



# **Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe: Praktyki, Perspektywy, Wyzwania**

**Publikacja towarzysząca projektowi Żydowskie  
Dziedzictwo Kulturowe. Projekt realizowany w latach  
2020–2024.**

Copyright by Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, Warszawa 2024

ISBN: 978-83-970235-5-0

## Partnerzy projektu:



Projekt jest finansowany przez Islandię, Liechtenstein i Norwegię w ramach Funduszu EOG oraz przez budżet krajowy



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego



Wspólnie działamy na rzecz Europy zielonej, konkurencyjnej i sprzyjającej integracji społecznej

## **Spis treści**

<b>Słowo wstępne</b>	<b>5</b>
Zygmunt Stępiński	
<b>Wprowadzenie</b>	<b>7</b>
Øystein Bø	
<b>Projekt „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” 2020–2024</b>	<b>11</b>
Łucja Koch	
<b>Dokąd idziemy, skąd przybywamy?</b>	<b>13</b>
Agnieszka Kosowicz	
<b>Obecność, nieobecność i ciężar pamięci dawnego pogranicza</b>	<b>30</b>
Karolina Jakoweńko, Piotr Jakoweńko	
<b>Żydzi w społeczeństwie wielokulturowym: od partykularnej do uniwersalnej formy świadomości mniejszościowej</b>	<b>36</b>
Cora Alexa Døving	
<b>Zachowanie pamięci o Żydach na przykładzie działań społeczności Mińska Mazowieckiego</b>	<b>65</b>
Katarzyna Łaziuk	
<b>Zmieniające się społeczności: stosunki muzułmańsko-żydowskie we współczesnej Norwegii</b>	<b>77</b>
Vibeke Moe	
<b>Praktyki związane z żydowskim dziedzictwem kulturowym. Perspektywy i wyzwania</b>	<b>91</b>
Hilde Kramer	
<b>Przekaz ustny i włączenie historii rodzinnej do tradycji</b>	<b>116</b>
Marie Ebersson Degnæs	

<b>Mission impossible 2, czyli jak w muzeum angażować młodych odbiorców</b>	<b>121</b>
Katarzyna Lewandowska, Małgorzata Zając	
<b>Edukacja ponad granicami – wnioski z seminariów i szkoleń w ramach programu MEST Stowarzyszenia Europejskich Muzeów Żydowskich</b>	<b>126</b>
Vidar Alne Paulsen	
<b>Pomniki 2.0. Nowe formy upamiętnienia, których wszyscy potrzebujemy (przynajmniej w Polsce)</b>	<b>135</b>
Zofia Bojańczyk	
<b>Niebanalna tożsamość. Program historii mówionej Muzeum POLIN jako projekt partycypacyjny – źródła autentyczności, wartości, jednostka i wspólnota</b>	<b>149</b>
Józef Markiewicz	

# Słowo wstępne

Zygmunt Stępiński

Szanowni Państwo,

program „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” (ŻDK) przez cztery lata stanowił kręgosłup działalności Muzeum POLIN. Nie było tygodnia, w którym nie zaprosilibyśmy naszej publiczności na wydarzenie edukacyjne czy kulturalne realizowane dzięki grantowi w wysokości dziesięciu milionów euro udzielonemu przez Islandię, Lichtenstein i Norwegię w ramach Funduszu EOG przy wsparciu budżetu krajowego. Projekt ŻDK umożliwił uruchomienie procesu, który w skali ogólnopolskiej uczył, jak być bardziej uważnym: na krzywdę, na los bliźnich, jak być otwartym na ich potrzeby. To był także proces budowania dumy – z bycia częścią społeczności, która jest silna swoją różnorodnością i mądrością minionych pokoleń. Program powstał dzięki współpracy kilku rządów, wielu instytucji oraz niezliczonej grupie specjalistów i specjalistek zaangażowanych w jego sprawną realizację.

Niniejsze wydawnictwo z okazji międzynarodowego kongresu „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe: praktyki, perspektywy, wyzwania” ukazuje się w szczególnych okolicznościach. Kilka kilometrów dalej na wschód trwa krwawa wojna. To konflikt rodem z XX wieku – wywołany nienawiścią, ksenofobią, chęcią pogwałcenia i podbicia sąsiada, który ma czelność domagać się samostanowienia i niepodległości. Rosyjski dyktator wskrzesił demony minionego stulecia, by zniszczyć Ukrainę – kraj tak nam bliski kulturowo. Rozległe, żyzne ziemie Ukrainy były przez stulecia domem Żydów aszkenazyjskich, a historia, którą można poznać w Muzeum POLIN, to przecież także ich losy. Od początku wojny przed naszym budynkiem wisi ukraińska flaga, przyjęliśmy do naszego zespołu kilkoro wyjątkowych specjalistów i specjalistek z Ukrainy, z którymi wspólnie realizujemy nasze codzienne zadania.

Piszę o tym nie tylko dlatego, że znajdą Państwo na kartach tego wydawnictwa referaty poświęcone Ukrainie. Wojna, ksenofobia, nietolerancja to niestety wciąż aktualne wyzwania, których nie wolno ignorować, gdy zastanawiamy się nad przyszłością naszego kraju, regionu, Europy i świata. Choć można z przekąsem

stwierdzić, że cycerońska maksyma *historia magistra vitae est* nigdy nie przyjęła się w naszym kręgu cywilizacyjnym, głęboko wierzę, że właśnie na kartach historii zapisane są istotne wskazówki, jak prowadzić sprawy publiczne, by zło ostatecznie nie zatryumfowało. Z tej wielkiej lekcji możemy wynieść, że budowa sprawiedliwego i dojrzałego społeczeństwa to cierpliwa nauka życia w grupie – różnorodnej, wielokulturowej, różniącej się poglądami, stylem życia i nierzadko wyznaniem czy światopoglądem. To lekcja dla dominującej większości, by partykularyzmy i fałszywe pojmowanie interesu zbiorowego nie zamieniło się w krzywdzenie mniejszości: o końcu tej zgubnej ścieżki mówił Marian Turski, przypominając, że Auschwitz nie spadło nam z nieba. Dla tych, którzy przybywają z odległych miejsc, by osiedlić się w nowych dla nich krajach, potrzebny jest natomiast czas na poznawanie lokalnych zwyczajów, języków i tradycji. Historia naszego kraju i historia całego świata to dzieje wielkich migracji, wędrówek i transformacji, a historia prezentowana w Muzeum POLIN jest dowodem na to, że przez 1000 lat Rzeczpospolita była areną kulturowej wymiany, w którym tkwiła jej siła, a nie słabość.

Oddajemy w Państwa ręce publikację zawierającą teksty uznanych badaczy i badaczek akademickich, ale również praktyków i praktyczek – pracowników i pracowniczek muzeów, organizacji pozarządowych oraz instytucji kultury z Polski i Norwegii. Artykuły te zostały opracowane na motywach wystąpień prezentowanych w trakcie międzynarodowego kongresu podsumowującego cztery lata pracy edukacyjnej, animacyjnej i badawczej, realizowanej w ramach projektu ŻDK. W unikatowy sposób ucieleśniają więc ideę czerpania z kultury i historii Żydów polskich w refleksji nad szeroko pojętym dziedzictwem kulturowym wielonarodowej Europy. Mamy nadzieję, że ich wydanie we wspólnym, pokongresowym tomie nie tylko przyczyni się do popularyzacji efektów i osiągnięć projektu ŻDK, lecz także będzie stanowić głos na rzecz szacunku dla różnorodności i odmienności we współczesnym, zróżnicowanym świecie.

Zygmunt Stępiński

Dyrektor Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN

# Wprowadzenie

Øystein Bø

Muzeum Historii Żydów Polskich stało się jedną z historycznych wizytówek Miasta Stołecznego Warszawy. Jest to miejsce, w którym zwiedzający z całego świata mogą w wyjątkowy sposób poznać historię relacji polsko-żydowskich. Przez wiele stuleci relacje te oparte były w Polsce na tolerancji i współpracy. Jeden rozdział tej wspólnej historii został jednak tragicznie naznaczony przez Holokaust. Ludność żydowska poniosła ogromne ofiary w całej Europie, a szczególnie w Polsce.

Ta część naszej historii jest ważna dla Polski, Europy i świata, a naszym obowiązkiem jest przekazanie tej bezcennej wiedzy przyszłym pokoleniom, aby ludzkość nigdy o niej nie zapomniała. Dlatego właśnie Muzeum POLIN jest tak ważne.

Jednocześnie Muzeum POLIN to także muzeum życia. Opowiada historię życia społeczności żydowskiej w Polsce. Skupia się na żydowskim dziedzictwie, a także na wkładzie Żydów w kulturę, sztukę, filozofię, naukę, prawo, religię i życie społeczne na terenie Europy i poza nią.

Jestem dumny i szczęśliwy, że Norwegia może przyczynić się do lepszego poznania żydowskich biografii i narracji historycznych oraz że wspieramy ważny program edukacyjny i kulturalny pod nazwą „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe”. Jest to możliwe dzięki Funduszom Norweskim i EOG, które stanowią wyraz poczucia solidarności i współodpowiedzialności Norwegii za przyszłość Europy. Fundusze zasadzają się na wspólnych wartościach, takich jak demokracja, prawa człowieka i godność.

Program „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” Muzeum POLIN dokumentuje historię, wspomnienia i kulturę Żydów, którzy zamieszkiwali polskie ziemie przez tysiąc lat. Projekt ma także na celu promowanie tolerancji, dialogu kulturowego i porozumienia przez szereg aktywności edukacyjnych dla dzieci, młodzieży, edukatorów i nauczycieli. Stał się doskonałą platformą wymiany wiedzy i refleksji na temat dzisiejszych wielokulturowych społeczeństw. Na temat tego, jak

współistnieć obok siebie i jak rozumieć swoich sąsiadów. Jego celem miało także być pokazanie młodym ludziom, jak poruszać się w gąszczu różnorodności kulturowej i religijnej, oraz inspirowanie ich do przeciwstawiania się przemocy, dyskryminacji i nietolerancji.

Fundusze Norweskie i EOG to ważny element stosunków dwustronnych pomiędzy Norwegią a Polską. Tworzą wyjątkowe możliwości wzmocnienia naszych wzajemnych więzów i zacieśniania relacji pomiędzy norweskimi i polskimi partnerami. Dlatego właśnie tak cieszy mnie silny dwustronny element projektu.

Muzeum POLIN nawiązało dotychczas trwałe relacje z wieloma norweskimi partnerami, takimi jak Norweskie Centrum Studiów nad Holocaustem i Mniejszościami (HL-Senteret), Muzeum Żydowskie w Oslo, Centrum Falstad, Europejskie Centrum Wergelanda oraz Muzeum Żydowskie w Trondheim.

Na co dzień te liczne norweskie instytucje dokładają wszelkich starań, by zachować żydowskie dziedzictwo, a także umożliwiać edukację na rzecz porozumienia międzykulturowego, praw człowieka i społeczeństwa demokratycznego. Utrwalają i troszczą się o pamięć o norweskich Żydach.

Przed drugą wojną światową społeczność żydowska w Norwegii była dość niewielka i skupiała się głównie wokół Oslo i Trondheim. Po nazistowskiej inwazji i za czasów kolaboracyjnego rządu Vidkuna Quislinga padła ona ofiarą prześladowań. Wiele osób udało się wówczas uratować dzięki staraniom norweskiego ruchu oporu. W listopadzie 1942 r. wielu Żydów deportowano jednak z Norwegii okrętem „Donau”, a następnie przewieziono do KL Auschwitz, gdzie stracili życie. Nie wolno nam zapominać, że za liczbami stoją prawdziwi ludzie i ich prawdziwe losy.

Z moich szkolnych lat pamiętam doskonale, jak co roku w grudniu zbieraliśmy się przy tablicy upamiętniającej Johna Christiana Davidsena, siedmioletniego chłopca żydowskiego pochodzenia, którego wraz z rodziną wywieziono z Norwegii na pokładzie okrętu „Donau”. John Christian zginął w komorze gazowej w KL Auschwitz 1 grudnia 1942 r. Pamiętam też opowieści mojej mamy o wojnie,



tajemnicach związanych z udziałem mojego dziadka w ruchu oporu i o strachu przed aresztowaniem i torturami. Urodziłem się w tej samej gminie, w której mieści się Centrum Falstad, a liczne wizyty w ośrodku wywarły ogromne wrażenie na mnie jako młodym chłopcu.

Dekadę temu premier Norwegii Jens Stoltenberg przeprosił w imieniu naszego rządu za to, że dopuszczono do deportacji w 1942 r. 80 lat później wciąż jesteśmy świadkami szerzenia nietolerancji, antysemityzmu i nienawiści wobec mniejszości w Europie. Dziś cały świat śledzi losy wojny toczącej się w Ukrainie i dramatyczną sytuację na Bliskim Wschodzie. Widzimy, że autorytarne reżimy kwestionują demokrację i zasady wypływające z ładu międzynarodowego.

W obliczu ostatnich wydarzeń na Bliskim Wschodzie ważniejsze niż kiedykolwiek staje się dziś skupienie na tolerancji i niestosowaniu przemocy. Rząd norweski jest głęboko zaniepokojony dramatyczną eskalacją konfliktu w Izraelu i Strefie Gazy. Z całą mocą potępiliśmy haniebne zamachy terrorystyczne Hamasu w Izraelu z 7 października 2023 r. i zażądaliśmy natychmiastowego uwolnienia wszystkich porwanych przez tę organizację zakładników. Obie strony ponoszą odpowiedzialność za ochronę wszystkich osób cywilnych.

Wspomniałem już o obowiązku przekazania naszych doświadczeń kolejnym pokoleniom. Musimy przemyśleć to, czego uczy nas przeszłość i zapewnić, że historia nigdy się nie powtórzy. Tylko ucząc się na błędach przeszłości, możemy budować lepszą przyszłość.

Pragnę skorzystać z okazji i podziękować Muzeum POLIN za to, co robi, aby otwierać oczy młodym ludziom i przyszłym pokoleniom. Niech mi wolno będzie podziękować za niestrudzone wysiłki podejmowane przez jego zespół w celu zachowania pamięci o pokojowym współistnieniu społeczności polskiej i żydowskiej na przestrzeni setek lat w Polsce. Pokazując światu barwną żydowską mozaikę życia intelektualnego, religijnego i kulturalnego, pomagacie kształtować postawy w oparciu o wartości, takie jak tolerancja, prawa i swobody obywatelskie, a także poszanowanie dla odmienności i dialog międzykulturowy. Muzeum POLIN jasno przypomina każdemu zwiedzającemu o znaczeniu człowieczeństwa i fundamentalnej wartości ludzkiego życia.

Norwegia oraz Ambasada Norwegii w Warszawie są dumne i zaszczycone, że mogą z Państwem współpracować.

Øystein Bø

Ambasador Królestwa Norwegii w Polsce

# Projekt „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” 2020–2024

Łucja Koch

„Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” to projekt realizowany przez Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN od marca 2020 r. do kwietnia 2024 r. w partnerstwie z instytucjami norweskimi: Norweskim Centrum Studiów nad Holokaustem i Mniejszościami, Europejskim Centrum Wergelanda, Centrum Falstad oraz muzeami żydowskimi w Oslo i Trondheim, a także z Żydowskim Instytutem Historycznym im. Emanuela Ringelbluma. Celem projektu jest ochrona i popularyzacja dziedzictwa polskich Żydów przez programy edukacyjne i kulturalne.

Początki realizacji naszego projektu były trudne – pracę rozpoczęliśmy bowiem niemal dokładnie w momencie wprowadzenia w Europie ograniczeń związanych z początkiem globalnej pandemii COVID-19. Z dzisiejszej perspektywy organizacja pracy zdalnej dużego zespołu projektowego nie wydaje się przerażająco trudnym zadaniem, jednak cztery lata temu było to niespodziewane i ambitne wyzwanie. Oczywistym narzędziem dotarcia do naszych potencjalnych odbiorców na całym świecie stał się Internet. Dzięki rozwojowi metod pracy online mogliśmy prowadzić projekt bez diametralnych ograniczeń jego zasięgu, a wręcz powiększyć obszar naszych działań, do których zaprosiliśmy nowe grupy, w tym również te o ograniczonym dostępie do kultury i edukacji. Obecnie, choć bardzo cieszymy się z możliwości bezpośrednich spotkań z naszymi gośćmi, nie rezygnujemy również z działań hybrydowych.

Po dwóch latach realizacji projektu stanęliśmy przed kolejnym globalnym kryzysem. Niesprowokowana inwazja Rosji na Ukrainę zachwiała stabilnością europejskiego i światowego porządku. Szybko okazało się, że dla setek tysięcy uchodźców docierających do Warszawy dostęp do kultury jest ważną potrzebą. Udało nam się w ramach naszego projektu sformułować na nią odpowiedź, a dziś – ponad dwa lata później – społeczność ukraińska w Polsce jest jedną z

ważnych grup odbiorców naszych działań. Mając nadzieję na powrót pokoju i równowagi, doceniamy fakt, że realizacja projektu pozwoliła nam zachować możliwość reakcji również na tragiczne wydarzenia wojny w sąsiadującym z nami kraju.

Przez 50 miesięcy projektu wraz z naszymi partnerami zaplanowaliśmy zrealizowanie blisko 5200 wydarzeń dla nieco ponad miliona uczestników w Polsce i Norwegii. Obecnie, w chwili publikacji niniejszego tekstu, zorganizowaliśmy już blisko dziesięć tysięcy działań dla przeszło pięciu milionów uczestników! Przez cały ten czas poszukiwaliśmy ciekawych pomysłów i form działania, starając się angażować w nie nowe grupy odbiorców. Świadectwem tego był międzynarodowy kongres pod hasłem „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe: praktyki, perspektywy, wyzwania”, który odbył się w dniach 19–20 października 2023 r. Był on szczególnym wydarzeniem, związanym przede wszystkim z dyskusjami na temat współczesnej roli dziedzictwa żydowskiego, ale również z edukacją o różnorodności, a także okazją do omówienia nowych tematów oraz interpretacji roli kultury i historii Żydów we współczesnej Europie. Raz jeszcze dziękujemy Wszystkim Uczestniczkom i Uczestnikom za udział w kongresie, którego materialnym śladem jest niniejsza książka, stanowiąca streszczenie i wybór niezwykle interesujących tematów prezentowanych w jego trakcie.

Program „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe”, a ściślej jego druga odsłona, powoli dobiega końca. Miliony osób – i nie jest to pomyłka w liczbach – dzięki niemu mogło zetknąć się i lepiej poznać dziedzictwo Żydów polskich. W ŻDK nie chodzi jednak wyłącznie o lekcję historii – chcemy uczyć empatii, szukać wspólnie z naszymi odbiorcami odpowiedzi, jak żyć w zgodzie w tak skomplikowanym świecie, budować porozumienie i wzajemny szacunek. Jestem przekonana, że zarówno my, jak i nasi odbiorcy potrafiliśmy się od siebie wiele nauczyć. To wielka wartość móc powiedzieć: zrobiliśmy wspólnie wiele dobrego.

Łucja Koch

Kierowniczka projektu „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe”

# Dokąd idziemy, skąd przybywamy?

Agnieszka Kosowicz

Polskie Forum Migracyjne

## **Sami dla siebie jesteśmy niespodzianką. Stajemy się.**

Czy spodziewalibyśmy się, że my, nasi sąsiedzi będziemy zwozić do domu z dworca obce rodziny? Zastawiać dla nich stoły, wozić ich do lekarza, szukać pracy, niańczyć dzieci, dyżurować na dworcach kolejowych w punktach dystrybucji wody czy jedzenia? Kto by pomyślał, że za darmo lekarze będą leczyć, kierowcy wozić, a kucharki karmić? Miesiącami?

Uznaliśmy ich za swoich – Ukraińców. Eskalacja agresji Rosji w Ukrainie w lutym 2022 r. sprawiła, że ich wojna stała się naszą wojną i ich krzywda naszą krzywdą. Rzeka ludzi ruszyła na pomoc – według danych z połowy 2022 r. w pomoc Ukraińcom zaangażowanych było ponad 70% Polek i Polaków, a także ponad 90% Ukrainek i Ukraińców, którzy w tym czasie już mieszkali w Polsce.

## **Jak to możliwe?**

Dziennikarze z całego świata pytali o powody. Wymyślaliśmy je: podobne doświadczenia Polski i Ukrainy z imperialną Rosją i wspólne poczucie zagrożenia, a także doświadczenie okrucieństwa ze strony Rosji w przeszłości. Geograficzna i kulturowa bliskość. To, że przed eskalacją wojny w Polsce mieszkało już ponad milion osób z Ukrainy i dla Polaków nie byli oni abstrakcyjną grupą. Wielu Polaków zatrudniało wcześniej osoby z Ukrainy, miało z nimi kontakty, znaliśmy się. Istotny był też fakt, że z Ukrainy przybywały do Polski kobiety i dzieci (mężczyzn, co do zasady, nie wypuszczano z kraju) – w kontekście medialnego wizerunku uchodźców z wcześniejszych lat, ukazującego głównie mężczyzn na łodziach albo burdy w Paryżu, to był ważny element. Nie bez znaczenia był kolor skóry. Piszę dziś „wymyślaliśmy powody”, bo jakoś trzeba było

wytłumaczyć to, co się dzieje, choć przecież powodów nikt do końca nie zna, nie rozumie, a zresztą każdy pomagający miał swój własny. Faktem pozostaje, że wiele osób poczuło impuls, że to jest właśnie dobre i tak należy – wyciągnąć rękę do ludzi, którzy są w potrzebie.

## **Zaimponowaliśmy światu – ale nie sobie**

Jako społeczność mieszkańców Polski nie uświadomiliśmy sobie, że zrobiliśmy coś niezwykłego. Komplementy dotarły do polityków na zagranicznych salonach, a więc nie tam, gdzie prawdziwie odważne decyzje były podejmowane. Nie dotarły do ludzi, którzy dzielili się mieszkaniem czy domem.

Być może jest za wcześnie, być może moc tego doświadczenia jeszcze w nas zapadnie i zasypie jakiś dołek narodowych kompleksów czy niepokojów, może uda się sprawić, że okażemy szacunek sobie samym – ale nie mam co do tego pewności. Odnoszę wrażenie, że doświadczenie otwartości i wsparcia przecieka teraz przez palce, nie dokłada się do naszej tożsamości. Niedługo będziemy je tylko mgliście pamiętać – chyba że ktoś je złapie, nazwie, spowoduje, że poczucie sprawstwa, uznanie dla samych siebie dadzą nam odwagę popatrzeć na siebie na nowo. Z uznaniem, ale też szczerze, bez pychy – bo ta nie jest uzasadniona.

Po wstępnym zadziwieniu tym, co się dzieje w Polsce, świat zaczął się przyglądać i wątpić. Zobaczył dziury w niespotykanej nigdzie na taką skalę społecznej reakcji na uchodźców. Ku irytacji polskich polityków zachodnie media zaczęły wytykać polskiej pomocy błędy, nierówne traktowanie, chaos, nadużycia i rasizm.

Przyjęcie uchodźców nie dało nam, tak to obecnie widzę, większej pewności siebie, większego zaufania, dumy, szacunku dla samych siebie. Nie zbudowało też chyba większej społecznej dojrzałości. Choć... może trochę?

Może nie jest za późno, żeby chociaż nazwać to doświadczenie goszczenia i sprawić, że dołożymy je do kanonu historycznych doświadczeń, które tworzą nas jako społeczeństwo.

Polki i Polacy nie należą do bardzo aktywnych społecznie. Mimo to czas reakcji na wojnę był czasem ogromnej społecznej aktywności. Zdolność do takiego zaangażowania dziś pozwala zrozumieć, jak mogły wyglądać polskie powstania –

powstanie warszawskie, powstanie w getcie albo przypomnieć zryw „Solidarności”.  
Jesteśmy świetni w zrywach.

Nie udaje nam się na nich budować, wyciągać wniosków ani przekuwać je w długoterminową zdolność do wprowadzania społecznych zmian. Zrywy nie budują nam poczucia wspólnoty na długą metę – z mojej perspektywy właśnie obserwujemy proces wygasania kolejnego zrywu. Poprzednie zrywy kończyły się klęską. Cóż z tego, że heroiczną.

## **Dziś**

Pomaganie jest trudne, to sztuka. Pomaganie na masową skalę to podwójna sztuka. To samo z integracją, czyli budowaniem życia wspólnie: starych i nowych mieszkańców. Uczyć się muszą obie strony – ci, co pomagają, i ci, którzy przyjmują pomoc; ci, którzy byli, i ci, którzy przybywają.

Ostatnie miesiące to była wielka nauka dla obu stron, trudna, frustrująca i pełna niespełnionych oczekiwań. Mimo wszystko wiele milionów osób otrzymało w Polsce niezbędną pomoc, wiele osób faktycznie buduje już w Polsce nowe życie. Bardzo dużo się udało. Ogromnym kosztem pracy i emocji, ale jednak.

Czego się nauczyliśmy z perspektywy pomagającej organizacji?

- Dobra wola to dużo, bardzo dużo, ale to nie wystarczy.

Rozbudowałam swoją fundację mniej więcej ośmiokrotnie w ciągu ostatniego półtora roku. Pełna dobrej woli, wyrosła z ideałów i przyjacielskich relacji w organizacji, z perspektywy czasu widzę jednak, że nie wystarczy mieć dobre chęci. Potrzeba jeszcze umieć dawać ludziom to, co jest im potrzebne. Ważne jest, aby świadczyć pomoc jakościowo, odpowiedzialnie, z planem, w sposób przewidywalny, sprawiedliwie, w sposób możliwy do weryfikacji i udokumentowany. Zarządzanie rozrastającą się nieustannie organizacją/siecią pomocy wymaga konkretnych umiejętności i wiedzy – jednocześnie większość ludzi zaangażowanych w proces pomagania zdobywa je na bieżąco, zawsze krok z tyłu za rzeczywistością, która bez przerwy stawia nowe wyzwania. Zdolność do uczenia się jest zatem kluczowa. Także cierpliwość, determinacja, umiejętność wyciągania szybko wniosków i naprawiania błędów. Te przymioty przydają się, w mojej ocenie, także na poziomie pojedynczej osoby udzielającej komuś wsparcia, jak również na poziomie struktur państwa.

Widzę też, że deklaracje dobrej woli są ważne, ale nie pomagają w uporaniu się z konkretnymi problemami – tu trzeba rozwiązań, zaadresowania zidentyfikowanych problemów, a przede wszystkim przyjęcia ich do wiadomości.

- Z pomocą można przesadzić.

Po ewakuacji Afgańczyków z Kabulu do Polski w 2021 r. ośrodki dla uchodźców w Polsce przyjęły setki ludzi. Do Afgańczyków popłynęła rzeka darów – piżamki dziecięce, klapki, laptopy, kremy, perfumy, pieluchy – czego tam nie było. Afgańczycy zostali zasypani pomocą rzeczową. Było jej za dużo, była nieadekwatna, w ośrodkach rzeczy wysypywały się ze śmietników – patrzyli na to ludzie z Czeczenii, Tadżykistanu, Białorusi, Turcji czy innych krajów; dojmujące było ich poczucie niesprawiedliwości i podwójnego wykluczenia.

Doświadczaliśmy też sytuacji, gdy osoby z Ukrainy po pewnym czasie pobytu w Polsce nabierały przekonania o wyjątkowości własnej sytuacji i wnioskowały, że należy im się wszystko. Wchodzenie do salonu fryzjerskiego i wychodzenie bez płacenia to może skrajny przykład. Były jednak i takie.

Pomaganie powinno wspierać osobę w samodzielności, wyrównywaniu szans. Istnieje pokusa, aby przejmować odpowiedzialność za jej życie i decyzje. Szczególnie gdy mieszka ona u nas w domu. Stawianie granic osobie goszczonej, ale też samemu sobie, jest trudne.

- Pomoc bywa głupia albo nieprzemyślana.

Oglądałam dary przywiezione przez ludzi dobrej woli na pogranicze polsko-białoruskie. Nie zapomnę zdjęcia jednego z ofiarowanym uchodźcom stroju tygrysa w dorosłym rozmiarze. Naprawdę? Na pogranicze trafiały też szpilki, eleganckie sukienki, cekinowe torebki albo brudne majtki.

Pomoc potrzebna to były: czysta bielizna i ciepła odzież w ciemnych kolorach. Ludzie trzęśli się z zimna w mokrym lesie, potrzebowali ubrań po wygrzebaniu się z bagna. Przyjmowali w lesie kroplówki, wybudzano ich z półprzytomności, byli głodni, pobici. Co trzeba myśleć, pakując dla nich strój tygrysa?

Bardzo poruszył mnie komentarz jednego z Afgańczyków na temat programu wsparcia, który prowadziliśmy dla grupy afgańskich sędziów w mojej organizacji. „I



tam, i tu byli uprzywilejowani”, stwierdził. Zastanowię się pięć razy, zanim zgodzę się na program integracyjny dla wybranych.

- Pomoc uzależnia dającego.

Wspominam film „Bogowie” o Relidze. Ratowanie życia to doświadczenie skrajne. Wyczerpujące jak nic innego. Ale też dające poczucie sprawstwa jak nic innego. Trudno potem odnaleźć satysfakcję w zajmowaniu się czymkolwiek mniejszego kalibru – niektórym trudno wrócić do mniej emocjonalnie wymagającej rzeczywistości, bo po co w ogóle angażować się w rzeczy mniejszej wagi, nie te ostateczne? Jednocześnie marzy się o zajęciu czymś innym, ponieważ odpowiedzialność za czyjeś życie to ogromne obciążenie.

Znam wiele osób pomagających na różnych granicach. Znam też wiele osób, które gościły u siebie w domu uchodźców z Ukrainy. Widzę, jak tego typu praca ludzi pochłania, jak drenuje z energii – ale jednocześnie, ile daje adrenaliny, jak wypełnia życie poczuciem sensu, jak trudno jest przestać.

Tytuł filmu bardzo dobrze pasuje nie tylko do chirurgów, lecz także do aktywistów wspierających uchodźców.

- Pomaganie nie jest aktem łaski.

Wdzięczność w opowieści o Ukraińcach w Polsce jest odmieniana przez wszystkie przypadki. Oczekiwanie wdzięczności, deklaracje wdzięczności, „z wdzięcznością”, „jesteśmy tacy wdzięczni” albo wręcz przeciwnie: „my im to i to, a oni niewdzięczni”.

W indywidualnym goszczeniu kogoś w domu, ale też na poziomie relacji międzyrządowych wiele jest dyskusji o tym, czym jest nasza pomoc, dlaczego pomagamy, czym jest przyjmowanie pomocy i dlaczego ją przyjmujemy. Do czego kto ma prawo, kto co musi, co powinien. Tak łatwo tu o powstanie hierarchii, wyższości, oczekiwań, niewypowiedzianej potrzeby rewanżu za to, co się dostaje –

w postaci wdzięczności właśnie. Tymczasem wielu tych, którym pomagamy, wdzięczność staje już w gardle. Nikt się nie prosił o swoją życiową sytuację, o potrzebę pomocy. Konieczność korzystania z czyjejs dobroci wcale nie jest taka komfortowa. Szczególnie dla ludzi, którzy przywykli być kowalami swojego losu.

- Absolutną podstawą wszystkiego jest widzieć w drugim człowieku człowieka.

Nic się nie uda – ani pomoc, ani integracja – gdy ten drugi nie jest postrzegany w całej swojej złożoności. Gdy się mu odbiera prawo do podejmowania własnych decyzji o sobie. Ale też wtedy, gdy sprowadza się go do jednej życiowej roli.

Dowiedzieliśmy się o sobie, że nie zdajemy sobie sprawy z własnej siły i możliwości, a tymczasem sprawczość społeczna znacznie przekracza sprawczość systemu państwa. W kryzysowej sytuacji zwykli ludzie zareagowali zdecydowanie szybciej niż państwowe instytucje. Błyskawicznie, na ogromną skalę, zareagowała diaspora – ponad 90% Ukraińców i Ukrainek w Polsce włączyło się w pomoc ziomkom.

Jako wspólnota potrafimy przekraczać siebie, jesteśmy hojni, zaangażowani i kreatywni. Umiemy być dobrzy i bezinteresowni. Potrafimy być empatyczni, szlachetni i oddani. Powiedzmy to sobie!

To, czego nam w tym czasie zabrakło, to budowania systemów, elastyczności w tych systemach, które mamy, łączenia i porządkowania zasobów, trafnego identyfikowania i adresowania powstających na bieżąco potrzeb. Uczciwego diagnozowania społecznych obaw i potrzeb. Poza tym mamy wielki problem z ego – jako państwo, jako system.

Uważam, że – myśląc o doświadczeniu wsparcia uchodźców i w ogóle o zdolności państwa do reagowania na trudności, które przyjdą – to jest pierwsza rzecz do pracy. Przede wszystkim, tak sądzę, przydałaby się nam samoświadomość, uczciwa samoocena, stanięcie w prawdzie: kim się jest. Następnie – budowanie zdolności adaptacji do zmiany. Wiemy z pewnością, że zmiany przyjdą i nie jesteśmy na nie gotowi.

## **Megablędy integracji**

W nerwowych czasach, gdy nagle wszyscy muszą mieć do czynienia z migracją i temat z dnia na dzień stał się w Polsce istotny, jestem pytana, gdzie za granicą jest dobrze. Skąd czerpać modelowe rozwiązania. Nie wiem skąd. Nie ma rozwiązań, które możemy zaczerpnąć w Polsce na zasadzie „kopiuj – wklej”. To, z czego obficie możemy czerpać, to lekcje. Popełnione przez innych błędy.

Co wiemy na pewno?

- Nie ma integracji bez równości.

Jeśli społeczeństwo czy państwo zakładają, że sprowadzi się innych, a integracja będzie polegała na tym, że będą nam sprzątać i gotować – nie uda się. Ponownie zaistniała taka pokusa w europejskim dyskursie – obecna rozmowa na temat wypełniania luk na rynku pracy dotyczy właśnie tego: oczekujemy, że będą pełnić wyznaczone sobie role. Myślenie europejskie prowadzi teraz do sprowadzania do Europy wykształconych talentów (z jednej strony) i pracowników niewykwalifikowanych (z tymi prościej, sami przybywają). To myślenie ma horyzont jednego pokolenia, jest skazane na porażkę. Import piłkarzy jest jednopokoleniowy. Nie ma żadnej gwarancji, że dzieci piłkarzy też będą piłkarzami. Zapraszając do Europy piłkarza, godzimy się też na obecność jego niepiłkarskich dzieci. Integracja polega na tym, żeby te dzieci były traktowane równo. Żeby czuły, że uczestniczą i współtworzą społeczność tak samo, jak Europejczycy z dziada pradziada – inaczej nie będą się czuły za tę społeczność współodpowiedzialne.

Medal ma drugą stronę – dzieci migrantów niepiśmiennych wychowane w Europie zapewne nie będą już niepiśmienne. Mogą być zdolne. Mogą być bardzo zdolne. Oczekiwanie, że nadal będą sprzątać i gotować, jest dla nich krzywdzące, a dla państw oznacza zmarnowany kapitał ludzki. Zmarnowany i wściekły.

- Nie ma integracji, gdy się integruje na niby.

