

## Upamiętnianie Żydów w krajobrazie kulturowym Bobowej. „Przepracowanie pamięci”?

### *Streszczenie*

W artykule podjęto problematykę upamiętniania Żydów we współczesnej Polsce, w dawnych sztetlach, na przykładzie miejscowości Bobowa w Małopolsce – niegdysiejszego centrum chasydyzmu i miejsca współczesnych odwiedzin Żydów, w tym pielgrzymek chasydów. W części teoretycznej zostały wprowadzone najważniejsze pojęcia socjologicznej teorii pamięci. W części empirycznej przedstawiono wyniki własnych zogniskowanych wywiadów grupowych przeprowadzonych w 2010 roku z liderami i zwykłymi członkami społeczności Bobowej. W artykule zanalizowano sposoby i rezultaty upamiętniania przedwojennej społeczności żydowskiej przez współczesnych mieszkańców Bobowej, nie-Żydów, w lokalnym krajobrazie pamięci, w kontekście stosunków polsko-żydowskich przed, podczas i tuż po II wojnie światowej. Przeprowadzone badania i analizy pozwalają stwierdzić, że jak dotąd w Bobowej nie nastąpiło Ricoeurowskie „przepracowanie pamięci” o Żydach przez współczesnych mieszkańców.

**Słowa kluczowe:** antysemityzm, pamięć społeczna, przepracowanie pamięci, relacje polsko-żydowskie, upamiętnianie

W Polsce jest wiele miejsc, gdzie przedwojenne społeczności żydowskie są przedmiotem procesu, który Ricoeur (2007) określił „aktywnym” lub „biernym zapominaniem”. Jednocześnie pojawia się coraz więcej „punktów pamięci” (Kaźmierśka 2007), które tę obecność przywołują, włączają do publicznego dyskursu. Takie wydarzenia, jak Festiwal Kultury Żydowskiej, Spacer śladami kultury i historii Żydów czy Dni kultury żydowskiej są organizowane coraz częściej nie tylko w większych miastach, ale również w lokalnej przestrzeni niegdysiejszych sztetli i cieszą się niezwykłą popularnością. Inicjatywy upamiętniające żydowskie dziedzictwo przybierają różnorodne formy: powstają strony i społeczności internetowe, wyznacza się szlaki, opracowuje przewodniki turystyczne, programy edukacyjne

i społeczne, organizuje się kursy tańca bądź wycinanki żydowskiej, dokonuje się zmian w lokalnej przestrzeni przez odrestaurowywanie dawnych synagog, porządkowanie cmentarzy żydowskich, umieszczanie tablic informacyjnych czy uzupełnianie wiedzy historycznej w zakresie obecności społeczności żydowskiej w danej miejscowości.

Inicjatywy podejmowane są przede wszystkim przez nie-Żydów, często niezależnie od społeczności żydowskiej. Jest to sytuacja, w której „grupa dominująca” upamiętnia „grupę mniejszościową” (Mucha 1999). W niniejszym artykule chciałam się zastanowić, kiedy działania tego typu są formą „nadużycia pamięci”, a kiedy mogą stać się szansą na jej „przepracowanie” (Ricoeur 1995). Pierwszą część poświęcę teorii, wyjaśniając najważniejsze pojęcia, by w drugiej zająć się konkretnym „punktem pamięci” – miejscowością Bobowa w powiecie gorlickim, w południowo-wschodniej części województwa małopolskiego – i zastanowić się, czy w toku występującego tam upamiętniania Żydów zachodzi „przepracowanie pamięci” przez współczesnych polskich mieszkańców o niegdysiejszych żydowskich sąsiadach.

## Upamiętnianie przez praktyki i produkty pamięci

Użyte w tytule pojęcie „krajobraz kulturowy” rozumiem jako część opisywanych przez Halbwachsa (1969 [1925]) „społecznych ram pamięci”, w których jednostki, jako członkowie różnych grup społecznych, wytwarzają „pamięć zbiorową” i dochodzą do wspólnych wspomnień, dzięki którym otrzymują wskazówki, w jaki sposób interpretować wspomnienia. Dyskusja nad różnymi sposobami definiowania owej kategorii zajmuje badaczy wielu dyscyplin: antropologów społecznych, filozofów, psychologów społecznych i socjologów (por. Erll, Nünning 2008; Kaprański 2010; Szacka 2006; Olick, Robbins 1998).

Nie wchodząc w dyskusję wokół rozumienia kategorii „pamięć zbiorowa”, przyjmuję ustalenia klasycznej teorii Halbwachsa, aczkolwiek dalej będę się posługiwała terminem „pamięć społeczna”. Na pamięć społeczną składają się przekonania, które są, po pierwsze, wspólne pewnej grupie czy zbiorowości, po drugie, zakładane bądź uświadamiane jako wspólne, i po trzecie, towarzyszą pewnym działaniom bądź stanowią ich podstawę (Ziółkowski 2001). Oprócz tych ustaleń przyjmuję ujęcie transakcyjne (por. Kaprański 2010: 19), bazujące na teorii Halbwachsa i reprezentowane w literaturze przez kilku autorów (Sennett 1998; Misztal 2003; Irwin-Zarecka 2007). W tym ujęciu kładzie się nacisk na relacje społeczne, których przedmiotem jest przeszłość. Pamięć społeczna jest to „czas przeszły przeżywany w relacji do innych ludzi” (Misztal 2003: 6). Nie tyle istotna jest zatem relacja pamięci podmiotu pamiętającego do przeszłych wydarzeń, ile jego umiejscowienie w pewnej strukturze komunikacyjnej, reprezentującej różne punkty widzenia przeszłości, a zarazem umożliwiającej przekraczanie dzielących owe punkty różnic (Sennett

1998: 22). W tak zarysowanej perspektywie, zamiast mówić o pamięci wspólnej, wszechogarniającej i tej samej dla wszystkich członków danej społeczności, kładzie się raczej nacisk na dążenie jednostek do uwspólniania znaczeń przeszłości, do ich upodobniania i tworzenia się „wspólnot pamięci” (Irwin-Zarecka 2007: 47). Definicja wspólnot pamięci opiera się na stwierdzeniu, że warunkiem bycia członkiem danej wspólnoty jest podzielenie znaczeń i istotności przeszłych doświadczeń, w największym stopniu tych, które konstytuują tożsamość grupy; często są to wydarzenia traumatyczne (Irwin-Zarecka 2007: 47). Członkostwo w tej samej wspólnocie pamięci zwiększa prawdopodobieństwo, że jednostki będą w podobny sposób pamiętały i zapominały przeszłe wydarzenia. Prawdopodobieństwo to jest wzmacniane przez funkcjonujące w grupie koncepcje czasu i przestrzeni, ideologie, dyskursy tożsamości, strukturę władzy, procesy socjalizacji, systemy edukacji, produkcję kulturalną czy upamiętnianie (Kaprański 2010: 15).

Pamięć społeczna jest odzwierciedlana przez „praktyki i produkty pamięci” (Olick, Robbins 1998), które pozwalają stworzyć Symonidesową instrukcję pamięci zapisaną w przestrzeni. Do produktów pamięci można zaliczyć: opowiadania, rytuały, książki, pomniki, prezentacje, przemowy, wizerunki, obrazy, nagrania, historyczne studia, ankiety i tym podobne, do praktyk natomiast: wspomnianie, przywoływanie, reprezentowanie, upamiętnianie, celebrowanie, okazywanie żałoby i smutku, odrzucanie, wypieranie, zaprzeczanie, racjonalizowanie, uznanie, przyznanie się i wiele innych (Olick 2008: 158). Praktyki pamięci odbywają się w różnorodnych kontekstach i dzięki różnym środkom komunikacji. Produkty pamięci istnieją jedynie wtedy, gdy są używane, przywoływane i interpretowane we wspólnotach pamięci.

## Pamięć a tożsamość – nadużycia pamięci

W działaniach pamięci społecznej na rzecz tożsamości wspólnoty można wyróżnić między innymi: podkreślanie wspólnej przeszłości, przekazywanie wartości i wzorów zachowań oraz wyznaczanie zbioru wspólnych symboli wyróżniających, identyfikujących, składających się na wspólny język, niezbędny w odróżnieniu **swoich** od **obcych** (Szacka 2006: 46–66). Chcąc odpowiedzieć na pytanie „Kim jesteśmy?”, w pierw należy odpowiedzieć na pytanie: „Kim byliśmy?”, jak zauważa Leo Löwenthal (cyt. za: Kaprański 2010: 10–11). Jeden z elementów konstytutywnych dla jednostkowej i grupowej tożsamości, mianowicie poczucie podobieństwa w czasie i przestrzeni, jest podtrzymywany przez pamiętanie, ale jednocześnie to, co jest pamiętane, jest określane przez deklarowaną tożsamość (Gillis 1994: 3). Współzależności między tym, co jednostki pamiętają, a tym, kim są, mogą prowadzić do „nadużycia pamięci” (Ricoeur 1995). To stwierdzenie prowadzi do rozważań na temat etycznego wymiaru pamięci.

