowej, przejęta w podobny sposób, jest dostępna dla zwiedzających, a odrestaurowana synagoga w Rymanowie staje się od czasu do czasu centrum żydowsko-polskich „Dni Pamięci" o żydowskiej społeczności Rymanowa, interesującego rytuału upamiętniającego, który ma również szereg praktycznych funkcji niezwiązanych z pamięcią. Jeszcze inną konsekwencją „demuzealizacji" pamięci żydowskiej w Łańcucie może być przeniesienie rozbudzonych zainteresowań muzealników na inne elementy żydowskich krajobrazów pamięci, np. na skromny i nierzucający się w oczy pomnik ofiar Holokaustu, znajdujący się na jednym z cmentarzy.

Wreszcie Przeworsk, miasto które również utraciło ok. 40% swoich mieszkańców — zamordowanych Żydów i które tak brutalnie obeszło się z pozostałym po nich cmentarzem, może być w okresie powojennym określone jako mieszanina typów C i A, zaś w okresie po 1989 r. — jako mieszanina typów D i C, z charakterystyczną dla nich dekomunizacją przestrzeni, próbą zapisania w niej nowej wizji historii, korespondującej z koniecznością postkomunistycznej oficjalnej redefinicji społeczności i kontynuacją milczenia na temat pamięci żydowskiej w publicznej przestrzeni, w którym wyłom czyni jedynie skromny, prywatny znak pamięci.

Literatura

Anderson Benedict, 1991, *Imagined Communities*, Verso, London.
Appadurai Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
Bonusiak Włodzimierz (red.), 1998, *Dzieje Żołyni*, Rada Gminy Żołynia, Żołynia.
Cała Alina, 2005, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
Fuerer Benzion, 1983, *Parting*, [w:] B. Fuerer, J. Berger, F. Vogel Stary (eds.), The Rymanow Book. (Sefer Rymanów), Cheder Hametargemim, Tel Aviv.
Geertz Clifford, 1973, *Religion as a Cultural System*, [w:] C. Geertz, The Interpretations of Cultures, Basic Books, New York.
Gillis John R., 1994, *Memory and Identity: The History of a Relationship*, [w:] J.R. Gillis (ed.), Commemorations: The Politics of National Identity, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Gupta Akhil, James Ferguson, 2004, *Poza „kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. J. Giebułtowski, [w:] M. Kempy, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
Jałowiecki Bohdan, 1985, *Przestrzeń jako pamięć*, „Studia Socjologiczne", nr 2 (97), s.131-142.
Karwińska Ann, Zbigniew Pucek, 1991, *Zróżnicowanie postaw kulturowo-cywilizacyjnych w badanych zbiorowościach*, [w:] Z. Pucek (red.), Cywilizacyjne wymiary społeczności lokalnych, T. 8, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa, Oddział w Rzeszowie, Rzeszów.
Kątnik-Kowalska Magdalena, 2002, *By zdarzeń nie zatarł czas*, Gminny Ośrodek Kultury w Żołyni, Żołynia.
Krzemiński Ireneusz, 2004, *Polacy i Ukraińcy o swoich narodach, o cierpieniu w czasie wojny i o Zagładzie Żydów*, [w:] I. Krzemiński (red.), Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie. Raport z badań, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
Lowenthal David, 1985, *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press Cambridge.
Markowski Artur, 2004, *Przestrzeń społeczna* sztetł *na przełomie XIX i XX w. — studium przypadku Wasilkowa na Białostocczyźnie*, [w:] K. Jasiewicz (red.), Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku, Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa — Londyn.
McCrone David, 1998, *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*, Routledge, London.
Muzaini Hamzah, Brenda S.A. Yeoh, 2005, *War Landscapes as "Battlefields" of Collective Memories: Reading the Reflections at Bukit Chandu, Singapore*, "Cultural Geographies", nr 12, s. 345-365.

Nijakowski Lech M., 2007, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
Potocki Andrzej, 2004, *Żydzi w Podkarpackiem*, Wydawnictwo Libra, Rzeszów.
Roskies Diane K., David G. Roskies, 1979, *The Shtetl Book. An Introduction to East European Jewish Life and Lore*, KTAV Publishing House, Inc., Jersey City, NJ.
Smith Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford UK, Cambridge USA.
Steinlauf Michael C., 2001, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa.
Young James E., 1993, *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*, Yale University Press, New Haven and London.
Ziółkowski Marek, 1991, *Wspólnota przestrzeni i odmienność tradycji — sąsiedzkie kultury etniczne*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 4, s. 59-71.

Źródła internetowe

http://www.zolynia.org/betweenwars.html
http://www.nowiny24.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090706/REGION00/175762116

Sławomir Kapralski

The (Non-)Presence of Jews in the Memoryscapes of South-Eastern Poland

Abstract

The author employs the concept of 'memoryscape' (derived from the vocabulary of Arjun Appadurai's theory) to explore memories of Jews that have been recently re-emerging in Poland's countryside in various spatial layouts or the lack thereof. This complex process includes the phenomenon of 'virtual' Jewishness produced in essentially Polish 'realms of memory', simultaneously evoking the country's multicultural past as a value, a moral obligation, a symbolic resource in the production of local identities, and a commodified resource for tourism. On this backdrop the author studies three main problems: (1) the presence/absence of the Holocaust in spatialized commemorative activities, (2) the impact of the restitution of Jewish communal property, and (3) the process of 'decommunization' of Polish public memory. The interplay of factors involved in these processes has in recent years significantly transformed Poland's memoryscape, sometimes extinguishing certain forms of virtual Jewishness or nostalgic redefinition of the past, and sometimes fruitfully confronting Polish remembrance with a real, if only periodic, Jewish presence. The text concludes with an attempt to present a typology of various

attitudes towards memory, space and identity which contextualizes and deconstructs Polish ‘memory of Jews’.

Keywords: Arjun Appadurai’s theory ‘memoryscape’, Polish ‘memories of Jews’, Holocaust.