Każde państwo, także Polska, ma za sobą setki programów integracyjnych dla uchodźców. Setki pilotaży, setki rocznych planów – które działają wyłącznie na papierze. Grzeszymy popełnianiem ruchów pozornych. Organizujemy spotkania integracyjne, na których nie zachodzi integracja, kursy, które nic nie dają kursantom, nawet rozdajemy pieniądze, które nie dają samodzielności. Integracja uda się dopiero wtedy, gdy naprawdę będziemy jej chcieli.

- Migranci nie są gorsi, ale nie są też lepsi.

Zdarza się spotykać entuzjastów różnorodności kulturowej, którzy w pewnym momencie pracy przeżywają kryzys. Są zdruzgotani, bo migranci czy uchodźcy, oni czy one, okazują się nie tak barwni, nie tak egzotyczni. Nie dorastają do wyobrażenia – ponieważ są ludźmi. Mają przywary, mają wady, nie wszyscy są mili. Nie mówiąc o

tym, że niektórzy mają ksenofobiczne poglądy albo są homofobami. Nowi mieszkańcy też potrzebują, tak jak lokalna społeczność, przygotowania do integracji. Jednych i drugich trzeba uczyć, jak ze sobą żyć.

- Dyskurs.

Wiosna 2022 r., pierwsze miesiące po eskalacji wojny w Ukrainie, to rzadki czas w historii Polski, gdy władza i społeczeństwo obywatelskie mówiły spójnym głosem – to było niezwykle doświadczenie. Nie było w Polsce znaczących głosów przeciwnych pomaganiu uciekinierom z Ukrainy. Zgodność narracji była uderzająca, ale przede wszystkim – bardzo skuteczna. Mimo politycznych animozji i ideologicznych rozbieżności rząd i NGO mówiły podobnym głosem – zwykli ludzie dostawali uporządkowany komunikat: trzeba pomagać.

Moim zdaniem ta spójność dyskursu była ważnym czynnikiem podejmowanych decyzji. Ludzie pomagali, bo nie mieli wątpliwości – tak należy.

- Nowi „my”.

Do myślenia o nas trzeba włączyć nowych mieszkańców. Nowi my to my i oni, razem. To bardzo trudne. Wymaga przedefiniowania, kim są „my”, kim są „oni”, a także i zgody, aby „my” poszerzyć, zrobić miejsce, żebyśmy w „my” wszyscy się zmieścili. To trudne w społeczeństwie, które jak dotąd raczej wyłącza, niż włącza. Winna temu jest, rzecz jasna, przeszłość.

## **Wczoraj**

Mało rozumiemy się jako społeczeństwo. Trudno nam rozmawiać pomiędzy bańkami, słabo też dostrzegamy proces zmiany, który się dzieje: trudno ludziom żegnać się z konceptem homogenicznej Polski, który, nota bene, zawsze był fałszywy. Ciągłe jako społeczeństwo nie jesteśmy w stanie przyjąć własnych błędów, także własnego okrucieństwa wobec innych, i tej przemocy, której to my byliśmy sprawcami. W rezultacie pielęgnujemy obraz siebie, który jest fałszywy, wyidealizowany.

Nie przyjmujemy do wiadomości historii, nawet na poziomie dziadków czy pradziadków – czyli pokoleń, z którymi dane nam było realnie się spotkać – gdy tylko pokazuje nas w złym świetle. Nie przyjmujemy odpowiedzialności za tych, z których nie jesteśmy dumni, wyrzucamy ich nawet ze świadomości. A przecież społeczności

są jak pepitka: trochę białe, trochę czarne, trochę dobrych, trochę złych, a w sumie dużo szarego.

Z jakim oporem ciągle przyjmowana jest (nieprzyjmowana?) prawda o Jedwabnem. Przeczytałam „Sąsiadów” Jana Tomasza Grossa długo po burzliwej dyskusji wokół tej publikacji. Byłam zadziwiona, jak dobrze książka jest udokumentowana. Byłam zadziwiona, że budzi tyle protestów, podczas gdy przecież każda relacja, każdy fakt mają swój precyzyjny odnośnik do źródeł.

Przywołuję ten wątek, bo od doświadczeń polsko-żydowskich z czasów wojny i okupacji nie sposób obecnie uciec. Nie da się uciec od skojarzeń, słuchając i myśląc o ludziach, którzy w nocy skradają się po pomoc do domów na Podlasiu, błagają o wodę, ukrywają się w lesie.

Ktoś się oburzy, że to nie to samo. Nie to samo, może, ale jak blisko! Tak blisko, że chodzą ciarki. Przestraszone oczy widziane przez szparę. Albo te oczy ukryte w ciężarówce na filmie „Zielona granica”. Ludzie chowani po domach. Obawa przed sąsiadami. Sąsiedzi wydający sąsiadów, wzywający służby. Potajemne kupowanie chleba, przekazywanie go głodnym. Leśne łapanki, broń, wozy bojowe, ludzie na kolanach z rękami nad głową – tak jest, tak było.

Skojarzenia historyczne uruchamiają mi się w obie strony. Wiem już więcej, jak wtedy było. Inaczej patrzę na Sendlerową – znam współczesne Sendlerowe. Wiem, jak wygląda ich determinacja, jak wygląda zmęczenie. Czuję pod palcami, jak schudły przez czas pracy na granicy, gdy mogę je przytulić. Czuję też, jak w swojej kruchości zrobiły się stalowe.

Zupełnie nieprawdopodobne jest dla mnie to, jak w jednym czasie moje państwo poluje na ludzi w podlaskim lesie i celebrytuje uznanie za błogosławionych rodziny Ulmów.

Wiktor i Józef Ulmowie z dziećmi mieszkali prawie 500 km od Podlasia, niedaleko Łańcuta. Dyskusja społeczna wokół Ulmów skupiła się na sytuacji najmłodszego dziecka – czy było, czy nie było urodzone w momencie śmierci. Ale Ulmowie nie zostali ogłoszeni błogosławionymi z powodu tego dziecka. To miało miejsce, ponieważ zrobili dokładnie to, za co dziś polskie państwo aresztuje ludzi i wytacza im procesy: za pomoc ludziom.

Sytuacja jest wręcz bliźniacza: i wówczas, i dziś władza dzieli ludzi na tych, którzy mają prawa, i na tych, którzy ich nie mają. Komuś odmawia człowieczeństwa. Zabrania udzielania pomocy. Karze za udzielanie tej pomocy. Dziś, na szczęście, nie śmiercią.

Niezwykłe, że w rozmowie o Ulmach nie mówi się równie głośno o tym, że zostali zabici, bo wydał ich (najprawdopodobniej) Polak, granatowy policjant z Łańcuta, Włodzimierz Leś. Nie mówimy o tym, że ten Polak sam przechowywał wcześniej żydowską rodzinę, zatrzymał ich majątek i, zapewne obawiając się odebrania tego majątku, wydał ludzi na śmierć, razem z Ulmami. A przecież Leś jest nieodłącznym elementem tej historii. Jest polskim dziedzictwem w tym samym stopniu, co Ulmowie. Za mało uwagi poświęcamy Lesiowi. Zamiatamy go pod dywan – ale on tam jest.

„Jako Polacy jesteśmy dumni, że 10 września 2023 roku rodzina Ulmów, naszych rodaków, zostanie włączona w poczet błogosławionych Kościoła katolickiego. Znaczenie tego wydarzenia wykracza poza wymiar religijny. Będzie to również hołd dla bohaterów uosabiających najwyższe ideały człowieczeństwa” – napisał prezydent Andrzej Duda w tekście dla „Wszystko Co Najważniejsze”. Jednocześnie współczesnych Ulmów prezydent określa mianem „durniów i zdrajców”.

„Patrzcie, jak polskie świnie giną – które przechowują Żydów”, miał powiedzieć podczas egzekucji Ulmów jeden ze sprawców zbrodni, Józef Kokot, niemiecki żandarm – czytam na stronie POLIN „Polscy Sprawiedliwi”. „Tylko świnie siedzą w kinie” – deklaruje dziś prezydent Andrzej Duda. Trudno nie budować analogii.

„Ulma” to nie jest rdzennie polskie nazwisko. Panieńskie nazwisko Wiktorii Ulmowej to „Niemczak”. Rodziny obojga Ulmów zapewne wywodzą się od średniowiecznych niemieckich osadników sprowadzanych przez kolejnych polskich królów, aby podnosić kulturę rolną w Polsce, nawet przed XV wiekiem. Mieszkały więc w Polsce przed śmiercią małżeństwa Ulmów około 500 lat. Około 20 pokoleń.

Ile pokoleń, ile lat trzeba, żeby być uznanym za Polaka, Polkę, swojego? 500 lat wystarczyło Ulmom. A Żydom, ile?

W „Encyklopedii Holocaustu” United States Holocaust Memorial Museum czytam online, jak się sprawy miały w Niemczech:

„Według ustawy o służbie cywilnej Niemca można było określić »nie-Aryjczykiem«, jeśli choć jeden rodzic jego rodziców był Żydem lub Żydówką. Jak na ironię, ustawy norymberskie z września 1935 r. zawierały znacznie ściślejszą prawną definicję słowa »Żyd«.

»Pełnokrwisci« Żydzi mieli troje lub czworo żydowskich dziadków. W niektórych przypadkach także osobę, której dwoje dziadków było Żydami, i która także należała do żydowskiej społeczności, uznawano za »pełnokrwistą«.

Aby udowodnić swój »aryjski« status, trzeba było prześledzić swoje drzewo genealogiczne do 1800 r., a w przypadku członków SS – do 1750 r.”<sup>1</sup>

Czyli dla Niemców do oczyszczenia krwi potrzebne było niemal 200 lat. Osiem pokoleń.

Myśląc dziś o „czystej krwi”, ile pokoleń ma się na myśli? Mówi się o migrantach w pierwszym, drugim, trzecim pokoleniu. Jak dotąd nie słyszałam o czwartym. Czy to znaczy, że dziś oswojenie nowego mieszkańca/mieszkanki wymaga zaledwie stu lat?

Na ile to w ogóle ma sens? Na ile będzie miało sens, gdy (ma to już miejsce w niektórych miastach w Europie) populacja migrantów przekracza populację rdzennej ludności – bo liczba rdzennych się kurczy?

Rozmyślając o przyszłości, w tym widzę obecnie wyzwanie – w szybszym budowaniu wspólnot, szybszym zdomawianiu się, włączaniu w społeczność, poczuciu współodpowiedzialności. To wymaga nauki dzielenia się wspólnotą, ale też nauki brania odpowiedzialności za nowe miejsce. Ta nauka jest nam potrzebna szybko.

Migracje są zjawiskiem powszechniejszym niż kilka wieków temu. Społeczności są dziś czymś innym. Wyzwaniem jest więc znaleźć nowy klucz do budowania bliskości między ludźmi i pomyśleć o tym na serio – bo dotychczasowe metody mają zbyt wiele mankamentów.

Patrząc na zróżnicowane społeczności, widzę właśnie, z jakim trudem ludzie budują bliskość i poczucie zaufania, bez tych setek lat sąsiedztwa, życia obok siebie. Jak

---

<sup>1</sup> <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pl/article/aryan-1> [dostęp: 12.12.2023].

szybko w tych społecznościach można uruchomić animozje i wrogość.

To jest nasze zadanie na dziś – wymyślić skuteczny sposób budowania bliskości i zaufania w młodych społecznościach, budowania wspólnoty z różnych ludzi o różnej przeszłości. Ponadto wyciągnięcie wniosków z popełnionych już przez nas samych, ale też przez inne państwa błędów.

Plan działania, żeby miał szanse powodzenia, musi zacząć się od szczerzej diagnozy sytuacji. To przedsięwzięcie wymagające ogromu wiedzy, której nie mam. Do stworzenia diagnozy niezbędne jest spotkanie specjalistów różnych dziedzin i branż. Jednak nawet w zakresie moich zainteresowań i kompetencji mogę zauważyć wiele obszarów do przyjrzenia się i jestem zdolna określić część spraw potrzebujących nazwania.

Na przykład, dobrze by było porozmawiać – głęboko, wnikliwie – o polskości. Co nas charakteryzuje, co wyróżnia, co tworzy? Obejrzeć swoje rany, ale też rany, które zadaliśmy innym.

Obejrzeć nasze przekonania, na przykład rasizm. Rozmowy o rasizmie owiane są wstydem, dziennikarze pytają o to szeptem. Jakby w ich krajach – Francji, Niemczech, Danii czy innych – nie było rasizmu. Takie są fakty: ludzie o innym pochodzeniu mają w Polsce trudniejsze życie. Romowie z Ukrainy zostali w Polsce daleko gorzej przyjęci niż Ukraińcy z Ukrainy. Trzeba o tym wprost rozmawiać. Inaczej zmiana nie nadejdzie.

Należy rozmontować przekonanie Polek i Polaków, że są wyjątkowym narodem. Jesteśmy narodem wśród innych narodów – mamy swoją unikatowość i wartość wśród innych, którzy też mają swoją unikatowość i wartość. Czuję się skrupowana pisać o rzeczach tak podstawowych, a jednocześnie widzę, że w nich jest problem. Jak to jest, że poczucie wartości kształtuje się u nas na poniżaniu innych? Przydałoby się, żebyśmy częściej słuchali opinii innych na nasz własny temat.

Spółeczeństwa dawno przestały składać się z narodów. Tematem do rozmowy jest też jednak tęsknota za żyjącym tylko w umysłach światem jednorodnych społeczności – takiego świata nie będzie, już go nie ma. Polska nigdy nie była krajem homogenicznym. Na przestrzeni wieków była oczywiście bardziej lub mniej zróżnicowana, ale przekonanie, że kiedykolwiek byliśmy tacy sami, jest nieprawdą. Rozsiane po Polsce cmentarze, choćby fakt, że Powązki, cmentarz Ewangelicko-



Augsburski, Ewangelicko-Reformowany, cmentarz Żydowski w Warszawie dotykają się plecami, są tego najlepszym dowodem. W sumie może należałoby pomiędzy nimi powybijać w murach przejścia i odwiedzać je razem?

## Jutro

Co będzie? Oprócz faktów z przeszłości do uczciwego obejrzenia jest też przyszłość. I sprawy, które nie słyszę, żeby dość wybrzmiewały w polskiej rozmowie.

Znów – wielu obszarów wiedzy nie mam, ale na podstawie własnej wiedzy i doświadczeń mogę stwierdzić:

- Polaków będzie mniej, drastycznie mniej.

Przy obecnym poziomie dzietności liczba Polek i Polaków spadnie w ciągu jednego pokolenia o pięć milionów ludzi. W dodatku będziemy starym społeczeństwem. Za jedno czy dwa pokolenia połowa polskiego społeczeństwa będzie miała ponad 60 lat.

Kontrargumentem do postulatu pomocy uchodźcom, który mi niedawno przedstawiono, był problem wykluczenia transportowego. Gdy ludzi będzie mniej, a model ekonomiczny zarządzania państwem gruntownie się nie zmieni, wykluczenie transportowe jeszcze się pogłębi – będzie mniej pasażerów, transport będzie w coraz większym stopniu nierentowny.

Diagnoza ZUS wskazuje, że Polsce już dziś brakuje dwóch milionów ludzi do pracy. Problemem nie jest więc przyjazd do Polski kilku milionów osób z Ukrainy, a już na pewno nie przybycie 30–50 tysięcy ludzi przez polsko-białoruskie pogranicze. Problemem jest zaś to, że nie potrafimy tych ludzi zaprosić do wspólnoty. Włączyć ich do społeczności, wykorzystać ich młodości, talentów, wykształcenia, chęci do życia. Chęci do życia mają dużo z całą pewnością – żeby żyć, przemierzali już pół świata. I nie chodzi o to, aby przybyszy przyjąć do Polski „na służbę”. Chodzi o to, by współuczestniczyli we wspólnocie. Jesteśmy do tego zdolni?

- Ukraińcy zostaną w Polsce.

To również trudny temat – politycznie. Ukraina zrobi wszystko, co w jej mocy, żeby ludzie wrócili do ojczyzny. Szkopuł w tym, że nie wszyscy będą chcieli. Z pewnością

kwestia powrotu będzie różniła rządy Polski i Ukrainy, a jej rozwiązanie będzie wymagało mądrości i rozwagi.

Nawet gdyby oba rządy prowadziły dość spójną politykę i zachęcały ludzi do powrotu, nie wszyscy wyjadą. W Polsce pozostanie zapewne co najmniej 1/3 obecnej populacji uchodźców, czyli ponad 330 tysięcy ludzi. Przyglądając się innym konfliktom zbrojnym, można założyć, że pewna grupa uchodźców z Ukrainy pojawi się też po zakończeniu wojny – proces odbudowy będzie trwał, część społeczeństwa przez jakiś czas nie będzie miała środków do życia i będzie szukać możliwości za granicą. Wnioskując z już trwających powrotów z Polski do Ukrainy, widzimy też, że pewna część powracających do Ukrainy jeszcze raz wyjeżdża – ponieważ nie ma zasobów na odbudowę domów, nie ma do kogo wracać albo dlatego, że nie czuje się już w Ukrainie dobrze, z różnych powodów. Polska pozostanie więc krajem, w którym mieszka duża społeczność z Ukrainy.

- Migrantów w ogóle będzie więcej.

Będzie ich też więcej w Polsce. Szacunki Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji mówią, że w 2050 r., to znaczy za 27 lat, na świecie będzie miliard migrantów<sup>2</sup>. To ponad trzy razy więcej niż obecnie (szacowana liczba migrantów w roku 2023 to 281 milionów, w tym ponad 35 milionów uchodźców).

Za wzrost liczb odpowiedzialne będą w dużej mierze zmiany klimatyczne. NASA publikuje nawet mapy regionów, które w perspektywie kilku dziesięcioleci będą niezdatne do zamieszkania z powodu upałów: będą to wybrzeża Morza Czerwonego, Oman, Iran, Kuwejt, Róg Afryki z Etiopią, Erytreą i Somalią, Azja Południowo-Wschodnia, dwie dekady później także Ameryka Południowa z Brazylią na czele i południowe stany USA.

Zmiany klimatyczne powodują przede wszystkim migracje wewnętrzne. I tak, podnoszący się poziom wód sprawia, że już dziś na przykład na wyspach Tonga całe miejscowości przenoszone są dalej od wybrzeża, podobny los zapewne czeka część miast amerykańskich. Są jednak wyspy, które dalsze podnoszenie się poziomu wód dosłownie rozpuści – państwa wyspiarskie na Pacyfiku już podpisują umowy z Australią czy Nową Zelandią, gwarantując możliwość przeprowadzki swoim

---

<sup>2</sup> <https://www.migrationdataportal.org/sites/g/files/tmzbd1251/files/2023-09/EN-September2023-Key-FactsFigures.pdf> [dostęp: 12.12.2023].

obywatelom w takim przypadku. Ponieważ jednak problemy te dotyczą wielu państw niezamożnych – w miarę postępowania zmian klimatu nie będą one zdolne samodzielnie odpowiedzieć na potrzeby własnej ludności. Więcej osób będzie decydować się na migracje międzynarodowe. Część z tych ludzi będzie szukać miejsca do życia w Europie.

Migracja do Europy, także do Polski, zatem nie ustanie – wręcz przeciwnie. Ludzi będzie przybywać. Będzie też rosła liczba państw czy regionów, do których nie będą oni w stanie wrócić.

Specjalistka od zmian klimatycznych Gaia Vince, autorka książki

„The Nomad Century”<sup>3</sup>, poświęconej migracjom i zmianom klimatu, przytaczając dane o tym, w jaki sposób zmiany klimatu wpłyną na kształt ludzkiej obecności na globie, pisze o potrzebnych rozwiązaniach: legalizacji przepływu ludzi czy nawet więcej – zarządzaniu przepływem ludzi do regionów, w których da się żyć, budowaniu nowych miast, współpracy międzynarodowej. Zachwycała mnie ta książka i zachwycała przez jakiś czas, dopóki nie zaczęłam o niej trzeźwo (więcej) myśleć. Wizja Gai jest utopijna – zakłada, że jak świat długi i szeroki, państwa będą ze sobą współpracować. Będą o sobie wzajemnie dbać, pomagać sobie, liczyć się wzajemnie ze swoimi obywatelami.

Tymczasem globalna współpraca nie rozwija się dość szybko. Na przestrzeni stuleci Europa nie pochylała się nad resztą świata z uwagą, pomagając innym cywilizacjom w rozwoju. Przeciwnie – drenowała te państwa systematycznie, a często – robi to nadal. Złuszczę się na europejskie rozmowy o Pakcie Migracyjnym, ponieważ w istocie dotyczą one tylko ochrony granic – w ogóle nie podnoszą podstawowego problemu i nie adresują go u źródła – w wielu regionach świata ludziom źle się żyje. Czasem jest to efekt europejskiej lub amerykańskiej polityki gospodarczej, handlowej, finansowej, czasem lokalnych konfliktów. Od Paktu Migracyjnego oczekiwałabym raczej refleksji na ten temat: jak Europa może przemyśleć swój sposób funkcjonowania w świecie, aby ludzie nie musieli wyjeżdżać za chlebem. Jak realnie pomóc państwom pochodzenia migrantów w uzyskaniu lepszego poziomu życia – nie powtarzając kolonialnych i postkolonialnych błędów i pokus. Jak pomóc, a nie – jak się wtrącać.

---

<sup>3</sup> G. Vince, *Nomad Century: How Climate Migration Will Reshape Our World*, Flatiron Books, 2022.

Pakt mówi jednak o tym, gdzie i jak ulokować strażników: na morzu, na lądzie, kogo nie wpuszczać i jak szybko odsyłać do domu. To tak wysoce nieadekwatne do rozmowy, która jest potrzebna światu.

Daleko nieadekwatny jest też udział Polski w globalnym myśleniu, choćby pomocy rozwojowej. W 2023 r. wartość pomocy to nieco ponad 15 milionów złotych. To żałosna kwota. Świadczy o tym, że świat Polski nie obchodzi. Czy chcemy tego, czy nie, on nas jednak po prostu dotyczy. Czekają nas znacznie większe migracje i bardzo różnicujące się społeczności. Warto spojrzeć na mapę. Ludzie będą chronić się w Polsce, ponieważ z dużym prawdopodobieństwem – przynajmniej pod względem klimatycznym – da się tu żyć.

Inna sprawa to konflikty, wojny, przemoc, lata nierówności. Ludzie ludziom na świecie wyrządzają krzywdę. Niezdolność pokojowego rozwiązywania problemów odzywa się w ostatnich miesiącach ze zdwojoną siłą – wojna zawsze generuje migracje. Jesteśmy świadkami wojen, wiele konfliktów ćmi się i dopiero wybuchnie.

Oczywiście, można się przerazić takiej perspektywy. Można zabetonować wszystkie granice, schować się w chacie z kraja, ale czy to jest rzeczywistość atrakcyjna? Czy realna?

Czy nie lepiej wyobrazić sobie świat na nowo? Wykorzystać to, że ludzie potrafią przystosowywać się do nowego, że uczą się, że są kreatywni. Także, że potrafią być pomocni, dobrzy, empatyczni. Czas pandemii pokazał, że niewyobrażalne jest możliwe.

Czeka nas wielki proces zmiany. On już trwa. Pociuszające jest to, że zawsze tak jest, zawsze tak było.

Dlatego sądzę, że na przyszłość będą nam potrzebne:

- zdolność do wprowadzania spokoju,
- budowanie poczucia bezpieczeństwa między ludźmi niepodobnymi,
- umiejętność zadawania się,
- zdolność do zmian, spokój w przyjmowaniu zmian.

Tego powinniśmy uczyć dzieci. O tym powinniśmy rozmawiać.

**Agnieszka Kosowicz** jest założycielką i prezeską Fundacji Polskie Forum Migracyjne, jednej z wiodących organizacji zajmujących się migracją w Polsce. Pracuje na rzecz uchodźców i migrantów od ponad 23 lat. Inicjatorka wielu projektów dotyczących integracji, współautorka platform współpracy dotyczących migracji, m.in. Konsorcjum Migracyjnego i Grupy Granica. Autorka i trenerka. Z wykształcenia dziennikarka, prowadzi bloga o tematyce migracyjnej. Zwolenniczka dialogu, synergii, współpracy międzysektorowej i różnorodności. Chętnie buduje mosty i łączy ludzi.

# Obecność, nieobecność i ciężar

## pamięci dawnego pogranicza

Karolina Jakoweńko, Piotr Jakoweńko

Fundacja Brama Cukermana

### **Punkt startu – miasto średniej wielkości**

Fundacja Brama Cukermana powstała w 2008 r. Jej założenie było aktem obywatelskiego sprzeciwu – niezgody na rzeczywistość, w której żyliśmy jako zwykli mieszkańcy Będzina – rodzinnego miasta Karoliny. Po powrocie do „domu”, po beztrudnych latach spędzonych na humanistycznych studiach, pochłonięciu serii lektur, z głowami pełnymi wielkich planów i idei, ugrzęźliśmy w mieście, do którego mieliśmy już nigdy nie wracać. Około pięćdziesięciotysięczny Będzin – jedno z dziesiątek podobnych do siebie, niczym niewyróżniających się miast średniej wielkości. Za małe, żeby być samowystarczalnym i żywym ośrodkiem. Za duże, żeby nazwać je sennym miasteczkiem. Jego historyczne centrum jest opustoszałe i zaniedbane, a tkanka urbanistyczna tak wyszczerbiona, że średniowieczny rodowód miasta jest czytelny tylko dla ekspertów. Obrzeża miasta są wianuszkami peerelowskich osiedli z wielkiej płyty przeplatanych bardziej współczesną zabudową, na których toczy się absolutnie zwykłe życie. Kryzys czasu transformacji, jaki dotknął śródmieście Będzina, bezrobocie i suburbanizacja określały charakter tego miejsca na początku 2008 r. i określają do dzisiaj, kiedy jego zapaść kulturalna, społeczna i gospodarcza tylko się pogłębiła. Śródmieście – historyczne centrum życia gospodarczego, społecznego, kulturalnego i religijnego miasta – stało się zdecydowanie najbiedniejszą i najbardziej zaniedbaną jego częścią. Wtedy jednak, w 2008 r., nie rozumieliśmy, że źródła tego kryzysu należy szukać w wydarzeniach sprzed 70 lat.

### **Punkt zwrotny – Brama Cukermana**

Sprawa ratowania historycznego żydowskiego domu modlitwy w tak zwanej Bramie Cukermana była katalizatorem naszej aktywności. Latem 2008 r. dowiedzieliśmy się, że to miejsce, które odkryto trzy lata wcześniej, a we wrześniu 2007 r. uroczyście

otwarto i udostępniono turystom w obecności władz lokalnych, mieszkańców oraz ambasadora Państwa Izrael – jest wystawione do wynajęcia jako zwykłe mieszkanie. Nie było naszym planem zajęcie się tym czy innym zabytkiem, ale tak się po prostu stało. Bardzo szybko, nie mając wątpliwości, stwierdziliśmy, że jeśli żadna z lokalnych czy regionalnych instytucji nie jest zainteresowana ratowaniem tego cennego historycznie, unikatowego obiektu, to musimy to zrobić my – za nasze prywatne pieniądze. Latem 2008 r. nasze życie wkroczyło bezpowrotnie na zupełnie nowe tory.

W konsekwencji tej decyzji powstała Fundacja Brama Cukermana, która dokonała wpisu historycznych polichromii zdobiących wnętrza domu modlitwy do Rejestru Zabytków Województwa Śląskiego. W latach 2008–2021 przeprowadziliśmy kompleksową – dwuetapową konserwację i renowację polichromii wraz z częściową rekonstrukcją zniszczonych fragmentów. Powstało miejsce wypełnione akademicką atmosferą – przestrzeń otwarta i przyjazna dla wszystkich chcących poznawać historię żydowską tego miejsca, Będzina i regionu.

## **Świat przed końcem świata**

Z czasem, badając historię żydowskiego Będzina, zaczęliśmy uświadamiać sobie prawdziwie apokaliptyczną skalę wydarzenia, jakim była Zagłada Żydów w naszym mieście, ale również to, czym była poza nim. Zaczęliśmy również rozumieć, że historii naszego miasta nie da się opowiedzieć bez Żydów, a ich historia jest po prostu nierozdzielną częścią historii Będzina. Dowiedzieliśmy się, że dom modlitwy rodziny Cukiermanów, którym zaczęliśmy się opiekować, był jednym z bardzo wielu miejsc, w którym przed wojną modlili się Żydzi, że miejsc takich jak to było tylko w naszym mieście kilkadziesiąt<sup>1</sup>.

Najważniejszym i najbardziej charakterystycznym symbolem religijnego Będzina była Wielka Synagoga, położona malowniczo u podnóża będzińskiego zamku. Wspaniałe dekoracje wnętrz, wykonane przez żydowskich artystów Samuela Cyglera i Mojżesza Apfelbauma oraz rzeźbiarza Chaima Hanfta, sprawiały, że była nazywana „najpiękniejszą synagogą w Polsce” i dumą mieszkańców miasta. Niezwykły wystrój w połączeniu ze śpiewem chórów sprawiał, że wizyta w niej była dla wiernych

---

<sup>1</sup> W księdze pamięci *Pinkas Bendin* znajdujemy informację, że w Będzinie działało 80 synagog i domów modlitwy. *Pinkes Bendin (A Memorial to the Jewish Community of Bendin)*, Tel Aviv 1959.

odpowiednikiem odwiedzin w muzeum i operze jednocześnie.

Tuż za Wielką Synagogą stała szkoła studiów religijnych – wielki Beit Midrasz. Był on określany jako „przytulne” miejsce modlitw, popularne wśród uboższych warstw społecznych. Mieściła się w nim wielka biblioteka, pełna starych ksiąg religijnych i rzadkiej literatury rabinicznej. Wielki Beit Midrasz był drugą co wielkości synagogą w mieście. Oprócz tych dwóch ważnych miejsc działała też synagoga „niemiecka”, czyli reformowana.

Będzin, mimo że położony w zachodniej Polsce, przy granicy z Niemcami, nie był bynajmniej wyjątkiem w specyficznym krajobrazie religijności chasydzkiej, którą tak opisuje Marcin Wodziński:

Wszędzie, gdzie to możliwe, chasydzi starali się założyć nie tylko osobne chasydzkie sale modlitewne, ale też odrębne sztyble skupiające zwolenników różnych cadyków. Skutkiem tego niemal każda miejscowość, w której mieszkała znaczniejsza populacja chasydzka, miała kilka, a czasem kilkadziesiąt różnych chasydzkich izb modlitwy<sup>2</sup>.

Codziennie modlitwy, studiowanie i całe życie społeczno-religijne koncentrowały się w Będzinie w dużym stopniu wokół licznych chasydzkich domów modlitwy rozproszonych po całym śródmieściu. Miejsca te, w języku jidysz nazywane sztyblami, reprezentowały co najmniej 18 różnych chasydzkich grup<sup>3</sup>.

Najpopularniejszą z nich – zarówno w Będzinie, jaki i w całej Polsce – byli chasydzi z Góry Kalwarii (Ger), którzy posiadali w mieście co najmniej trzy sztyble. Poza nimi znacznymi grupami byli chasydzi Aleksandrowscy oraz Radomszczańscy, mający w mieście również po kilka izb modlitw. Pozostałe kilkadziesiąt domów należało do pomniejszych odłamów chasydzkich.

Domy modlitwy działały również przy bardzo licznych organizacjach charytatywnych, działających na rozmaitych polach i spełniających wiele funkcji społecznych. Jedną z nich była organizacja Ahavat Chesed, świadcząca wsparcie finansowe biedniejszym członkom gminy. To właśnie ona prowadziła swój dom modlitwy w sali ufundowanej

---

<sup>2</sup> *Chasydyzm. Atlas historyczny*, Marcin Wodziński, Wydawnictwo Austeria, 2019, s. 122.

<sup>3</sup> *Pinkes Bendin* wymienia następujące grupy chasydzkie aktywne w przedwojennym Będzinie: Ger (Góra Kalwaria), Aleksandrów, Radomsko, Sochaczew, Sadhora-Boiany, Kromolów, Mszczonów, Radoszyce, Pilica, Suchedniów, Pińczów, Rozprza, Chęciny, Sokolów, Wolbórz, Kock, Kazimierz Dolny oraz Żarki.



przez Nuchima Cukiermana w jego własnej nieruchomości. Tym właśnie miejscem od 2008 r. opiekuje się Fundacja Brama Cukermana.

## **Zagłada i kwarantanna pamięci**

Żydowskie przestrzenie religijne zostały po wojnie i Zagładzie zaadaptowane do różnych celów przez miejscową, nieżydowską ludność, która zaaranżowała w nich pomieszczenia mieszkalne, komórki, piwniczki. Bożnice stają się piwniczkami na węgiel, magazynami czy mieszkaniami. Taki los spotkał dom modlitwy rodziny Cukiermanów, którego przestrzeń podzielono ściankami działowymi. Szybel stał się mieszkaniem. Hebrajskie inskrypcje oraz religijne malowidła przedstawiające sceny z Jerozolimy, złotą menorę, instrumenty muzyczne czy dwugarbnego wielbłąda pod palmą zostały zamalowane tanią farbą kredową, jednak prawdopodobnie ze względu na brak materiałów i środków szczęśliwie nie zostały skute. Perelowska bieda, jak zwykle, okazała się najlepszym konserwatorem.

Okres powojenny, który następuje po Zagładzie, jest w jakimś sensie jej kontynuacją. Tak jak w czasie wojny zniszczone zostaje życie żydowskie oraz większość elementów kultury materialnej, tak po wojnie zatarta zostaje pamięć. Zgładzony żydowski świat zostaje zakryty „żelazną kurtyną niepamięci”, spychającą wszelką autentyczną pamięć żydowską w sferę nieprzerwanego tabu. Powstaje trwająca kilkadziesiąt lat kwarantanna pamięci, która tłumi oficjalny dyskurs historyczny, ale również zakłóca naturalny przekaz pamięci lokalnej, rodzinnej i społecznej.

## **Perspektywa ślepoty**

Z czasem zrozumieliśmy, że kwestia całkowitej nieznajomości lokalnej historii, a w szczególności tej żydowskiej, nie była czymś wyjątkowym ani w naszym pokoleniu, ani w pokoleniu naszych rodziców. Spoglądając z perspektywy czasu na treści, które przyswajaliśmy w procesie edukacji w latach 80. i 90., możemy dopiero zrozumieć skalę tej społecznej amnezji. W naszych szkołach „obóz zagłady w Auschwitz” nazywano „obozem koncentracyjnym w Oświęcimiu”. Według naszych nauczycieli historia okupacja hitlerowska była „wielką tragedią dla narodu polskiego”, podczas której „ucierpieli też Żydzi”. Nikt nam nie powiedział, czym był przedwojenny Będzin, ani że społeczność żydowska – 27 tysięcy ludzi, była połową jego

mieszkańców.