Pamiętanie jest relacją wiedzy do przeszłości oraz działania do przeszłości (Ricoeur 1999). Przy koncentrowaniu uwagi na drugim typie relacji uzasadnione jest sformułowanie **używanie pamięci**, które prowadzi do możliwego **nadużycia**. Dzieje się tak w dwóch przypadkach – gdy pamięci jest zbyt wiele lub zbyt mało. Pierwsza sytuacja występuje w obliczu bardzo trudnego, traumatycznego przeszłego wydarzenia, gdy powtarzamy działanie z przeszłości. Drugi przypadek zachodzi w sytuacji zapominania. Może ono przybierać formę zapominania biernego, czyli w sytuacji, w której najbardziej pożądanym jest, by nie wiedzieć, nie widzieć, nie szukać informacji na temat zła popełnianego we własnym środowisku, bądź zapominania aktywnego, kiedy dokonuje się selekcji elementów, które powinny być zapomniane, w szczególności tych dotyczących ofiar i ich cierpień, tym bardziej jeśli były one zadawane przez własną grupę. Wśród nadużyć pamięci naturalnej można wymienić pamięć powstrzymaną, pamięć manipulowaną i pamięć narzuconą (Ricoeur 2003). Paul Ricoeur (2003: 46), odwołując się do pism Zygmunta Freuda, zauważył istnienie „zbiorowych traumatyzmatów i ran zbiorowej pamięci”, które powinny być poddane przepracowaniu na poziomie grup społecznych. Dokonać tego można, przechodząc od „pamięci powtórzenia” do „pamięci wspomnienia”. Pierwsza cechuje się brakiem krytycyzmu wobec własnej przeszłości, własnej grupy i rytualnym odtwarzaniem przeszłych zdarzeń. Wspominanie natomiast jest pracą rozpamiętywania, która stwarza dogodne warunki, by przywrócić prawdziwą relację z własną przeszłością. Jest to możliwe dzięki krytycznemu spojrzeniu na siebie i na własną grupę, a w konsekwencji wzięcie na siebie odpowiedzialności za tę pracę i przez wspomnienie oddanie sprawiedliwości komuś innemu niż podmiot.

Przeszłość w istocie nie jest tylko czymś minionym, co miało miejsce i nie może ulec zmianie, lecz żyje ona w pamięci dzięki skierowanym w przyszłość strzałom, które nie zostały wypuszczone albo których lot został przerwany. (...) Wyswobodzenie tej przeszłości, która nie dokonała się w przeszłości, to najważniejsza korzyść, jakiej można oczekiwać ze skrzyżowania się wspomnień i wymiany opowieści (Ricoeur 1993: 102).

Może się to udać w „modelu wymiany wspomnień” (Ricoeur 1995), w którym do głosu dochodzą różne narracje dotyczące tej samej przeszłości, opowiedziane przez reprezentujących odmienne tożsamości indywidualne i zbiorowe. Wysłuchanie pamięci **innych** umożliwia krytyczny osąd przeszłości własnej grupy – „ponowne spojrzenie na własną opowieść” (Ricoeur 1995), a w następnym kroku daje możliwość wzięcia pod uwagę perspektywę „innego”.

Opisane powyżej relacje między pamięcią a tożsamością będą stanowić punkt odniesienia do dalszych rozważań dotyczących praktyk społecznych związanych z dziedzictwem Żydów.

## Popularność dziedzictwa Żydów w Europie

Problematykę żydowskiego fenomenu, który obecnie można zdefiniować jako zainteresowanie w Europie tym wszystkim, „co się wiąże lub dotyczy judaizmu, Żydów, Zagłady oraz Izraela” (Gruber 2004: 21), podjęło do tej pory niewielu autorów, między innymi dziennikarka Ruth Ellen Gruber (2004), historyczka Diana Pinto (2006) i socjolog Michal Y. Bodemann (2006). Kultura i historia Żydów, kilkadziesiąt lat po Holokauście, przy mało liczebnych diasporach europejskich, często nie bardzo aktywnych w relacjach zewnętrznych, popularnością cieszy się głównie wśród nie-Żydów, rozumianych jako osoby niebędące członkami lokalnych społeczności żydowskich (wśród nich również osoby żydowskiego pochodzenia oraz niereligijni Żydzi nienależący do wspólnot), którzy są zarówno inicjatorami, jak i odbiorcami działań prowadzonych w tym zakresie. Warte uwagi są wyjaśnienia tego zjawiska, zaskakującego tym bardziej, gdy wspomni się, jak rozpowszechniony był w tradycji chrześcijańskiej wizerunek Żyda jako „obcego” (Trachtenberg 1997; Cała 2005). Jednym z możliwych wyjaśnień wskazanego fenomenu jest to, że historia i kultura Żydów stała się atrakcyjna ze względu na „inność” (Nowicka 1990), posiada ów specyficzny „etniczny smaczek” (Gruber 2004: 107). Uzasadnienia można upatrywać również po części w „syndromie trzeciego pokolenia”, czyli sytuacji, w której wnukowie zaczynają stawiać pytania o przeszłość przodków zarówno w domowym zaciszu, jak i inicjując publiczne debaty. Zainteresowanie historią i kulturą Żydów może mieć etyczne podłoże, wynikające ze społecznej historii relacji między diasporą a poszczególnymi państwami, szczególnie dotyczących II wojny światowej i okresu powojennego. Etyczny wymiar przejawia się w dążeniu do rewizji narodowych historii, tożsamości grupowych i w pragnieniu zadośćuczynienia krzywdom, oddaniu pamięci ofiarom (Gruber 2004: 22). W wypadku państw Europy Środkowo-Wschodniej fenomen żydowski może być odzwierciedleniem potrzeby wypełnienia „białych plam”, czyli dokładania starań, by ujawnić te wydarzenia, które w okresie komunizmu poddano „zapominaniu aktywnemu i biernemu” (Ricoeur 2007). Jest to przejaw „demokratyzacji pamięci” (Ziółkowski 2001), czyli sytuacji, gdy do głosu dopuszczono „pamięci powstrzymane” (Ricoeur 2003). Należy do nich pamięć Żydów.

Gruber, Pinto i Bodemann są zgodni co do braku relacji między przywoływaną a współczesną diasporą. Odtwarzaną diasporę historyczka Diana Pinto nazwała „żydowską przestrzenią”, a socjolog Michal Y. Bodemann „terenem judaizującym”, niemającym związku z fizyczną obecnością Żydów, niezależnym od diaspor. Na tym terenie nie ma zastosowania przedwojenny podział Żyd-goj; przynależą do niego konwertyci, członkowie organizacji żydowskich, naukowcy zajmujący się judaikami czy „zawodowi prawnie Żydzi”, jak określa ich Bodemann, którzy „produkują i rekonstruują żydowską kulturę” (Gruber 2004: 23). Gruber pisze

o „wirtualnych Żydach” w „wirtualnym żydowskim świecie”. Krytyczny namysł prowadzi jednakże do spostrzeżenia niejednoznaczności tkwiącej w owej „wirtualności”, gdyż z jednej strony żydowska przestrzeń może być jedynie przedmiotem konsumpcji, a z drugiej może się stać zaproszeniem do własnych poszukiwań i sprawić, że ktoś doceni wartość kultury i historii przedwojennej diaspory bądź przyłączy się do współczesnej społeczności żydowskiej.

## Praktyki społeczne związane z dziedzictwem Żydów

Potencjał spotkania, dialogu oraz redefinicji postaw w stosunku do „innych” i własnej tożsamości upatruje w przywoływaniu „żydowskiej przestrzeni” kanadyjska antropolożka Erica Lehrer (2007: 84–110), która na warsztat swoich badań terenowych wzięła krakowski Kazimierz, najsłynniejszą dzisiaj w Polsce dawną dzielnicę żydowską. Według badaczki Kazimierz jest miejscem, gdzie przedwojennej, wynaturzonej przez nazistów podział na Żydów i nie-Żydów, na to, co żydowskie i katolickie, żydowskie i polskie, nie ma obecnie zastosowania. Jest to szczególnie ważne w kontekście relacji polsko-żydowskich po Holokauście i ciążyącej na tych relacjach nierównowagi między byciem świadkiem a byciem ofiarą Zagłady. Konsekwencje owej nierównowagi ukazuje spotkanie Elizabeth i Zofii w *Dekalogu 8* Krzysztofa Kieślowskiego<sup>1</sup>.

Podjęcie działań mających na celu przywrócenie pamięci o Żydach przez nie-Żydów, często bez udziału lokalnej diaspory, musi budzić wątpliwości i pytania o prawo do spuścizny, dziedzictwa po przedwojennych społecznościach żydowskich. Taka sytuacja rodzi również wątpliwości dotyczące zasadności rekonstrukcji i ich autentyczności. Możliwe, że właśnie jej brak jest szansą na przepracowanie dzielących różnic, na przykład podziału na Żydów i nie-Żydów, na realizowanie czegoś nowego w rekonstrukcji minionego świata przedwojennych sztetli.

Sens granic etnicznych – pamięci, reprezentacji, tożsamości – jest w centrum zmagania tych, którzy na nowo tworzą Kazimierz. Kto jest właścicielem żydowskiej przeszłości, żydowskiej kultury; kto ma prawo, by opłakiwać stratę Żydów; prawo, by zachowywać się jak Żyd, by czuć się Żydem, by móc definiować, czym jest żydowskość, by „być” Żydem? (Lehrer 2007: 89).

Kazimierz jest punktem pamięci, gdzie brakuje wyraźnej opozycji „swój–obcy”, w którym kategorie się przemieszały, gdzie można mówić zarówno o różnych

---

<sup>1</sup> Zofia jest profesorem etyki. Na jednym z jej wykładów pojawia się kobieta, która zadaje pytanie o etyczne wytłumaczenie odmowy przechowywania Żydów w czasie wojny. Okazuje się, że kobietą jest dziewczynką z przeszłości – Elizabeth, której Zofia odmówiła schronienia podczas okupacji. Kobiety początkowo są dla siebie zmaterializowanym koszmarnym wspomnieniem. Dzięki rozmowie z czasem odnajdują drogę do zrozumienia i przebaczenia.

żydowskich, jak i polskich tożsamościach. Jest przestrzenią, w której możliwe jest Ricoeurowskie „przepracowanie” podziału na Żydów i nie-Żydów, na świadków i ofiary Holokaustu (Lehrer 2007).

Erica Lehrer nie posługuje się terminem „żydowska przestrzeń”. Przywoływane dziś historia i kultura Żydów są określane przez nią mianem „dziedzictwa” (*heritage*). Dziedzictwo można zdefiniować jako

(...) znaczenia i reprezentacje przypisane obecnie artefaktom, krajobrazom, wierzeniom, wspomnieniom i tradycjom, rozumianym jako posiadające ślady (kulturowej bądź narodowej) przeszłości (Lehrer 2010: 284).

Dziedzictwo ma kilka istotnych charakterystyk: (1) jest typem kulturowej produkcji odnoszącej się do przeszłości, (2) ma wartość dodaną, (3) produkuje lokalność na eksport, (4) jest w problematycznej relacji jego przedmiotów do użytych narzędzi, (5) kluczem do jego zrozumienia jest jego wirtualność, bez względu na obecność czy brak aktualności (Kirshenblatt-Gimblett 1995: 369). Amerykańska antropolożka Virginia Dominguez i literaturoznawca Michael Rotheberg postulują, by w procesie konceptualizowania dziedzictwa zamiast ograniczać badania do relacji dziedzictwa do tożsamości i dziedzictwa do reprezentacji przeszłości, spojrzeć na związane z tym dziedzictwem praktyki społeczne. Wśród nich są: spotkanie, dialog, konstruowanie sieci społecznych, twórczość, ochrona i zachowanie dziedzictwa dla potomnych (por. Lehrer 2010: 272). W obrębie współczesnego Kazimierza istnieją różne pamięci żydowskiej dzielnicy. Żydzi i nie-Żydzi mają szansę poznać perspektywę „innego” – dotrzeć do „pamięci–krytyki” i przepracować trudną, często niechlubną, wstydliwą pamięć (Ricoeur 1995). Badając współczesny fenomen dawnej żydowskiej dzielnicy, Lehrer (2010: 272) dochodzi do wniosku, że dziedzictwo Żydów w Polsce ma potencjał stać się „dziedzictwem pojednania” (*conciliatory heritage*). O Kazimierzu pisze:

(...) dzielnica w swojej obecnej postaci jest czymś więcej niż sugestywnym miejscem projektowania i odbierania „reprezentacji” dziedzictwa Żydów, które mogą być czytane jak tekst – ograniczone przestrzenie do dekonstruowania ukrytych znaczeń, ideologii, ustanawiania władzy. Raczej, widzę Kazimierz jako unikalne „otwarcie”, w którym Żydzi i Polacy regularnie przecinają swoje ścieżki; [otwarcie,] które oferuje rzadką dla grup oddzielonych od siebie pod względem geograficznym możliwość doświadczenia spotkania twarzą w twarz (Lehrer 2010: 272).

Według badaczki status dziedzictwa pojednania może mieć każdy przywołany na mapie punkt pamięci.

Wśród praktyk społecznych związanych z dziedzictwem należy wymienić, oprócz praktyk umożliwiających pojednanie, także: walkę o władzę, o dominujący punkt widzenia, o pamięć własnej grupy oraz zapominanie aktywne i bierne; wyznaczanie granic „swoj–obcy” i tym podobne. Praktyki społeczne dotyczące dziedzictwa potencjalnie mogą być konfliktowe. Spuściznę Żydów w Polsce można

za Tunbridgem i Ashworthem (1996) określić mianem „dziedzictwa nieharmonizującego” (*dissonant heritage*), którego nie akceptują zarówno doświadczający go mieszkańcy danego terenu, jak i przyjeżdżający Żydzi. Można wyróżnić cztery typy takiego nieuznawanego dziedzictwa: (1) dziedzictwo bez dziedziców, (2) dziedzictwo zniekształcone, (3) dziedzictwo nieprzystosowane, (4) dziedzictwo nienawiści (Tunbridge, Ashworth 1996). Według mnie „żydowska przestrzeń” może być konceptualizowana na cztery wymienione sposoby: (1) po Holokauście w przedwojennych sztetlach pozostał kształtowany przez wieki krajobraz kulturowy Żydów w przeważającej części bez jego interpretatorów i użytkowników, (2) wiele jego elementów nie przetrwało wojny, (3) przez kilkadziesiąt lat temat przedwojennych społeczności Żydów poddano zapomnieniu aktywnemu i biernemu (Ricoeur 2007), (4) ślady po historii i kulturze społeczności żydowskich w niegdysiejszych sztetlach mają potencjał przywoływania tragicznych wydarzeń związanych z II wojną światową i Holokaustem.

Status dziedzictwa nieharmonizującego staje się bardziej wyraźny, gdy przywoła się relacje polsko-żydowskie, przede wszystkim w czasie wojny i tuż po niej. Żydzi i Polacy stali się, jak określa to Lehrer (2010: 274), „nierównymi ofiarami” nazistowskich i sowieckich zbrodni. Pamięć społeczna o II wojnie światowej dla obu grup jest inna – skoncentrowana wokół różnych traumatycznych doświadczeń związanych z okupacją państwa polskiego. Dla Żydów najważniejszym wydarzeniem jest Holokaust. Dla Polaków są nimi represje doświadczone od okupantów: hitlerowskiego i sowieckiego. Mimo intensyfikacji w ostatnim czasie wysiłków na rzecz spotkania i dialogu polsko-żydowskiego, są to wciąż najczęściej pamięci zamknięte na siebie, wciąż z trudem przyjmujące perspektywę drugiej strony.

Holokaust istniał na ziemiach polskich i działał w obecności Polaków. Takie stwierdzenie nie jest jednoznaczne z konstatacją: „Polska i Polacy byli odpowiedzialni za Zagładę”. Zdaję sobie sprawę, że gdy dokonywał się Holokaust, ziemie polskie były okupowane przez Trzecią Rzeszę. Obowiązywały prawa okupanta, wśród nich prawo skazujące na śmierć osobę i jego rodzinę za pomoc udzieloną Żydom. Pisząc o ziemiach polskich i obecności Polaków, chcę jedynie podkreślić, że Zagłada nie działała się w próżni społecznej (w dosłownym rozumieniu). Można powiedzieć, że Polacy w przeważającej części uczestniczyli w Holokauście jako świadkowie. Można również wyróżnić dwie inne, przeciwstawne sobie, formy uczestnictwa Polaków w Zagładzie: byli Polacy, którzy ratowali Żydom, byli również Polacy – oprawcy Żydom, i Polacy – pomocnicy Niemców. I, jak piszą współcześni badacze, udział Polaków jako oprawców lub pomocników występował w większym stopniu, niż twierdzono we wcześniejszych studiach (Gross 2000; 2008; Gross, Grudzińska-Gross 2011; Engelking 2003; Steinlauf 2001; Tokarska-Bakir 2008). Ważne również, by przypomnieć, że konsekwencje Zagłady dotyczyły również nie-Żydom. W przestrzeniach lokalnych zmieniły się relacje społeczne. Najbardziej widoczna stała się nieobecność Żydom. Jednym ze skutków Holokaustu było przejęcie pożydowskich



pamiętek, przedmiotów materialnych czy kamienic przez polskich sąsiadów, co miało wpływ na twierdzenie, że Polacy odnieśli ekonomiczne korzyści z Zagłady zarówno w czasie II wojny światowej, jak i po niej (Gross, Grudzińska-Gross 2011).