Bardzo dobrą reprezentacją tej „perspektywy ślepoty”, z której wyrwanie się jest głębokim wewnętrznym wstrząsem, jest spektakl „Środula. Krajobraz Mause”<sup>4</sup>, wyprodukowany przez Teatr Zagłębia w Sosnowcu. Sztuka ta, ze scenariuszem i dramaturgią napisaną przez pochodzącą z Sosnowca Ięgę Gańczarczyk (naszą rówieśniczkę), oddaje punkt widzenia osoby wychowanej na szarym osiedlu z wielkiej płyty, które zbudowano częściowo na terenie getta w Sosnowcu-Środuli. Ta część miasta kilkadziesiąt lat wcześniej była scenerią-przedsiemieniem zagłady tysięcy sosnowieckich Żydów. Głos narratorki opowiadającej o swojej całkowitej niewiedzy o miejscu, w którym się wychowała, jest głosem bardzo nam bliskim, mówiącym o emocjach, z którymi się całkowicie utożsamiamy. Podobnie jak u niej, także w nas głęboko wybrzmiewały żal oraz niezgoda na rzeczywistość, w której nikt z „odpowiedzialnych dorosłych” ani „ważnych instytucji” nie był zainteresowany utrzymaniem pamięci o żyjących tu tysiącach INNYCH ludzi, zachowaniem pamięci o masowej zbrodni i traumie. W efekcie uświadamiamy sobie, że cały ten „bagaż wstydu” zostawiono do rozwiązania naszemu pokoleniu. Jest żal na rzeczywistość i system oraz przeświadczenie, że nasze państwo zawiodło i nie wiadomo, kogo należy o to obwiniać. Odkrywanie tragicznej, ale i fascynującej historii miejsc swojego dzieciństwa, swojego regionu i kraju jest więc procesem bolesnym, pełnym rozczarowania i wściekłości – i jest to powtarzający się motyw u większości osób działających w obszarze pamięci i żydowskiego dziedzictwa.

Z drugiej jednak strony pojawia się determinacja do zmiany – czyli tak naprawdę do tego, aby samemu ten kraj zorganizować tak, aby nie musieć się go wstydzić. Z czasem dochodzi również krzepiąca świadomość, że nie jesteśmy w tej sytuacji samotni, a identyczne emocje, jak nam w Będzinie, towarzyszą naszym koleżankom i kolegom w Radomiu, Nowym Sączu, Dębicy, Zamościu i wielu, wielu innych miastach, na których ciąży cień Holokaustu. Działalność tych wspaniałych ludzi – chroniących synagogi, tłumaczących księgi pamięci, dbających o cmentarze – jest podręcznikowym przykładem demokratycznego i wspólnotowego aktywizmu, samoedukacji i oddolnej samoorganizacji w społeczeństwie obywatelskim. Dość szybko obok tych negatywnych emocji pojawia się także rodzaj romantycznego

---

<sup>4</sup> <https://teatrzaglebia.pl/srodula-krajobraz-mausasssss/> [dostęp: 12.12.2023].

zachwytu i prawdziwej radości z odkrywania „żydowskiej Atlantydy”.

## Wehikuły pamięci

W ramach Fundacji Brama Cukermana przez ostatnie 15 lat badamy wielowiekową historię Żydów w Będzinie, edukujemy o niej oraz upamiętniamy ofiary Holokaustu. Tłumaczymy i publikujemy książki, w tym wspomnienia ocalałych. Pracujemy nad innowacyjnymi projektami dla lokalnej społeczności, starając się przez lokalne wydarzenia związane z historią i dziedzictwem, spotkania, warsztaty i wspólnotowe upamiętnienia, włączyć dzisiejszych mieszkańców w aktywną pamięć o dawnym żydowskim mieście oraz pomóc im zrozumieć miejsce, w którym żyją<sup>5</sup>.

Niezwykle ważną częścią działań Fundacji są stale rozwijane relacje z rodzinami, których korzenie są Będzinie i Zagłębiu Dąbrowskim. Asystujemy w ich poszukiwaniach genealogicznych i pomagamy poznać miejsca, z których pochodzili ich przodkowie. Ułatwiamy ponowne nawiązanie więzi z Polską oraz budujemy most między teraźniejszością a przeszłością, która jest tragiczna, ale i piękna.

Tych 15 lat to dla nas czas wyjątkowy – uczenia się i próby zrozumienia lokalnej historii, czas wypełniony szacunkiem dla przeszłości, ale i wspaniałych przyjaźni i odkryć odmieniających postrzeganie tu i teraz.

Fundację Brama Cukermana tworzą: Karolina Jakoweńko, Piotr Jakoweńko, Aleksandra Namysło, Andrzej Ciepał, Tomek Grząślewicz, Grzegorz Onyszko oraz Dariusz Walerjański.

**Karolina i Piotr Jakoweńko** są założycielami Fundacji Brama Cukermana. Od 14 lat wraz z przyjaciółmi podtrzymują pamięć o żydowskiej społeczności Będzina i regionu, angażując się w ochronę dziedzictwa kulturowego. Obecnie ich działalność wiąże się również z Domem Pamięci Żydów Górnośląskich, gdzie Karolina pełni rolę kierowniczkę. Laureaci nagród m.in.: „Chroniąc pamięć” (2013), Nagrody im. Marii i Łukasza Hirszowiczów (2014), Nagrody Festiwalu Kultury Żydowskiej w Krakowie (2016) oraz nagrody Specjalnej POLIN (2022).

---

<sup>5</sup> Więcej o projektach: [www.bramacukermana.com](http://www.bramacukermana.com).

# Żydzi w społeczeństwie wielokulturowym: od partykularnej do uniwersalnej formy świadomości mniejszościowej<sup>1</sup>

Cora Alexa Døving

HL-Senteret

## Wprowadzenie

Chociaż liczba Żydów w Norwegii jest niewielka – około 1500 – niewielu innym mniejszościom przypisuje się tyle etykiet: norwescy Żydzi są przedstawiani jako mniejszość religijna, mniejszość kulturowa lub mniejszość etniczna; nadano im również status prawny mniejszości narodowej. Tym samym ich status jako grupy mniejszościowej został wyraźnie wzmocniony, choć brakuje typowych socjologicznych kryteriów identyfikacji jednostek jako członków grupy mniejszościowej (takich jak język, sposób ubioru, kolor skóry czy określony status społeczno-ekonomiczny).

Co takie połączenie widzialności i niewidzialności oznacza dla kształtowania się tożsamości żydowskiej w stosunku do innych, bardziej widocznych mniejszości? W niniejszym artykule zbadano, jak w ostatnim czasie kształtowała się tożsamość żydowska w Norwegii w kontekście społeczeństwa wielokulturowego, a zwłaszcza debat publicznych na temat uprzedzeń wobec grup mniejszościowych.

Istnieje wiele sposobów podejścia do badań nad tożsamością żydowską, skupiających się na takich kwestiach, jak uczestnictwo w życiu religijnym, znaczenie

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł został przedrukowany za zgodą wydawcy (Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com>). Oryginalnie opublikowany pod tym samym tytułem i przez tę samą autorkę w „Jewish Culture and History” 2023, t. 24, wyd. 3, 2023, opublikowany w Internecie 20 lipca 2023 r., <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1462169X.2023.2235923> [dostęp: 15.02.2024].

i konsekwencje Holokaustu, tradycje małżeńskie i praktyki pogrzebowe. W niniejszym artykule rozważam kilka przykładów konstrukcji tożsamości związanych z największą grupą mniejszościową w Norwegii, czyli muzułmanami. Prezentuję i wyjaśniam zmiany zachodzące w debacie publicznej na temat antysemityzmu, która, moim zdaniem, stanowi podstawowy kontekst nowych symbolicznych granic między Żydami i muzułmanami.

Zmiana, do której nawiązuję i którą wyjaśniam bardziej szczegółowo poniżej, sprawiła, że zjawisko antysemityzmu stało się częścią bardziej ogólnego dyskursu na temat podatności mniejszości na ataki – dyskursu, który pozwala na porównanie zjawisk antysemityzmu i wrogości wobec muzułmanów z jednej strony oraz antysemityzmu wśród muzułmanów z drugiej. Po opisanie tego, co postrzegam jako zmianę paradygmatu w dyskursach na temat antysemityzmu (od ekskluzywnej idei antysemityzmu w kierunku bardziej pojemnych ram rasizmu), zadaję pytanie, co umożliwiło powstanie nowej przestrzeni dyskursywnej dla nowych sposobów wyrażania tożsamości żydowskiej. W artykule skupiono się na wybranych przykładach wyrażania tożsamości żydowskiej w sferze publicznej, m.in. podczas uroczystości odbywających się w synagogach, czy też uroczystości upamiętniających oraz w mediach.

Choć dobór przywołanych powyżej sposobów wyrażania tożsamości może nie mieć na celu wyrażenia tożsamości żydowskiej, odwołania do żydowskości i mniejszości żydowskiej poprzez porównania z muzułmanami uzasadniają interpretowanie ich w ten sposób. Badane przykłady wypowiedzi podzielono na dwie kategorie: „identyfikacja” i „opozycja”. W wypowiedziach często pojawiają się wyrazy bliskości z muzułmanami, wyrażające się jako identyfikacja oparta na wspólnym statusie mniejszości, która styka się z uprzedzeniami lub ma wspólne korzenie religijne. Dystans jest wyrażany na różne sposoby w wypowiedziach, w których tożsamość żydowska jest przedstawiana jako zagrożona przez antysemityzm wśród muzułmanów lub przez podkreślanie, że „żydowskość” jest bardziej liberalna i bardziej zintegrowana ze społeczeństwem norweskim niż „muzułmaństwo”.

Jednym z wniosków jest to, że „element mniejszościowy” tożsamości żydowskiej jest szczególnie uwydatniany i podkreślany; to znaczy, że bycie mniejszością jest podkreślane jako istotny aspekt tożsamości żydowskiej. Jak pokazuję, dla mniejszości żydowskiej w Norwegii, zwłaszcza w okresie przed II wojną światową, w

jej trakcie i po jej zakończeniu, ważne było wyrażanie swojej tożsamości zarówno jako Norwegów, jak i Żydów. Dziś jednak w wypowiedziach publicznych akcent stawiany jest na ich tożsamość jako mniejszości, i to w sensie uniwersalnym. Przez tożsamość uniwersalną rozumiem tu sposób postrzegania tożsamości mniejszościowej w odniesieniu do statusu, jaki mniejszościom na ogół przypisuje się w społeczeństwach demokratycznych. Moim głównym argumentem jest to, że przejawy tożsamości żydowskiej uległy przemianom, podążając zarówno za ogólnym wielokulturowym dyskursem na temat relacji mniejszość–większość, jak i zmianą w postrzeganiu antysemityzmu przez opinię publiczną. Zanim przejdę do bardziej szczegółowego omówienia tych zmian, pokrótce wyjaśnię ramy teoretyczne badania tożsamości.

## **Chodzi o granice: podejścia do badania tożsamości**

Tożsamości kształtują się i rozwijają w określonych kontekstach historycznych, społecznych i kulturowych i zawsze mają charakter relacyjny<sup>2</sup>. W związku z tym tożsamość budowana jest przez relacje społeczne (zarówno pomiędzy grupami, jak i wewnątrz nich) i przeplata się z wieloma innymi aspektami odnoszącymi się do pozycji w społeczeństwie, takimi jak płeć, klasa, przynależność religijna itd<sup>3</sup>. Jako punkt wyjścia do badania tożsamości można zatem wykorzystać szereg różnych zmiennych, a w niniejszym badaniu skupiono się na publicznym wyrażaniu tego, „kim jesteśmy” w takich kontekstach, jak uroczystości upamiętniające, festiwale żydowskie czy w mediach.

Komunikacja ma niezwykle silny wpływ na tożsamość, która z kolei może uwidaczniać się m.in. przez praktyki, przynależność do grupy, oświadczenia, różne formy wyrazu, znaki lub symbole. Sposoby komunikowania tożsamości związanej z przynależnością do grupy – jeśli w ogóle jest ona komunikowana – są także zróżnicowane. Na przykład mniejszość żydowska w Norwegii posiada mnóstwo

---

<sup>2</sup> M. Moberg, S. Sjø, M. Lövheim, *Young adults, religion, and digital media in international perspective*, [w:] *Digital Media, Young Adults and Religion. An International Perspective*, red. M. Moberg, S. Sjø, Routledge 2020; T.H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press 2016.

<sup>3</sup> Socjolog Andreas Wimmer argumentuje, że badania tożsamości muszą podkreślać konkretną sytuację, w której pojawiają się wypowiedzi na temat tożsamości, aby umożliwić zrozumienie, dlaczego tożsamość bywa elastyczna i zmienna w zależności od kontekstu, w którym się znajduje, podczas gdy w innych kontekstach wydaje się być stabilna i raz dana; zob. A. Wimmer, *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, Oxford University Press, New York 2013.

sposobów wyrażania swej tożsamości żydowskiej, a także życia „po żydowsku”<sup>4</sup>. Antropolog Fredrik Barth pokazał, w jaki sposób tożsamość oparta na przynależności etnicznej po raz pierwszy się uprawomocnia i staje widoczna, gdy skupiamy się na granicach<sup>5</sup>. W tym kontekście granice rozumiane są jako wskaźniki przynależności lub nieprzynależności jednostki do kategorii lub grupy. Granice te mają charakter zarówno poznawczy, jak i behawioralny oraz, jak pisze Barth, są „elastyczne”. Pomimo tej elastyczności pozostają one granicami i jako takie są wyraźne. Mniejszość żydowska w Norwegii jest bardzo mała; w konsekwencji osoby te spotykają się w swoim codziennym życiu z wieloma sytuacjami i powiązaniem, których nie można określić jako żydowskie *per se*. Rodzi to ciekawe pytanie: w jakich sytuacjach tożsamość żydowska nabiera znaczenia?

Podobnie jak inne tożsamości, tożsamość żydowska jest „chroniona” granicami o różnym stopniu kontroli. Metodologicznym punktem wyjścia do badania tożsamości żydowskiej może być zatem identyfikacja mechanizmów granicznych w celu wyjaśnienia, w jaki sposób korelują one z warunkami tożsamości i życia Żydów we współczesnej Norwegii. Powtarzającym się aspektem jest to, że wiele granic jest „w trakcie negocjacji”; to znaczy, że ma miejsce szereg negocjacji przyjmujących postać dyskusji wewnątrz społeczności żydowskiej na temat tego, co stanowi „dobre” granice, a które są postrzegane jako nadmiernie ciasne lub restrykcyjne (negocjacje tego rodzaju często mają charakter wewnętrzny, jak na przykład debaty na temat różnic płciowych w synagodze<sup>6</sup>). Negocjacje dotyczące granic odbywają się także pomiędzy większością a mniejszością (poprzez dyskusje na temat stereotypów) oraz pomiędzy różnymi grupami mniejszościowymi (poprzez identyfikowanie różnic lub podobieństw pomiędzy ich sytuacjami i tożsamościami zbiorowymi).

Badacz migracji Richard Alba w swoich analizach różnych grup mniejszościowych i ich warunków w społeczeństwie jako takim stosuje dychotomię „granice jasne–zamazane”<sup>7</sup>. Kiedy granica jest jasna, jest ona jednoznaczna i sprawia, że człowiek zawsze wie, po której jej stronie się znajduje. Granice zamazane są natomiast bardziej otwarte na formy autoprezentacji i reprezentacji społecznej, w których

---

<sup>4</sup> Jødisk. *Identitet, praksis og minnekultur*, red. C.A. Døving, Universitetsforlaget, Oslo 2022.

<sup>5</sup> F. Barth, *Ethnic groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*, Allen & Unwin, London 1969

<sup>6</sup> Zob. np. Jødisk. *Identitet, praksis og minnekultur*...

<sup>7</sup> R. Alba, *Bright vs. blurred boundaries: Second-generations assimilation and exclusion in France, Germany, and the Unites States*, „Ethnic and Racial Studies” 2006, vol. 28(1), Routledge, ss. 20–49.

przynależność i tożsamości większości oraz mniejszości nachodzą na siebie. Stopień, w jakim granice populacji są zamazane (nieszczelne) lub jasne, używając terminologii Albasa, koreluje z historią i warunkami społeczno-politycznymi danego narodu. Na przykład granice tego, co można uznać za tożsamość norweską, rozszerzyły się, obejmując więcej odmian „norweskości”, a niektóre rodzaje tożsamości nie stanowią już przeszkody dla zachowania tożsamości norweskiej. Jak zobaczymy, wielu Żydów w Norwegii uważa, że granica pomiędzy większością populacji a mniejszością muzułmańską jest znacznie bardziej jasna niż granica pomiędzy większością populacji a mniejszością żydowską.

Granice między mniejszością żydowską a większością populacji w Norwegii są zarówno jasne, jak i zamazane. Wielu autorów podkreślało istnienie jasnych granic społeczeństwa większościowego w odniesieniu do mniejszości żydowskiej przed II wojną światową i podczas niej, aby wyjaśnić bierność większości populacji podczas deportacji Żydów norweskich: Żydów nie uważano za Norwegów na tyle, aby można było ich uznać za grupę zagrożoną<sup>8</sup>. Jednak po uznaniu ich za ofiary reżimu nazistowskiego granica stała się bardziej „zamazana”, a potępienie antysemityzmu, które miało miejsce od czasu zbrodni ludobójstwa, przyczyniło się do zatarcia tej granicy. Trafniejsze wydaje się obecnie stwierdzenie, że relacje między Żydami a większością populacji współczesnego społeczeństwa są definiowane przez granice zamazane. Innymi słowy, znaczniki nakreślające granice tego, co żydowskie, są nieistotne dla interakcji między mniejszością a większością w najróżniejszych sytuacjach i kontekstach. I odwrotnie, granice określające, czy coś jest „specyficznie” żydowskie – często opisywane jako „żydowskie życie” – są ostrzejsze (jasne). Dzieje się tak dlatego, że działają one na poziomie instytucjonalnym w ramach praktyk kongregacji.

Granice definiujące tożsamość można badać jako granice społeczne lub symboliczne. Granice symboliczne to według socjolożek Michèle Lamont i Virág Molnár rozróżnienia pojęciowe stosowane do kategoryzowania otaczającego nas świata na przedmioty, ludzi, praktyki, a nawet na określenia czasowe i przestrzenne<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Zob. np. S. Corell, *Likvidasjonen. Historien om holocaust i Norge og jakten på jødenes eiendom*, Gyldendal Norsk Forlag 2021.

<sup>9</sup> M. Lamont, V. Molnár, *The Study of Boundaries Across the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 2002, vol. 28, ss. 167–195, <https://scholar.harvard.edu/lamont/publications/study-boundaries-across-social-sciences>, s. 1 [dostęp: 15.02.2014].



Lamont i Molnár opisują także granice symboliczne jako rodzaj narzędzia, na które jednostki i grupy powołują się w negocjacjach dotyczących sposobu definiowania rzeczywistości. Granice symboliczne sprawiają, że różnice między grupami są bardziej wyraźne i generują poczucie podobieństwa i przynależności do grupy. Mogą one zacząć skutecznie funkcjonować jako granice społeczne, jeśli istnieje co do nich znaczny stopień konsensusu. Chodzi tu o granice, które odgrywają znaczącą rolę w stosunkach społecznych, na przykład wtedy, gdy granica symboliczna między dwiema grupami jest tak silna, że utrudnia stosunki małżeńskie przekraczające te podziały. Granice symboliczne można postrzegać jako warunek istnienia granic społecznych, gdyż często stanowią one podstawę racjonalizacji granicy społecznej. Jeśli chodzi o mniejszość żydowską w Norwegii, związek między granicami symbolicznymi i społecznymi wywodzi się głównie z dyskusji toczonych w środowisku żydowskim i często wiąże się z pytaniami o to, jakie znaczniki należy zachować, aby zapobiec utracie czegoś, co jest wyraźnie żydowskie (gdybyśmy w synagodze zmienili granice społeczne między płciami, jakie znaczniki symboliczne byśmy wówczas utracili?). Alternatywnie mogą one być wyrażone w stwierdzeniach na temat własnej tożsamości grupowej w opozycji do innych mniejszości. Doświadczenie bycia ofiarą wyjątkowej formy wrogości grupowej (antysemityzmu) może być postrzegane jako granica symboliczna. Jeśli antysemityzm będzie rozumiany jako zjawisko powiązane z islamofobią, czy osłabi to granicę symboliczną i przyczyni się do częściowej relatywizacji tego, co znaczy być Żydem?

## **Zmiana w społecznym rozumieniu antysemityzmu**

Kiedy skrajnie prawicowemu ekstremistycznemu terroryście nie udało się wejść do synagogi, w której Żydzi zgromadzili się, aby świętować Jom Kippur, wsiadł on do samochodu i pojechał do tureckiej restauracji serwującej kebaby. Tam zatrzymał się, wycelował w okno i otworzył ogień. Incydent ten miał miejsce jesienią 2019 r. w mieście Halle w Niemczech i jest tylko jednym z wielu przykładów aktów terroru motywowanych wykreowanym wizerunkiem lub portretem wroga, który obejmuje zarówno „Żyda”, jak i „muzułmanina”. Pomimo kierowania się tym obrazem wroga, terrorysta ostatecznie zamordował przechodzącą obok synagogi kobietę oraz robotnika jedzącego lunch w kawiarni z kebabem. Te dwie ofiary zostały określone przez nacjonalistyczno-antyimigracyjną partię Alternatywa dla Niemiec (AfD) „bioGermanami”. Rzecznik partii zapewnił, że nacisk, jaki media kładą na antysemityzm i islamofobię, zaciemnia fakt, że ofiarami ataku stało się dwóch

przypadkowych „prawdziwych Niemców”. Słowo „bioGerman” w tym kontekście denotuje podział (lub rozgraniczenie) pomiędzy osobami będącymi Niemcami ze względu na obywatelstwo i ze względu na pochodzenie (zasada krwi). Co więcej, AfD posługiwała się tym terminem także po to, aby podkreślić, że faktycznymi ofiarami ataku terrorystycznego w Halle było dwóch „etnicznych” Niemców, a zatem nie byli to ani Żydzi, ani muzułmanie. AfD pytała retorycznie, czy zniszczoną synagogę i wybitą szybę w budce z kebabem można porównać do życia Niemców. Zatem nie tylko sekwencja ataku nakładająca na siebie kategorie „Żyd” i „muzułmanin”, ale także naładowana emocjonalnie i upolityczniona debata, która po niej nastąpiła, połączyła kategorie „Żydów” i „muzułmanów” jako „Innych” Europy<sup>10</sup>.

Ataki terrorystyczne i wynikające z nich debaty publiczne, a także prawicowe debaty na temat tożsamości narodowej przyniosły zmiany w badaniach nad antysemityzmem. Podobnie jak w przypadku większości innych dziedzin badań, badania nad antysemityzmem obejmują „reżim wiedzy” w rozumieniu Michela Foucaulta<sup>11</sup>. Oznacza to, że na badania wpływają perspektywy i ramy, które określają, co w danym momencie uważa się za ważne i godne badania oraz w jaki sposób takie badanie ma być prowadzone. Przez długi czas jedną z konsekwencji istniejących granic było to, że przejawy antysemityzmu badano wyłącznie w odniesieniu do innych przejawów antysemityzmu lub historii Żydów albo w kontekście niemieckiego nacjonalizmu. Antysemityzm był postrzegany głównie jako zjawisko wyjątkowe – a przez to autonomiczne<sup>12</sup>.

Badania nie były jednostronne, a jednocześnie rzadko miały charakter porównawczy. Wyjątkiem są perspektywy psychologii społecznej związane z antysemityzmem, które pojawiły się wkrótce po II wojnie światowej. W ramach tej dyscypliny antysemityzm był postrzegany jako wynik połączenia określonych warunków społecznych i ogólnej ludzkiej psychiki, co doprowadziło do rozwoju silnych antypatii

---

<sup>10</sup> Żydzi i muzułmanie jako nakładające się na siebie kategorie „Innego” Europy nie są bynajmniej zjawiskiem nowym. Historycznie rzecz biorąc, możemy znaleźć wiele przykładów przedstawień muzułmanów i Żydów, które przenikają się nawzajem. W historii Europy Żyd był „tym innym” wewnątrz, a muzułmanin „tym innym” na zewnątrz; D. Feldman, *Islamophobia and Antisemitism*, [w:] *Islamophobia. Still a challenge for us all. A 20th-anniversary report*, red. E. Farah, K. Omar, Runnymede Trust, London School of Economics, 2017, s. 79

<sup>11</sup> M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge. And the Discourse on Language*, Routledge Classics, London 1969/2002.

<sup>12</sup> Por. np. J. Katz, *From prejudice to destruction. Anti-Semitism, 1700–1933*, USA, Harvard University Press 1980; R.S. Wistrich, *Antisemitism. The Longest Hatred*, Thames Methue, London 1991; G. Langmuir, *Toward a definition of antisemitism*, University of California Press 1993; W. Laqueur, *The Changing Face of Anti-semitism. From Ancient Times to the present Day*, Oxford University Press 2005.

wobec określonej grupy. W badaniach psychologii społecznej antysemityzm jest postrzegany jako ściśle powiązany z ksenofobią i ogólnym lękiem przed różnorodnością. W ten sposób antysemityzm stał się porównywalny na przykład z antykatolicyzmem lub rasizmem wobec osób czarnoskórych<sup>13</sup>. Niemniej jednak ogólny obraz jest taki, że antysemityzm był określany jako kwintesencja rasizmu i rzadko był analizowany metodą porównawczą.

Obecnie coraz więcej badaczy analizuje antysemityzm w powiązaniu z innymi formami rasizmu lub ze wzrostem liczby grup etnonacjonalistycznych i skrajnie prawicowych<sup>14</sup>. Jak już wskazano, zmianę tę można częściowo przypisać temu, że „Żyd” i „muzułmanin” przyjęli nakładające się na siebie role wrogów w obrębie ideologii skrajnie prawicowego ekstremizmu<sup>15</sup>. Fakt, że porównywanie uprzedzeń wobec Żydów i muzułmanów staje się coraz mniej kontrowersyjne, pozwolę sobie zilustrować moim osobistym doświadczeniem jako badaczki w ośrodku Holokaustu.

W 2007 r., jako nowo mianowana badaczka w Norweskim Centrum Studiów nad Holokaustem i Mniejszościami (HL-Senteret), napisałam artykuł wstępny do norweskiego dziennika „Aftenposten” zatytułowany „Can we find commonalities in the previous century’s antisemitism and representations of Muslims today?” [przyp.

---

<sup>13</sup> Zob. np. T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D. Levinson, N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper and Row, New York 1950; G. Allport, *The Nature of Prejudice*, Anchor, New York 1954

<sup>14</sup> „Skrajna prawica” to niezwykle pojemne określenie różnych ruchów społecznych, platform i partii politycznych w dzisiejszej Europie (zob. *Høyreekstremisme i Norge. Utviklingstrekk, konspirasjonsteorier og forebyggingsstrategier*, red. T. Bjørge, rapport PHS Forskning 2018). Ich wspólnym mianownikiem jest światopogląd zdominowany przez nacjonalizm, opór wobec różnorodności i praw mniejszości, tendencje autorytarne oraz zróżnicowany stopień postaw sceptycznych wobec demokracji (C. Mudde, *The ideology of the extreme right*, Manchester University Press, Manchester 2000 za: *Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, red. C. Hoffmann, V. Moe, Universitetsforlaget, Oslo 2020; B.P. Haanshuus, K.A. Ihlebæk, *Recontextualising the news: How antisemitic discourses are constructed in extreme far-right alternative media*, „Nordicom Review” 2021, vol. 42(1), ss. 37–50, <https://doi.org/10.2478/nor-2021-0005> [dostęp: 15.02.2014]).

<sup>15</sup> Na przełomie tysiącleci pojawiły się nowe cechy ideologii skrajnie prawicowej, które odróżniały ją od jej postaci z czasów dawniejszych. Jej zwolennicy postrzegali siebie jako orędowników wolności lub zwolenników praw gejów (w opozycji do muzułmanów), a niektórzy jako zwolenników Izraela i rzekomych przeciwników antysemityzmu; B. Kahmann, *The most ardent pro-Israel party’: pro-Israel attitudes and anti-antisemitism among populist radical-right parties in Europe*, „Patterns of Prejudice” 2017, vol. 55(5), ss. 396–411. Według Bodo Kahmanna, który analizował skrajnie prawicowe i populistyczne prawicowe partie i organizacje w Europie Zachodniej, antysemityzm stał się środkiem, za pomocą którego skrajna prawica dystansuje się od historycznego nazizmu, utrzymując jednocześnie, że jej sprzeciw wobec muzułmanów ma na celu przede wszystkim ochronę Żydów. Kahmann argumentuje, że w niektórych enklawach tej społeczności wykorzystuje się antysemityzm jako argument na poparcie tezy, że wykluczenie muzułmanów to konieczny krok w celu ochrony europejskich Żydów. Taka solidarność ze społecznościami żydowskimi ma charakter wyraźnie oportunistyczny i wynika ze względów taktycznych i wymogów politycznych; *tamże*, s. 410; *Shifting Boundaries of Prejudice...*; B.P. Haanshuus, K.A. Ihlebæk, *Recontextualising the news...*

tłum. „Czy można odnaleźć podobieństwa pomiędzy antysemityzmem poprzedniego stulecia a sposobem, w jakim współcześnie przedstawia się muzułmanów?”<sup>16</sup>. Artykuł dotyczył podobieństw w obrazie wroga i opierał się na porównaniu literatury antysemitycznej z lat 1910–1930 oraz trwającym trzy miesiące codziennym przeglądzie sekcji komentarzy internetowych trzech norweskich gazet i ich artykułów, które dotyczyły kwestii islamu, muzułmanów i imigracji (swój tekst zaczęłam od zakwestionowania pewnych paralel oraz od dokładnego opisanie ogromnych różnic społecznych między okresem międzywojennym a współczesną Norwegią). Analiza ujawniła szereg wspólnych cech w anatomii obrazu wroga (m.in. „oni” są nielejalni, nie chcą się integrować, mają nienawistnego Boga, mówią dwoma językami, źle traktują kobiety, są szkodliwi dla norweskiej kultury i Norwegów). Mój artykuł wywołał ostre reakcje wielu osób, w tym kontrartykuł, w którym argumentowano, że takie porównanie jest nienaukowe, nieetyczne i może wywołać lub utrwalić zjawisko relatywizacji Holokaustu<sup>17</sup>.

W 2008 r. w cenionym Centrum Badań nad Antysemityzmem (Zentrum für Antisemitismusforschung) zaczęto porównywać cechy antysemityzmu i islamofobii pod względem semantycznym. Początkowo postrzegano te działania jako kontrowersyjne, ale z czasem, w miarę jak wyniki badań empirycznych były coraz bardziej przekonujące, islamofobia stała się tam stałym polem badawczym. Kilka lat później, w 2012 r., w renomowanym czasopiśmie „Patterns of Prejudice” opublikowano specjalny numer poświęcony rasizmowi, antysemityzmowi i islamofobii<sup>18</sup>. Od tego czasu w periodyku ukazał się cykl artykułów poruszających tematykę różnic i podobieństw w konstruowaniu obrazu wroga dotyczącego Żyda i muzułmanina. To specjalne wydanie jest tylko jednym z wielu przykładów tego, co wstępnie nazywam zmianą paradygmatu w badaniach nad antysemityzmem. Innym przykładem jest zorganizowanie jesienią 2018 r. przez Muzeum Żydowskie w Berlinie konferencji zatytułowanej „Living with Islamophobia” [przyp. tłum. „Życie z islamofobią”]. Wykłady dotyczyły sytuacji osób ubiegających się o azyl, zjawiska patrzenia na muzułmanów przez pryzmat rasy, seksualizacji muzułmanów, spisku Eurabii i ogólnych doświadczeń związanych z islamofobią. Zaledwie kilka lat po

---

<sup>16</sup> „Aftenposten”, 05.02.2007, tytuł oryginalny: *Finnes det fellestrekk ved forrige arhundres antisemittisme og forestillingene om muslimer i dag?*

<sup>17</sup> „Aftenposten”, 09.02.2007; artykuł publicystyczny autorstwa Hermana Willisa; zob. także Sara Azmeh Rasmussen, 13.02.2007, w tej samej gazecie.

<sup>18</sup> „Patterns of Prejudice” 2012, vol. 14

przyjęciu w kręgach akademickich terminu „islamofobia” odbyła się na ten temat konferencja w muzeum żydowskim w Niemczech. Należy dodać, że konferencja spotkała się z ostrą krytyką, także ze strony środowisk związanych z muzeum, które utrzymywały, że „znowu powinna być żydowska”.

## Norweska sfera publiczna

Po prawicowych atakach terrorystycznych z 22 lipca 2011 r.<sup>19</sup> zarówno politycy, jak i opinia publiczna w Norwegii uświadomili sobie skalę islamofobii. Sprawca ataków przedstawił swój manifest, w którym twierdził, że jego nienawiść do Norweskiej Partii Pracy wynika z jej poparcia dla idei Norwegii „otwierającej swoje drzwi dla muzułmanów”. Manifest zawierał opisy teorii spiskowych, w których muzułmanie zostali przedstawieni jako wewnętrzny wróg chcący przejąć i zniszczyć białą Europę. Takie teorie spiskowe uprawomocniły porównania z antysemityzmem. Liderka Norweskiej Partii Konserwatywnej Erna Solberg była jedną z szeregu komentatorów porównujących antysemityzm okresu międzywojennego z wrogością do muzułmanów<sup>20</sup>. Szybko została oskarżona o obsadzanie współczesnych muzułmanów w roli ofiary, analogicznej do tej, w jakiej znajdowali się Żydzi w latach 30. i 40. XX wieku. Solberg i Trine Skei Grande, ówczesna przywódczyni Partii Liberalnej, w swoich wypowiedziach podkreślały, że nie porównują Żydów i muzułmanów ani konsekwencji różnych form dyskryminacji, lecz chciały wskazać na pewne podobieństwa w stereotypach i teoriach spiskowych dotyczących obu grup. Ich próba zniuansowania tej kwestii najwyraźniej nie przyniosła skutku i w konsekwencji do debaty dołączyło wielu naukowców. Odwoływali się oni do przejścia od motywowanej religijnie nienawiści do Żydów w średniowieczu do Holokaustu, aby poprzeć swoje argumenty dotyczące wyjątkowej natury antysemityzmu<sup>21</sup>. Pomimo krytyki udało się jednak stworzyć język komparatywny<sup>22</sup>.

Jak wspomniano powyżej, w 2017 r. HL-Senteret opublikowało raport na temat

---

<sup>19</sup> Aktualne informacje można znaleźć na stronie [https://en.wikipedia.org/wiki/2011\\_Norway\\_attacks](https://en.wikipedia.org/wiki/2011_Norway_attacks) [dostęp: 15.02.2024].

<sup>20</sup> „VG”, 04.08.2011.

<sup>21</sup> Zob. np. T.B. Eriksen, „Morgenbladet”, 12.08.2011 i B. Nistad, „VG”, 10.08.2011.

<sup>22</sup> Atak terrorystyczny sprawił, że perspektywa porównawcza stała się częścią debaty publicznej, ale już nieco wcześniej przyjęto porównawcze podejście antyrasistowskie w sektorze edukacji, w szczególności w raporcie Ministerstwa Edukacji zatytułowanym „Det kan skje igjen” [„To może się powtórzyć”] (2011), w którym Holokaust stał się punktem wyjścia dla edukacji antyrasistowskiej w norweskich szkołach.

postaw norweskiego społeczeństwa wobec Żydów i muzułmanów<sup>23</sup>. Raport ten został następnie odpowiednio przedyskutowany w norweskiej sferze publicznej. Wrócimy do niektórych wniosków z badania, ale najważniejszą kwestią, którą chcę tutaj poruszyć, jest to, że norweskie badania również doprowadziły do publicznych dyskusji na temat podobieństw i różnic między antysemityzmem a wrogością wobec muzułmanów. Doprowadziło to także do tego, że temat antysemityzmu wśród muzułmanów stał się mniej kontrowersyjny w dyskusjach prowadzonych przez norweską opinię publiczną<sup>24</sup>.