Wojna pogłębiła przedwojenny konflikt między żydowską grupą stanowiącą mniejszość, jeszcze mniej liczebną i coraz mniej liczebną po wojnie, a dominującą polską grupą, z biegiem lat w coraz większej liczbie miejscowości jedyną. Pamięć o II wojnie światowej w obu grupach zamknęła się na pamięć o „innych”. W okresie PRL rozdarcie pogłębiły praktyki władz komunistycznych, które starały się, by dziedzictwo Żydów w Polsce uległo zniszczeniu. Na kilkadziesiąt lat zapomniano o przedwojennej społeczności żydowskiej w lokalnych krajobrazach dużych miast i dawnych sztetli. O wielowiekowej historii i kulturze diaspory nie pamiętają również Żydzi odwiedzający miejsca Zagłady w Polsce (Polonsky, Michlic 2004; Zimmerman 2003; Głowacka, Zylińska 2007). Pomimo to od pewnego czasu przedwojenna społeczność Żydów, dzięki przywołaniu jej pamięci, symbolicznie wraca do lokalnych przestrzeni.

Krajobrazy przedwojennych sztetli mogą być percypowane jako pola bitwy,

(...) gdzie grupy rywalizują o możliwie jak najpełniejszą reprezentację ich tożsamości, próbując w zależności od środków, które są do ich dyspozycji, ustrukturyzować krajobraz i wyposażyć go w znaczenie, które będzie jak najbardziej adekwatne w stosunku do ich tożsamości (Kaprański 2000: 37).

W krajobrazach odzwierciedlają się konflikty między grupą mniejszościową a dominującą, podczas których grupy ustanawiają granicę między tym, co swoje, a tym, co obce. Po Holokauście strukturalna nierówność między mniejszością a większością pogłębiła się ze względu na nieobecność społeczności żydowskiej. Pozostawione w krajobrazie materialne ślady zaczęły być poddawane manipulacji przez reprezentantów grupy większościowej. Sławomir Kaprański (2000: 47) wyszczególnił kilka strategii charakterystycznych dla symbolicznego konstruowania lokalnych krajobrazów południowo-wschodniej Polski. Są to: zapomnienie, wyłączenie, izolacja, destrukcja, próby ochrony i zachowania, stawianie pomników oraz trwanie materialnych miejsc żydowskiej pamięci.

Wymienione powyżej praktyki społeczne, związane z dziedzictwem Żydów, kształtują „krajobraz pamięci” (*memoryscape*), czyli bądź rzeczywiste, bądź symboliczne terytorium, w którym „pamięć zbiorowa ulega uprzestrzennieniu” (Muzaini, Yeoh 2005: 345). Krajobraz pamięci może przybrać formy materialne, ale konstytuuje się również przez wyobrażenia tych, którzy się do nich odnoszą (Kaprański 2010: 27), co właściwie odpowiada definicji praktyk i produktów pamięci (Olick, Robbins 1998). Co ważne, takie krajobrazy pamięci mogą zawierać wiele pamięci. Z jednej strony są polem ekspresji znaczeń konstytuujących tożsamość poszczególnych grup, z drugiej polem walki o władzę. Grupa, która wyszła z tego starcia zwycięsko, może, jak pisze Lech Nijakowski (2007: 111), ustanawiać własne

symboliczne panowanie nad „(...) rzeczami, które są ważnymi symbolami lub znakami dla danej grupy”, takimi jak pomniki, tablice, budynki, obiekty kultu, które pełnią funkcję znaków kontroli nad czasem i przestrzenią, a tym samym stanowią materialną ekstensję lub znak tożsamości grupy. Mogą wpływać zatem na treść tego, co może być zapamiętane bądź poddane zapominaniu. Krajobrazy pamięci nie są jednak konstruowane wyłącznie w teraźniejszości i nie tylko pod wpływem bieżących interesów panującej symbolicznie grupy. Składa się na nie wiele zróżnicowanych praktyk i produktów pamięci licznych podmiotów społecznych. Kapralski charakteryzuje krajobraz pamięci po upadku komunizmu w Polsce jako:

(...) skomplikowaną, posiadającą wiele centrów przestrzeni, wśród których znajdują się krytyczne próby oddzielenia pamięci od narodowych mitów (...) i przemilczenia, które koegzystują z mitologizowaniem przeszłości i (...) próbą wykreślenia niewygodnej pamięci (cyt. za: Lehrer 2007: 98).

Takimi krajobrazami pamięci są dziś miejsca, w których ponownie oznacza się i wpisuje w przestrzeń dziedzictwo Żydów.

Warto się zastanowić, czy praktyki związane z dziedzictwem Żydów w kontekście lokalnym prowadzą dziś w Polsce do „przepracowania” czy „nadużycia” pamięci (pamięci powtórzenia bądź zapominania). Inicjatorami i odbiorcami owych praktyk są przede wszystkim nie-Żydzi. Odkrycia badań etnograficznych w zakresie pamięci o Żydach w dawnych sztetlach południowo-wschodniej Polski (Cała 2005; Tokarska-Bakir 2008) wykazują postawy antysemitki i potwierdzają aktualność wśród badanych ludowego wizerunku Żyda jako „obcego”. Powstaje zatem pytanie, czy działania upamiętniające Żydów są szansą, by symboliczny „obcy” zmienił status ontologiczny na „innego”, którego traktuje się z szacunkiem i oddaje mu się głos, czy te działania raczej staną się okazją do transmisji uprzedzeń i stereotypów o przedwojennej mniejszości. Pod tym względem warte rozważenia jest, czy i jak praktyki oraz produkty pamięci podejmują problematykę antysemityzmu.

Chciałabym podkreślić, że relacje polsko-żydowskie mają długą i trudną przeszłość. Mogą być konceptualizowane jako stosunki grupy mniejszościowej i dominującej. W tym zakresie zastanawia kwestia, czy dziś w miasteczkach bez Żydów owa opozycja wciąż jest istotna dla relacji mieszkańcy a przyjeżdżający Żydzi w lokalnych przestrzeniach. Wydaje się, że w kontekście przywoływania pamięci o Żydach przez nie-Żydów w lokalnych krajobrazach kulturowych posługiwanie się opozycją mniejszość–większość jest zasadne. Inicjatorów i odbiorców działań upamiętniających w danej przestrzeni można przyporządkować grupie posiadającej władzę i dysponującej zasobami politycznymi, ekonomicznymi, społecznymi, symbolicznymi – zatem grupie większościowej. Praktyki społeczne związane z dziedzictwem Żydów wpisują grupę mniejszościową w krajobraz pamięci, przywołując w ten sposób historię i kulturę przedwojennej społeczności. Pojawia się następna wątpliwość, mianowicie czy przyjeżdżający do polskich miast i mia-

steczek Żydzi są postrzegani przez mieszkańców jako obywatele poszczególnych państw: Stanów Zjednoczonych, Francji, Izraela, czy jako członkowie grupy, o których pamięć jest przekazywana z pokolenia na pokolenie, a więc grupy mniejszościowej. Brakuje wciąż badań empirycznych w tym zakresie, pytanie zatem pozostawiam otwarte. Odwołam się jednak do teorii ludowego wizerunku Żyda (Cała 2005), która mówi o przypisywaniu stałego zestawu cech komuś, kogo uznaje się za Żyda. Joanna Tokarska-Bakir (2008: 39–41) pisze o „skamielinach” w języku, wciąż wykorzystywanych i potwierdzających ów wizerunek. Można przypuszczać, że przyjeżdżający z różnych krajów świata do dawnych sztetli współcześni Żydzi są postrzegani przez pryzmat symbolicznego wizerunku przedwojennej grupy mniejszościowej.

W kontekście poruszonych kwestii przedmiotem zainteresowania jest potencjał tkwiący w praktykach społecznych związanych z dziedzictwem Żydów w Polsce. Z jednej strony można myśleć o krakowskim Kazimierzu, gdzie działania upamiętniające tworzą dogodne warunki do „wymiany wspomnień” (Ricoeur 1995) – otwarcia się na perspektywę „innego” zarówno przez współczesnych polskich mieszkańców przedwojennych sztetli, jak i przez Żydów przyjeżdżających do tych dawnych sztetli. Z drugiej strony takie praktyki mogą prowadzić do zamknięcia się na pamięć „innych”, manipulacji, niechęci do spotkania – mogą się stać katalizatorem symbolicznego konfliktu w krajobrazie pamięci.

Warto przeanalizować postawiony powyżej problem w konkretnym punkcie pamięci – w Bobowej.

## Krajobraz pamięci w Bobowej – „nadużycie” czy „przepracowanie”?

Bobowa jest okołotrzytysięcznym miasteczkiem w południowo-wschodniej Małopolsce. Jest dawnym sztetlem, który za sprawą dynastii cadyków Halberstamów stał się jednym z najważniejszych ośrodków chasydyzmu w II Rzeczypospolitej – niezwykle istotnym punktem na mapie przedwojennej społeczności żydowskiej. Zjeżdżali się do przedwojennego miasta chasydzi z kraju i zagranicy. W dni zjazdów Bobowa przemieniała się w jedno z większych żydowskich miasteczek przedwojennej Galicji (Duch, Dyngosz 2010). Holokaust stał się cezurą dla społeczności bobowskich Żydów. Nie zdołał jednakże przerwać linii cudownych cadyków. Zagładę przeżył najstarszy syn cadyka Bencjona – Salomon i córki. Po wojnie Salomon zamieszkał w Nowym Jorku, gdzie krok po kroku odbudował bobowską wspólnotę chasydów, obecnie najliczniejszą wśród rozsianych po świecie, między innymi w Anglii, Izraelu, Belgii, Argentynie i Kanadzie. Chasydzkie miasteczko – szkoły, instytucje, tradycje – przeniesiono za Ocean. Poza jednym elementem – w małopolskiej Bobowej, na cmentarzu żydowskim pozostał grobowiec (*ohel*), w którym spoczywa założyciel dynastii cudownych cadyków – Salomon Halber-

stam. Do *ohelu* pielgrzymują dziś chasydzi z całego świata. Przyjeżdżający z wizytą mogą odwiedzić synagogę, którą ponownie otwarto w 2003 roku (oprócz krakowskich synagog: Remuh i Tempel, jest jedyną czynną bożnicą w Małopolsce).

Analizując symboliczną topografię Bobowej, można poprowadzić dwie osie, których krańce wyznaczają punkty orientacyjne przestrzeni, których obszary należały niegdyś do „swoich” i „obcych” (por. Kaprański 2000). Pierwszą oś wyznaczają dwa punkty: kościół katolicki i synagoga. Zazwyczaj bożnica była budowana w odpowiedniej odległości od kościoła, najczęściej po drugiej stronie rynku i nie mogła przewyższać ani prezentować się bardziej okazale niż lokalna fara. W Bobowej synagoga jest usytuowana przy końcu opadającej od rynku uliczki, niegdyś i dziś: Żydowskiej. W ten sposób symbolicznie przedstawiała się relacja podrzędności religii mniejszości w stosunku do religii większości. Przeciwnie usytuowanie dwóch świątyń wyznaczało odmienną rolę dwóch grup w wymiarze sakralnym i dążenie do izolacji po obydwu stronach. Drugą oś wyznaczają kolejne dwa punkty: rynek i prywatny dwór Długoszewskich, w którym w XVIII wieku mieszkał właściciel Bobowej, Michał Jaworski. On sprowadził Żydów do Bobowej. Oś ta symbolicznie ilustruje relacje między poddanymi a władzą. Żydzi zajmowali na owej osi pozycję pośrednią między poddanymi (rynkiem) a władzą (dworem). Sytuacja „pomiędzy” była istotna. Z jednej strony Żydzi mogli być postrzegani jako przynależący do sfery władzy, z drugiej, ze względu na pracę na rynku i codzienne kontakty z chłopami, mogli stanowić potencjalnie niebezpieczny rewolucyjny element (por. Kaprański 2000). Możliwe, że z tej niejednoznaczności przynależenia mogą wynikać dwa wykluczające się elementy wizerunku Żyda w kulturze tradycyjnej (Cała 2005): żydowskiego bankiera czy żydowskiego kapitalisty i żydowskiego bolszewika czy żydokomuny (Kapralski 2000). Analizując układ osi dzielących miasteczko na dwa wymiary: sakralny i świecki oraz związane z nim stosunki społeczne między grupą mniejszościową a dominującą, można uznać, że Bobowa była typowym przedwojennym miasteczkiem z wewnętrzną logiką relacji „swój–obcy” zapisaną w krajobrazie pamięci.

W mieście przez kilkadziesiąt lat po wojnie o obecności Żydów świadczyły materialne ślady – synagoga użytkowana jako warsztaty dla technikum do początku lat 90. minionego wieku i kirkut – oraz nieformalna pamięć mieszkańców. Dziś, oprócz materialnych śladów, o przedwojennej społeczności żydowskiej informuje oficjalna strona internetowa miasta, przewodniki, albumy, tablice informacyjne. Na historię i kulturę Żydów Bobowej wskazują przede wszystkim chasydzi z bobowskich wspólnot, przyjeżdżający do dawnego sztetla i przechadzający się ulicą Żydowską, wyróżniający się czarnymi, długimi płaszczami, brodami i charakterystycznymi pejsami. Bobową nazywa się „żydowskim miasteczkiem”. Nie sposób nie natknąć się tutaj na obecność Żydów zarówno w symbolicznym, jak i realnym wymiarze. Synagoga i kirkut wydają się głównymi atrakcjami turystycznymi miasta. Co zaskakujące, w Bobowej nie widać ani jednego straganu z drewnianymi

figurkami Żydów, menorami różnych rozmiarów, a w oknach wystawowych nie ma ani jednego obrazu przedstawiającego Żyda liczącego pieniądze.

Podczas mojej pierwszej wizyty w Bobowej miasto wydawało się opowiadać historię sukcesu włączenia dziedzictwa Żydów do lokalnej przestrzeni. O powodzeniu mogły świadczyć między innymi czynna synagoga, chasydzi w mieście, relacja o celebracji przez Żydów i nie-Żydów otwarcia bożnicy, brak oznak komercjalizacji dziedzictwa. Bobową można więc scharakteryzować jako krajobraz pamięci, w którym grupa mniejszościowa po kilkudziesięciu latach zapomnienia odzyskuje pole do ekspresji swoich znaczeń w przestrzeni społecznej. Tą grupą jest społeczność żydowska, dlatego należy wziąć pod uwagę jej tragiczną przeszłość oraz багаż polsko-żydowskich relacji. Bobowa wydała mi się zatem dobrym miejscem do badania problematyki praktyk społecznych związanych z dziedzictwem Żydów w Polsce w lokalnej przestrzeni. Z tego względu postanowiłam przeprowadzić tam jakościowe badanie eksplorujące tę tematykę<sup>2</sup>. Interesowała mnie opinia członków grupy dominującej, mieszkańców Bobowej, w następujących kwestiach: co mieszkańcy Bobowej sądzą o działaniach upamiętniających dawną społeczność żydowską tego miasteczka?; czy te działania są akceptowane przez mieszkańców, czy postrzegane jako narzucane?; jakie są relacje bobowian z przyjeżdżającymi Żydami?; jaki jest bilans korzyści i strat przyjazdów Żydów do miasta?; jakie są postawy bobowian wobec Żydów?; czy mieszkańcy Bobowej przejawiają postawy antysemityczne?<sup>3</sup> Kwestie były przedmiotem badań w dwóch zogniskowanych wywiadach grupowych, jakie przeprowadziłam 13 i 14 czerwca 2010 roku w Bobowej – jednym z reprezentantami liderów lokalnych, a drugim ze zwykłymi mieszkańcami. Poniżej prezentuję krótką charakterystykę każdej z grup oraz najważniejsze wyniki wywiadów.

Grupa liderów lokalnych składała się z siedmiu osób – trzech mężczyzn i czterech kobiet, wszyscy urodzeni po wojnie. Byli to aktywni działacze, dumni z tego,

---

<sup>2</sup> Badanie zostało sfinansowane z grantu Instytutu Socjologii UJ.

<sup>3</sup> Zbadaniu antysemityzmu (i anty-antysemityzmu) liderów i zwykłych mieszkańców Bobowej służyły pytania zaprojektowane przez Helenę Datner-Śpiewak (1996) i zastosowane w ogólnopolskich reprezentatywnych badaniach antysemityzmu realizowanych przez zespoły pod kierunkiem Ireneusza Krzemińskiego w latach 1992 i 2002 (Krzemiński 1996, 2004) oraz wykorzystane w badaniu Marka Kuci w 2010 roku (TNS OBOP 2010; Kucia, w tym tomie). Pytania te dotyczyły czterech aspektów tzw. antysemityzmu nowoczesnego – politycznego, ekonomicznego, dotyczącego mediów i międzynarodowego oraz antysemityzmu religijnego. Wykorzystałam też pytanie zaprojektowane przez Marka Kucię dotyczące antysemityzmu postholokaustowego. Pytania o antysemityzm nowoczesny: *Czy zgadza się Pan(i) ze stwierdzeniem, że Żydzi w naszym kraju mają zbyt wielki wpływ na...?: (a) życie polityczne, (b) życie gospodarcze, (c) prasę, radio i telewizję? i Czy zgadza się Pan(i) z opinią, że Żydzi posiadają zbyt wiele wpływu w świecie? Pytanie o antysemityzm religijny: Niekiedy słyszy się opinię, że Żydzi mają tyle kłopotów, ponieważ Bóg ukarał ich za ukrzyżowanie Chrystusa. Czy zgadza się Pan(i) z tą opinią, czy nie? Pytanie o antysemityzm postholokaustowy: Słyszysz się niekiedy opinię: „Wprawdzie Holocaust – zagłada Żydów to wielka zbrodnia, ale dobrze się stało, że w jej wyniku w Polsce prawie w ogóle nie ma Żydów”. Czy zgadza się Pan(i), czy nie zgadza z tą opinią?*

że są mieszkańcami Bobowej, pracujący na rzecz kultury, promocji miasta, edukacji, turystyki. Poza jedną rozmówczynią wszyscy urodzili się i mieszkali w Bobowej. Sprawiali wrażenie otwartych i pełnych zapału do współpracy. W wypowiedziach często używali słów ze słownika edukacji międzykulturowej i poprawności politycznej. Mieli dużą wiedzę o historii i kulturze diaspory i szczególnie bobowskich chasydów. Wyczuwało się emocjonalny stosunek do poruszanej problematyki. Chętnie rozmawiali o Żydach, swobodnie używając słowa „Żyd”, bez poszukiwania zamienników, używania kategorii opisujących czy ściszenia głosu.