W sierpniu 2019 r. w Norwegii doszło do drugiego ataku terrorystycznego zainspirowanego przez skrajną prawicę, tym razem wymierzonego w urodzoną w Chinach adoptowaną siostrę sprawcy oraz w meczet Al-Nor w Bærum k. Oslo. Jedną z konsekwencji tego incydentu było przyspieszenie prac polityków nad planem działania na rzecz zwalczania islamofobii, który nawiązywał do istniejącego wcześniej planu przeciwdziałania antysemityzmowi<sup>25</sup>. Ataki terrorystyczne z 22 lipca 2011 r. i 10 sierpnia 2019 r. stanowią punkt zwrotny w dyskusjach publicznych na temat muzułmanów w Norwegii, których coraz częściej przedstawiano jako mniejszość podatną na ataki.

Jak akceptowalne stało się wskazywanie na podobieństwa między islamofobią a antysemityzmem, widać także w przemówieniach polityków wygłaszanych podczas uroczystości upamiętniających. 27 stycznia, w Międzynarodowy Dzień Pamięci o Ofiarach Holokaustu, znaczenie zwalczania uprzedzeń wobec różnych mniejszości w dzisiejszym społeczeństwie było powracającym tematem w przemówieniach polityków. Konkretnym tego przykładem jest uroczystość, która odbyła się 9 listopada 2021 r. przed budynkiem norweskiego parlamentu dla upamiętnienia pogromu listopadowego z 1938 r. Nowo wybrany premier Jonas Gahr Støre opowiedział o tej historycznej epoce prześladowań Żydów w Europie, ale dodał, że teorie spiskowe dotyczące grup mniejszościowych zagrażają także wielu mniejszościom żyjącym obecnie. Na zakończenie stwierdził: „Żydzi powinni być bezpieczni w naszym kraju, podobnie jak wszystkie mniejszości”.

Wpływ polityki rządu norweskiego na społeczne rozumienie antysemityzmu i

---

<sup>23</sup> *Shifting Boundaries of Prejudice...*

<sup>24</sup> C.A. Døving, „Muslims are...”. *Contextualizing survey answers*, [w:] *Shifting Boundaries of Prejudice...*

<sup>25</sup> Rządowy plan działania nosił tytuł „Handlingsplan mot discriminering av og hat mot muslimer 2020– 2023” [Plan działania na rzecz zwalczania dyskryminacji i nienawiści wobec muzułmanów na lata 2020– 2023].

islamofobii jako form rasizmu stanowi oczywiście odpowiednią ramę dla legitymizujących porównań. Rozsądnym jest założenie, że różne plany działania (wspomniane powyżej) oraz wytyczne dotyczące edukacji szkolnej miały wpływ nie tylko na całe społeczeństwo, lecz także na to, jak mniejszości postrzegają siebie w porównaniu z innymi mniejszościami. Ogólnie rzecz biorąc, debaty łączące temat antysemityzmu z innymi formami rasizmu sprawiły, że większy nacisk kładzie się na mniejszość żydowską jako jedną z wielu grup mniejszościowych. Interesujące jest również to, że w porównaniu z początkowymi reakcjami żydowskich uczestników debaty na temat unikania takich podobieństw<sup>26</sup> obecnie wiele głosów żydowskich sytuuje antysemityzm w szerszej perspektywie powiązanych zjawisk, co ilustrują wybrane przekłady przedstawione poniżej.

## Głosy żydowskie

Prowadzone w Europie badania na temat doświadczeń młodych Żydów pokazują, że zdaniem większości z nich antysemityzm narasta; choć uważają oni również, że to samo dotyczy rasizmu w ujęciu bardziej ogólnym i że wzrasta zwłaszcza nietolerancja wobec muzułmanów<sup>27</sup>. Istotnym aspektem znajdującej się powyżej części dotyczącej zmian w publicznych i akademickich przedstawieniach antysemityzmu jest twierdzenie, że zmiana ta nie pojawia się tylko w dyskursach, ale także tworzy kontekstowe tło dla tożsamości żydowskiej.

W 2022 r. HL-Senteret przeprowadziło zakrojone na szeroką skalę badanie dotyczące postaw wobec Żydów i muzułmanów wśród ogółu społeczeństwa Norwegii<sup>28</sup>.

Badanie obejmowało także ankietę wśród mniejszości, w której pytano wybranych Żydów i muzułmanów o ich postawy wobec siebie nawzajem. Wyniki dostarczają wglądu, m.in. w to, jak Żydzi postrzegają i oceniają muzułmanów oraz jakie postawy wobec muzułmanów występują w norweskim społeczeństwie. Interesującym odkryciem jest to, że chociaż 34% ogółu populacji ma wyraźne uprzedzenia wobec muzułmanów, w grupie Żydów objętych badaniem takie uprzedzenia były znacznie mniej rozpowszechnione. Powód tego zjawiska może tkwić w świadomości

---

<sup>26</sup> Zob. np. głosy trzech znanych przedstawicieli społeczności żydowskiej w gazetach „Vårt Land”, 06.08.2011; „Aftenposten”, 09.08.2011 oraz „Dagsavisen”, 05.08.2011, s. 7

<sup>27</sup> FRA (European Union Agency for Fundamental Rights), *Young Jewish Europeans: perceptions and experiences of antisemitism*, 2019, s. 7.

<sup>28</sup> *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022. Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse*, red. V. Moe, rapport, HL-Senteret 2022.

mniejszości, która sprzyja wrażliwości na uprzedzenia wobec mniejszości w ogóle. W badaniu poproszono także respondentów o wskazanie, w jakim stopniu zgadzają się/nie zgadzają się ze stwierdzeniem, że zarówno Żydzi, jak i muzułmanie mają pewne wspólne doświadczenia jako mniejszości w Norwegii. Większość ankietowanych, zarówno żydowskich, jak i muzułmańskich, odpowiedziała, że jako mniejszości mają wspólne pewne doświadczenia i wierzą, że mogą współpracować, aby przeciwdziałać uprzedzeniom i dyskryminacji<sup>29</sup>. Prawie 80% respondentów pochodzenia żydowskiego uważało również, że negatywne podejście do muzułmanów jest powszechne i stanowi problem społeczny; wniosek ten dostarcza odpowiedniego kontekstu dla przykładów przedstawionych poniżej. Badanie ujawnia także pewne specyficzne uprzedzenia wobec Żydów w populacji muzułmańskiej, a wiedza o tym jest powszechna wśród mniejszości żydowskiej, do czego wrócę w dalszej części poświęconej wypowiedziom o charakterze opozycyjnym wobec muzułmanów.

W niniejszej części zaprezentowano przykładowe wypowiedzi znanych przedstawicieli lub członków społeczności żydowskiej w Oslo lub Trondheim<sup>30</sup>. Z wyjątkiem jednego starszego przykładu pochodzącego z debaty medialnej na temat obrzezania z 2011 r., wszystkie przykłady pochodzą z lat 2018–2021<sup>31</sup>. Wypowiedzi pojawiały się albo w mediach, albo podczas wydarzeń społeczności żydowskiej. Przykłady z mediów wybrano po wyszukiwaniu przy użyciu słów kluczowych „żydowski” lub „Żyd”. Następnie wybrano wypowiedzi, których autorami byli członkowie społeczności żydowskiej i które zawierały odniesienia do muzułmanów. W czasie badań uczestniczyłam w kilku uroczystościach upamiętniających i innych wydarzeniach organizowanych przez gminy żydowskie w Oslo i Trondheim, a przykłady z przemówień opierają się na moich własnych notatkach terenowych. Należy podkreślić, że przykłady nie obejmują stwierdzeń o wyraźnej intencji przedstawienia opinii na temat tożsamości żydowskiej, ale wszystkie zawierają formy ekspresji, które wyraźnie pozycjonują, „kim jesteśmy jako Żydzi” przez odniesienie

---

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> W Norwegii istnieją dwie kongregacje żydowskie, obie są ortodoksyjne, choć większość Żydów w Norwegii określa siebie jako świeckich; zob. V.K. Banik, *Religiøs organisering blant jøder i Norge – Et bakgrunnskapittel*, [w:] *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur...*

<sup>31</sup> Przedstawiona tu próba pochodzi z większej próby przedstawionej w poprzednim badaniu (zob. *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur...*), ale biorąc pod uwagę niewielką liczbę Żydów w Norwegii, oryginalny zbiór danych składa się jedynie z kilku osób więcej niż ten przedstawiony tutaj.



do muzułmanów.

Wypowiedzi poniżej podzieliłam na dwie główne kategorie dotyczące uwzględniania tożsamości żydowskiej w odniesieniu do muzułmanów: jako samej identyfikacji oraz zarówno jako identyfikacji, jak i opozycji (w publicznych wypowiedziach nie odnalazłam przykładów wypowiedzi o charakterze czysto opozycyjnym). Celem jest wykazanie, że przedstawione powyżej dyskursy na temat antysemityzmu i islamofobii można prześledzić jako ramę tych wypowiedzi, a tym samym jako konstrukty tożsamości żydowskiej. Odniesienia do muzułmanów często pełnią rolę ambiwalentną w tych przykładowych wypowiedziach dotyczących tożsamości: pojawiają się jako odniesienia, gdy podkreślane są zarówno bliskość, jak i dystans.

## **Identyfikacja: przykład nr 1**

„«Allāhu Akbar!» – zakrzyknął naczelny rabin Michael Melchior do około 1300 osób zgromadzonych przed synagogą w Oslo w sobotni wieczór” – poinformował Norsk Rikskringkasting [przyp. tłum. norweski publiczny nadawca radiowo-telewizyjny] 21 lutego 2015 r. Artykuł donosił o „pierścieniu pokoju” utworzonym wokół synagogi z inicjatywy młodych muzułmanów pragnących okazać solidarność w odpowiedzi na islamskie ataki terrorystyczne na instytucje żydowskie w Paryżu i Kopenhadze, które miały miejsce wcześniej tego samego roku. W swoim przemówieniu inicjator pierścienia pokoju wyjaśnił, że młodzi muzułmanie przyjechali, aby pokazać, że solidaryzują się z Żydami. Przemówienia wygłosili także przedstawiciele gminy żydowskiej, w tym naczelny rabin i przewodniczący gminy żydowskiej w Oslo. Naczelny rabin mówił o duchu wspólnoty między religiami: „Mówię do Was, Allāhu Akbar, Allah jest wielki, nasz wspólny Bóg [...]”. Przewodniczący Gminy Żydowskiej w Oslo zakończył wydarzenie, wyrażając swoją wdzięczność: „Czujemy, że nie jesteśmy sami i to daje nam nadzieję na przyszłość”.

Przykład ten pokazuje, jak identyfikacja wyraża się poprzez wspólne korzenie religijno-historyczne. Jeszcze bardziej wyraźne przesłanie identyfikacji wynika z użycia wyrażenia „Allāhu Akbar”, znanego w norweskiej sferze publicznej jako krzyk wypowiedziany przez ekstremistów przed dokonaniem ataku terrorystycznego. Używając tego wyrażenia, rabin sytuuje je w uniwersum wyrażnie religijnym i wyrażnie antyprzemocowym (można powiedzieć, że stwierdzenie to zostało „oczyszczone” przez fakt, że użyli go także Żydzi). Przywódca kongregacji stwierdza,

że „Żydów i muzułmanów więcej łączy niż dzieli”, wskazując, że koncepcja opozycyjnej binarności ma ugruntowaną pozycję, która obecnie jest jednak kwestionowana przez podkreślanie podobieństw.

Użyte przez rabina słowa „Allāhu Akbar” zostały później włączone do wystawy plakatów zorganizowanej przez kongregację żydowską z okazji stulecia synagogi. Na wystawie znalazło się zdjęcie rabina wraz z cytatem, a w tle kilka kobiet w hidżabie. Wystawa odbyła się jesienią 2020 r. w centrum Oslo. Można uznać to za wyraz autoprezentacji społeczności żydowskiej, świadczącej o tym, że stanowi ona jedną z wielu mniejszości.

## **Identyfikacja: przykład nr 2**

Najczęściej identyfikacja jest wyrażana przez Żydów w reakcji na doniesienia medialne na temat uprzedzeń istniejących w społeczeństwie jako takim. Przewodniczący Gminy Żydowskiej w Oslo, Ervin Kohn, jest także byłym wiceprzewodniczącym Antirasistisk Senter [przyp. tłum. norweskiego centrum przeciwko rasizmowi] i stanowi znany żydowski głos w sferze publicznej. Jest on autorem kilku artykułów prasowych, w których islamofobię przedstawia w kontekście antysemityzmu, na przykład artykułu opublikowanego w dzienniku „VG” zatytułowanego „Muslimfiendtlighet – hvorfor er det et problem?” [przyp. tłum. „Wrogość wobec muzułmanów: dlaczego jest to problem?”]<sup>32</sup>.

Artykuł porusza kwestię tego, że koncepcje dotyczące muzułmanów często opierają się na uprzedzeniach. Jak pisze Kohn, uprzedzenia są użytecznym narzędziem w tworzeniu grup obcych, które z kolei przyczyniają się do kształtowania mniej liberalnego społeczeństwa. Przypominał czytelnikom o upadku cywilizacji w Niemczech; w szczególności, że było to spowodowane zwiększoną tolerancją i akceptacją uprzedzeń w latach poprzedzających II wojnę światową.

Artykuł przedstawia przykład tożsamości opartej na tym, czemu mogą zostać poddani członkowie mniejszości, gdyż zarówno Żydzi, jak i muzułmanie są „użytecznymi narzędziami” dla sił nacjonalistycznych szukających kozła ofiarnego. Wrogość wobec muzułmanów jest odczytywana jako niepokojący wskaźnik postaw, które mogą mieć wpływ także na Żydów, ponieważ taka wrogość wskazuje na to, że

---

<sup>32</sup> „VG”, 29.10.2018.

społeczeństwo nabiera rysów totalitarnych. Zgodnie ze wspomnianą zmianą paradygmatu Kohn przedstawia antysemityzm jako ważny komentarz na temat społeczeństwa jako całości, a nie tylko mniejszości. Według Kohna określenia „Żydzi” i „muzułmanie” wskazują zatem na dominujące postawy większości.

### **Identyfikacja: przykład nr 3**

Projekt Jødiske veivisere (Żydowski Pionierzy) jest częścią planu rządu norweskiego przeciwdziałania antysemityzmowi, w ramach którego młodzi Żydzi przeszkoleni w zakresie prowadzenia dialogu odwiedzają szkoły, aby rozpowszechnić wiedzę o tym, co znaczy być Żydem. Celem jest przeciwdziałanie stereotypowym postawom i z góry przyjętym wyobrażeniom na temat Żydów. Projekt – przez swoje zorientowanie na dialog – podkreśla, że doświadczenia mniejszości są jednym z aspektów tożsamości żydowskiej i przypominają doświadczenia innych mniejszości<sup>33</sup>. Twórcy projektu od czasu do czasu włączają się do debaty publicznej. Jednym z przykładów jest odpowiedź, której jeden z członków Jødiske veivisere udzielił młodemu studentowi gejowi, który zapytał, jak można przejść od bycia częścią mniejszości zagrożonej i prześladowanej do mniejszości dumnej, co wyraźnie odnosiło się do żydowskiej tożsamości członka Jødiske veivisere. Swoją odpowiedź rozpoczął on od stwierdzenia, że wyrażenia, takie jak „pieprzony homo”, „pieprzony Żyd” i „pieprzeni muzułmanie”, stanowią problem społeczny. Następnie dodał, że wymuszają one na członkach mniejszości poczucie wstydu za to, kim są. Bycie częścią dumnej mniejszości oznacza unikanie tego wstydu i świadomość, że jako mniejszość ma się prawo bycia tym, kim się jest<sup>34</sup>.

Choć impulsem do napisania artykułu było pytanie zadane przez osobę homoseksualną dotyczące tego, w jaki sposób Żydzi osiągnęli poczucie dumy, odpowiedź obejmowała zarówno Żydów, jak i muzułmanów. W ten sposób sam status mniejszości został podniesiony do rangi szczególnie integralnego i centralnego aspektu bycia Żydem. Zamiast reakcji przywołującej konkretną żydowską historię odkupienia, wydaje się, że odnajdujemy tu drogę do poczucia dumy przez prawo do bycia mniejszością, bez względu na jej rodzaj.

---

<sup>33</sup> Zob. np. <https://www.utrop.no/nyheter/ansikt-i-fokus/294513/> [dostęp: 15.02.2024].

<sup>34</sup> „Aftenposten”, 29.02.2019, s. 44, Maya Odinsen Golan.

## **Identyfikacja: przykład nr 4**

Tłem są tu toczące się w regularnych odstępach gorące debaty medialne na temat obrzezania chłopców. W debatach dotyczących tego ważnego rytuału – zarówno w tradycji żydowskiej, jak i muzułmańskiej – używano słów takich jak „barbarzyński”, „niecywilizowany”, „napiętnowanie”, „napaść” i „znęcanie się nad dziećmi”<sup>35</sup>. W związku z jedną z tych debat narodziła się żydowsko-muzułmańska współpraca autorów, którzy bronili tej praktyki, przedstawiając argumenty medyczne, jednocześnie sytuując debatę w szerszym kontekście sytuacji mniejszości w społeczeństwie norweskim. Trzej autorzy – dwóch Żydów i jeden muzułmanin – opublikowali artykuły w różnych norweskich gazetach, a także w periodyku medycznym „Journal of the Norwegian Medical Association”. Argumentowali, że ton debaty i propozycje zakazu obrzezania stanowiły atak na grupy chronione międzynarodowymi prawami mniejszości<sup>36</sup>.

Autorzy podkreślili obowiązek, jaki ma Norwegia w zakresie ochrony prawa grup mniejszościowych do korzystania z wolności wyznania i stylu życia. Identyfikacja z muzułmanami dotyczyła tu zarówno wspólnych tradycji, jak i wspólnych praw mniejszości w państwie mającym obowiązek chronić mniejszości przed asymilacją.

## **Identyfikacja i opozycja Ambiwalencja: przykład nr 1**

Znajdujemy się na terenie Gminy Żydowskiej w Oslo podczas wydarzenia z okazji uruchomienia jej nowej strony internetowej Judaism.no (2019). W wydarzeniu biorą udział członkowie kongregacji, rabin i przewodniczący projektu, a także Monica Mæland, norweska Minister Samorządu Lokalnego i Modernizacji. Po wygłoszeniu przemówienia pani minister otrzymuje bukiet kwiatów i z wyciągniętą ręką podchodzi do przewodniczącego kongregacji, aby wyrazić swoją wdzięczność. Kiedy wyciąga rękę, następuje krótka pauza, po czym uśmiechnięty przewodniczący podchodzi do niej i przytula ją, mówiąc: „Przytulamy i całujemy zarówno mężczyzn, jak i kobiety; przyjmujemy też uścisk dłoni od każdego”.

Komentarz przewodniczącego ma sens jedynie w świetle toczącej się wówczas

---

<sup>35</sup> C.A. Døving, *Jews in the News – Representations of Judaism and the Jewish Minority in the Norwegian Contemporary Press*, „Journal of Media and Religion” 2016, vol. 15(1), Routledge 2016, Taylor & Francis Group.

<sup>36</sup> „Dagbladet”, 16.06.2011

gorącej debaty publicznej dotyczącej muzułmanów, którzy nie chcą podawać dłoni płci przeciwnej. Rozsądnie jest interpretować komentarz „przytulamy i całujemy zarówno mężczyzn, jak i kobiety” jako wyraz tożsamości żydowskiej w odróżnieniu od tożsamości muzułmańskiej: tj. w przeciwieństwie do nich witamy obie płcie przez dotyk fizyczny. Jednakże wypowiedź ta najwyraźniej miała dodatkowe znaczenie, które mogli dostrzec jedynie obecni, którzy mieli dobre rozeznanie w Gminie. W wywiadzie przewodniczący wyjaśnił mi, że jego uwaga nie odnosiła się przede wszystkim do wytyczania dystansu wobec muzułmanów poprzez podkreślanie tradycji neutralnego płciowo powitania, ale była raczej wymierzona w ortodoksję żydowską, która zabrania podawania ręki płci przeciwnej w synagodze. Intencją jego uwagi, jak powiedział, było „podroczenie się” z surowymi ortodoksyjnymi Żydami i wskazanie, że są oni tak samo konserwatywni jak muzułmanie. Niezależnie od intencji „muzułmanin” stanowi odniesienie w obu interpretacjach, tj. jesteśmy znacznie bardziej liberalni/ tak samo konserwatywni (ale nie powinniśmy być).

## **Ambiwalencja: przykład nr 2**

„Ludzie, którzy nienawidzą Żydów, często nienawidzą także innych mniejszości. Pomyśl o tym, gdy następnym razem będziesz w pracy i krzykniesz:

«Pieprzyć Żydów»”. Te słowa pochodzą z artykułu w norweskim dzienniku „VG” autorstwa Moniki Csango<sup>37</sup>. Artykuł był reakcją na norweskiego muzułmańskiego rapera krzyczącego na scenie „Pieprzyć Żydów”. Csango opisała niepewność, jaką rodzi taka wypowiedź, biorąc pod uwagę, że sama jest członkinią mniejszości, która ma za sobą długą historię prześladowań. Kolejnym przesłaniem zawartym w jej artykule było znaczenie walki z antysemityzmem, „ponieważ nienawiść rodzi więcej nienawiści skierowanej do mniejszości jako takich”.

Kiedy Csango przypominała artyście, że nienawiść wobec Żydów może też mieć konsekwencje dla niego samego, odwołała się do wymiaru mniejszościowego, będącego częścią tożsamości zarówno muzułmańskiej, jak i żydowskiej, wystosowując w ten sposób apel o solidarność. Mimo że punktem wyjścia artykułu Csango był antysemityzm ze strony muzułmanina, wymiar mniejszościowy tożsamości żydowskiej i muzułmańskiej został wykorzystany jako argument na rzecz wagi wspólnych wysiłków zmierzających do zwalczania nienawiści wobec

---

<sup>37</sup> M. Csango, Kaveh, du gjør meg utrygg, „VG”, 19.06.2018

mniejszości. Kiedy Csango napisała dalej, że walka z antysemityzmem przyczyni się do ogólnego zmniejszenia nienawiści wobec mniejszości, nadała antysemityzmowi znaczenie przewyższające uprzedzenia wobec samych Żydów.

### **Ambiwalencja: przykład nr 3**

W przemówieniu otwierającym Festiwal Kultury Żydowskiej, który odbył się w 2019 r. w Trondheim, kierowniczka festiwalu Rita Abrahamsen podkreśliła, jak ważna we współczesnej walce z rasizmem jest zarówno wiedza, jak i świadomość płynąca z prawicowego ataku terrorystycznego z 22 lipca 2011 r. oraz z wiedzy o Holokauście. Wyraziła także empatię wobec dzisiejszych uchodźców: „Mamy duże doświadczenie, jeśli chodzi o uprzedzenia; także moi dziadkowie byli uchodźcami [...]. Dziś zamykamy granice dla tych, którzy są zdani na łaskę morza”. W końcowej części przemówienia Abrahamsen wspomniała o antysemityzmie wśród muzułmanów i nawiązała do Żydów, którzy czuli się zmuszeni do opuszczenia swoich dzielnic w miastach, takich jak Paryż i Malmö, ze względu na postawy występujące wśród muzułmanów. W dalszej części Abrahamsen bardzo wyraźnie stwierdziła, że obecność muzułmanów w Europie stanowi obecnie zagrożenie dla przyszłości Żydów w Europie.

W tym przypadku identyfikacja z muzułmanami wyrażała się przede wszystkim w tym, że obie grupy (Żydzi i muzułmanie) są obiektami nienawiści motywowanej ideologicznie, a także były/są uchodźcami. Potem następuje odniesienie się do muzułmanów jako zagrożenia dla bezpieczeństwa Żydów w Europie, a w konsekwencji dla tożsamości żydowskiej, która jest narażona na ten konkretny rodzaj uprzedzeń.

### **Ambiwalencja: przykład nr 4**

Ostatni przykład wyrażenia identyfikacji połączonej z opozycją pochodzi z wydarzenia, które odbyło się w synagodze 10 listopada 2019 r. Było to spotkanie służące dialogowi pomiędzy przywódcami różnych religii, zorganizowane w ramach upamiętnienia pogromów listopadowych<sup>38</sup>. Spotkanie rozpoczęło się przypomnieniem wszystkim obecnym o zniszczeniu synagog niemieckich dnia 9

---

<sup>38</sup> Każdego roku Norweskie Centrum Przeciwko Rasizmowi, we współpracy z Gminą Żydowską w Oslo, upamiętnia listopadowe pogromy (Noc Kryształową), wygłaszając przemówienia i organizując procesję z pochodniami.

listopada 1938 r. i apelem o „zjednoczenie wobec wszelkich przypadków ataku na synagogę lub meczet”. Rabin zaczął od podkreślenia wspólnego historycznego pochodzenia Żydów i muzułmanów, a następnie wskazał przypadki, w których muzułmanie chronili Żydów, dodając, że podkreślanie podobieństw w praktykach obu religii „jest pomocne poprzez świadomość, że inni wokół nas myślą podobnie”. W końcowej części swojego przemówienia rabin stwierdził, że muzułmanie w Norwegii przyczynili się do tego, że „wiara zaczęła mieć znaczenie w dzisiejszym świecie”. Po tym, jak członkowie panelu wygłosili swoje przemówienia, padły pytania z sali (mimo tego, że panel składał się z członków czterech różnych wspólnot wyznaniowych, pytanie zadano wyłącznie imamowi). Mężczyzna w jarmułce zapytał imama, dlaczego przywódcy muzułmańscy nie krytykują niszczenia synagog w krajach islamskich. Po pytaniu padło stwierdzenie, że przywódcy muzułmańscy nie zrobili wystarczająco dużo, aby wesprzeć Żydów na Bliskim Wschodzie. Następnie przemówił inny mężczyzna (również w jarmułce) i, zwracając się do imama, stwierdził: „Wy [przywódcy muzułmańscy] macie władzę, możecie powiedzieć swoim współwyznawcom, patrząc im w oczy: «Oboje jesteśmy mniejszościami, ale nas jest dwa razy więcej niż Żydów. Powinniśmy dbać o Żydów, bronić Żydów». Możecie powiedzieć, że [powinni] okazywać chrześcijańską miłość, od muzułmanów dla Żydów!”.

Atmosfera stała się napięta, a rabin wtrącił: „Ale muzułmanie w Norwegii nas wspierają”. Przypomniał wszystkim o pierścieniu pokoju wokół synagogi i kosztach, jakie ponieśli muzułmanie, którzy w tym uczestniczyli, a niektórzy z nich zostali oskarżeni o wspieranie syjonizmu.

Kiedy organizator w swoim wstępie stwierdził, że musimy się zjednoczyć, gdy zaatakowana zostanie synagoga lub meczet, atak na synagogi z 1938 r. został wyrwany z kontekstu historycznego i przeniesiony w otwartą, nieokreśloną przyszłość, w której miejsca kultu innych mniejszości również będą mogły stać się celem ataków. Konkretnie wydarzenie z okresu nazistowskiego stało się zatem elementem bardziej ogólnej narracji o solidarności i doświadczeniach prześladowań. Następnie rabin podkreślił, że dla Żydów korzystny jest fakt, że w Norwegii istnieją inne mniejszości religijne. Identyfikacja ustąpiła jednak miejsca konfrontacji, gdy zaproszono obecnych do zadawania pytań, a opozycja tożsamości żydowskiej i muzułmańskiej została wzmocniona odniesieniami do sytuacji na Bliskim Wschodzie. Nawet końcowe uwagi rabina podkreślały zarówno podobieństwa (czy bliskość), jak i

odmienność (różnice): przypomniał on obecnym o pierścieniu pokoju, jaki młodzi muzułmanie utworzyli wokół synagogi, odnosząc się jednocześnie do krytyki, jakiej byli oni poddawani ze strony innych muzułmanów (stąd odejście od identyfikacji, którą niektórzy muzułmanie i Żydzi skłonni są uzasadniać).

## Poza strefą publiczną: przykłady postaw opozycyjnych

Nie udało mi się odnaleźć żadnych głosów społeczności żydowskiej, które publicznie głosiłyby, że tożsamość żydowska jest zagrożona przez obecność muzułmanów lub które po prostu podkreślały różnice między dwiema grupami mniejszościowymi, chociaż we wcześniejszych badaniach stwierdzono, że przejawy postaw opozycyjnych pojawiały się, jednak w indywidualnych wywiadach, a nie publicznych oświadczeniach<sup>39</sup>.

We wspomnianym badaniu przeprowadzonym przez HL-Senteret<sup>40</sup> odkryliśmy, że ankietowani muzułmańscy mieli więcej uprzedzeń wobec Żydów niż cała populacja<sup>41</sup>. Fakt ten wydaje się być powszechnie znany wśród mniejszości żydowskiej. Sprzeczne poglądy na temat Izraela lub negatywne postrzeganie „żydowskiej potęgi” przez muzułmanów są często wymieniane przez Żydów jako podstawowe źródła opozycji między obiema grupami<sup>42</sup>.

Kolejnym wyznacznikiem różnic wśród Żydów jest przejaw niezwyklej chęci integracji mniejszości żydowskiej i wysiłków jej przodków, aby dostosować się do norweskiego społeczeństwa<sup>43</sup>. Kwestia muzułmanów podważających historię integracji jest przywoływana jako negatywne odzwierciedlenie ich własnej historii integracji. Pewne motywy, które charakteryzują liczne debaty na temat integracji/imigracji w norweskiej sferze publicznej, są łatwo rozpoznawalne w tych postawach (takie jak „muzułmanie

---

<sup>39</sup> *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur...*

1 <sup>40</sup> *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022...*

2 <sup>41</sup> 26,8% respondentów muzułmańskich uzyskało wysokie wyniki w zakresie posiadanych uprzedzeń wobec Żydów w porównaniu z 9,3% ogółu populacji. W próbie muzułmanów, podobnie jak w całej populacji, uprzedzenia wobec Żydów są bardziej powszechne niż dystans społeczny i niechęć do Żydów, które są niskie w obu grupach; *tamże*.

<sup>42</sup> *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur...*

<sup>43</sup> W środowisku żydowskim zarówno przed II wojną światową, jak i po niej kładziono nacisk na uczestnictwo w społeczeństwie norweskim jako ideał i konieczność. W żydowskich czasopismach i książkach napisanych przez powojenne pokolenie Żydów zwraca się szczególną uwagę na integrację Żydów w społeczeństwie norweskim. Często odbywa się to w formie opowieści deklarujących miłość do Norwegii, norweskiej przyrody, norweskich tradycji, postrzegania Norwegii jako krainy przyszłości itd.; O. Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, Bind 2, Universitetsforlaget, Oslo 1986; I. Levin, *Vi snakket ikke om Holocaust – mor, jeg og tausheten*, Gyldendal, Oslo 2020.



nie akceptują równości płci” i „mają tradycyjny sposób myślenia”). Niektórzy ankietowani opisują także muzułmanów jako bardziej zorientowanych na prawa i wypowiadających się bardziej otwarcie niż Żydzi<sup>44</sup>. Zarysowany tutaj kontrast przedstawia Żydów jako grupę mniejszą i nie tak głośno wypowiadającą swoje zdanie: „Wiesz, Żydzi nigdy nie byliby w stanie żądać tego, co muzułmanie – na przykład sal modlitewnych w pracy!”<sup>45</sup>.

## Nowe wymiary świadomości mniejszościowej

Cała dziedzina badań została poświęcona sposobowi, w jaki ocena własnej grupy w stosunku do „Innych” wpływa na ustalanie symbolicznych granic w pluralistycznym społeczeństwie (można to nazwać „badaniem my i oni”<sup>46</sup>). Z badań tych wynika, że hegemoniczne dyskursy występujące w społeczeństwie wpływają na pozycjonowanie/ocenę własnej grupy. Dokładne wyznaczenie granic dotyczących „muzułmanina” w wypowiedziach na temat tożsamości żydowskiej jest niemożliwe bez uwzględnienia miejsca muzułmanina w norweskim dyskursie publicznym, w którym symboliczne granice między muzułmanami a większością są znacznie bardziej jasne niż te między Żydami a większością (z których te ostatnie oczywiście nie były częścią gorących debat dotyczących integracji). Jak pokazano, debaty na temat zakresu uprzedzeń wobec muzułmanów są również dobrze ugruntowane w Norwegii (w sferze publicznej, w formie planów działania oraz kampanii kształtujących postawy w szkołach) i stanowią domniemane odniesienie w wielu przykładach przejawów tożsamości żydowskiej.

Jak już widzieliśmy, większość przykładów odniesień do muzułmanów podkreśla taką czy inną formę identyfikacji wynikającą z posiadania tożsamości jako mniejszości. Podsumowując, można powiedzieć, że status mniejszości stanowi element argumentacji, która przedstawia tożsamość żydowską jako porównywalną z

---

<sup>44</sup> Rozsądne wydaje się tu założenie, że międzynarodowe debaty na temat wolności słowa w kontekście obecności muzułmanów, takie jak sprawa Rushdiego i liczne kontrowersje dotyczące karykatur, mogą być przykładem tego punktu widzenia.

<sup>45</sup> C.A. Døving, V. Moe, „*Det som er jødisk*”. *Identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme*», report, HL-Senteret May 2014.

<sup>46</sup> Zob. przykłady w: M.B. Brewer, R.J. Brown, *Intergroup Relations*, [w:] *The Handbook of Social Psychology*, red. D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, McGraw-Hill, New York 1998, ss. 554–594; J. Sidanius, F. Pratto, *Social dominance theory. A new synthesis*, [w:] *Political psychology. Key readings*, red. J.T. Jost, J. Sidanius, Psychology Press 2004, ss. 315–332, <https://doi.org/10.4324/9780203505984-18> [dostęp: 15.02.2014].

tożsamością muzułmańską, w tym sensie, że obie strony:

- są narażone na uprzedzenia,
- są przedmiotem teorii spiskowych,
- ich historia rodzinna jest zakorzeniona w migracji, wygnaniu lub uchodźstwie,
- są zrzeszone we wspólnocie wyznaniowej stosującej konserwatywne zasady religijne,
- mają wspólne mityczne/religijne korzenie,
- są kozłem ofiarnym dla skrajnie prawicowych ekstremistów,
- mają wspólne tradycje (halal/koszerność i obrzezanie) krytykowane przez ogół społeczeństwa.

Jednym ze skutecznych sposobów określenia tożsamości żydowskiej jest przeciwstawienie jej tożsamości muzułmańskiej. W porównaniu z muzułmańską, tożsamość żydowska charakteryzuje się tym, że:

- jest podatna na ataki (na antysemityzm ze strony muzułmanów; jest też mniejsza liczebnie),
- jest liberalna i zwesternizowana (w przeciwieństwie do „staroświeckich” muzułmanów),
- wykazuje chęć bycia Norwegami (jest zintegrowana),
- akceptuje bycie mniejszością, a przez to jest mało wymagająca (w przeciwieństwie do muzułmanów o orientacji prawicowej).

Według historyka Davida Feldmana terminy „antysemityzm” i „islamofobia” kojarzą się z uprzedzeniami dotyczącymi tego, kogo można uważać za obywateli posiadających pełne prawa w danym państwie<sup>47</sup>. Oba terminy należy zatem, jak twierdzi Feldman, postrzegać jako aspekt dyskursu o prawach. Kiedy w latach 1870–1880 termin „antysemityzm” stał się popularny, kojarzono go ściśle z argumentem, że przyznanie Żydom praw obywatelskich na równi z innymi

---

<sup>47</sup> D. Feldman, *Islamophobia and Antisemitism...*

obywatelami Niemiec było poważnym błędem. Twierdzono, że takie prawa znacznie mogą ułatwić Żydom wpływanie na społeczeństwo, a tym samym niszczenie niemieckiej kultury. Jak pisze Feldman, termin „antysemityzm” był praktycznie synonimem ataku na pełnię praw Żydów jako obywateli. Termin „islamofobia” może być również kojarzony z prawami, ponieważ został ukuty w celu określenia postaw legitymizujących dyskryminację muzułmanów i ich praw lub uznania ich za równych obywateli:

„W ten sam sposób, w jaki oskarżenie o antysemityzm niesie ze sobą potwierdzenie roszczeń Żydów w zakresie praw, podobnie zarzut islamofobii domaga się praw w imieniu ludności muzułmańskiej”<sup>48</sup>.

Dyskursy na temat praw, antysemityzmu, islamofobii i „muzułmanina” jako typowego punktu odniesienia w ogólnych debatach na temat wielokulturowej Norwegii stworzyły nowe relacyjne skojarzenia dla konstrukcji tożsamości żydowskiej. Jak pokazano, konstrukty te kojarzą się z ideą bycia jedną z wielu mniejszości, a także z dyskursami rzekomo definiującymi muzułmanów jako „Innych” wobec większości, czyniąc z nich mniejszość, która idealnie służy odzwierciedlaniu własnego wizerunku.

Świadomość mniejszościowa była zawsze aspektem tożsamości Żydów w Europie, chociaż historycznie była szczególnie kojarzona z pewnymi kryteriami wyraźnej żydowskości, takimi jak tożsamość diaspory, nieprzynależenie do Kościoła chrześcijańskiego, bycie prześladowanym i tak dalej<sup>49</sup>. Jednak bycie mniejszością na swój szczególny „żydowski sposób” prawdopodobnie było częściej czymś, co inni przypisywali Żydom, niż podkreślali to oni sami. Podobnie jak w innych krajach Europy Zachodniej po emancypacji, Żydzi w Norwegii, uczestnicząc w debatach publicznych, częściej podkreślali swoją tożsamość jako obywatele państwa niż członkowie mniejszości. Szczególnie w latach wojennych i powojennych Żydzi w Norwegii często w debacie publicznej komunikowali swoją przynależność narodową<sup>50</sup>. Dla mniejszości, która niegdyś uciekała przed pogromami i żyła w czasach, gdy

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 80.

<sup>49</sup> T.B. Eriksen, H. Harket, E. Lorenz, *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, Cappelen Damm, Oslo 2009.

<sup>50</sup> O. Mendelsohn, *Jødenes historie...*; I. Levin, *Vi snakket ikke om Holocaust...*; C. Hoffmann, *Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: jødisk historiografi i Norge*, [w:] *Fortalt fortid: Norsk historieskriving etter 1970*, red. J. Heiret, T. Ryymin, S.A. Skålevåg, Pax forlag 2013, ss. 240–263.

antysemityzm był społecznie akceptowany we wszystkich warstwach społeczeństwa, strategią zwiększającą bezpieczeństwo może być stworzenie (i pokazanie) przynależności do tożsamości narodowej. Porównanie przykładów podanych w niniejszym artykule z wcześniejszymi badaniami dotyczącymi samopozycjonowania mniejszości żydowskiej przez ograniczoną komunikację własnego statusu mniejszości pokazuje, jak identyfikowanie się jako mniejszość może zyskać nowe znaczenie. Mniejszościowy element bycia Żydem jest wyraźnie powiązany z cechami uniwersalnymi: to nie szczególne cechy bycia Żydem czy tożsamość narodowa bycia norweskim Żydem są tu podkreślane. Mniejszościowy wymiar tożsamości żydowskiej można trafniej zdefiniować w kategoriach tego, co w społeczeństwie demokratycznym można określić terminem „mniejszość”, a mianowicie przynależności do grupy, która jest mniejsza liczebnie niż większość, ale która ma wspólną przynależność narodową. Grupy mniejszościowe są zagrożone postawami nacjonalistycznymi i uprzedzeniami, ale jako mniejszości mają też zapewnioną ochronę prawną. Jak ilustrują głosy Żydów przywołane w niniejszym artykule, odniesienia do największej mniejszości religijnej w Norwegii – muzułmanów – są często używane w celu uwypuklenia i podkreślenia tego uniwersalnego aspektu bycia mniejszością. Taki uniwersalny wymiar pojęcia mniejszości zostaje jednocześnie przeniesiony na jej żydowską tożsamość. Wydaje się, że przejście od szczegółowego do uniwersalnego rozumienia bycia mniejszością wyeliminowało potrzebę potwierdzania swojej norweskości przy każdej publicznej wypowiedzi. Jawne odwoływanie się do bycia zarówno Żydem, jak i jedną z wielu mniejszości wydaje się bezpiecznym narzędziem retorycznym, gdy mniejszość żydowska określa swoją pozycję i to, kim są jej członkowie w społeczeństwie norweskim.

Rozwój uniwersalistycznego dyskursu na temat praw człowieka sprawił, że promowanie poglądów grup mniejszościowych stało się łatwiejsze i bezpieczniejsze, bez konieczności narażania swojej norweskiej tożsamości, co oczywiście częściowo wyjaśnia zmiany zachodzące w tym, jak Żydzi przedstawiają sami siebie. Nadal uważam, że główny powód leży w szerszym rozumieniu antysemityzmu, stosującym bardziej ogólne ramy uprzedzeń i rasizmu. Chociaż historia antysemityzmu jest szczególnie okrutna, nowe dyskursy na temat tego zjawiska jako części współczesnego życia pozwalają na pewnego rodzaju porównanie z innymi rodzajami wrogości skierowanej na grupę, która sprawia, że podatność mniejszości żydowskiej na ataki jest porównywalna z podatnością innych grup. Moja hipoteza, oparta na przedstawionych przykładach, jest zatem taka, że istnieje wyraźny związek pomiędzy

szerszym rozumieniem antysemityzmu a nowymi sposobami wyrażania tożsamości żydowskiej.

**Cora Alexa Døving** jest starszą pracownicą naukową norweskiego Centrum Badań nad Holokaustem i Mniejszościami Religijnymi (HL-Senteret). Doktorat Døving na Uniwersytecie w Oslo dotyczył procesu migracji pakistańskiej w Norwegii. Jej zainteresowania naukowe obejmują takie zagadnienia, jak relacje mniejszości i większości w Norwegii, kwestie religii i zmiany, wielokulturowość, islam w Europie, procesy migracyjne i integracyjne.

## **Bibliografia**

Adorno T.W., Frenkel-Brunswik E., Levinson D., Sanford N., *The Authoritarian Personality*, Harper and Row, New York 1950.

Alba R., *Bright vs. blurred boundaries: Second-generations assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States*, „Ethnic and Racial Studies” 2006, vol. 28(1), Routledge, ss. 20–49.

Allport G., *The Nature of Prejudice*, Anchor, New York 1954.

Banik V.K., *Religiøs organisering blant jøder i Norge – Et bakgrunnskapittel*, [w:] *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur*, red. C.A. Døving, Universitetsforlaget, Oslo 2022.

Barth F., *Ethnic groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*, Allen & Unwin, London 1969.

Brewer M.B., Brown R.J., *Intergroup Relations*, [w:] *The Handbook of Social Psychology*, red. D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, McGraw-Hill, New York 1998, ss. 554–594.

Corell S., *Likvidasjonen. Historien om holocaust i Norge og jakten på jødernes eiendom*, Gyldendal Norsk Forlag 2021.

Døving C.A., *Jews in the News – Representations of Judaism and the Jewish Minority in the Norwegian Contemporary Press*, „Journal of Media and Religion” 2016, vol. 15(1), Routledge 2016, Taylor & Francis Group.

Døving C.A., „Muslims are...”. *Contextualizing survey answers*, [w:] *Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, red. C. Hoffmann, V. Moe, Universitetsforlaget, Oslo 2020.

Døving C.A., Moe V., *Det som er jødisk. Identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme*», report, HL-Senteret May 2014.

Eriksen T.B., Harket H., Lorenz E., *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, Cappelen Damm, Oslo 2009.

Eriksen T.H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press 2016.

Feldman D., *Islamophobia and Antisemitism*, [w:] *Islamophobia. Still a challenge for us all. A 20th-anniversary report*, red. E. Farah, K. Omar, Runnymede Trust 2017, London School of Economics.

Foucault M., *The Archaeology of Knowledge. And the Discourse on Language*, Cappelen Damm, Oslo 2009.

FRA (European Union Agency for Fundamental Rights), *Experiences and perceptions of antisemitism, survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*, Luxembourg 2019.

FRA (European Union Agency for Fundamental Rights), *Young Jewish Europeans: perceptions and experiences of antisemitism*, 2019.

Haanshuus B.P., Ihlebæk K.A., *Recontextualising the news: How antisemitic discourses are constructed in extreme far-right alternative media*, „Nordicom Review” 2021, vol. 42(1), ss. 37–50, <https://doi.org/10.2478/nor-2021-0005> [dostęp: 15.02.2014].

Hoffmann C., *Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: jødisk historiografi i Norge*, [w:] *Fortalt fortid: Norsk historieskriving etter 1970*, red. J. Heiret, T. Ryymin, S.A. Skålevåg, Pax forlag 2013, ss. 240–263.

*Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022. Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse*, red. V. Moe, rapport, HL-Senteret

2022.

*Høyreekstremisme i Norge. Utviklingstrekk, konspirasjonsteorier og forebyggingsstrategier*, red. T. Bjørgo, rapport PHS Forskning 2018(4).

*Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur*, red. C.A. Døving, Universitetsforlaget, Oslo 2022.

Kahmann B., *The most ardent pro-Israel party': pro-Israel attitudes and anti-semitism among populist radical-right parties in Europe*, „Patterns of Prejudice” 2017, vol. 55(5), ss. 396–411.

Katz J., *From prejudice to destruction. Anti-Semitism, 1700–1933*, Harvard University Press 1980.

Lamont M., Molnár V., *The Study of Boundaries Across the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 2002, vol. 28, ss. 167–195,  
<https://scholar.harvard.edu/lamont/publications/study-boundaries-across-social-sciences> [dostęp: 15.02.2014].

Langmuir G., *Toward a definition of antisemitism*, University of California Press 1993.

Laqueur W., *The Changing face of Anti-semitism. From Ancient Times to the present Day*, Oxford University Press 2005.

Levin I., *Vi snakket ikke om Holocaust – mor, jeg og tausheten*, Gyldendal, Oslo 2020.

Mendelsohn O., *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, Bind 2, Universitetsforlaget, Oslo 1986.

Moberg M., Sjø S., Løvheim M., *Young adults, religion, and digital media in international perspective*, [w:] *Digital Media, Young Adults and Religion. An International Perspective*, red. M. Moberg, S. Sjø, Routledge 2020.

Mudde C., *The ideology of the extreme right*, Manchester University Press, Manchester 2000.

*Shifting Boundaries of Prejudice. Antisemitism and Islamophobia in*

*Contemporary Norway*, red. C. Hoffmann, V. Moe, Universitetsforlaget, Oslo 2020.

Sidanius J., Pratto F., *Social dominance theory. A new synthesis*, [w:] *Political psychology. Key readings*, red. J.T. Jost, J. Sidanius, Psychology Press 2004, ss. 315–332, <https://doi.org/10.4324/9780203505984-18> [dostęp: 15.02.2014].

Wimmer A., *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, Oxford University Press, New York 2013.

Wistrich R.S., *Antisemitism. The Longest Hatred*, Thames Methue, London 1991.



# Zachowanie pamięci o Żydach na przykładzie działań społeczności Mińska Mazowieckiego

Katarzyna Łaziuk

## Wstęp

Wiele gatunków ptaków tworzy w locie szyk klucza w kształcie litery V. Dlaczego? Dzieje się tak, ponieważ mają do pokonania długi i niełatwy dystans. Znajdujący się na czele szyku ptak, poruszając skrzydłami, wytwarza wokół siebie wiry powietrzne. Dzięki temu kolejny, który odpowiednio ustawi się za pierwszym, korzysta z siły nośnej, nie musi więc wkładać już tyle energii, co ten pierwszy. Ptak na przedzie szyku wkłada najwięcej wysiłku w lot, dlatego co pewien czas musi być zmieniany przez inne osobniki ze stada. W ten oto sposób ptactwo w uporządkowanym, ale jednocześnie opartym na współpracy układzie podąża za innymi osobnikami w stadzie. A widok lecących w kluczu ptaków jest przecież uosobieniem piękna natury.

Klucz ptaków to doskonała metafora działań osób mających wspólny cel, do realizacji którego niezbędne są: synergia wysiłków wszystkich współdziałających, pomoc innych ludzi i lider umiejący poprosić o wsparcie, ale też potrafiący czasami stanąć w cieniu.

Głównym celem osób zaangażowanych w działania na rzecz historii społeczności żydowskiej Mińska Mazowieckiego jest zachowanie pamięci o tych, którzy w ciągu wielu dziesięcioleci współtworzyli to miasto, a ich los zapisał najtragiczniejsze karty jego historii. Aby pamięć o mińskich Żydach była pełna, podejmowane przez współczesnych mieszkańców działania utrwalają także społeczno-kulturalne dziedzictwo żydowskich współmieszkańców.

## Rodzaje upamiętnień i ich przykłady

Działania na rzecz pamięci o Zagładzie są realizowane w Mińsku Mazowieckim w

ramach Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu w rocznicę wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau, obchodzonego na całym świecie 27 stycznia. Drugim wydarzeniem, podczas którego podejmuje się wspomniany temat, jest rocznica wybuchu powstania w getcie warszawskim. Powyższe formy upamiętnień to wkład mińskich aktywistów w globalną pamięć o Zagładzie Żydów. Z kolei lokalna pamięć o Holokauście jest utrwalana podczas uroczystości związanych z likwidacją mińskiego getta i tragiczną śmiercią prawie 6500 wyznawców judaizmu.

Wydarzenie pod nazwą „Zapamiętam imię Twoje”, zrealizowane w styczniu 2023 r., jest przykładem działań, które łączą zarówno globalną, jak i lokalną pamięć o Zagładzie. Cytat z wiersza Abramka Koplłowicza stał się inspiracją do wyboru motywu przewodniego spotkania, czyli historii dzieci Holokaustu. „Jak ja mieć będę dwadzieścia lat, / zacznę oglądać nasz piękny świat”<sup>1</sup> – pisał trzynastoletni poeta z łódzkiego getta, wyobrażając sobie swoją przyszłość. Osią uwagi organizatorów zostały zatem uczynione doświadczenia dzieci Holokaustu, szczególnie tych, które przeżyły, ale Holokaust odebrał im rodziny. O losie takich dzieci, również mińszczanek, pisała znana reporterka Anna Bikont w reportażu z 2022 r. pt. „Cena. W poszukiwaniu żydowskich dzieci po wojnie”<sup>2</sup>. By wzmocnić przekaz spotkania, zostało ono zorganizowane w szkole podstawowej i rozpoczęte miniwykładem lokalnej historyczki na temat wydarzeń 1945 r. oraz idei pamięci. Następnie uczestnicy – w trakcie interaktywnych warsztatów – poznali wybrane historie dzieci Holokaustu i dokonali ich artystycznego upamiętnienia. Powstałe na zajęciach własnoręcznie wykonane zabawki z origami uczestnicy, ze zobowiązaniem pamięci o nich, dedykowali postaciom – bohaterom spotkania. Finalnie wspólnie przeczytano wiersz pt.

„Jeszcze”<sup>3</sup> noblistki Wisławy Szymborskiej, w którym poetka kieruje uwagę na dehumanizację ofiar, przedstawiając je jako „imiona”. Dzieje się tak, gdyż o losie człowieka w tamtych – wojennych i tragicznych – czasach decydowało imię oraz wygląd zewnętrzny. Wydarzenie, o którym mowa wyżej, zorganizowane w Mińsku Mazowieckim w 78. rocznicę wyzwolenia niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady Auschwitz, było świadectwem troski o pamięć

---

<sup>1</sup> A. Koplłowicz, *Utwory – własne*, Poleski Ośrodek Sztuki w Łodzi 1993.

<sup>2</sup> A. Bikont, *Cena. W poszukiwaniu żydowskich dzieci po wojnie*, Wydawnictwo Czarne 2002.

<sup>3</sup> W. Szymborska, *Jeszcze*, [w:] *Wołanie do Yeti*, Kraków 1957.

żydowskich mieszkańców Polski oraz nieobojętności wobec ich dramatycznego losu.

Innym istotnym działaniem jest akcja społeczno-edukacyjna „Żonkile”, odwołująca się do wydarzeń rocznicowych związanych z wybuchem powstania w getcie warszawskim, angażująca corocznie społeczność Mińska Mazowieckiego. Wśród 50 tysięcy osób przebywających na terenie getta byli bojownicy, którzy zapisali się w zbiorowej pamięci. Jednak większość skazanych na getto to zwykli ludzie, mieszkanki i mieszkańcy Warszawy oraz przesiedleńcy. To właśnie ich życiowym historiom poświęcone są tegoroczne obchody. W programie mińskich wydarzeń znalazł się miniwykład Ewy Borkowskiej „Gdy każdy dzień był walką... Bohaterowie codzienności mińskiego getta” o losach Żydów, mieszkańców Mińska Mazowieckiego. Z ich biogramów wybrano ważne dla odbiorców pojęcia i wykorzystano je w twórczej aktywności. Uczestnicy wspólnie stworzyli symboliczny kwiat żonkila, wpisując w niego najbardziej poruszające ich słowa z wybranego wcześniej życiorysu bohatera tamtych dramatycznych dni. Po spotkaniu tradycyjnie już zostały złożone kwiaty pod znajdującym się na Starym Rynku pomnikiem upamiętniającym zagładę Żydów mińskich. Na ulicach miasta można było spotkać uczniów Szkoły Podstawowej nr 6 im. Henryka Sienkiewicza w Mińsku Mazowieckim, którzy wręczali przechodniom papierowe żonkile – symbol wydarzeń z 1943 r.

Rocznicowym działaniom towarzyszyły słowa Romana Kenta: „Nie bądź obojętny”. Są to słowa szczególnie ważne, ponieważ pragnienie, by stały się codziennym zobowiązaniem, sięganie w przeszłość nie tylko po to, żeby uhonorować losy ludzi tamtego czasu, lecz także by poddać refleksji tamte wydarzenia w trosce o współczesność, to cele, które stawiają przed sobą organizatorzy wydarzeń rocznicowych.

Kolejną formą upamiętnienia Zagłady w Mińsku Mazowieckim są działania rocznicowe związane z likwidacją getta. 21 sierpnia 1942 r. tragicznie zapisał się w historii mińskich Żydów. Był początkiem Zagłady ludzi, którzy przez lata współtworzyli krajobraz miasta. W 2022 r. minęła 80. rocznica tamtych wydarzeń. Aby podkreślić znaczenie tego czasu, organizatorzy przygotowali dwudniowe obchody, na które zaprosili potomków mińskich Żydów, by razem z nimi uczestniczyć w tym ważnym dla miasta wydarzeniu.

W pierwszym dniu obchodów na ulicach wyznaczających granice getta pojawiły się napisy – daty jego oficjalnego funkcjonowania: od 25 października 1940 r. do 21

sierpnia 1942 r. 20 sierpnia odbył się wyjazd do Muzeum Obozu Zagłady w Treblince, podczas którego upamiętniono mińskich Żydów, odczytano ich imiona w miejscu, gdzie zostali zamordowani, ale też oddano hołd przy symbolicznym kamieniu z napisem: Mińsk Mazowiecki.

Z kolei w wieczór poprzedzający główne obchody mieszkańcy miasta zostali zaproszeni na plenerowy spektakl przypominający świat przedwojennych Żydów. Przedstawienie zaprezentowano w miejscu szczególnym – na skwerze im. Władysława Bartoszewskiego, przylegającym do cmentarza żydowskiego. Scenariusz autorstwa reżysera i aktora Adama Kupaja, przygotowany w oparciu o wspomnienia mińskich Żydów, przyczynił się do przywołania scen przedwojennej rzeczywistości żydowskich współmieszkańców Mińska Mazowieckiego, ich radości i smutków, świąt i codzienności. Widowisku towarzyszyła muzyka, piosenka oraz prezentacja zdjęć. Program pierwszego dnia obchodów zakończył się przejmującym i niezwykle ekspresywnym pożegnaniem z miejscem rodzinnym.

Dwudniowym wydarzeniom związanym z 80. rocznicą przyświecał motyw przewodni – hebrajska litera szin  $\psi$ , której ramiona symbolizują moc i mądrość. Spośród wielu znaczeń tej 21. litery alfabetu wybrano wartości wiążące ją ze światłem mądrości rozumianym jako dążenie do prawdy, odpowiedzialności, pamięci i troski. Dlatego też skupiono się na istocie pytań: Czym dla spadkobierców historii jest jej światło? Jak rozumiane bywa jej znaczenie i przesłanie? Na te pytania społeczność mińska odpowiada podejmowanymi działaniami.

W niedzielę, 21 sierpnia, odbył się również spacer granicami mińskiego getta. Pamięć zamordowanych uczczono na cmentarzu żydowskim, a okolicznościowym przemówieniom towarzyszyło odsłonięcie formy rzeźbiarskiej w kształcie litery szin. Jej trójwymiarowa budowa pozwala na gromadzenie kamieni pamięci, co stało się szczególnie ważne m.in. dla potomków mińskich Żydów, z którymi spotkanie i wsłuchanie się w ich historie było jednym z działań programowych. Wydarzenia rocznicowe zakończyły się koncertem Doroty Miśkiewicz.

Utrwalanie pamięci o społeczno-kulturowym dziedzictwie Żydów mińskich przybrało formę Dni Kultury Żydowskiej. Inicjatywa zapoczątkowana w 2015 r. z roku na rok poszerza swoją ofertę, wzbogacając program obchodów o ciekawe wydarzenia kierowane do zróżnicowanych grup wiekowych. Dzięki temu relacje Bliscy–Oddaleni nabierają zupełnie nowego wymiaru, łącząc współczesność z przeszłością i budując

trwały most ku przyszłości. Pomysłodawcy inicjatywy głęboko wierzą, że nie można mówić o historii Mińska bez historii mińskich Żydów. Dlatego tak ważne jest upamiętnianie obecności sąsiadów, którzy tu mieli swoje domy, tu zakładali rodziny, tu pracowali, tu spotykali się ze znajomymi, tu było ich miasto. I żadne wydarzenia, nawet te najbardziej tragiczne, nie mogą doprowadzić do tego, że społeczność żydowska w Mińsku Mazowieckim będzie zapomniana. Podczas pierwszej edycji DKŻ organizatorzy chcieli opowiedzieć o wszystkim i wszystkich, dotknąć każdego tematu. Kolejne Dni Kultury Żydowskiej poświęcone były żydowskiej literaturze, muzyce, kobietom, historii sztetla, archiwum Ringelbluma, roli i znaczeniu szabatów oraz filozofii. Wśród proponowanych aktywności znalazły się m.in.: lekcje biblioteczne, warsztaty kulinarne i artystyczne (wycinanki żydowskiej), gry i spacerunki miejskie, marsze, wyjazdy do miejsc pamięci, kolacje szabatowe, wspólne śpiewanie, czytanie poezji i prozy, przedstawienia i etiudy teatralne, wystawy i konkursy. IX edycja wydarzeń opowiadających o kulturze żydowskiej, która odbyła się w październiku 2023 r., z pewnością jest dojrzała, a jej program odzwierciedla filozofię pamięci wypracowaną przez Bliskich i Oddalonych. Jest także dowodem na potrzebę ewaluacji podejmowanych działań i refleksji nad nimi. Dni Kultury Żydowskiej są dowodem na to, że warto podejmować wspólne działania, by stwarzać możliwość poznania przeszłości, budować postawy otwartości i zachęcać do współuczestnictwa w (od)budowaniu wspólnoty.

## **Filozofia pamięci**

Aby charakter działań na rzecz pamięci stał się spójny i dojrzały, program oraz przesłanie inicjatyw kształtowały się przez wiele lat. Dziś mińscy społecznicy zajmujący się utrwalaniem pamięci o żydowskich mieszkańcach Mińska Mazowieckiego mają przekonanie, że doświadczenie organizacji wydarzeń historycznych i społeczno-kulturalnych zaowocowało i ukształtowało swoistą lokalną filozofię pamięci, charakterystyczną dla danej społeczności, opartą na jej dziedzictwie, przeszłości i teraźniejszości.

Filarem wszelkich działań są osoby zaangażowane w ich realizację.

Odpowiedzialność za historię zjednoczyła wokół wspólnej idei aktywistki i aktywistów społecznych, których wspiera miejscowy samorząd. Istotna jest także współpraca z lokalnymi, ogólnopolskimi instytucjami i partnerami zagranicznymi. Dzięki niej działania mogą mieć większy zasięg, a idea lokalności działań budujących globalną

pamięć staje się rzeczywistością. Mottem będącym drogowskazem społeczników jest fraza zapożyczona z wiersza ks. Jana Twardowskiego pt. „Bliscy i Oddaleni”: „(...) można nawet zabłądzić lecz po drugiej stronie / nasze drogi pocięte schodzą się z powrotem”<sup>4</sup>.

Tysiącletnia wspólna historia determinuje bowiem charakter polskiej kultury, a współobecność w niej Żydów jest faktem. Widoczne również w Mińsku Mazowieckim wspólne ścieżki sąsiedzkie są dowodem na to, że spotkania z kulturą żydowską to inicjatywa zbliżająca do tego, co powinno być bliskie, nawet jeśli pozornie zdaje się być oddalone. Bliscy i Oddaleni to także nazwa nieformalnej grupy społeczników zajmujących się organizacją wydarzeń wokół historii i kultury Żydów.

Filozofię pamięci budują także inne elementy. Jednym z nich jest kreowanie programów wydarzeń wokół motywu przewodniego. Takie podejście pozwala na przygotowanie oryginalnych aktywności oraz pobudza kreatywność twórców i odbiorców. Figura drogi – tej dosłownej i metaforycznej – stała się myślą przewodnią 81. rocznicy likwidacji mińskiego getta. Uczestnicy zostali zaproszeni do udziału w spacerze historycznym drogą życia i śmierci żydowskich rodzin Mińska Mazowieckiego. Rozważane były współczesne drogi dochodzenia do świata wolnego od obojętności i nienawiści, a uznającego wartość szacunku dla drugiego człowieka. W trakcie głównych uroczystości na cmentarzu żydowskim przypomniano historie niektórych członków społeczności żydowskiej z prośbą o zachowanie ich w pamięci i poniesienie w dalszą drogę. Na specjalnych kartach pamięci zapisano biografie 13 mińskich rodzin żydowskich. Do kart dołączono pamiątkowe medaliony z kolażem zdjęć z życia osób, o których opowiadały. Przygotowano tylko 20 kart, ponieważ organizatorom zależało na tym, by ci z uczestników wydarzenia, którzy zdecydowali się je wziąć, stali się przekaznikami pamięci – poznali historię żydowskich współmieszkańców, zapamiętali ich imiona i przekazali karty znajomym albo nieznanym w dalszą drogę z tą samą prośbą. Ponieść pamięć – taka idea kryła się za wyborem motywu przewodniego obchodów. Wspomniana karta pamięci to także przykład kolejnego składnika wypracowanej przez Bliskich i Oddalonych filozofii pamięci. Uczestnicy wydarzeń zawsze otrzymują od organizatorów drobny upominek, który fizycznie i duchowo łączy ich i podtrzymuje pamięć danego doświadczenia. Wśród podarowanych pamiątek znalazły się m.in.: mezuzy, zakładki

---

<sup>4</sup> J. Twardowski, *Bliscy i Oddaleni*, [w:] *Niebieskie okulary*, Kraków 1996.

do książek, foldery, przypinki czy bransoletki z literą szin.

Opowiadanie historii przez pryzmat jednostek to kolejna zasada wypracowanej polityki pamięci. Ta znana idea globalnej edukacji o Holokauście przyjmuje lokalny charakter przez wykorzystanie historii Żydów mińskich jako punktu odniesienia do budowania programu wydarzeń. Podczas V Dni Kultury Żydowskiej organizatorzy zaprosili rodziny do udziału w grze miejskiej opartej na relacjach i wspomnieniach mińskich Żydów: Leona Guza, Guty Tyrangiel, Chila Kirszenbauma, Efraima Siedleckiego, Romy Byczuk, Józefa Goldmana, a także Polaków: Olgierda Mackiewicza i Stanisława Jurkowskiego. Dzięki pozyskanym podczas gry materiałom i zdjęciom udało się stworzyć „Sztambuch mińskich Żydów”. Bliscy i Oddaleni promują także wytwory kultury żydowskiej, nie tylko te należące do mińskiego dziedzictwa. I tak podczas dni kultury najmłodszy wraz z rodzicami mogli wziąć udział w warsztatach „Wszystkie moje mamy”, podczas których główny bohater książki Renaty Piątkowskiej<sup>5</sup> – Szymek – zabrał uczestników w podróż w przeszłość do niezwykłego miejsca – getta warszawskiego, by pokazać, jak wyglądało życie żydowskiego dziecka w czasach wojny. Z kolei starsze dzieci mogły w ramach warsztatu „Arka Czasu, czyli wielka ucieczka Rafała od kiedyś przez wtedy do teraz i wstecz” wysłuchać dziecięcych opowieści z czasów wojny i samodzielnie napisać historię bohaterów tych trudnych dni, wykazując się empatią, wrażliwością i kreatywnością literacką.

Powyższe aktywności były skierowane głównie do dzieci i młodzieży. Jednak autorzy programów pamiętają o wszystkich odbiorcach. W programach wydarzeń o charakterze historycznym i społeczno-kulturalnym zawsze znajdują się propozycje dla każdej grupy odbiorców, choć przeważają te, które mogą być udziałem ogółu społeczeństwa, jak na przykład kolacje szabatowe, warsztaty śpiewu, konkursy czy spacer.

Po wydarzeniach sierpnia 1942 r. nie odrodziła się tak liczna wcześniej społeczność żydowska w Mińsku Mazowieckim. Wojnę przeżyło około 200 wyznawców judaizmu z Mińska Mazowieckiego. Dlatego nawiązanie i utrzymywanie kontaktów z ich potomkami to niezwykle ważny element filozofii działań mińskich aktywistów. Obecność najmłodszych potomków dawnych mieszkańców w podejmowanych inicjatywach daje nadzieję na wzmacnianie więzi i przywracanie realnej bytności.

---

<sup>5</sup> R. Piątkowska, *Wszystkie moje mamy*, il. M. Szymanowicz, Łódź 2013.

„Minęło 80 lat od Zagłady mińskich Żydów. Nasze spotkanie tutaj, na cmentarzu, to z jednej strony chwila smutna, mamy w pamięci tragiczne wydarzenia. Z drugiej moment radości, bo jesteśmy tutaj razem – aktualni mieszkańcy miasta i symbolicznie, w osobach swoich potomków, ci dawni” – takie słowa do gości 80. rocznicy likwidacji getta wypowiedział podczas upamiętnienia burmistrz Mińska Mazowieckiego Marcin Jakubowski. Od wielu lat samorząd miasta współorganizuje wydarzenia rocznicowe związane z upamiętnieniem społeczności żydowskiej i jej tragicznego losu. Wspiera organizatorów Dni Kultury Żydowskiej, których celem jest odbudowanie pamięci o życiu społecznym i kulturalnym żydowskiego sztetla, jakim był przedwojenny Mińsk. Wierzy, że dzięki temu przywołujemy pełnię obecności dawnych mieszkańców miasta, członków żydowskiej społeczności.

Ważne dla nas wszystkich jest to, by wzrastała świadomość roli, jaką społeczność żydowska odegrała w kształtowaniu tożsamości miasta. Tylko uznanie prawdy o tym, co jest i było dobre, ale również, co złe we współegzystencji, pozwoli zbudować dobrą przyszłość.

Okrucieństwo II wojny światowej zakodowało w naszej pamięci frazę:

„Nigdy więcej”. Nigdy więcej tak tragicznych zdarzeń, jak śmierć prawie 1300 Żydów na ulicach miasta i pięć tysięcy wywiezionych na śmierć do obozu w Treblince. „Mamy świadomość, że tragiczne wydarzenia to nie tylko ten dzień. Holocaust nie spadł z nieba, jak mówił Marian Turski, tylko kroczył powoli. Nasza w tym rola i odpowiedzialność, by być czujnym na wszelkie przejawy dyskryminacji i wykluczania. Powtarzamy – nigdy więcej. Jednak to się dzieje. W różnych miejscach na świecie, a od lutego tuż za naszą wschodnią granicą. Nie możemy się poddać zwątpieniu. Musimy mieć nadzieję i działać na rzecz jej urzeczywistnienia” – podkreślił we wspomnianym wystąpieniu Marcin Jakubowski. Odniesienie do współczesności wynika z przekonania, że nie można zmienić przeszłości, ale można wziąć odpowiedzialność za teraźniejszość i przyszłość. Pamięć o żydowskich sąsiadach i prawda historyczna są ważne dla obecnych i przyszłych pokoleń. Istotny jest drugi człowiek oraz jego podmiotowość. Bliscy i Oddaleni widzą i doceniają wartość w różnorodności oraz wielokulturowości dawnego Mińska, chcąc odzyskać ją dla teraźniejszości.

Zaproszenie do współuczestnictwa, współodczuwania, współdoświadczenia to podstawa omawianej filozofii pamięci. Organizatorzy wydarzeń zapraszają więc do



udziału w nich, wierząc, że decyzja o zaangażowaniu powinna wpływać ze zrozumienia wagi tematu i być w pełni autonomiczna. Choć uczestników działań o charakterze historycznym i kulturalnym przybywa z roku na rok, to jednak życzeniem organizatorów jest – oprócz wzbogacania wiedzy – kształtowanie postaw, które przełożą się na własne poszukiwania lub/i podejmowane aktywności. Dbłość o jakość i różnorodność proponowanych przez społeczników działań to wspólny priorytet, ale też cecha wszystkich elementów filozofii pamięci.

## **„Kim jest człowiek?” – filozofia pamięci wypracowana przez lokalnych społeczników**

Abraham Joshua Heschel to wybitny myśliciel XX wieku, potomek cadyka mińskiego Jakuba Perłowa. Pytanie, które postawił w filozoficznej rozprawie „Kim jest człowiek?”<sup>6</sup>, stało się mottem IV Dni Kultury Żydowskiej „Bliscy i Oddaleni” w Mińsku Mazowieckim. Specjalnym gościem edycji z 2018 r. była prof. Susannah Heschel, córka filozofa, który ramię w ramię z Martinem Lutherem Kingiem w 1965 r. szedł w słynnym marszu na Selmę, upominając się o równe prawa dla wszystkich obywateli. Walkę z niesprawiedliwością i niemoralnością w polityce Abraham Joshua Heschel uważał za sprawę religijną i zaangażował się w nią z podobną żarliwością jak w modlitwę w synagodze czy studiowanie Proroków.