Grupa zwykłych mieszkańców Bobowej liczyła pięć osób – dwóch mężczyzn i trzy kobiety. Były to zarówno osoby pamiętające Żydów z czasów dzieciństwa, jak i te czerpiące wiedzę o żydowskiej społeczności swojego miasteczka jedynie z przekazów lub obserwacji współczesnych Żydów odwiedzających miasto. Często udzielane odpowiedzi różniły się ze względu na pamięć biograficzną uczestników. Osoby pamiętające Żydów wszelkie pytania o tę społeczność, nawet współczesną, odnosiły do przeszłości. Często odbiegały od tematu i przedstawiały obraz sąsiedzkich relacji polsko-żydowskich i przekraczania symbolicznych granic. Jedna z rozmówczyń przyznała, że przechowuje przedmioty i pamiątki po żydowskich mieszkańcach. Pisze również wspomnienia o jednej z bobowskiej ulic i jej mieszkańcach, zarówno Żydach, jak i Polakach. Jest traktowana jak strażniczka miasteczkowej pamięci. Kolejny rozmówca pamiętający czasy tuż przed wojną podkreślał przyjaźń, jaka łączyła jego rodziców z żydowskimi mieszkańcami.

Grupa liderów podkreślała sukces włączenia kultury i historii Żydów do lokalnego krajobrazu. Deklarowała pozytywny stosunek mieszkańców do przyjeżdżających Żydów, widoczny przede wszystkim wśród dzieci i młodzieży. W opinii grupy w Bobowej nawet kilkuletnie dzieci są przyzwyczajone do widoku chasydów. Liderzy dobrze przyjęliby wiadomość o osiedleniu się Żydów w Bobowej, ale – jak mówili – nie sądzą, żeby przyjeżdżający Żydzi sami tego chcieli i uważają taką sytuację za nieprawdopodobną. Zgodnie twierdzili, że podjęte do tej pory w Bobowej działania są wystarczające i nie widzieli potrzeby realizowania dodatkowych inicjatyw. Przyznali, że główną motywacją upamiętniania była możliwość promocji miasta. Stwierdzili, że wbrew ich intencjom Bobowa w obiegowej opinii w kraju, jak i za granicą, jest przedstawiana jako „żydowskie miasteczko”. Z dyskusji wynikało, że pragnieniem liderów jest zdobycie popularności miasta na całym świecie dzięki bobowskiej koronce, dzięki temu zatem, co w ich przekonaniu jest czymś „żywym”, w przeciwieństwie do dziedzictwa Żydów. Liderzy chcieliby skupić działania na tym właśnie aspekcie krajobrazu kulturowego swojej miejscowości. Co do relacji mieszkańców z przyjeżdżającymi Żydami rozmówcy przyznali, że te dwie grupy nie mają z sobą kontaktu. Zainteresowanie jest jednostronne (płynie od mieszkańców) i – zdaniem uczestników badania – jest nieakceptowane przez przyjeżdżających Żydów. Badani przywoływali w pamięci nieporozumienia podczas przekazywania synagogi i w trakcie jej otwarcia. Co ważne, wyrazili roz-

czarowanie wynikami działań upamiętniających, które nie przyniosły założonych korzyści materialnych miastu i jego mieszkańcom.

Oto wybrane wypowiedzi liderów:

*I nawet był taki incydent, że to był, pamiętam. Była uroczystość poświęcenia sztandaru (...). Został biskup zaproszony z naszej strony. Oni [Żydzi] oczywiście nie przyjechali na wyznaczoną godzinę. Potem mieli pretensje do dyrektora [instytucji kultury – przyp. aut.], że ich szczególnie nie witał. Ale jak miał witać, jak musiał być gdzie indziej. Nie było takiego momentu przekazania im [synagogi] takiego oficjalnego, ale przyszli i zmieniili klódki. Nawet poproszono mnie o przygotowanie takich materiałów, ja tam byłam, ale oni nie byli zainteresowani takimi rzeczami.*

*Pan (...) to już powiedział, że już na pewno nie zrobią kroku poza... Młodzież jak przyjeżdża, to takim szpalerem idą, najczęściej od zajezdni autobusowej do synagogi i z powrotem.*

*Proszę Panią, żaden Żyd który przyjedzie, nie wejdzie do żadnego sklepu, żeby coś kupić.*

*Jak przyjeżdża młodzież z Izraela, to jest tragicznie. Po prostu oni mają wpojone nie patrz, nie miej kontaktu wzrokowego, nie patrz się na miejscowych.*

*Oni przyjadą, wysiądą, idą sobie. U siebie zjedzą tam w synagodze i nigdy po sobie nie posprzątają – zawsze mówi ten, który zamyka i otwiera, co ma klucz. Nigdy po sobie nie posprzątają!*

*Nie chcę mówić, że jesteśmy jacyś światli, ale mamy z nimi kontakty, to znaczy jak mamy, jak trzeba, jak jest, to dla nas jest to, dla nas jest to po prostu nacja, naród, który przyjeżdża i który kiedyś tu był. Korzystamy z tego, robimy wokół tego jakąś imprezę.*

Badana grupa zwykłych mieszkańców Bobowej była zgodna, że ludzie w mieście mają raczej negatywny stosunek do przyjeżdżających Żydów. Szczególnie jest to widoczne wśród dzieci i młodzieży. W kwestii działań upamiętniających społeczność żydowską zwykli mieszkańcy uważali, że podjęto sporo inicjatyw w tym kierunku. Według badanych Bobowa nie powinna się kojarzyć jedynie z Żydami, bo ma o wiele więcej do zaoferowania, na przykład swoją koronkę. W opinii badanych ponowne otwarcie synagogi sprawiło, że jest ona niedostępna dla mieszkańców, uczniów czy polskich wycieczek. Za jej otwieranie jest odpowiedzialny mieszkaniec znajdującego się w pobliżu synagogi domu, któremu powierzono klucze. Mieszkańcy Bobowej podkreślali, że synagoga znajduje się w posiadaniu Żydów i mieszkańcy nie mają nad nią kontroli. Co do relacji z przyjezdnymi Żydami uczestnicy badania podkreślali, że nie mają z nimi żadnego kontaktu. Inicjatywa ewentualnych spotkań leży po stronie bobowian, ale jest ona zwykle niedoceniana i odrzucana. Zwykli mieszkańcy twierdzili, że wizyty Żydów nie przynoszą korzyści miastu, przeciwnie – zakłócają porządek. Zdaniem badanych Żydzi ingerują w życie miasta i mimo że są gośćmi, sprawiają wrażenie, jakby byli u siebie.

Oto wybrane wypowiedzi zwykłych mieszkańców:

*I oni tutaj chodzili w tych copach tak i siak, w tę i we w tę. Mieli my tutaj atrakcję, ale to już jest dla nas, przynajmniej jak dla mnie, dla młodszego pokolenia, już nas to nie dziwi, bo tu przelazi tabun. Naprawdę, jak poprzyjeżdżają wycieczki. No ostatnio przechodziła tutaj jakaś taka grupa takich młodych, tak śpiewały, że od samego PKS-u, wysiadły śpiewały, śpiewały, krzyczały.*

*Żydówki darły się, czasami się darły, czasami śpiewały. Czują się rewelacyjnie w Bobowej, po prostu jak u siebie. (...) Gdyby nie wojna, gdyby nie ten, to Bobowa byłaby żydowska na sto procent!*

*Oni nie chcą z nami mieć kontaktu.*

*Głupi taki precedens, to znaczy poszli do sklepu, akurat ja byłam w tym sklepie obuwniczym i tam wtedy kupowali, jak tak długo byli, torbę, czarną. I w tym sklepie sprzedaje dziewczyna akurat. To wyobraźcie sobie, że on kupił tą torbę i ona chciała dać mu tą torbę. Nie! On kazał położyć na ziemi tę torbę i dopiero wziął z ziemi tą torbę, bo a nuż byłaby nieczysta!*

*Ona [synagoga] stoi jako budynek i służy tylko Żydom. Jak przyjeżdżają, mają tam klucznika z informacją.*

*Myśmy walczyli o to, żeby Bobowa nie tylko z Żydami się kojarzyła, ale bardziej z koronką klockową, bo jak się ludzie pytali, skądś się pochodzi i że Bobowa, a tam był cadyk i ten, ja mówię: no kurna w Bobowej jest parę jeszcze innych rzeczy oprócz cadyka i Żydów, naprawdę więc długo ześmy z tym walczyli, ale ześmy to już przewzięli, że jednak koronkę ludzie bardziej, niestety nie tylko z Żydami.*

W kwestii postaw wobec Żydów grupa lokalnych liderów w zasadzie zgodziła się ze stwierdzeniami wskazującymi na antysemityzm nowoczesny. Wątpliwości wynikały ze sformułowania pytań, które rozmówcy traktowali jak pytania o wiedzę. Podkreślali, że by móc swobodnie odpowiedzieć na zadawane im pytania o „zbyt duży wpływ Żydów”, musieliby przejrzeć statystyki, badania, życiorysy i tym podobne. Rozmówcy argumentowali, że po wojnie znacznie trudniej było rozpoznać Żyda, tym bardziej że większość zmieniła nazwiska, nie praktykowała swojej religii, nie przyznawała się do bycia Żydem. Podkreślano jednak, że od niedawna coraz więcej osób przyznaje się do swoich korzeni i niejednokrotnie powraca do nazwiska swoich przodków. Jeden z uczestników przywoływał udział Żydów komunistów w strukturach władzy po wojnie i argumentował, że najprawdopodobniej Bobowa była wówczas w uprzywilejowanej pozycji ze względu na sentyment władzy do cudownych cadyków. Ów badany łączył w ten sposób Żydów ze sferą władzy i był skłonny odpowiedzieć twierdząco na pytanie o zbyt duży wpływ Żydów w Polsce i na świecie, dostrzegając w państwie Izrael potęgę. Rozmówcy z grupy liderów natomiast zdecydowanie odrzucili opinie przytoczone w pytaniach o antysemityzm religijny i postholokaustowy.



Oto typowe wypowiedzi członków grupy liderów ilustrujące ich postawy wobec Żydów:

*Państwo wtedy trzymało łapę dość mocno i ksiądz nie mógł sprzedać nic kościelnego. Mój ojciec sobie wymarzył, kawałek tam – to było kościelne. Ksiądz wtedy powiedział, jak ci tego Suskind nie załatwi, to ja ci tego nie mogę sprzedać, gdzieś tam przez ministerstwo w Warszawie, człowiek był o dużych możliwościach. (...) Pani mówi, że był naukowcem, nie wiem, czy był w partii, pani mówi, że był naukowcem. Być może. Ja bym podejrzewał, że raczej pracował w Urzędzie Bezpieczeństwa albo gdzieś, dlatego jak tutaj przychodził, on się czuł bezpiecznie.*

*Po wojnie (...) Bobowa miała przez to, że była Bobową, fory. No to ja mogę sobie dośpiewać resztę, że byli tam ludzie, którzy mieli do tej Bobowej sentyment. A dlaczego? A dlatego, że na pewno duża część była, było to na pewno, to przecież historia mówi, że oni przychodzili, było w urzędach obsadzone.*

*Są te Nagrody Nobla i odsetek właśnie ludzi pochodzenia żydowskiego, którzy otrzymali Nagrodę Nobla, był na prawdę zaskakująco duży, biorąc pod uwagę, jaki procent ilościowo stanowią Żydzi w świecie, więc sądząc po takim zestawieniu, jeżeli w innych ważnych dziedzinach również mają taki wpływ i zajmują tak ważne stanowiska, to pewnie mają, choć mogłabym to opierać tylko właśnie na jakiś danych statystycznych, że na przykład, nie wiem, tylu Żydów jest szefami wielkich koncernów czy jest w świecie polityki. To jakies takie obiegowe zdanie. Jak widzę jakąś statystykę, to wtedy można.*

*No, ale jak jest mądry ksiądz, to powie w kościele, no przecież ludzie to tak czytają to Pismo Święte do połowy? Przecież na litość boską Stary Testament to jest przecież to samo, co oni czytają w tych zwojach. Prawda, później było tylko tak, że pewnie sekta się wytworzyła i chrześcijanie powstałi, ale wcześniej i to na ich szczepie żydowskim. Pan Bóg, chyba też nikt nie odmawia, że był Żydem, Matka Boska też nie była Hinduską, tylko była Żydówką.*

Zwykli mieszkańcy jednomyślnie odpowiedzieli na pytania, które dowodziły istnienia antysemityzmu nowoczesnego. Zbyt duży wpływ Żydów na władzę, finanse i media wyjaśniali „smykąką”, „zapisem w genach”, sprytem i mądrością. Jedna z rozmowczyń zauważyła, że są to umiejętności, których Żydom się zazdrości – najważniejsza to umiejętność przetrwania. Większość rozmówców odrzuciła stwierdzenia wskazujące na antysemityzm religijny i postholokaustowy. Co ważne, pytanie wskaźnikowe dla antysemityzmu postholokaustowego wywołało konsternację, gdyż zawierało sformułowanie, że w naszym kraju „w ogóle nie ma Żydów”, z czym rozmówcy się nie zgodzili, argumentując, że możemy nie zdać sobie sprawy, ilu Żydów obecnie mieszka w Polsce. Inna rozmówczyni na potwierdzenie ich obecności wskazywała istnienie żydowskich teatrów, festiwali czy zespołów muzycznych.

Oto charakterystyczne wypowiedzi badanych z grupy zwykłych mieszkańców:

*Moja mama nienawidzi Żydów po prostu, nienawidzi. Pracowała w Stanach i z początku jak pracowała u Żyda i jak mówiła do niego i ciągle mu to powtarzała „ty się ciesz, że*

*Hitler wszystkich Żydów nie wymordował”. „Aleś ty Janina niedobra”. A ona mówi: „Ja bym cię sama udusiła, gadzie”. No po prostu moja mama nie lubi Żydów.*

- *A czy to jest prawda, że od tych kuczek Bobowa się spaliła?*
- *A podobno.*
- *Podobno, że tak.*
- *Tylko to było dawno. To było w tysiąc osiemset.*
- *Bo takie krążą, że od tych ich kuczek, że schajarzyła się cała Bobowa.*
- *Po prostu zapaliło się, a że było upalne popołudnie.*
- *A w tych kuczkach oni mieli bibułami poubierane to, postrojone.*
- *Tak się zjarało i się rozgwiżdzało. I tutaj większa część Bobowej się spaliła. Niestety i to niektórzy też pamiętają.*
- *A czy Państwo zgadzają się z opinią, że Żydzi mają zbyt duży wpływ na życie polityczne, gospodarcze, media i prasę?*
- *Mam wrażenie, że mają.*
- *Ja też.*
- *Ja myślę, że mają, no, niestety mają.*
- *No, niestety mają.*
- *Po nosach ich poznać (śmiech).*

*Mają kasę, mają dlatego, że mają wpływ. No, ale to ich wina jest, że są mądrzy (...). Po prostu ludzie ich nienawidzą za to, że są mądrzy, że się umią skrobać, że dostali tak po dupie podczas II wojny światowej, a mimo wszystko se radzą. Praktycznie ich wybito. Praktycznie do nogi. Ileś ich tam zostało, ileś się odratowało, a oni się odrodzili i chyba za to ich ludzi nienawidzą, że sobie dali rady jednak, mimo wszystko.*

*My to nawet pojęcia nie mamy, to wcale nie jest taka prawda, że Żydów nie ma w Polsce, oni spokojnie są w takich miejscach, że my nawet nie wiemy, że to są Żydzi. Oni mają do interesów smykałkę.*

## Wnioski

Przedstawione wyniki eksploracyjnego badania jakościowego pozwalają na wyciągnięcie wstępnych wniosków. Wydaje się, że krajobraz pamięci współczesnej Bobowej, podobnie jak przed wojną, strukturyzują dwie osie: pierwsza o wymiarze sakralnym (kościół katolicki – synagoga) i druga o charakterze świeckim (dwór – synagoga). Bobowianie postrzegają synagogę jako miejsce należące do Żydów i niedostępne dla mieszkańców na co dzień. Zwracają jednocześnie uwagę, że przyjezdni Żydzi nie interesują się Bobową, a jedynie dziedzictwem Żydów w tym mieście. W osi dzielącej wymiar świecki przestrzeni społecznej Bobowej brakuje symbolicznego rynku, czyli sfery kontaktu z mieszkańcami – codziennych relacji między dwoma grupami, które to relacje niegdyś pozwalały przekraczać granice swojskości–obcości. Przyczyną jest zapewne to, że w Bobowej nie mieszkają Żydzi. Obecnie natomiast praktyki społeczne związane z dziedzictwem Żydów w Bobowej nie obejmują spotkania i dialogu tożsamości polskich i żydowskich, katolickich

i żydowskich, świadka i ofiary. Tożsamości w tym krajobrazie wciąż są wyznaczone przez opozycję charakterystyczną dla relacji „swój-obcy”.