Program IV DKŻ obfitował w rozmaite atrakcje adresowane do różnych grup wiekowych. Najmłodsi mogli wziąć udział w warsztatach pt. „Ryba. Dziecko. Człowiek”, inspirowanych działaniami Abrahama Heschela i Janusza Korczaka. Zajęcia prowadzone w Muzeum Ziemi Mińskiej przez edukatorkę Muzeum Polin Renatę Płotczyk były niezwykle interesujące i intrygujące. Choć stare powiedzenie głosi, że dzieci i ryby głosu nie mają, uczestnicy warsztatów wyruszyli w podróż, by jednak szukać tego głosu, odkryć tajemnicę walki o niego – o głos dziecka, człowieka. Filozoficzne myśli dwu wielkich – Abrahama Heschela i Janusza Korczaka – zainspirowały do poznania niezwykłych postaci oraz ich działań. Spotkanie udowodniło, że o prawach dziecka można rozmawiać przy okazji zabawy czy artystycznej aktywności.

Historia to swoiste klisze pamięci. Dzięki nim możemy poznawać świat z

---

<sup>6</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2018.

przeszłości, możemy też wykorzystywać je w artystycznych formach. Podczas warsztatu fotograficznego „Co ciekawego kryją stare fotografie?”, poprowadzonego przez fotografa i prezesa Towarzystwa Przyjaciół Mińska Mazowieckiego Marka Łodygę, uczestnicy poznali podstawowe pojęcia związane z fotografią i sekrety wykonania perfekcyjnego zdjęcia, a następnie zdobytą wiedzę wykorzystali w praktyce. Zmierzyli się też z niecodziennym wyzwaniem przedstawienia w artystycznej formie historii ukrytych na fotografiach, a podczas warsztatów wykonali zdjęcia, które pozwoliły połączyć przeszłość z teraźniejszością.

Tytuł jednej z książek bohatera IV DKŻ „Bóg w poszukiwaniu człowieka”<sup>7</sup> był inspiracją do wyboru tematyki tradycyjnie już odbywającej się gry miejskiej. Uczestnicy pokonywali kolejne kilometry trasy, by odnaleźć punkty oznaczone na mapie i wykonać zadania przydzielone przez wolontariuszy. Wykorzystując maksymalnie dwie godziny, odwiedzili m.in. cmentarz żydowski, ulicę, przy której ukrywał się Leon Guz, dom Olgerda Mackiewicza, grób rodziny Jaszczuków oraz przybliżyli postaci Apolonii Chmielewskiej, Guty Tyrangiel czy Romy Byczuk. Ostatnim zadaniem rozgrywek było stworzenie księgi pamięci Mińska Mazowieckiego.

IV Dniom Kultury Żydowskiej towarzyszyły lekcje biblioteczne prowadzone przez Magdalenę Mól, adresowane do uczniów szkół średnich, a skupione wokół istotnych pytań – ich zadawaniu oraz szukaniu na nie odpowiedzi, ponieważ młodymi ludźmi często targają wątpliwości, stają się oni coraz bardziej świadomi swojego jestestwa, szukają własnego „ja” i pytają: Kim jestem? Czytelnia zaprosiła także nauczycieli i uczniów gimnazjów i szkół średnich na lekcję biblioteczną poświęconą zadawaniu pytań istotnych i szukaniu na nie odpowiedzi, czyli filozofowaniu. Uczniowie zapoznali się z rozważaniami Abrahama Joshuy Heschela na temat pytań o człowieczeństwo zawartych w książce „Kim jest człowiek?”, a dla nauczycieli przygotowano seminarium filozoficzne: „Czy istnieje coś, za co warto umierać?”, skupione wokół rozprawy Abrahama Joshuy Heschela „Kim jest człowiek?”, prowadzone przez Elżbietę Smater i Renatę Gryz.

Szukanie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, kontynuowano na warsztatach filozoficznych z Tomaszem Femiakiem – filozofem i założycielem Filozoficznej Akademii Rozwoju Osobistego Ego Eimi. Młodzież szkół średnich miała

---

<sup>7</sup> A.J. Heschel, *Bóg w poszukiwaniu człowieka*, tłum. G. Zlatkes, 1994.

niecodzienną okazję skonfrontować się z tekstami Heschela, ale również wziąć udział w praktycznym ćwiczeniu, którego celem była refleksja nad tym, jak radzimy sobie z trudnościami. Walczymy? Dyskutujemy czy prosimy o pomoc?

Również wieczorne spotkanie z profesorem Heschel dało możliwość poznania i zgłębienia historii rodziny Heschelów, jej związków z Mińskiem Mazowieckim. Finałem IV Dni Kultury Żydowskiej był koncert „Nie bój się, braciszku” w wykonaniu młodzieży oraz poczęstunek, podczas którego był czas na rozmowy i z profesorem Heschel, i z osobami zaangażowanymi w działania, i z uczestnikami wydarzeń DKŻ. Organizatorzy przygotowali dla uczestników spotkania zestaw dwunastu pocztówek prezentujących bohatera spotkania jako filozofa i działacza zaangażowanego w walkę o prawa człowieka. Publikację opracowano w języku polskim i angielskim.

## **Zakończenie**

Działania na rzecz zachowania pamięci o Żydach z Mińska Mazowieckiego wpływają z dążenia do prawdy, odpowiedzialności, pamięci i troski lokalnych działaczek i działaczy. Odkąd dla społeczności Mińska aktywiści odkryli postać filozofa Abrahama Joshuy Heschela, potomka mińskiego cadyka Jakuba Perłowa, idą z nim w marszu nieobojętnych. W 1965 r. szedł ramię w ramię z Martinem Lutherem Kingiem w marszu z Selmy do Montgomery w proteście wobec łamania praw obywatelskich wykluczanych wtedy Afroamerykanów. On, Żyd, czuł odpowiedzialność, by wsparcie, które otrzymali jego współbracia, przekazywać dalej. Dla mieszkańców i mieszkanek Mińska to lekcja odwagi i solidarności permanentnie odrabiana przez naszą społeczność. My, mińszczanie i mińszczanki, wiemy, że pamięć jest ważna, ale musi być wzbogacona o troskę, która przejawia się w działaniu na jej rzecz: od prozaicznych czynności, jak porządkowanie cmentarza, przez wspólnotowe organizowanie Dni Kultury Żydowskiej po materialne upamiętnianie śladów bytności Żydów w Mińsku Mazowieckim, ale przed wszystkim stawanie po stronie odrzucanego człowieka. Wzajemny szacunek aktywiści widzą bowiem jako podstawę wszelkich relacji międzyludzkich. To właśnie szacunek staje się siłą przewodnią w kreowaniu świata bez nieporozumień, bez nienawiści, bez wojen, czyli świata, o jakim wszyscy marzymy i jakiego pożądamy. My, ludzie, możemy wyciągnąć wnioski z przeszłości i wejść w terażniejszość z otwarciem na przyszłość. Do tego nie są potrzebne wybitne zdolności czy nadludzkie siły. Czasami wystarczy mały gest, jedno działanie czy po prostu chęć pomocy, by okazało się, że ludzi

dobrej woli jest coraz więcej. Dlatego nie bójmy się podejmować inicjatyw łączących ścieżki bliskie i oddalone, budować pomostów pomiędzy dziedzictwem i nowoczesnością, implikować połączeń międzykulturowych, międzypokoleniowych, międzyludzkich. Do takiej odwagi zapraszają i zachęcają aktywiści i aktywistki z Mińska Mazowieckiego.

Wir powietrza wytwarzany przez ruch skrzydeł ptaków powoduje odczuwalne przez inne osobniki wibracje. Działania na rzecz pamięci o żydowskiej społeczności Mińska Mazowieckiego także poruszają, wzbudzają refleksję i inspirują. Ich autorzy i autorki z Bliskich i Oddalonych: Ewa Borkowska, Konrad Jaworecki, Lilla Kłos, Iwona Krasuska, Katarzyna Łaziuk, Marek Łodyga, Magdalena Mól, Piotr Nowicki, Ewa Ogorzelska, Renata Płotczyk, Ewa Pszczółkowska, Justyna Radomińska tworzą na mińskim nieboskłonie klucz symbolizujący wiarę w zmianę i zwycięstwo...

**Katarzyna Łaziuk** to absolwentka filologii angielskiej i pedagogiki terapeutycznej.

Edukatorka z zakresu wielokulturowości, praw człowieka oraz Holokaustu.

Przedstawicielka The Olga Lengyel Institute of Holocaust Studies and Human Rights. Inicjatorka Dni Kultury Żydowskiej w Mińsku Mazowieckim. Ambasadorka Muzeum Polin, aktywistka Sieci Forum Dialogu. Pracuje w Urzędzie Miasta Mińsk Mazowiecki na stanowisku zastępcy miasta. Laureatka Nagrody POLIN 2022 i finalistka nagrody im. Ireny Sendlerowej „Za naprawianie świata”.

# Zmieniające się społeczności:

## stosunki muzułmańsko-żydowskie we współczesnej Norwegii

Vibeke Moe

HL-Senteret

Co muzułmanie żyjący dzisiaj w Norwegii mają do powiedzenia na temat Żydów? W niniejszym artykule omówiono niektóre z głównych wniosków z badania dotyczącego stosunków muzułmańsko-żydowskich we współczesnej Norwegii. Za pomocą wywiadów jakościowych dokonano analizy konstrukcji społeczności i granic pojawiających się w wypowiedziach respondentów oraz różnych kontekstów charakteryzujących opowiadane przez nich historie. Choć w dotychczasowych badaniach skupiano się głównie na antysemityzmie, a w upolitycznionej debacie często opisywano relacje między muzułmanami i Żydami jako antagonistyczne, niniejsze badanie pokazuje, w jaki sposób powiązania religijne między islamem i judaizmem oraz wspólne doświadczenia mniejszości mogą stanowić podstawę zrozumienia i solidarności między Żydami i muzułmanami. Badanie to wykracza zatem poza uproszczone hasła, takie jak „muzułmanie przeciwko Żydom” czy „muzułmański antysemityzm”.

Relacja między islamem a judaizmem oraz między muzułmanami i Żydami podlega interpretacji i jest źródłem debaty od początków islamu, a temat stosunków muzułmańsko-żydowskich stał się przedmiotem badań naukowych w ramach szerokiego pola badawczego. Wspólne dziedzictwo religijne oraz wspólna historia Żydów i muzułmanów dały początek zarówno dyskursowi podkreślającemu więzi wspólnotowe i religijne, jak i wystąpieniom polemicznym, których intencją było wyznaczenie granic i zdefiniowanie siebie w opozycji do drugiego. Obecnie konflikt izraelsko-palestyński stanowi ważne tło dla oceny stosunków muzułmańsko-żydowskich i przyczynia się do polaryzacji dyskursu. Antysemickie ataki dokonywane przez ekstremistów również miały wpływ na to, że relacje te są obecnie postrzegane jako zdominowane przez konflikt. W niniejszym artykule omówiono wnioski z

jakościowego badania w postaci wywiadów przeprowadzonych wśród muzułmanów w Norwegii, w którym przyjęto szerokie, eksploracyjne podejście i które wykazało wieloaspektową rzeczywistość stosunków muzułmańsko-żydowskich<sup>1</sup>.

## Metodologia

Ponieważ celem badania było poznanie szerokiego spektrum indywidualnych historii, wybrano odpowiednio szeroką grupę respondentów. Przebadano trzydzieści dwie osoby w wieku od 18 do 70 lat, z których większość stanowiła grupa w przedziale wiekowym 20–40 lat. Respondenci mieli też różne doświadczenie zawodowe, ale w momencie przeprowadzania wywiadów stosunkowo dużą ich część stanowili studenci. Większość rozmówców albo sama nie urodziła się w Norwegii, albo miała rodziców, którzy urodzili się poza jej granicami. Ich pochodzenie pod względem poszczególnych krajów było zróżnicowane, co odzwierciedla historię imigracji szerszej mniejszości muzułmańskiej w Norwegii. Choć większość rozmówców pochodziła z Pakistanu lub Somalii, inne kraje pochodzenia, oprócz Norwegii, obejmowały też Turcję, Liban, Iran, Irak, Macedonię i Tunezję. W badaniu przyjrano się także temu, jaki wpływ na postrzeganie Żydów przez muzułmanów ma ich przynależność do poszczególnych sekt. Wśród rozmówców byli muzułmanie sunniti, szyici i ahmadyści. Rekrutacja odbywała się za pośrednictwem organizacji muzułmańskich, meczetów, prywatnych kontaktów i plakatów<sup>2</sup>.

Wywiady miały charakter indywidualny i półustrukturyzowany, co znaczy, że część pytań była ustalona, ale respondenci mogli się wypowiadać swobodnie i konieczne było zadawanie improwizowanych pytań uzupełniających. Wywiady trwały od jednej do dwóch godzin; były nagrywane, które to nagrania dźwiękowe poddano następnie transkrypcji.

Z myślą o zapewnieniu szerokiej podstawy do analizy stworzono instrukcję do wywiadu. Wstępne założenie było takie, że pozycja rozmówców jako członków mniejszości religijnej w Norwegii będzie wpływała zarówno na ich interpretacje

---

<sup>1</sup> Badanie było częścią projektu doktoranckiego na Uniwersytecie w Oslo, a jego wyniki opublikowano wcześniej w rozprawie doktorskiej: V. Moe, *Community, Boundaries, and Meaning in Narratives about Jews among Muslims in Norway*, University of Oslo, Oslo 2021, a także w książce V.M. Bjørnbekk, *Narratives about Jews among Muslims in Norway: A Qualitative Interview Study*, De Gruyter, Berlin/Boston 2024.

<sup>2</sup> W rekrutacji oraz w przeprowadzaniu rozmów kwalifikacyjnych pomagał asystent ds. badań. Sam jest muzułmaninem, a jego rodzina pochodzi z Pakistanu.

islamu i judaizmu, jak i ich narracje o Żydach. Badanie opiera się na wcześniejszych analizach dotyczących historycznych i współczesnych reprezentacji Żydów w kulturze europejskiej, ze szczególnym uwzględnieniem studiów nad tradycjami islamskimi i świeckim antysemityzmem europejskim.

## **Narracje o Żydach – różne konteksty**

W niniejszym badaniu skupiono się na czterech głównych tematach. Temat pierwszy dotyczył tego, w jaki sposób religia jest widoczna w narracjach pod kątem przekonań religijnych, postrzegania relacji między islamem a judaizmem oraz religijności samych rozmówców. Temat drugi skupiał się na tym, co można nazwać transnarodowymi odniesieniami do Żydów i muzułmanów. Szczególnie istotne były tu odniesienia do konfliktu izraelsko-palestyńskiego, ale także ogólne postrzeganie sytuacji międzynarodowej, a w szczególności poglądy respondentów na temat własnej pozycji i możliwości wywierania wpływu na społeczeństwo. Trzeci temat dotyczył doświadczeń mniejszości i zawierał analizę historii o Żydach jako ofiarach. Szczególnie istotne były odniesienia do Holokaustu i europejskiej kultury pamięci o Holokauście. W analizie omówiono, w jaki sposób opowieści te odnoszą się do własnych doświadczeń respondentów w zakresie dyskryminacji oraz do ich postrzegania relacji większość–mniejszość w Norwegii.

Wreszcie badanie zawiera analizę poglądów respondentów na temat podłoża negatywnych postaw wobec Żydów i muzułmanów, różnic i podobieństw między antysemityzmem a islamofobią, a także poglądów na temat wypowiedzi dyskryminujących, zwłaszcza użycia słowa „Żyd” jako obelgi.

Chociaż głównym celem niniejszego projektu była analiza „opowieści o Żydach”, szybko stało się jasne, że temat ten uwydatniał także „historie o muzułmanach”. Badanie rzuca zatem światło na to, jak różne interpretacje tożsamości muzułmańskiej znalazły odzwierciedlenie w narracjach o Żydach – sytuując te narracje w szerszym kontekście relacji mniejszościowych w Norwegii.

Materiał analizowany jest metodami analizy narracyjnej, wychodząc od teorii narracji, które zdaniem Jerome’a Brunera<sup>3</sup> są ściśle związane z konstruowaniem tożsamości, i w których akt narracji stanowi sposób, w jaki my, ludzie, rozumiemy i definiujemy

---

<sup>3</sup> J.S. Bruner, *Actual Minds, possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1986.

własną pozycję. Za Rolandem Barthes'em<sup>4</sup> narracje rozumiane są jako jednostki tworzące znaczenia i wyznaczające granice, a tym samym stanowiące sposób interpretacji świata.

Teoria narracji często operuje na różnych poziomach narracji, gdzie dokonuje się rozróżnienia między tak zwanymi narracjami kulturowymi czy narracjami wzorcowymi a narracjami osobistymi<sup>5</sup>. W niniejszym opracowaniu odniesiono się do różnych poziomów narracji – zarówno narracji osobistej, jak i odniesień kulturowych (zwłaszcza wywodzących się z tradycji islamskiej) – a następnie poddano je analizie.

Narracje kulturowe stanowią źródło autoprezentacji jednostek, ale także ograniczenie przez ustalanie wytycznych dotyczących tego, co można powiedzieć, oraz tworzą symboliczne wspólnoty i granice między grupami<sup>6</sup>.

Analizując materiał, prześledzono występujące w nim wzorce, czyli powtarzające się motywy i struktury. Na tej podstawie zidentyfikowano szereg narracji podstawowych, w sumie piętnaście. Te kluczowe narracje dały wreszcie podstawę do stworzenia typologii. Główny wkład niniejszego badania to właśnie typologia narracji podstawowych.

## **Relacje w aspekcie religijnym**

Rozmówcy określali siebie jako osoby religijne, choć stopień praktykowania był zróżnicowany. Ich pierwsze skojarzenia ze słowem „Żyd” były często natury religijnej; typowe pierwsze reakcje brzmiały: „to lud Księgi” lub „należą do judaizmu”.

Judaizmowi przypisywano również szczególną pozycję jako pierwszej religii monoteistycznej. Jedna z głównych narracji zawierała pogląd, że religijne powiązania między islamem a judaizmem przyczyniły się też do powstania pewnej wspólnoty Żydów i muzułmanów.

Negatywne opisy Żydów znalezione w pismach islamskich zostały następnie

---

<sup>4</sup> R. Barthes, *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*, [w:] *Narrative Theory: Major issues in narrative theory*, vol. 1, red. M. In Bal, Taylor & Francis 2024.

<sup>5</sup> Zob. np. L. McAlpine, *Why might you use narrative methodology? A story about narrative*, „Eesti Haridusteaduste Ajakiri”, vol. 4(2), s. 32–57; *Fortelling og forskning: narrativ teori og metode i tverrfaglig perspektiv*, red. R. Sørly, B.H. Blix, Orkana Akademisk, Stamsund 2017.

<sup>6</sup> M. Lamont, V. Molnár, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 2002, vol. 28(1), ss. 167–195.



uhistorycznione i nie były interpretowane jako wyraz ogólnych i wiecznie obowiązujących poglądów. Z kolei reprezentacje pozytywne były postrzegane jako trwałe przykłady do naśladowania przez ludzi również obecnie.

Ważnym odniesieniem dla tych rozmówców była kwestia tolerancji religijnej w islamie. Niektórzy dokonywali rozróżnienia pomiędzy prawdziwym islamem – który jest inkluzywny i otwarty – a jego błędnymi interpretacjami, w których religia jest wykorzystywana do tworzenia i podkreślania różnic między ludźmi.

Według tych rozmówców muzułmanie, którzy usprawiedliwiają negatywne poglądy na temat Żydów, odwołując się do islamu, nie rozumieją podstawowych elementów przesłania religijnego. Jak ujął to jeden z badanych: „Czysty islam nie powinien obejmować żadnych nienawistnych opinii, uprzedzeń ani myśli w stosunku do innych mniejszości, niezależnie od tego, czy są to Żydzi, chrześcijanie, ahmadyści, czy jest to ktokolwiek inny”.

Jednak w innej narracji podstawowej podkreślano, że nastąpił rozwój religijny od judaizmu do islamu, i sugerowano, że judaizm był ważny w swoich czasach, ale obecnie to w islamie można odnaleźć boską prawdę.

## **Od judaizmu do islamu: postrzeganie rozwoju religijnego**

Rozmówcy, którzy podkreślali więź między judaizmem, chrześcijaństwem i islamem, zazwyczaj odwoływali się do pokrewieństwa teologicznego lub powiązanych ze sobą historii Żydów, chrześcijan i muzułmanów. Niektórzy badani opisywali jednak, jak długi rozwój historyczny i religijny od judaizmu do islamu spowodował, że religia żydowska straciła na znaczeniu. Niektóre narracje ukazywały także różnicę między religijnością wykluczającą („żydowską”) a islamską religijnością uniwersalną. Jak powiedziała jedna z rozmówczyń: „Mojżesz był prorokiem na swoje czasy, ale islam obowiązuje wszystkich ludzi po wsze czasy”. Niektóre z tych narracji nawiązywały do teologii zastąpienia, znanej także z chrześcijańskich interpretacji relacji z judaizmem, czyli idei, zgodnie z którą nowa religia zastąpiła poprzednią, wypełniając jednocześnie proroctwa tej pierwszej.

Kolejna kwestia podniesiona przez niektórych rozmówców dotyczyła tego, że teksty żydowskie i chrześcijańskie zostały sfalszowane, co można znaleźć także w dobrze znanej islamskiej doktrynie *taḥ rīf*. Takie stwierdzenia zdawały się

kwestionować to, że Żydzi nadal mają kontakt z prawdami religijnymi, które kiedyś otrzymali. W tradycji islamskiej wielokrotnie pojawiały się oskarżenia o manipulowanie świętymi księgami lub ich fałszowanie, z różnymi tego konsekwencjami<sup>7</sup>. Uczeni dzielą je na oskarżenia zawierające twierdzenie, że prawdziwe teksty zostały zmienione (*taḥ rīf al-nas̄ ṣ*) oraz oskarżenia, że manipulacje dotyczyły jedynie znaczenia tekstu (*tah̄ rīf al-ma'āna*). Uczeni podkreślają również, że doktryna *taḥ rīf* ma nadal duże znaczenie dla współczesnych stosunków muzułmańsko-żydowskich<sup>8</sup>.

Analiza tej części materiału pozwoliła na zdefiniowanie dwóch różnych narracji podstawowych: pierwszą, w której dominował pogląd, że Żydzi są „religijnymi krewnymi” muzułmanów, i drugą, związaną z opinią, że „judaizm dawniej zawierał prawdę religijną, ale teraz zawiera ją islam”. Jednak narracje te dzielą raczej niuanse, a nie wyraźne granice.

## **„Syjonizm” a „judaizm”**

Podczas gdy kwestia związku religijnego między Żydami i muzułmanami zachęcała do tworzenia narracji o wspólnocie, konflikt izraelsko-palestyński to kontekst, który sprzyjał opowieściom zdominowanym przez opozycje. Zamiast podkreślać status mniejszości żydowskiej, narracje te zawierały skojarzenia „Żydów” ze społeczeństwem większościowym, z syjonizmem i silną pozycją, czy bardziej ogólnie – z Zachodem. W ostatnich dziesięcioleciach niektórzy uczeni zwracali uwagę na globalny wzrost zaangażowania muzułmanów w konflikt, w tym wrogość wobec Izraela i syjonizmu, a także wzrost występowania antyżydowskich wyrażen w związku z konfliktem, co jest czasami określane jako „nowy antysemityzm”<sup>9</sup>. Inni sugerują, że konflikt nie jest źródłem antysemityzmu, ale może służyć jako pretekst do mobilizacji środowisk antysemitycznych i prób legitymizacji wypowiedzi o

---

<sup>7</sup> Zob. np. C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill 1996; G. Nickel, *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'an*, Leiden, Brill 2011; A. Saeed, *The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, ss. 419–436.

<sup>8</sup> M. Accad, *Corruption and/or Misinterpretation of the Bible: The Story of the Islamic Usage of Tahrif*, „Theological Review” 2003, vol. 24(2), s. 67; G. Nickel, *Narratives of Tampering...*, s. 1.

<sup>9</sup> J. Judaken, *So What's New? Rethinking the „New Antisemitism” in a Global Age*, „Patterns of Prejudice” 2008, vol. 42(4–5), ss. 531–560; B. Klug, *Interrogating „new anti-Semitism”*, „Ethnic and Racial Studies” 2013, vol. 36(3), ss. 468–482; D. Rabinovici, U. Speck, N. Sznaider, *Neuer Antisemitismus?: Eine globale Debatte*, Suhrkamp Verlag 2004.

charakterze antysemitycznym<sup>10</sup>. Norweskie badanie populacji z 2022 r. wskazuje, że postrzeganie Izraela wpływa w większym stopniu na postawy antysemityczne wśród respondentów muzułmańskich niż na postawy w ogólnej populacji<sup>11</sup>.

Niniejsze badanie pokazało również, jak często argumenty zmieniają się wraz z tokiem rozumowania. Podczas gdy w wielu przypadkach bezpośrednim skojarzeniem ze słowem „Żyd” był „Izrael” i postawa mocno krytyczna, gdy proszono badanych o doprecyzowanie swoich poglądów, opisywali je oni w sposób bardziej zniuansowany. Podkreślali, że krytyka nie dotyczy wszystkich Żydów, wskazywali na różnice zdań wśród Żydów lub na różnicę między Żydami w Norwegii a tymi, którzy są odpowiedzialni za politykę wobec Palestyńczyków.

Niektórzy rozmówcy zauważyli paralelę między faktem, że Żydów kojarzy się z Izraelem w taki sam sposób, w jaki muzułmanów kojarzono z ISIS. Jednocześnie porównanie to można interpretować jako wskazanie, jak bardzo respondenci są krytyczni wobec Izraela.

## Znaczenie Holokaustu

Ważnym odniesieniem w materiale było żydowskie doświadczenie bycia ofiarą. Odwoływano się przede wszystkim do Holokaustu, ale respondenci opisywali także prześladowania jako bardziej ogólną część historii Żydów. Niektórzy łączyli to z własnymi doświadczeniami związanymi z dyskryminacją oraz z tym, co postrzegano jako trudną sytuację muzułmanów w dzisiejszej Europie. Wskazywanie na podobieństwa pokazuje, jak żydowskie doświadczenie bycia ofiarą może przyczynić się do stworzenia poczucia wspólnoty i solidarności ze strony rozmówców.

Jednak porównania miały czasem charakter relatywistyczny i opisywały doświadczenia dzisiejszych muzułmanów jako podobne do tych, których Żydzi

---

<sup>10</sup> „Lorsque l'on s'y intéresse de plus près, il apparaît toutefois très nettement que le conflit israélo-palestinien n'est pas la cause de l'antisémitisme, mais sert plutôt de prétexte à la mobilisation, à l'instrumentalisation émotionnelle et à la légitimation de l'antisémitisme” [„Kiedy dokładnie rozpatrzmy tę sprawę, staje się oczywiste, że konflikt izraelsko-palestyński nie jest uzasadnieniem antysemityzmu, ale raczej służy jako pretekst do mobilizacji, emocjonalnego uprzedmiotowienia i uprawomocnienia antysemityzmu” – tłum. red.]; zob. G. Jikeli, *L'antisémitisme en milieu et pays musulmans: débats et travaux autour d'un processus complexe*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine” 2015, vol. 2(3), s. 104.

<sup>11</sup> *Attitudes towards Jews and Muslims in Norway 2022: Population Survey, Minority Survey and Youth Study*, red. V. Moe, The Norwegian Centre for Holocaust and Minority Studies, Oslo 2023.

doświadczyli podczas Holokaustu.

„To, co wydarzyło się w czasie Holokaustu, dzieje się dzisiaj z nami, muzułmanami” – to typowy przykład podany przez jedną z rozmówczyń. Tego typu porównanie graniczy z antysemityzmem, ponieważ sugeruje umniejszanie wagi cierpień Żydów, jakich doznali podczas Holokaustu<sup>12</sup>. Jednocześnie głębsza analiza tego konkretnego przykładu pokazała, jak umieszczenie takich stwierdzeń w szerszym kontekście może zmodyfikować ich interpretację. Na podstawie całości wywiadu rozsądniejszą interpretacją byłoby to, że rozmówczynie chciały wyrazić solidarność i empatię wobec Żydów.

W innych wywiadach podobne porównania sugerowały, że zdaniem rozmówców ogół społeczeństwa jest stronniczy, a poświęcanie uwagi żydowskiej historii bycia ofiarą, zwłaszcza Holokaustowi, odbywa się kosztem poświęcania uwagi historiom krzywd innych grup. Niektóre narracje zdawały się odwoływać do dobrze znanego z historii antysemityzmu mechanizmu obwiniania osoby doznającej przemocy – zamiany ofiary w sprawcę („Täter-Opfer-Umkehr”), w ramach którego role historycznych ofiar – Żydów – zmieniły się w rolę prześladowcy<sup>13</sup>.

Przeprowadzona analiza odnosiła się do toczącej się debaty naukowej na temat tego, w jaki sposób kultura pamięci w czasach po Holokauście może stać się istotna dla nowych pokoleń, w tym mniejszości posiadającej własne doświadczenia w zakresie dyskryminacji oraz osób pochodzących spoza Europy i mających inne odniesienia związane z prześladowaniami. Ogólny wniosek z badania dotyczy tego, że relacje mniejszości nie istnieją w izolacji, ale rozwijają się w interakcji ze społeczeństwem większościowym.

## **Narracje o antysemityzmie**

Pod koniec wywiadów zapytano respondentów, jakie są ich zdaniem przyczyny antysemityzmu i islamofobii. Inspiracją do umieszczenia tego pytania były norweskie

---

<sup>12</sup> Większość Żydów biorących udział w badaniu przeprowadzonym przez Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej (FRA) odebrała wypowiedź będącą wersją tej inwersji jako antysemicką. W wypowiedzi zauważono podobieństwo między traktowaniem Palestyńczyków przez Izrael a traktowaniem Żydów przez nazistów podczas Holokaustu; zob. FRA, *Experiences and perceptions of antisemitism: Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*, 2018, s. 25.

<sup>13</sup> K. Holz, *Die Gegenwart des Antisemitismus: Islamische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburger Edition HIS 2012.

badania dotyczące antysemityzmu, które zawierały pytanie o podłoże negatywnych postaw zarówno wobec Żydów, jak i muzułmanów<sup>14</sup>. Oprócz zapewnienia wglądu w rozumienie kontekstu i sił napędowych uprzedzeń przez respondentów odpowiedzi często ujawniały ich własne postrzeganie mniejszości.

Odpowiedzi udzielane w niniejszym badaniu często podkreślały związek pomiędzy różnymi postawami, kładąc nacisk na podobieństwa w doświadczeniach mniejszości żydowskiej i muzułmańskiej oraz w funkcji uprzedzeń. Inni opisywali historyczny rozwój, w którym antysemityzm pojawił się raczej jako zjawisko historyczne niż współczesne.

Jedną z narracji podstawowych zawierała połączenie postaw i doświadczeń osobistych, opisując występowanie postaw antysemitycznych wśród muzułmanów jako wynik doświadczeń związanych z dyskryminacją, czyli jako próbę wyjaśnienia tych doświadczeń, a Żydzi pełnili tu funkcję kozła ofiarnego. Niektóre z tych wyjaśnień nawiązywały do teorii spiskowych lub opisywały, jak inni wierzą w teorie spiskowe służące wyjaśnieniu negatywnych doświadczeń.

## **Opóźnienie w komunikacji jako główna cecha antysemityzmu w czasach po Holokauście**

Wszelkie analizy dotyczące antysemityzmu po Holokauście muszą odnosić się do tego, co w badaniach określane jest mianem opóźnienia w komunikacji<sup>15</sup>, tj. piętna społecznego, które sprawiło, że po II wojnie światowej wypowiedzi antysemityczne w dużej mierze zniknęły z przestrzeni publicznej. Chociaż nowe media cyfrowe przyczyniły się do osłabienia tej tendencji, tworząc nowe fora dla wypowiedzi antysemitycznych w sferze publicznej, nadal istnieje powszechna „norma antysemityczna”, która ogranicza wypowiedzi o tym charakterze.

Kiedy uczestnicy niniejszego badania dystansowali się od antysemityzmu, jednocześnie dostosowywali się do dominującej w Europie narracji, będąc z nią w

---

<sup>14</sup> *Antisemitism in Norway? The Attitudes of the Norwegian Population towards Jews and Other Minorities*, Norwegian Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities, Oslo 2012; *Attitudes towards Jews and Muslims in Norway 2017: Population Survey and Minority Study*, red. C. Hoffmann, V. Moe, Oslo Norwegian Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities, Oslo 2017, *Attitudes towards Jews and Muslims in Norway 2022*, ss. 73–75.

<sup>15</sup> W. Bergmann, R. Erb, *Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der BR Deutschland*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie” 1986, vol. 38(2).

zgodzie. Z narracji obecnych w badaniu wynika także, w jaki sposób respondenci odpowiadający na pytania odnoszą się do szerszego dyskursu na temat relacji muzułmańsko-żydowskich.

Wyraźny sprzeciw wobec antysemityzmu należy postrzegać w kontekście dyskursu publicznego, który często opisuje muzułmanów jako antysemitów, a zatem jako „kontrnarrację” w stosunku do dominującej narracji o muzułmanach. W ten sposób narracje rozmówców wyrażają także ich pozycję w stosunku do ważnych wyobrażeń w społeczeństwie. Jednakże, choć uwzględnienie tego kontekstu w analizie materiału ma kluczowe znaczenie, w badaniu stwierdzono, że poszukiwanie ukrytych postaw antysemickich w narracjach, które w rzeczywistości wyraźnie odrzucają negatywne poglądy, lub sugerowanie, że brak wypowiedzi antysemickich wynika jedynie z normy antysemityzmu, jest problematyczne.

### **Trzy kategorie narracji podstawowych<sup>16</sup>**

W wyniku analizy zidentyfikowano trzy główne kategorie narracji podstawowych: pierwszą kategorię nazwano *identyfikacją*. Opisując Żydów jako wyznawców judaizmu, jako ofiary prześladowań czy jako mniejszości we współczesnej Europie, narracje w tej kategorii podkreślają, że Żydów i muzułmanów łączy coś wspólnego. Narracje konstruują wspólnoty symboliczne i tym samym wyrażają identyfikację z Żydami. Jednocześnie odrzucano w nich negatywne wyobrażenia, określając je jako niesłuszne oraz nieistotne w kontekście zrozumienia współczesnych Żydów i relacji muzułmańsko-

-żydowskich.

Drugą kategorię nazwano *przejściem*. Narracje te ukazują różnicę między dzisiejszymi Żydami a muzułmanami: chociaż judaizmowi, statusowi religijnemu Żydów i żydowskim doświadczeniom prześladowań przypisuje się ważną rolę historyczną, doświadczenia muzułmańskie i islam są dziś opisywane jako bardziej istotne. Pomimo tego, że narracje w tej kategorii obejmują też identyfikowanie się z Żydami, to wspomniana zmiana jest traktowana jako centralny aspekt stosunków muzułmańsko-żydowskich, co świadczy o tym, że judaizm i żydowskie

---

<sup>16</sup> Przegląd wszystkich piętnastu narracji podstawowych i trzech głównych kategorii można znaleźć w: V.M. Bjørnbekk, *Narratives about Jews among Muslims in Norway...*

doświadczenia ucisku zostały

„zastąpione” przez islam i dzisiejsze doświadczenia muzułmanów. Kategoria przejścia obejmuje pojęcie zastąpienia.