Okazuje się, że intencją działań upamiętniających społeczność żydowską była przede wszystkim chęć uatrakcyjnienia oferty turystycznej miasta, promocja Bobowej i w przyszłości osiągnięcie z tego tytułu korzyści materialnych. Możliwe, że stereotypowe postrzeganie Żydów jako wpływowych, wszechwładnych i majątnych ludzi było podstawą decyzji o podjęciu takich działań. Prawdopodobnie z tej przyczyny jest widoczny wyraźny rozdźwięk między dążeniami do upamiętniania a zauważanymi do tej pory tego rezultatami.

Dziedzictwo przedwojennych Żydów w Bobowej jest użytkowane przez współczesnych Żydów i nie-Żydów. Wydaje się, że nie jest płaszczyzną porozumienia między Żydami a Polakami. Okazuje się, że poza dniem otwarcia synagogi nie było sytuacji, w której te dwie grupy spotkałyby się ponownie. Lokalni liderzy, podejmując działania upamiętniające Żydów, najwidoczniej nie przewidzieli, jak złożone będzie to przedsięwzięcie, nie polega ono przecież jedynie na odnowieniu śladów po żydowskiej społeczności, zorganizowaniu wydarzenia kulturalnego czy opowiedzeniu jej historii na lekcji. Upamiętnianie w głównej mierze powinno dotyczyć relacji grup mniejszościowej i dominującej, z całą specyfiką stosunków polsko-żydowskich, z uprzedzeniami i stereotypami z obydwu stron. Można wysnuć wniosek, że upamiętnianie dziedzictwa Żydów w Bobowej jest przykładem nadużycia pamięci, do którego prowadzi powtarzanie, czyli rytualne odtwarzanie działań z przeszłości – poruszanie się w znanych przedwojennych granicach. Odpowiadając zatem na zadane w tytule niniejszego artykułu pytanie o „przepracowanie pamięci”, można stwierdzić, że nie jest to proces, który w Bobowej występuje. Wciąż nie ma warunków, by mógł zaistnieć model wymiany wspomnień, który opisano w pierwszej części artykułu. „Przepracowanie” współczesnej polskiej pamięci o żydowskich mieszkańcach przedwojennej Bobowej jeszcze nie nastąpiło.

## Bibliografia

- Bodemann M.Y. (2006), *A Jewish Cultural Renaissance in Germany?* [in:] S. Lustig, I. Leveson (eds.), *Turning the Kaleidoscope: Perspectives on European Jewry*, Berghahn Books, New York–Oxford.
- Cała A. (2005), *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Datner-Śpiewak H. (1996), *Struktura i wyznaczniki postaw antysemickich* [w:] I. Krzemiński (red.), *Czy Polacy są antysemitami?*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 27–64.
- Duch M., Dyngosz M. (2010), *Małopolska bogata w kultury. Śladami historii i kultury Żydów w Małopolsce. Przewodnik*, Fundacja Instytut Studiów Strategicznych, Kraków.
- Engelking B. (2003), „Szanowny panie gystapo”. *Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941*, IFiS PAN, Warszawa.

- Erl A., Nünning A. (eds.) (2008), *Cultural Memories Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Gillis J.R. (eds.) (1994), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Głowacka D., Zylinska J. (eds.) (2007), *Imaginary Neighbors: Mediating Polish-Jewish Relations after the Holocaust*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Gruber R.E. (2004), *Odrodzenie Kultury Żydowskiej w Europie*, przeł. A. Nowakowska, Pogranicze, Sejny.
- Gross J.T. (2000), *Sąsiedzi. Historia jednego miasteczka*, Pogranicze, Sejny.
- Gross J.T. (2008), *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków.
- Gross J.T., Grudzińska-Gross I. (2011), *Złote żniwa. Rzecz o tym co się działo na obrzeżach Zagłady Żydów*, Znak, Kraków.
- Halbwachs M. (1969 [1925]), *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, PWN, Warszawa.
- Irwin-Zarecka I. (2007), *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, Transactions Publishers, New Brunswick.
- Kapralski S. (2000), *Battlefields of Memory: Landscape and Identity in Polish-Jewish Relations*, „History and Memory” 13 (2), s. 35–58.
- Kapralski S. (2010), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej* [w:] tegoż (red.), *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 9–46.
- Każmierska K. (2007), *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2, s. 3–23.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1995), *Theorizing Heritage*, „Ethnomusicology” 39 (3), s. 367–380.
- Krzemiński I. (red.) (1996), *Czy Polacy są antysemitami?*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Krzemiński I. (red.) (2004), *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Kucia (w tym tomie), *Polacy wobec Auschwitz, Zagłady i Żydów w świetle badań socjologicznych z 2010 roku i badań wcześniejszych*.
- Lehrer E. (2007), *Bearing False Witness? Vicarious Jewish Identity and the Politics of Affinity*, [in:] D. Głowacka, J. Zylinska (eds.), *Imaginary Neighbors: Mediating Polish-Jewish Relations after the Holocaust*, University of Nebraska Press, Lincoln, s. 84–109.
- Lehrer E. (2010), *Can there be Conciliatory Heritage?*, „International Journal of Heritage Studies” 16 (4–5), s. 269–288.
- Misztal B.A. (2003), *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead.
- Mucha J. (ed.) (1999), *Dominant Culture as a Foreign Culture: Dominant Groups in the Eyes of Minorities*, Columbia University Press, New York.
- Murzyn M. (2006), *Kazimierz: Środkoeuropejskie doświadczenie rewitalizacji*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Muzaini H., Yeoh B.S.A. (2005), *War Landscapes as „Battlefields” of Collective Memories: Reading the Reflections at Bukit Chandu*, „Cultural Geographies” 12, s. 345–365.
- Nijakowski L. (2007), *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

- Nowicka E. (1990), *Swojkość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy* [w:] E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Wydawnictwo Instytutu Socjologii UW, Warszawa, s. 5–53.
- Olick J.K. (2008), *From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products* [in:] A. Erll, A. Nünning (eds.), *Cultural Memories Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, s. 151–161.
- Olick J.K., Robbins J. (1998), *Social Memory Studies: From „Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology” 24 (1), s. 105–140.
- Pinto D. (2006), *The Jewish Space in Europe* [in:] S. Lustig, I. Leveson (eds.), *Turning the Kaleidoscope: Perspectives on European Jewry*, Berghahn Books, New York–Oxford, s. 179–186.
- Polonsky A., Michlic J.B. (eds.) (2004), *The Neighbors Respond: The Controversy Over the Jedwabne Massacre in Poland*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Ricoeur P. (1995), *Pamięć – zapomnienie – historia* [w:] K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castell Gandolfo*, Znak, Kraków, s. 22–43.
- Ricoeur P. (1999), *Memory and Forgetting* [in:] R. Kearney, M. Dooley (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge, London, s. 5–11.
- Ricoeur P. (2003), *Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona*, „Konteksty” 1–2, s. 41–55.
- Ricoeur P. (2007), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków.
- Sennett R. (1998), *Disturbing Memories* [in:] P. Fara, K. Patterson (eds.), *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steinlauf M.C. (2001), *Pamięć nieprzyswojona*, przeł. A. Tomaszewska, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa.
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- TNS OBOP (2010), *Antysemityzm współczesnych Polaków*, Komunikat nr K.021/10, <http://www.tnsglobal.pl/archive-report/id/7838> [dostęp: 10.10.2010].
- Tokarska-Bakir J. (2008), *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Trachtenberg J. (1997), *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, Ureus, Gdynia.
- Tunbridge J.E., Ashworth G.J. (1996), *Dissonant Heritage: the Management of the Past as a Resource in Conflict*, Wiley, New York.
- Webber J. (2009), *Rediscovering Traces of Memory. The Jewish Heritage of Polish Galicia* (with photographs by Chris Schwarz), Littman Library of Jewish Civilization and Indiana University Press, Oxford–Bloomington.
- Zimmerman J. (2003), *Contested Memories: Poles and Jews during the Holocaust and its Aftermath*, Rutgers University Press, New Jersey.
- Ziółkowski M. (2001), *Pamięć i zapominanie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 3–4, s. 3–22.
- Zubrzycki G. (2006), *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post communist Poland*, University of Chicago Press, Chicago.