Trzecią kategorię nazwano *opozycją*. Narracje te podkreślają symboliczne granice i operują językiem opozycji między muzułmanami a Żydami. Wizerunek „Żyda” łączony jest tu z uwarunkowaniami międzynarodowymi i wyobrażeniami o „żydowskiej” władzy i wpływach społecznych bądź pełni funkcję symbolu religijnego „Innego”. Do trzeciej kategorii zaliczają się historie o Żydach zajmujących pozycje, które zasadniczo różnią się od przeszłości. Historie zawierają zatem opis zamiany ról – na przykład z „ofiary” na „agresora”.

## **Wniosek**

Z analizy przeprowadzonych wywiadów wynika, że badani dysponowali szerokim repertuarem kontrnarracji dla spolaryzowanego obrazu relacji muzułmańsko-żydowskich. Niektórzy otwarcie wyrażali swój sprzeciw wobec idei antysemitycznych, a niektórzy twierdzili, że dostrzegają powszechność negatywnych postaw wśród muzułmanów, dystansując się od nich.

Jednocześnie część materiału zawiera wyraz stereotypowych poglądów i negatywnych postaw wobec Żydów. Narracje głoszące, że Żydzi są wyjątkowo potężni i mają dominującą rolę na arenie międzynarodowej, były ściśle powiązane z oceną konfliktu izraelsko-palestyńskiego lub, bardziej ogólnie, z postrzeganiem tego, „jak działa społeczeństwo” – czasami wiązało się to z opisem pozycji mniejszości muzułmańskiej jako zasadniczo odmiennej od pozycji mniejszości żydowskiej. Jedną z narracji podstawowych przedstawiała pogląd, że Żydzi mają potężną pozycję i są „nowymi prześladowcami”. Część zawierała elementy wyraźnie obecne w islamistycznym antysemityzmie<sup>17</sup>. Jednocześnie niektóre z najostrzejszych przejawów opozycji wobec Żydów występowały wraz z poglądem, że Żydzi i muzułmanie są traktowani odmiennie przez większościowe społeczeństwa Zachodu.

Według tych narracji żydowskie doświadczenia prześladowań, zwłaszcza doznane

---

<sup>17</sup> J.R. Halverson, H.L. Goodall (Jr.), S.R. Corman, *Master Narratives of Islamist Extremism*, Pelgrave McMillan, New York 2011; E. Ismail, *The Antisemitic Origins of Islamist Violence: A Study of the Muslim Brotherhood and the Islamic State*, (PhD), Uppsala University 2022.

podczas Holokaustu, są powszechnie uznawane, natomiast muzułmańskim doświadczeniom dyskryminacji nie poświęca się wystarczającej uwagi. Na tej podstawie ważnym wnioskiem z badania jest to, że relacji między mniejszościami nie należy postrzegać jako istniejących w izolacji, ale raczej jako powiązane z postawami i praktykami społeczeństwa większościowego. To, jak rozmówcy postrzegają stosunek społeczeństwa do doświadczeń muzułmańskich i żydowskich, w dużej mierze wpływa na postrzeganie relacji muzułmańsko-żydowskich przez nich samych.

Niniejsze badanie pokazuje także, jak postrzeganie, rozumienie i przekonania podlegają weryfikacji i rzadko są jednoznaczne. Niewielu respondentów wyraziło spostrzeżenia, które byłyby jednowymiarowe czy sztywne. Analizy pokazują, że zebrany materiał wykracza poza uproszczone pojęcia „muzułmanów przeciwko Żydom” czy „muzułmańskiego antysemityzmu”. Narracje miały charakter niejednoznaczny, ambiwalentny, a przede wszystkim dynamiczny.

**Vibeke Moe** jest pracownicą naukową i koordynatorką projektu w Norweskim Centrum Studiów nad Holokaustem i Mniejszościami Religijnymi (HL-Senteret). Dziedziny badań Moe obejmują antysemityzm we współczesnej Norwegii, stosunki muzułmańsko-żydowskie, świadomość historyczną i tożsamość wśród Żydów i muzułmanów w Norwegii. Do jej istotnych publikacji należą *Attitudes to Jewish and Muslims in Norway* (red. z C. Hoffmannem, 2018), czy *Narratives about Jews among Muslims in Norway: A Qualitative Interview Study* (2024).

## **Bibliografia**

Accad M., *Corruption and/or Misinterpretation of the Bible: The Story of the Islamic Usage of Tahrif*, „Theological Review” 2023, vol. 24(2), ss. 67–97.

Adang C., *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Brill 1996.

*Antisemitism in Norway? The Attitudes of the Norwegian Population towards Jews and Other Minorities*, Norwegian Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities, Oslo 2012.

*Attitudes towards Jews and Muslims in Norway 2017: Population Survey and*



*Minority Study*, red. C. Hoffmann, V. Moe, Norwegian Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities, Oslo 2017.

*Attitudes towards Jews and Muslims in Norway 2022: Population Survey, Minority Survey and Youth Study*, red. V. Moe, Norwegian Center for Studies of the Holocaust and Religious Minorities, Oslo 2023.

Barthes R., *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*, [w:] *Narrative Theory: Major issues in narrative theory*, vol. 1, red. M. In Bal, Taylor & Francis 2024.

Bergmann W., Erb R., *Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der BR Deutschland*, „Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie“ 1986, vol. 38(2).

Bjørnbekk V.M., *Narratives about Jews among Muslims in Norway: A Qualitative Interview Study*, De Gruyter, Berlin/Boston 2024.

Bruner J.S., *Actual Minds, possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 1986.

*Fortelling og forskning: narrativ teori og metode i tverrfaglig perspektiv*, red. R. Sørly,

B.H. Blix, Orkana Akademisk, Stamsund 2017.

FRA (European Union Agency for Fundamental Rights), *Experiences and perceptions of antisemitism: Second survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*, 2018.

Halverson J.R., Goodall H.L. (Jr.), Corman S.R., *Master Narratives of Islamist Extremism*, Palgrave MacMillan, New York 2011.

Holz K., *Die Gegenwart des Antisemitismus: Islamische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburger Edition HIS 2012.

Ismail E., *The Antisemitic Origins of Islamist Violence: A Study of the Muslim Brotherhood and the Islamic State*, (PhD), Uppsala University 2022.

Jikeli G., *L'antisémitisme en milieux et pays musulmans: débats et travaux autour d'un processus complexe*, „Revue d'histoire moderne et contemporaine” 2015, vol. 2(3), ss. 9–114.

Judaken J., *So What's New? Rethinking the „New Antisemitism” in a Global Age*, „Patterns of Prejudice” 2008, vol. 42(4–5), ss. 531–560.

Klug B., *Interrogating „new anti-Semitism”*, „Ethnic and Racial Studies” 2013, vol. 36(3), ss. 468–482.

Lamont M., Molnár V., *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 2002, vol. 28(1), ss. 167–195.

McAlpine L., *Why might you use narrative methodology? A story about narrative*, „Eesti Haridusteaduste Ajakiri” 2016, vol. 4(2), ss. 32–57.

Moe V., *Community, Boundaries, and Meaning in Narratives about Jews among Muslims in Norway*, (PhD), University of Oslo, Oslo 2021.

Nickel G., *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'an*, Leiden, Brill 2011.

Rabinovici D., Speck U., Sznajder N., *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Suhrkamp Verlag 2004.

Saeed A., *The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures*, „The Muslim World” 2002, vol. 92, ss. 419–436.

# Praktyki związane z żydowskim dziedzictwem kulturowym.

## Perspektywy i wyzwania

Hilde Kramer

Uniwersytet w Bergen

### **Wstęp: czy zilustrowanie Shoah jest w ogóle możliwe?**

W mojej pracy z ilustracją, którą prowadzę od 1986 r., a także przez ostatnie 10 lat, kiedy pracuję jako wykładowczyni ilustracji na Uniwersytecie w Bergen, zaobserwowałam, jak wiele sztuk wizualnych (w tym moja własna dziedzina – ilustracja) uległo ewolucji przez odejście od analogowych i fizycznych metod reprodukcji w kierunku innowacyjnych technik cyfrowych, takich jak rzeczywistość rozszerzona (AR), rzeczywistość wirtualna (VR), a także różne zastosowania sztucznej inteligencji (AI). Ilustracja często występuje w ulotnych formach komunikacji; jej przeznaczeniem jest bowiem zniknięcie, samozniszczenie, zniszczenie lub rozkład. Czy ilustracja może zatem tworzyć przekaz o tak skomplikowanych sprawach jak Holokaust? I dlaczego miałoby to mieć znaczenie?

W 2016 r. wiele zakątków świata doświadczyło gwałtownego wzrostu migracji, jednocześnie nasileniu uległy postawy antyuchodźcze i antysemitki. W tym tekście zamierzam omówić artystyczny projekt badawczy „Illuminating the Non-Representable” („Oświetlając niereprezentowalne [dalej jako IN-R]), który ma dwa główne cele. Po pierwsze, zadaje pytanie, w jaki sposób ilustracja, w rozszerzonym podejściu, może przekazywać głębokie ludzkie doświadczenia zwykle uważane za nieprzedstawialne. Po drugie, odnosi się do reprezentacji „Innego”. W ramach projektu powstały cztery pakiety robocze, z których trzy dotyczą pamięci kulturowej o historii II wojny światowej i Holokauście.

Projekt IN-R jest owocem współpracy między niemieckimi, polskimi i norweskimi instytucjami szkolnictwa wyższego w ramach corocznych warsztatów, które od 2016 r. gromadzą studentów historii, produkcji medialnej, psychologii i komunikacji

wizualnej. Jest realizowany przy wsparciu Centrum Falstad i Muzeum Polin („Dialogi pamięci” [„Memory Dialogues”], 2023) i rozwijał się w okresie, w którym instytucje działające w obszarze pamięci kulturowej badały takie tematy, jak programowanie rewitalizacji kulturowej w muzeach<sup>1</sup>, perspektywa osób uczestniczących<sup>2</sup> oraz zwrot afektywny kuratorów wystaw.

W roku 2020 projekt IN-R uzyskał finansowanie zewnętrzne w ramach Norweskiego Programu Badań Artystycznych<sup>3</sup>. Celem prowadzonych działań było zbadanie, w jaki sposób ilustracja może przyczynić się do rozwoju edukacji historycznej i spełnić jej dydaktyczne cele oraz wspomagać pamięć zbiorową przez projekty ilustracyjne zawierające cechy typowe dla danego miejsca. Badania artystyczne prowadzone są w ramach własnych artystycznych praktyk twórców<sup>4</sup>, a także przez interdyscyplinarne działania realizowane w różnych dziedzinach – tam, gdzie możliwe jest ich połączenie. Obecnie projekt znajduje się w fazie upowszechniania wyników badań prowadzonych od 2020 r. Pojawiły się jednak tematy, które odłożyliśmy na później – głównie ze względu na wyzwania związane z problemami o charakterze etycznym, dotyczącymi artystycznej reprezentacji, jak na przykład głód w łódzkim getcie i to, w jaki sposób dotyczył on najmłodszych dzieci.

Zanim przejdę dalej, chciałabym odnieść się do używania terminu „Holokaust”, który pochodzi z czasów po II wojnie światowej, oraz do pojawiającego się terminu „Shoah”, który od lat 80. wszedł do powszechnego użytku. Nie chcąc wymazywać historii, na początku tego projektu używałam starszego terminu, potem jednak zaczęłam postrzegać określenie „Shoah” jako sposób na uwzględnienie pamięci o ofiarach w przyszłości. Dlatego też w tym artykule używam obydwu terminów, kierując go do dwóch grup odbiorców: publiczności na konferencji poświęconej żydowskiemu dziedzictwu kulturowemu, a także do mojej własnej społeczności: twórców

---

<sup>1</sup> G. Isaac, I. Ahlgren, A. Ojii Corbiere, *Being present and bearing witness: talking about cultural revitalization programming in museums*, „Museum Management and Curatorship” 2022, vol. 38(1), ss. 18–42.

<sup>2</sup> M. Najda-Janoszka, M. Sawczuk, *Exploring engagement in value creation – a multi-stakeholder perspective in the museum context*, „Museum Management and Curatorship” 2023, vol. 38(1), ss. 92–109.

<sup>3</sup> L. Lien, *The Norwegian Artistic Research School*, 2023, <https://www.researchcatalogue.net/view/w/1395892/2009503> [dostęp: 15.02.2024].

<sup>4</sup> H. Borgdorff, *The Production of Knowledge in Artistic Research*, [w:] M. Biggs, H. Karlson, *The Routledge Companion to Research in the Arts*, Routledge, London and New York 2011, <https://antle.iat.sfu.ca/wpcontent/uploads/2018/08/RoutledgeCompanion.pdf#page=75> [dostęp: 15.02.2024]; A. Boeck, P. Tepe, *What is Artistic Research?*, *Between Science and Art* 2021, <https://between-science-and-art.com/whatis-artistic-research/> [dostęp: 15.02.2024].

zajmujących się komunikacją wizualną i ilustracją. Gotowe prace będą wystawione w Oslo, w galerii projektantów i ilustratorów GRAFILL, we wrześniu 2024 r. Od samego początku projektu zakładałam, że publicznością, której będę chciała przedstawić swoje badania, będą ilustratorzy. Przedstawiane argumenty są wielowymiarowe: przede wszystkim w każdej dziedzinie musi nieustannie toczyć się dyskusja o jej rozwoju. Pytania badawcze, które pozornie wydawały się nierozwiązywalne, często okazywały się kluczowe dla przededefiniowania istniejącej teorii i skutkowały powstaniem nowych sposobów definiowania danej dziedziny i tym samym – rozumienia świata. Kiedy zainicjowałam projekt badań nad teorią dotyczącą ilustracji, było to raczej zupełnie nieznanie terytorium. Niewiele było bowiem teorii, które mogłyby stać się podstawą prowadzonych badań. Konieczne było zatem spojrzenie na inne obszary kultury, takie jak film, muzyka, literatura, muzea, w celu zbudowania odpowiedniego kontekstu. Wyjątek stanowi tutaj „Maus”, powieść graficzna Arta Spiegelmana<sup>5</sup>, która stała się niejako kamieniem węgielnym gatunku – zarówno go odnawiając, jak i wnosząc ogromny wkład w dyskurs o Holokauście. Szeroka dystrybucja powieści i jej ciągła aktualność w obiegu społecznym stały się wskazówką i inspiracją do dalszej pracy nad tymi kwestiami, natomiast w ostatnich latach do dyskursu dodano nurt powieści graficznych odnoszących się do tego tematu.

## Ontologia badawcza: czym jest ilustracja

W tym kontekście należy wspomnieć o historycznym znaczeniu słowa

„ilustracja” i o jego obecnym rozumieniu. Projekt *Illuminating the Non-Representable* rozpoczął się od sympozjum „Transpozycja jako praktyka artystyczna” („*Transposition as Artistic Practice*”), które odbyło się w październiku 2020 r., kiedy to teoretyk ilustracji Jaleen Grove prześledził etymologię dwóch powiązanych ze sobą słów: „ilustracja” oraz „iluminacja”<sup>6</sup>.

Oba terminy pochodzą od praindoeuropejskiego słowa *leuk*, oznaczającego „światło, jasność, pisać”. W języku greckim *leukos* znaczy „czysty, jasny, lśniący, biały”. W języku łacińskim zarówno *illustrare*, jak i *illuminare* oznaczają „rzucić światło, rozjaśnić, oświetlać”. Warto zauważyć, jak pisze Grove, że termin bliski fonetycznie i

---

<sup>5</sup> A. Spiegelman, *Maus*, 1986.

<sup>6</sup> J. Grove, *Transposition as Artistic Practice. Symposium 1 of Illuminating the Non-Representable*, 2020, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=o0BcVPdbUkY> [dostęp: 15.02.2024].

semiotycznie, praindoeuropejski rdzeń *ghel*, oznaczający „błyszczyć, wołać” lub „przywoływać”, a także kolor żółty, jest podstawą innych słów w języku pragermańskim, na przykład słowa *gladaz*, oznaczającego „promieniowanie radością”. Staroangielskie słowo *galdor* oznacza „zaklinanie, czarowanie, magię, oczarowanie”. Podążając językowym tropem, napotykamy takie terminy, jak: „złoto”, „migotanie”, „blask”,

„żółć” i „krzyk”. Te dwa słowa, które historycznie są blisko spokrewnione, pokazują także dwa aspekty ilustracji: jej pozytywny potencjał, ale też niebezpieczeństwo.

Rewolucja cyfrowa dostarczyła tej dziedzinie nowe platformy mediacji.

Koniecznością okazało się uwzględnienie zmiany w definicji samej ilustracji. W 2018 r. opublikowana została „Historia ilustracji”<sup>7</sup>. Wtedy po raz pierwszy popatrzone na tę dziedzinę z perspektyw pochodzących z różnych stron świata, nie zaś wyłącznie przez pryzmat Zachodu. Właśnie z tej książki zaczerpnęłam definicję ilustracji, którą posługujemy się w ramach naszego projektu:

„Jako dzieło sztuki, ilustracja jest często ekspresyjna, inspirowana osobistymi przeżyciami [...], ze swojej natury służy idei i stara się przekazać coś szczególnego, zwykle konkretnej publiczności. [...] »Co« (czyli temat) oraz »jak« (medium) obrazu nie są czynnikami definiującymi: jest nim raczej »dlaczego« (cel), który określa, czy dzieło sztuki jest ilustracją, czy też nie”<sup>8</sup>.

Przy tej definicji ilustracja przestaje być jedynie ograniczona do medium, jakim jest papier, chyba że ma on wartość samą w sobie dla twórcy obrazu. W dalszej części tekstu, tam, gdzie posługuję się terminem „ilustrator”, odnoszę się do wielu innych zawodów, na przykład artysty tworzącego sztukę cyfrową oraz artysty tworzącego sztuki wizualne.

## **System dystrybucji żywności w getcie**

Rok po rozpoczęciu okupacji hitlerowskiej, na mocy obwieszczenia nr 177 z 2 września 1940 r., utworzono Urząd ds. Rejestracji Urodzeń, który podlegał Wydziałowi Stanu Cywilnego łódzkiego getta.

---

<sup>7</sup> S. Doyle, J. Grove, W. Sherman, *History of illustration*, Bloomsbury, London 2018.

<sup>8</sup> *Tamże*.

Przydział żywności na podstawie kartek żywnościowych został wprowadzony przez Wydział Kartek Żywnościowych i odbywał się na podstawie kartek i bonów, co zostało ogłoszone przez Naczelnika Starszeństwa Żydów w Łodzi Chaima Rumkowskiego w obwieszczeniu z 12 grudnia 1940 r. Wydział rozpoczął działalność 29 stycznia 1941 r., od czerwca 1941 r. z siedzibą przy ulicy Łagiewnickiej 23. Jego zadaniem było wysyłanie chorym mleka oraz kartek z oznaczeniem R II. W czerwcu 1941 r. wydano łącznie 2300 kartek żywnościowych. Informacje te pochodzą z „Kroniki getta łódzkiego”<sup>9</sup>. Dokument nie precyzuje, ile dokładnie z tych kartek wydano dzieciom, ani też tego, ile osób było w tym okresie chorych, ani jaka była całkowita liczba wszystkich wydanych kartek. W kwietniu 1941 r. nabiał wydawano w 17 sklepach specjalnych oraz w 40 sklepach z pieczywem i nabiałem<sup>10</sup>.

## Wkład ze strony wiedzy historyków

Dzięki opisom przedstawionym przez historyków uzyskujemy szczegółowy obraz strategicznego zagłodzenia prowadzonego przez reżim hitlerowski wobec społeczności żydowskiej w Polsce, które bardzo boleśnie dotknęło także łódzkie getto<sup>11</sup>. Już od samego początku okupacji władze niemieckie w pewnym stopniu kontrolowały dostęp do żywności w Polsce, aż w końcu całkowicie przejęły kontrolę nad dostawami żywności do getta.

Po wprowadzeniu ścisłej izolacji getta wiosną 1940 r. możliwości przemykania jedzenia były bardzo niewielkie. Zaopatrzenie w żywność zmieniało się z tygodnia na tydzień. We wrześniu 1940 r. hitlerowcy wstrzymali dostawy żywności na kilka dni w celu zdobycia kosztowności, które według władz niemieckich były przechowywane przez Żydów uwięzionych w getcie. Wkrótce stało się jednak jasne, że Żydzi już wyczerpali swoje zasoby<sup>12</sup>. Wraz z przybyciem Żydów z Europy Zachodniej, jesienią 1941 r., koniecznością stało zmniejszenie przydziału chleba na osobę. W samym getcie Rumkowski i Wydział Zaopatrzenia w Żywność Judenratu starali się sprostać

---

<sup>9</sup> *Kronika getta łódzkiego*, t. 1, wpis z 30 czerwca 1941, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1965, s. 222.

<sup>10</sup> A. Sitarek, „*Otoczone drutem państwo*”. *Struktura i funkcjonowanie administracji żydowskiej getta łódzkiego*, Instytut Pamięci Narodowej, Łódź 2017, s. 176.

<sup>11</sup> I. Trunk, *Judenrat The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, University of Nebraska Press, Nebraska 1996; A. Eilenberg-Eibeshitz, *Preserved Evidence: Ghetto Lodz Bind 1*, University of Michigan 1998; A. Sitarek, „*Otoczone drutem państwo*”...; R.L. Einwohner, *Hope and Honor: Jewish Resistance during the Holocaust*, Oxford University Press 2022; H.J. Sinnricht, *The Atrocity of Hunger: Starvation in the Warsaw, Lodz, and Krakow Ghettos during World War II*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.

<sup>12</sup> Autor nieznany, *Department of Groceries and Bread*, box 19, folder 883, niedatowany, YIVO.

wyzwaniu, organizując kuchnie wydające zupy. Jedzenie było jednak często wątpliwej jakości, co skłoniło Rumkowskiego do rozwiązania tych społecznych kuchni w lutym 1942 r.

## Głosy młodych opisują głód w getcie

Z żywnością dostępną na kartki nie było wiele lepiej. Dawid Sierakowiak zapisał pod datą 2 maja 1941 r.: „Porcja chleba, którą otrzymuję, nie wyżywi mnie dłużej niż dwa, trzy dni; potem mam pusty żołądek i mogę myśleć tylko o następnym bochenku chleba”<sup>13</sup>. Sierakowiak zmarł w sierpniu 1943 r. z powodu gruźlicy, głodu i wyczerpania, schorzenia opisywanego jako „choroba getta”. W marcu 1942 r. anonimowa dziewczyna zanotowała: „Na jedną kartkę dają trzy kilogramy buraków. Ale czy można to nazwać burakami? To zwykły nawóz. Śmierdzą i parują, a co więcej, były kilka razy zamrażane”. Temat głodu powraca również w dzienniku Rywki Lipszyc<sup>14</sup> oraz w wierszach Abrahama Cytryna i Abramka Koplłowicza<sup>15</sup>. „Śmierć głodowa [...] jest najgorszym rodzajem śmierci” – pisał anonimowy chłopiec w 1944 r. na marginesie „Les Vrais Riches”<sup>16</sup>. Inny anonimowy pisarz w tym samym roku: „Jesteśmy zrozpaczeni, przygnębieni i tracimy nadzieję. Głód staje się coraz silniejszy, nasze cierpienia [są] niewyobrażalne, nie do opisanie, opisanie tego, przez co przechodzimy – jest zadaniem równym wypiciu oceanu lub objęciu wszechświata!”<sup>17</sup>. Oczywiście powyższe wspomnienia zostały napisane przez dzieci, które już potrafiły czytać i pisać. Opisują one dokładnie warunki, w jakich żyły. Ale najmłodsze dzieci nie miały możliwości opisanie sytuacji przyszłym odbiorcom, chociaż ich głód był równie nieznosny i wyniszczający.

## Wyzwanie: jak przedstawić opowieść tych, którzy są

---

<sup>13</sup> D. Sierakowiak, *The Diary of Dawid Sierakowiak: Five Notebooks from Lodz Ghetto*, Oxford University Press, Oxford 1997.

<sup>14</sup> R. Lipszyc, *Rywka's Diary. The Writings of a Jewish Girl from the Lodz Ghetto*, New York 2015, Harper Collins, New York 2015.

<sup>15</sup> J. Metzger, *Coping With Reality: Two Teenage Poets in the Lodz Ghetto Avraham Cytryn and Avremek Koplłowicz*, niedatowany, Yad Vashem, <https://www.yadvashem.org/articles/general/two-teenage-poets-in-the-lodz-ghetto.html> [dostęp: 15.02.2024].

<sup>16</sup> A.B. Hanno Loewy, *Les Vrais Riches, Notizen am Rand: ein Tagebuch aus dem Ghetto Łódź (Mai bis August 1944)*, Reclam, Leipzig 1997.

<sup>17</sup> A. Zapruder, *Salvaged Pages: Young Writers' Diaries of the Holocaust*, Yale University Press 2002.



## pozbawieni głosu

Na początku moich badań natknęłam się na dziesięć kartek na mleko wydanych dla dzieci z łódzkiego getta. Wszędzie w getcie podejmowano wszelkie możliwe wysiłki, aby nakarmić najmniejsze dzieci, od noworodków do dzieci w wieku pięciu lat, tak aby zapewnić im minimalną ilość pożywienia niezbędną do przeżycia. W swoich wspomnieniach z czasów getta doktor Stefania Geisler opisuje, jak brak pożywienia dotykał niemowlęta<sup>18</sup>. Jako że ściśle racjonowane mleko często kwaśniało, zanim mieszkańcy getta mogli dostać swój przydział, wielu miało wątpliwości dotyczące ryzyka zdrowotnego związanego z karmieniem nim dzieci i niemowląt. Rodziny wymieniały swoje tygodniowe przydziały, aby zdobyć mannę (semolinę – grubo zmieloną pszenicę durum używaną do owsianki) i masło dla najmniejszych dzieci. Geisler prowadziła spór z rodzicami dzieci, którzy mieli w tej sprawie dobre intencje. Doktor starała się wyjaśnić, że takie połączenie węglowodanów i tłuszczu jest niebezpieczną dietą dla głodujących dzieci, gdyż wiele z nich umierało potem z powodu biegunki. Zamiast węglowodanów dzieci potrzebowały białka, przekonywała Geisler, i dlatego zaczęła mieszać mąkę żytnią z zakwaszonym mlekiem. Karmiła także dzieci owsianką zrobioną z mączki grochowej i zaobserwowała, że liczba zgonów wśród niemowląt wtedy spadła. Oczywiście nie można zakładać, że takie działania były w stanie ratować im życie. Zarówno dzieci, jak i dorośli umierali na porządku dziennym z głodu oraz z chorób wynikających z ogólnego wyniszczenia spowodowanego ciężką pracą i niedożywieniem.

Głód jest nie tylko bolesnym doświadczeniem dla żołądka: ciężki głód, doświadczany przez dłuższy czas, może zniekształcić ludzkie ciało nie do poznania, oszpecić je, a nawet zniszczyć. Spadek masy ciała powoduje wychudzenie twarzy wraz z zapadnięciem oczu. Kiedy znika cały tłuszcz, organizm, aby przeżyć, spala mięśnie, a potem także narządy<sup>19</sup>. Geisler opisuje, że wiele niemowląt było dotkniętych zahamowaniem wzrostu lub opóźnieniem rozwoju intelektualnego. W czasie II wojny światowej zimy były szczególnie dotkliwe. Odzież noszona przez mieszkańców getta z czasem zmieniała się w łachmany, które nie chroniły przed zimnem. Nie było też węgla, więc, aby się ogrzać, ludzie łamali na opał deski podłogowe, ościeżnice i meble, ale mimo to wielu zmarło z zimna. Każdemu było ciężko przetrwać takie

---

<sup>18</sup> S. Geisler, *Nieświadomi bohaterzy*, [w:] Z. Karaś, S. Różycka, S. Giebocki i in., *Pamiętniki lekarzy*, Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1964, ss. 371–403.

<sup>19</sup> H.J. Sinnricht, *The Atrocity of Hunger...*

warunki, jednak dzieci były szczególnie narażone na trudności. Głód paraliżował też umysły, tworząc fantazje na temat jedzenia i obsesyjne myśli o tym, jak zdobyć kolejny posiłek. Niektórzy rodzice, jak na przykład matka Dawida Sierakowiaka, poświęcali się, decydując na wywózkę, tak aby ratować chociaż swoje dzieci. Inni, w poczuciu desperacji, zabierali przydział żywności przeznaczony dla swoich dzieci. 12 stycznia 1941 r., według „Kroniki getta”, ośmioletni chłopiec złożył donos na policji przeciwko swoim rodzicom, oskarżając ich o to, że pozbawiają go przydziału chleba i domagał się śledztwa w tej sprawie oraz ukarania winnych<sup>20</sup>. Kradzieże, fałszowanie żywności oraz desperackie próby przerabiania wszystkiego, co wpadło w ręce, na coś, co można zjeść, to jedne z licznych przykładów tragicznych okoliczności, w jakich żyła ludność getta. Słynne zdjęcia głodujących dzieci wykonane przez Henryka Rossa oraz Mendla Grossmana pokazują, jak te okrucieństwa odbijają się na ich twarzach. Fotografowie w getcie często dokumentowali kolejki przed kuchniami z zupą, dzieci karmiące siebie nawzajem, ludzi skulonych w oczekiwaniu na wywózkę z twarzami opuchniętymi i zdeformowanymi z głodu. Zdjęcia te stanowiły ważne dowody zbrodni popełnianych przez hitlerowców. Dokumenty fotograficzne mają ściśle osadzenie w świecie: kto raz widział takie obrazy, nie będzie w stanie usunąć ich z pamięci. Kiedy pomyślimy o ludzkiej godności, możemy zastanawiać się nad alternatywnymi sposobami ukazania tego bólu i okrucieństwa.

## **Dlaczego przemyślenia Waltera Benjamina są ciągle aktualne**

W wielu debatach dotyczących różnych form praktyki muzealnej i artystycznej mówi się o moralnych konsekwencjach wyobrażenia sobie siebie samego w ekstremalnych sytuacjach, które faktycznie miały miejsce. Niektórzy twierdzą, że na przykład poezja nigdy nie mogłaby w wystarczającym stopniu ująć obserwacji rzeczywistości<sup>21</sup>. W pewnym stopniu każdy rodzaj twórczości artystycznej związany z kulturą pamięci oznaczałby umiejętność wyobrażenia sobie danej sytuacji z perspektywy pierwszej osoby. Pamięć kreatywna tworzy reprezentacje świata z tamtych czasów.

Ilustrator tworzący reprezentacje Shoah musi zastanowić się nad moralną odpowiedzialnością związaną z tworzeniem i przedstawianiem świata własnej wersji

---

<sup>20</sup> L. Dobroszycki, *The Lodz Chronicle, January 12, 1941*, Yale University Press, New Haven 1984,

<sup>21</sup> H. Cannatella, *In Defense of Observational Practice in Art and Design Education*, „The Journal of Aesthetical Education” 2004, Spring, vol. 38, ss. 65–77.

wydarzeń historycznych. To, co ja uważam za argument usprawiedliwiający próbę przedstawienia spraw tak odległych w czasie, pozwala ilustratorowi lub innemu artyście tak spojrzeć na tę okropną przeszłość, aby skłonić widzów do refleksji nad kwestiami etycznymi, których być może unikaliby w zwyczajnej sytuacji. Aby uzyskać odpowiedni poziom reprezentacji, ilustrator może użyć narzędzi, które pozwolą na budowanie połączeń między wydarzeniami historycznymi a odbiorcami dzieł. Właśnie w tym miejscu moja prezentacja wiąże się z pracami Waltera Benjamina i jego koncepcją „aury” opisaną w klasycznym eseju jego autorstwa pod tytułem „Dzieło sztuki w dobie możliwości jego reprodukcji technicznej”<sup>22</sup>. Tekst ten odnosi się do autorytetu pojedynczego dzieła, który został zburzony przez masową reprodukcję. Oczywiście Benjamin, pisząc ten tekst na cztery lata przed pojawieniem się głodu w łódzkim getcie, nie miał tutaj na myśli tamtych kartek żywnościowych. W momencie gdy jego własne życie było zagrożone, pisał o związkach pomiędzy gospodarką kapitalistyczną a wartością sztuki. W dawnych czasach dzieło sztuki wisało w pracowni artysty, było wystawiane w galerii lub sprzedawane kolekcjonerowi, który mógł zapewnić ograniczony dostęp do ekskluzywnej publiczności. Technologia druku mechanicznego była bardziej wydajna w porównaniu do kopiowania ręcznego, co oznaczało, że dzieła sztuki mogły być drukowane w tysiącach egzemplarzy i szeroko rozpowszechniane. Jednak, według Benjamina, reprodukowane dzieło sztuki nigdy nie jest w pełni obecne. Autentyczność nie jest czymś, co można odtworzyć: znika, gdy wszystko można powielić. Wraz z utratą autentyczności zjawiska znika również jego autorytet. Utrata aury jest również wynikiem chęci widzów do ciągłego przybliżania zjawiska. Symulakrum niszczy wyjątkowość dzieła sztuki.

## **Inny rodzaj świadków z czasów Holocaustu i ich ustny**

### **przekaz**

Od samego początku ocaleni, którzy byli pierwszymi świadkami Holocaustu, byli jednymi z najistotniejszych źródeł mówiących o ludobójstwie. Kiedy odejdą ostatni świadkowie, przekaz o Shoah radykalnie się zmieni. W erze postpamięci przedmioty z gett i obozów koncentracyjnych stają się dla społeczeństwa „milczącymi świadkami” tamtych mrocznych czasów. Biorąc pod uwagę ich historię, artefakty i dokumenty z

---

<sup>22</sup> W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, A Penguin Random House Company, London 2008.

gett, można uznać za obdarzone cechami występującymi w koncepcji „aury” Waltera Benjamina.

W Internecie znajdziemy duży rynek sprzedawanych pamiątek wojennych z żydowskich gett. Warunki pozyskania tych przedmiotów są niejasne, a na nieoficjalnym rynku krążą też falsyfikaty. Kartki reglamentacyjne, które są często oferowane, nie mają znaczącej wartości pieniężnej, więc jest jednak mało prawdopodobne, że zostały sfalszowane. Moim uzasadnieniem dla pozyskania tych kruchych kawałków papieru – mimo dylematu moralnego – jest to, że chciałam zwrócić je do odpowiedniego muzeum w Polsce, jeśli taka instytucja uznałaby, że materiał ten należy zabezpieczyć dla przyszłych pokoleń.

Oryginalne dokumenty i przedmioty mogą być sposobem przedstawienia uniwersalnych spraw przez ukazanie osobistych historii jako fragmentów, które rzucają światło na większy obraz. Mimo że dokumenty te nigdy nie były przeznaczone do celów artystycznych ani do zajmowania eksponowanej pozycji na wystawie, jako fizyczne obiekty mogą ukazać szerszy obraz niż ten wynikający z informacji podanych w każdym dokumencie. Mając kartę reglamentacyjną jako punkt wyjścia, można sprawdzić listę mieszkańców getta i szukać dalszych informacji w bazach danych.

Dziesięć kart przydziałowych składa się z pojedynczych kartek papieru o wymiarach 15 x 13,5 cm, z nagłówkami drukowanymi większą czcionką i podzielonych siatką do sortowania informacji. Na każdej karcie znajduje się ręcznie wpisane, prawdopodobnie przez urzędnika z administracji getta, imię i nazwisko dziecka oraz data jego urodzenia. Czasem imię jest zapisane niepoprawnie – być może dlatego, że mieszkańcy getta pochodzili z różnych krajów Europy Wschodniej i Zachodniej, mówili różnymi językami i dlatego nawet podobnie brzmiące nazwisko mogło mieć różne formy zapisu. Adresy domów wskazane na tych kartach często łączą się z ważnymi miejscami w infrastrukturze getta. Niektóre dzieci mieszkały w pobliżu Starego Rynku, gdzie kilka wieków wcześniej zaczynali osiedlać się pierwsi żydowscy mieszkańcy. Niektóre dzieci mieszkały blisko jednej z kuchni wydających żywność w różnych okresach. Jedno dziecko mieszkało przy ulicy Ciesielskiej lub, jak określali ją Niemcy, Bleicherweg. Przy tej samej ulicy mieścił się Bank Skupu Wartościowych Przedmiotów i Odzieży, który skupował od mieszkańców dzielnicy zamkniętej cenne przedmioty i obcą walutę. Za walutę,

złote monety, futra, biżuterię, a nawet obrazy<sup>23</sup> bank płacił markami gettowymi (tzw. rumkami lub chaimkami), które na zewnątrz nie miały żadnej wartości. Przy ulicy Brzezińskiej 10 administracja getta prowadziła drukarnię. Drukowano tu plakaty, afisze i różne ogłoszenia dla getta. Prawdopodobnie w tym budynku drukowano też kartki na mleko. W tym samym domu znajdowała się kuchnia mleczna dla niemowląt, zwana „Kroplą mleka”, prowadzona przez Stefanię Geisler.

Nigdy nie odbyłam kursu badań archiwistycznych, dlatego zbieranie tych informacji było dla mnie bardzo czasochłonne. Czasami znajdowałam tymczasowe adresy: jakieś dziecko mieszkało przy danej ulicy przed 1941 r., a potem przeniosło się pod inny adres. Hitlerowcy często dokonywali przemieszania mieszkańców getta, ograniczając wtedy powierzchnię przydzieloną do zamieszkania. Czasem w całym kompleksie budynków, gdzie mieszkały setki osób, tylko jedna osoba była określona nazwiskiem – było to właśnie dziecko. Jak można to zinterpretować? Czy to zwykła pomyłka, czy też brakowało wpisu o rodzicach? A jeśli dziecko było jedynym posiadaczem nazwiska, to co się stało? Kto zajmował się niemowlakiem? Od pięciu lat, odkąd jestem w posiadaniu tych dokumentów, zastanawiam się, jak opowiadać tę historię w etyczny i wyważony sposób.

Słynny spór pomiędzy Adorno<sup>24</sup> i Celanem<sup>25</sup> odnośnie do „poezji po Holokauście”, jest czymś, co powinno dotyczyć każdego, kto działa w obszarze kultury. Jeśli ofiary przedstawiane są w sposób, który pozbawia je ludzkiej godności, wówczas staje się to kontynuacją upokorzenia, którego dokonali naziści<sup>26</sup>. Skutkiem takiego przedstawienia jest bowiem nie empatia, ale dystans, odrzucenie i traktowanie ich jako „Innych”.

## **Wizualne reprezentacje w służbie kultury pamięci**

Reakcja na traumę jest często rozdarta pomiędzy symboliczne i antysymboliczne odczytywanie tego doświadczenia. Znaczenie semantyczne jest tworzone przez język<sup>27</sup>. Języki są „systemami reprezentacji”. Można je zastosować do zebrania

---

<sup>23</sup> J. Podolska, M. Latosinski, *Litzmannstadt Ghetto*, niedatowany, Bank Skupu Wartościowych Przedmiotów i Odzieży ul. Ciesielska (Bleicherweg), <http://www.lodzgetto.pl/lodzgetto.html>, 14 [dostęp: 15.02.2024].

<sup>24</sup> T.W. Adorno, *Cultural Criticism and Society*, „In Prisms” 1983, ss. 17–34.

<sup>25</sup> J. Zilcosky, *Uncanny Encounters: Literature, Psychoanalysis, and the End of Alterity*, Northwestern University Press 2016.

<sup>26</sup> J. Baudrillard, *Selected Writings*, red. M. Poster, Stanford University Press, Stanford 1988, s. 49.

<sup>27</sup> J. Dewey, *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education*, Macmillan, New York, 1916.

razem elementów, z którymi się utożsamiamy, oraz odróżniania od nich tych, od których chcemy się zdystansować, czyli „Innych”<sup>28</sup>. W języku wizualnym obrazy pozwalają na komunikację bez słów, prowadzoną ponad językami mówionymi. Język wizualny ma swoją „gramatykę”, która nie jest identyczna z tekstem pisanym, ale ciągle jest systemem, który może być dekodowany przez widza. W obrazach narracyjnych nośniki kompozycji prowadzą oko do tworzenia akcji, podobnie jak czasownik tworzy akcję w zdaniu pisanym<sup>29</sup>.

Istnieje inna grupa reprezentacji wizualnych, które nie mają swoich nośników. Takie obrazy, zwane reprezentacjami konceptualnymi, przedstawiają swoich uczestników w ich uogólnionej istocie, z ponadczasowym wyglądem. Nie przedstawiają konkretnej czynności, ale raczej *statyczną koncepcję*. Takie konceptualne reprezentacje często można odnaleźć w klasycznej ilustracji używanej do przekazu o Shoah, na przykład na okładkach książek. Jakie elementy są wykorzystywane w tych konceptualnych reprezentacjach? Są to paski z mundurów obozów koncentracyjnych, żółta gwiazda, drut kolczasty, tory kolejowe, wejście do Auschwitz 1 z ikonicznymi słowami nad bramą: „Arbeit macht frei” i tory kolejowe prowadzące w kierunku zamglonego krajobrazu. W każdym muzeum Holokaustu znajdziemy regał z broszurami i książkami. Ekspozowane są tu te same kolory, te same czcionki i wyblakłe zdjęcia o poszarpanych krawędziach. Takie wizualizacje stają się frazesami obciążonymi ryzykiem powtarzania oczywistych rzeczy, w wyniku czego odbiorcy przestają dostrzegać to, co faktycznie zostało przedstawione. Aby dotrzeć do nowych pokoleń, osoby działające w ramach kultury pamięci muszą wyrwać się z tego kręgu. Kilka lat temu zaproponowałam możliwość zaangażowania widza poprzez czynność rysowania, wykorzystywaną w warsztatach upamiętniania<sup>30</sup>. Rysowanie jest przecież czynnością znaną człowiekowi od wieków. Podczas zajęć przekazywano treści edukacyjne, wykorzystując rysunek w ten właśnie sposób, i zostało to pozytywnie przyjęte przez uczestników warsztatów.

## Przekaz o Holocauście na Instagramie

Nowe technologie mogą stać się kolejną metodą przyciągania publiczności. Słowo

---

<sup>28</sup> S. Hall, wstęp, [w:] S. Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, red. S. Hall, Sage Publications LTD., London and California 1997.

<sup>29</sup> G. Kress, T. v. Leeuwen, *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, Routledge 2021.

<sup>30</sup> H. Kramer, *Når tilskueren tegner: Minnehandling og formidling av sensitive emner i det 21. Århundre*, „FormAkademisk” 2018, vol. 11(3), ss. 38–43.

„technologie” oznacza rozległy krajobraz medialny, obejmujący i angażujący ludzi, ale także fizyczne (zatem niecyfrowe) przedmioty i otoczenie, które mogą być częścią „domeny cyfrowej”. Poniżej przedstawię trzy różne przykłady.

Pierwszym przykładem są „Opowieści Ewy”<sup>31</sup>. Autorzy tego pomysłu, Maya i Mati Kochavi, chcieli przybliżyć Shoah pokoleniu, które żyje w świecie mediów społecznościowych. Projekt powstał w oparciu o pamiętnik Ewy (Évy) Heyman<sup>32</sup> i ma na celu umożliwić dzisiejszym młodym ludziom spojrzenie na ludobójstwo. Platformą przekazu jest tutaj Instagram. „Opowieści Ewy” to narracja stworzona za pomocą wyrazistego języka wizualnego, wraz z udostępnionymi zdjęciami, filmami, opowieściami i rolkami, hashtagami i emoji, które sprawiają wrażenie, że młoda dziewczyna korzystała z tej aplikacji podczas procesu ludobójstwa, którego sama padła ofiarą. Młoda aktorka grająca postać Ewy występuje w strojach z czasów wojny i na jej tle: widzimy tutaj stopniowe narastanie atmosfery faszystów i rasizmu. Jeśli zasięg jest miarą sukcesu, to projekt, który zdobył 1,1 miliona obserwujących, musi zostać uznany za udany.

## **Kiedy sztuczna inteligencja przedstawia połączenie ulgi i smutku**

Jednym ze sposobów przekazywania informacji o zbrodniach Shoah jest pochylenie się nad wspomnieniami osób powstającymi w okresie od końca wojny aż do teraz. Sztuczna inteligencja jest jedną z nowoczesnych metod pozwalających na przekazywanie wcześniej nieudokumentowanych informacji, opartych na zeznaniach ocalałych. Ehudith Bracha Serchook cudem uniknęła śmierci podczas szturm Niemiec nazistowskich i ich sojuszników na Odessę w 1941 r. Rodzina Ehudith planowała ucieczkę statkiem parowym, ale po wejściu na pokład okazało się, że dziewczyna zgubiła sandał na brzegu, dlatego rodzina zeszła z pokładu. Chwilę później statek został zbombardowany, a prawie wszyscy pasażerowie zginęli. Ehudith i jej rodzina na szczęście przeżyli.

W celu przedstawienia tego dramatycznego zdarzenia stworzono różne wersje

---

<sup>31</sup> *What If a Girl in the Holocaust Had Instagram?*, 2023, Digital Dozen, <https://digitaldozen.io/projects/evastories/> [dostęp: 15.02.2023].

<sup>32</sup> K. Bohus, *Anne and Eva: Two Diaries, Two Holocaust Memories in Communist Hungary*, „Remembrance and Solidarity Studies” 2016, vol. 5, Holocaust/Shoah, ss. 97–114.

obrazu AI. Na każdym obrazie Ehudith jest przedstawiona na pierwszym planie jako mała dziewczynka uciekająca z wraku statku. Ehudith mówiła, że czuje ulgę, że udało jej się uciec przed bombardowaniem, oraz smutek z powodu tragedii, która spotkała ludzi na pokładzie. Chciała, aby obydwa te uczucia były pokazane na obrazach. Dzięki niewielkim modyfikacjom artysta mógł zmieniać różne szczegóły w tworzeniu obrazu: elementy w tle, ubrania, które miała na sobie Ehudith, i wreszcie wyraz jej twarzy. Sztuczna inteligencja została wykorzystana do stworzenia wizji zgodnej z osobistymi wspomnieniami ocalałej, w tym nawet do przedstawienia szczegółów mimiki<sup>33</sup>.

## **Być na miejscu wydarzeń, ale ich nie doświadczać**

Kolejnym ważnym kierunkiem ewolucji kultury pamięci były projekty związane z konkretnymi miejscami. Przeprowadzone badania wskazują, że uczniowie, którzy odwiedzili miejsca związane z Shoah, mieli większą wiedzę i świadomość tego momentu w historii<sup>34</sup>. Wirtualna rzeczywistość (VR) jest określana jako trójwymiarowa (3D), multisensoryczna i interaktywna symulacja stworzona z wykorzystaniem komputera<sup>35</sup>. Powstały dwa projekty VR dotyczące Auschwitz: jeden z nich wymaga korzystania z zestawu słuchawkowego<sup>36</sup>, natomiast do drugiego potrzebny jest laptop lub tablet<sup>37</sup>. W obydwu przypadkach widz może na własne oczy doświadczać rzeczywistości obozu koncentracyjnego Auschwitz. Treść aplikacji powstała w oparciu o spójne połączenie informacji z różnych źródeł historycznych: obrazów, świadectw, dokumentów oraz planów architektonicznych. Do jej stworzenia przeprowadzono analizę planów obozu oraz dostępnej dokumentacji, w tym także dotyczącej ukształtowania terenu, rozmieszczenia budynków oraz rozmieszczenia słupów i rowów odwadniających. Za pomocą narzędzia Unreal Engine 4 (wraz ze wstępnymi przygotowaniem do połączenia z technologią VR) autorzy byli w stanie przenieść mapę obozu do środowiska 3D. Całość wizji uzupełniono o szczegóły, m.in. kamienie, gałęzie, a także takie efekty, jak kurz, błoto i kałuże, dzięki czemu widz otrzymuje

---

<sup>33</sup> Reuters, *Holocaust survivor recount stories using AI*, 2023, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=b8vh49Az63Q> [dostęp: 15.02.2024].

<sup>34</sup> A. Bussu, P. Leadbetter, M. Richards, *The Perception of Visiting Holocaust Sites on Undergraduate Students Learning Process*, „Innov. High. Educ.” 2023, vol. 48(1), ss. 55–81.

<sup>35</sup> M. Mulders, *Learning about Victims of Holocaust in Virtual Reality: The Main, Mediating and Moderating Effects of Technology, Instructional Method, Flow, Presence, and Prior Knowledge*; „Multimodal Technologies and Interaction” 2023.

<sup>36</sup> *The Eva Experience – VR Exhibit for Quest?*, 2023.

<sup>37</sup> *Auschwitz-Birkenau Historical VR Reconstruction*, Auschwitz VR, 2016, <https://auschwitz-vr.pl/en/> [dostęp: 15.02.2024].



wizualną, szczegółową reprezentację obozu<sup>38</sup>.

## Przekazać świadectwo na zawsze

Na koniec omówię „Forever Project” z Wielkiej Brytanii<sup>39</sup>, który przypomina

„Dimensions in Testimonies”, realizowany przez Museum of Jewish Heritage w Nowym Jorku<sup>40</sup>. Obydwa projekty wykorzystują wiele kamer filmujących daną osobę, tworząc trójwymiarowy rendering osoby lub obiektu, tutaj są to osoby ocalałe z Zagłady.

Podczas wcześniej nagranych sesji zadawano im szereg pytań. Przy zastosowaniu technologii sztucznej inteligencji osoby zwiedzające wystawę mogą oglądać ruchomy obraz na ekranie, w którym przedstawiona osoba opowiada o swoich przeżyciach, co sprawia wrażenie bezpośredniego kontaktu i odpowiedzi na pytanie.

## Omówienie

Każdy, kto pracuje z reprezentacjami przeszłości, musi mieć świadomość, jak nasze wysiłki są odbierane i interpretowane. Jakie są przyszłe konsekwencje zacierania granicy w narracji o przeszłości i teraźniejszości lub gdy prawdziwe wydarzenia pojawiają się pośród fikcyjnych treści, bez wyraźnego zaznaczenia, co jest czym? Wyżej wymienione przykłady przedstawiają technologie medialne, które tworzą i przekazują pamięć, kształtując społeczne wspomnienia o tym, jak przeszłość jest rozumiana, pamiętana i odbierana.

W przypadku „Opowieści Ewy” projekt spotkał się z mieszanymi reakcjami. Wielu chwaliło pomysł za wykorzystanie kanałów, z których korzysta szeroka publiczność, niektórzy pytali, czy środki nie powinny być jednak kierowane na finansowanie projektów, które mają większy wpływ społeczny. Media społecznościowe prezentują wiadomości i treści redakcyjne pomiędzy domowymi poradami i reklamami kosmetyków. Opowiadanie historii i język wizualny zawarty w „Opowieściach Ewy” przypominają komercyjne i rozrywkowe treści, które znajdziemy w tych mediach, a zatem mogą one upraszczać i trywializować ludobójstwo, ponieważ taka retoryka

---

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> The National Holocaust Centre and Museum, *The Forever Project*, 2016, Truth. Forever, <https://www.holocaust.org.uk/foreverproject1> [dostęp: 15.02.2024].

<sup>40</sup> Museum of Jewish Heritage, *Dimensions in Memory*, 2012, Museum of Jewish Heritage, A living memorial to the Holocaust, <https://mjhny.org/exhibitions/new-dimensions-in-testimony/> [dostęp: 15.02.2024].

budzi przyziemne i banalne skojarzenia.

Czy jakakolwiek wizualna symulacja, taka jak VR, jest w stanie w pełni odtworzyć lub wywołać doświadczenie niszczycielskiego okropieństwa, bólu, choroby i tortur, jakich doświadczali więźniowie obozu koncentracyjnego? Kolorowy ekran z dramatyczną muzyką i efektami dźwiękowymi nie jest w stanie spowodować wstrząsu związanego z wpuszczeniem gazu do kabiny prysznicowej po zamknięciu drzwi ani mdłości, gdy dym z krematoriów docierał do więźniów obozu koncentracyjnego. Nikt nigdy nie będzie w stanie naśladować zbiorowego uczucia wyczerpania i strachu. Mimo tego, co mówi nam wzrok, nasze umysły są w pełni świadome, że jesteśmy całkowicie bezpieczni, przebywając w innym czasie i innym miejscu.

„Forever Project” wykorzystuje technologię, która w sposób natychmiastowy oddziałuje na widza doświadczającego jej po raz pierwszy. Ocaleni są generalnie pozytywnie nastawieni do prezentowania swoich wspomnień w tak obrazowy sposób, jednak niektórzy wyrażają swój sceptycyzm. Otrzymywanie odpowiedzi na pytania, udzielanych przez awatara podobnego do człowieka prezentowanego z pewnej odległości, za pośrednictwem ekranu, nigdy nie zastąpi prawdziwego spotkania z ocalałym. Aspekty techniczne, zamiast wywoływać empatię widzów, również dają poczucie odrealnienia<sup>41</sup>. Uważam jednak, że błędem byłoby ogólne wyłączenie technologii cyfrowej z dalszych badań nad przekazem o Shoah: powinniśmy szukać różnych kierunków w toczącej się debacie i praktyce upamiętniania, co omawiam w sekcji poniżej.

## **Korzystanie z istniejących zasobów. Jeśli nie chcemy**

### **rysować twarze głodujących, co można przedstawić?**

Kartki na mleko z getta łódzkiego są elementami złożonej i bolesnej historii getta, która może służyć jako konkretny przykład odzwierciedlający uniwersalne prawdy. Można stworzyć kontekst dla elementów dźwiękowych za pomocą ilustracji przedmiotów o symbolicznym znaczeniu, w ten sposób pogłębiając refleksję widzów na temat oglądanych treści. Na zdjęciach z getta ludzie ustawiają się w kolejce po jedzenie, nie dbając o to, jak ono wygląda i jaką ma wartość odżywczą. Widać

---

<sup>41</sup> C.K. Schultz, *Creating the „virtual” witness: the limits of empathy*, „Museum Management and Curatorship” 2021, ss. 2–17.

naczynia, łyżki, widelce, garnki i patelnie. Ja pomyślałam o emaliowanych kubkach w rękach dzieci, które często widzimy na zdjęciach z getta. Ponieważ sama mam kilka podobnych kubków, zaczęłam rysować je jako punkt wyjścia, tak jak pianista przesuwa palcami po klawiszach fortepianu, aby się rozgrzać. Używałam dużego grafitowego sztyftu na szorstkim papierze. Rysując, rozmyślałam o życiu w getcie, o sytuacjach, gdy zaczynało brakować jedzenia. Wyobrażałam sobie rodziców przeczesujących ulice getta, aby kupić mleko, które jeszcze nadawało się do picia. Wyobrażałam sobie odmierzanie mleka do kubka i desperację, gdy go zabrakło. Wyobrażałam sobie rozpacz rodziców, kiedy ich dziecko umierało z głodu. Mój rysunek rozrósł się w 11-metrowy zwój i przez pewien czas rozważałam nawet wykorzystanie go jako ilustracji w kontekście wystawy.

Rysunek nie miał jednak potrzebnej siły oddziaływania, brakowało mu bowiem wystarczającej „aury”. Przedstawienie takiej pracy byłoby technicznym wyzwaniem. Pamiętając o tekście Waltera Benjamina, wybrałam zupełnie inne podejście, które w pewien sposób kwestionuje koncepcję reprodukcji: monotypię. W tej technice druku każda odbitka jest inna od wszystkich pozostałych: podobna do nich, ale nigdy taka sama. Jest to też dzieło wykonywane ręcznie. Szablon zanurzany jest w farbie i następnie dociskany do powierzchni papieru. Czynność powtarza się, aż papier zostanie wypełniony wydrukowanymi kształtami. Palce się brudzą. Czuć zapach farby. Trzeba być skupionym na każdym etapie procesu. Jest to technika, którą łatwo zastosować w procesie edukacyjnym. Nie wymaga bowiem dużych umiejętności artystycznych. Udział i praca każdej osoby są tak samo ważne. Takie działania mogą mieć zupełnie inną funkcję: jest to transakcja, dar od widza, który przekazuje coś w zamian za otrzymaną nową wiedzę. Upamiętnienie w formie wizualnej reprezentacji. Jeśli wydruki wykonane przez uczestników takich warsztatów są eksponowane w zestawieniu z kartkami żywnościowymi, ekspozycja nabiera innego znaczenia. Z kolei mapy z informacjami o okolicy, w której mieszkało dane dziecko, pozwalają na wyszukanie dodatkowych informacji.

## **Wnioski: niezastąpiony kapitał człowieczeństwa**

Zwrot afektywny w pamięci kulturowej dotyczy dotykania, widzenia, słyszenia, przebywania z danymi przedmiotami i opowiadania o nich<sup>42</sup>. Takie podejście

---

<sup>42</sup> G. Isaac, I. Ahlgren, A. Ojii Corbiere, *Being present and bearing fitness...*

pozwała uniknąć dychotomii między sztuczną a namacalną rzeczywistością lub też rozmycia granicy między przeszłością i teraźniejszością. Korzystanie ze strategii uczenia się zorientowanego na postrzeganie zmysłowe wspomaga krytyczne myślenie wśród uczestników procesu. Wspólnym mianownikiem projektu „Illuminating the Non-Representable” jest stworzenie zasobów potrzebnych do zaangażowania słuchaczy i uczenia się o przeszłości w sposób, który pozwala także na wypracowanie świadomości teraźniejszości i przyszłych wyzwań. Uważam, że „aura” narracji o Zagładzie nie leży wyłącznie w przedmiotach i eksponatach, ale także w sposobie, w jaki historyczne przedmioty i dokumenty mogą stworzyć podstawy przekazu historii dla odbiorców.

Pomimo hasła „nigdy więcej”, wprowadzonego po II wojnie światowej, w różnych zakątkach świata dochodziło wielokrotnie do aktów ludobójstwa. Mając świadomość naszej historii, niestety *nie możemy zakładać*, że coś takiego nie może się już powtórzyć. Dyskusja na temat reprezentacji Shoah może przyczynić się do przemyślenia naszych własnych działań w obliczu tak niewyobrażalnych wyzwań. Pytanie o to, jak najlepiej zilustrować i rozpowszechnić tak traumatyzujące wydarzenia, jak Zagłada, wciąż pozostaje bez odpowiedzi.

**Hilde Kramer** to norweska profesor ilustracji na Wydziale Sztuki, Muzyki i Designu Uniwersytetu w Bergen. Od 2020 r. prowadzi artystyczny projekt badawczy pod nazwą „Oświetlając niereprezentowalne, badający zagadnienie ilustracji w kontekście komunikacji głębokich problemów człowieczeństwa, uważanych powszechnie za niewyrażone lub niemożliwe do prezentacji. Jako ilustratorka jest zdobywczynią licznych nagród, zaś jej specjalizacją są ilustrowane publikacje dla dzieci.

## **Bibliografia**

Adorno T.W., *Cultural Criticism and Society*, „In Prisms” 1983, ss. 17–34.

*Auschwitz-Birkenau Historical VR Reconstruction*, Auschwitz VR, 2016, <https://auschwitz-vr.pl/en/> [dostęp: 15.02.2024].

Autor nieznany, *Department of Groceries and Bread*, box 19, folder 883, niedatowany, YIVO.

Bann S., *Reviewed Work: Collectors and Curiosities, Paris and Venice 1500–1800* by Krzysztof Pomian, December 1991, ss. 688–690.

Baudrillard J., *Selected Writings*, red. M. Poster, Stanford University Press, Stanford 1988.

Benjamin W., *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, A Penguin Random House Company, London 2008.

Boeck A., Tepe P., *What is Artistic Research?*, Between Science and Art 2021, <https://between-science-and-art.com/what-is-artistic-research/> [dostęp: 15.02.2024].

Bohus K., *Anne and Eva: Two Diaries, Two Holocaust Memories in Communist Hungary*,

„Remembrance and Solidarity Studies” 2016, vol. 5, Holocaust/Shoah, ss. 97–114.

Borgdorff H., *The Production of Knowledge in Artistic Research*, [w:] M. Biggs, H. Karlson, *The Routledge Companion to Research in the Arts*, Routledge, London and New York 2011, <https://antle.iat.sfu.ca/wp-content/uploads/2018/08/RoutledgeCompanion.pdf#page=75> [dostęp: 15.02.2024].

Bussu A., Leadbetter P., Richards M., *The Perception of Visiting Holocaust Sites on Undergraduate Students Learning Process*, „Innov. High. Educ.” 2023, vol. 48(1), ss. 55–81.

Cannatella H., *In Defense of Observational Practice in Art and Design Education*, „The Journal of Aesthetical Education” 2004, Spring, vol. 38, ss. 65–77.

Didi-Huberman G., *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

Dewey J., *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education*, Macmillian, New York 1916.

Dobroszycki L., *The Lodz Chronicle, January 12, 1941*, Yale University Press, New

Haven 1984.

Doyle L., *Over 3,770 Migrants Have Died Trying to Cross the Mediterranean to Europe in 2015*, International Organization For Migration, <https://www.iom.int/news/over-3770-migrants-have-died-trying-cross-mediterranean-europe-2015> [dostęp: 15.02.2024].

Doyle S., Grove J., Sherman W., *History of illustration*, Bloomsbury, London 2018.

Eilenberg-Eibeshitz A., *Preserved Evidence: Ghetto Lodz Bind 1*, University of Michigan 1998.

Einwohner R.L., *Hope and Honor: Jewish Resistance during the Holocaust*, Oxford University Press 2022.

Eisenstein B., van Pelt R.J., Mitchell M., Beck Rubin E., Sutnik M.-M., *Memory Unearthed: The Lodz Ghetto Photographs of Henryk Ross*, Art Gallery of Ontario, Ontario 2015.

Geisler S., *Nieświadomi bohaterzy*, [w:] Z. Karaś, S. Różycka, S. Giebocki i in., *Pamiętniki lekarzy*, Czytelnik, Warszawa 1964, ss. 371-403.

Grove J., *Transposition as Artistic Practice. Symposium 1 of Illuminating the Non-Representable*, 2020, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=o0BcVPdbUkY> [dostęp: 15.02.2024].

Hall S., wstęp, [w:] S. Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, red. S. Hall, Sage Publications LTD, London and California 1997.

Hanno Loewy A.B., *Les Vrais Riches, Notizen am Rand: ein Tagebuch aus dem Ghetto Łódź (Mai bis August 1944)*, Reclam, Leipzig 1997.

Hirsch M., *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust (Gender and Culture Series)*, Columbia University Press, New York 2012.

Hogman F., *Trauma and identity through two generations of the Holocaust*, „The

Psychoanalytic Review”, August 1998, ss. 551–78.

Isaac G., Ahlgren I., Ojiig Corbiere A., *Being present and bearing witness: talking about cultural revitalization programming in museums*, „Museum Management and Curatorship” 2022, vol. 38(1), ss. 18–42.

Kramer H., *Når tilskueren tegner: Minnehandlinger og formidling av sensitive emner i det 21. Århundre*, „FormAkademisk” 2018, vol. 11(3), ss. 38–43.

Kramer H., *The Transposing Illustrator Challenges and opportunities meeting the authorial illustrator that interacts, documents and bears witness of the unrepresented and the non-representable*, „The Journal of Illustration”, November 2023.

Kramer H., Klein S., *This Is a Human Being*, Illuminating, 2023, <https://illuminating.no/projects/this-is-a-human-being> [dostęp: 15.02.2024].

Kress G., v. Leeuwen T., *Reading Images. The Grammar of Visual Design*, Routledge 2021.

*Kronika getta łódzkiego*, t. 1, wpis z 30 czerwca 1941, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1965, s. 222.

Lien L., *The Norwegian Artistic Research School*, 2023, Research Catalogue, <https://www.researchcatalogue.net/view/1395892/2009503> [dostęp: 15.02.2024].

Lipszyc R., *Rywka’s Diary. The Writings of a Jewish Girl from the Lodz Ghetto*, HarperCollins, New York 2015.

Makhortykh M.Z., *Shall androids dream of genocides? How generative AI can change the future of memorialization of mass atrocities*, „Discov Artif Intell” 2023, <https://rdcu.be/dIED4> [dostęp: 15.02.2024].

McCartney A., *How am I listening to you? Sundwalking, intimacy and improvised listening*, [w:] G.S. Waterman, *Negotiated Moments. Improvisation, Sound and Subjectivity*, Duke University Press, Durham and London 2016, ss. 37-54.

Memory Dialogues, *Memory dialogues on antisemitism and racism – summary of*

*international and interdisciplinary seminars for students and experts from Germany, Norway and Poland, „Jewish Cultural Heritage”, Muzeum POLIN, Warszawa 2023.*

Metzger J., *Coping With Reality: Two Teenage Poets in the Lodz Ghetto Avraham Cytryn and Avremek Koplowicz*, niedatowany, Yad Vashem, <https://www.yadvashem.org/articles/general/two-teenage-poets-in-the-lodz-ghetto.html> [dostęp: 15.02.2024].

Midjourney, niedatowany, <https://www.midjourney.com/home/?callbackUrl=%2Fap-p%2F> [dostęp: 15.02.2024].

Mocak, *II wojna światowa – dramat, symbol, trauma*, 24.10.2019–27.09.2020, Mocak, <https://www.mocak.pl/ii-wojna-swiatowa-dramat-symbol-trauma> [dostęp: 15.02.2024].

Montague P., *Chelmno and the Holocaust: The History of Hitler’s First Death Camp*, I.

B. Tauris & Co 2012.

Mostowicz A., *With a Yellow Star and a Red Cross: A Doctor in the Lodz Ghetto (Library of Holocaust Testimonies)*, The Library of Holocaust Testimonies, London and Chicago 2005.

Mulders M., *Learning about Victims of Holocaust in Virtual Reality: The Main, Mediating and Moderating Effects of Technology, Instructional Method, Flow, Presence, and Prior Knowledge*; „Multimodal Technologies and Interaction” 2023.

Museum of Jewish Heritage, *Dimensions in Memory*, 2012, <https://mjhny.org/exhibitions/new-dimensions-in-testimony/> [dostęp: 15.02.2024].

Najda-Janoszka M., Sawczuk M., *Exploring engagement in value creation – a multi-stakeholder perspective in the museum context*, „Museum Management and Curatorship” 2023, vol. 38(1), ss. 92–109.



Open AI, *DALL-E2*, <https://openai.com/dall-e-2> [dostęp: 15.02.2024].

Podolska J., Publikacje, Centrum Dialogu im. Marka Edelmana w Łodzi, <https://www.centrumdialogu.com/dzialalnosc/publikacje/ksiazki> [dostęp: 15.02.2024].

Podolska J., Latosinski M., *Litzmannstadt Ghetto*, niedatowany, Bank Skupu Wartościowych Przedmiotów i Odzieży ul. Ciesielska (Bleicherweg), <http://www.lodzgetto.pl/lodzgetto.html>, 14 [dostęp: 15.02.2024].

Reuters, *Holocaust survivor recount stories using AI*, 2023, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=b8vh49Az63Q> [dostęp: 15.02.2024].

Ribeiro A.S., *Memory, Identity, and Representation: The Limits of Theory and the Construction of Testimony*, „RCCS Annual Review” 2011, ss. 1–21.

Rogers B., Cooper F., *Beyond „Identity”*, „Theory and Society”, February 2000, vol. 2, ss. 1–47.

Rosenfeld O., *In the beginning was the ghetto: notebooks from Łódź*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2002.

Schultz C.K., *Creating the „virtual” witness: the limits of empathy*, „Museum Management and Curatorship” 2021, ss. 2–17.

Siddique R., *Shades of Gray*, 2021, Embolden Psychology, <https://embolden.world/shades-of-gray/> [dostęp: 15.02.2024].

Sierakowiak D., *The Diary of Dawid Sierakowiak: Five Notebooks from Lodz Ghetto*, Oxford University, Oxford 1997.

Singer O., *Dr. Oskar Singer: writings from the Lodz ghetto, 1942–1943*, 1942, Ghetto Fighters House Archives/Holdings Registry, [https://www.infocenters.co.il/gfh/notebook\\_ext.asp?book=44451&lang=eng&site=gfh](https://www.infocenters.co.il/gfh/notebook_ext.asp?book=44451&lang=eng&site=gfh) [dostęp: 15.02.2024].

Sinnricht H.J., *The Atrocity of Hunger: Starvation in the Warsaw, Lodz, and Krakow Ghettos during World War II*, Cambridge University Press, Cambridge

2023.

Sitarek A., „Otoczone drutem państwo”. *Struktura i funkcjonowanie administracji żydowskiej getta łódzkiego*, Instytut Pamięci Narodowej, Łódź 2017.

Smith D., Grossman M., *My Secret Camera: Life in the Lodz Ghetto*, Frances Lincoln Children's Books, San Diego, New York and London 2008.

Sontag S., *On Photography*, Penguin, New York 1977. Spiegelman A., *Maus*, 1986.

Tate, *Nine Ways Artists responded to the First World War*, May–September 2018, Tate Britain, <https://www.tate.org.uk/whats-on/tate-britain/aftermath/nine-ways-artists-re-sponded-first-world-war> [dostęp: 15.02.2024].

The National Holocaust Centre and Museum, *The Forever Project*, 2016, Truth. Forever, <https://www.holocaust.org.uk/foreverproject1> [dostęp: 15.02.2024].

Trunk I., *Judenrat The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, University of Nebraska Press, Nebraska 1996.

United States Holocaust Memorial Museum, *Walter Genewein slide collection*, 1942– 1944, <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn521780> [dostęp: 15.02.2024].

UNESCO Institute of Statistics, *Research and experimental development (R&D)*, 2015, <https://uis.unesco.org/en/glossary-term/research-and-experimental-development-rd> [dostęp: 15.02.2024].

USC Shoah Foundation U.K., *Scholar to Conduct Research at Institute on Memory and the Digital Age*, 2022, <https://sfi.usc.edu/news/2022/10/34191-uk-scholar-conduct-research-institute-memory-and-digital-age> [dostęp: 15.02.2024].

Varutti M., *The affective turn in museums and the rise of affective curatorship*, „Management and Curatorship” 2023, vol. 38(1), ss. 61–75.

*What If a Girl in the Holocaust Had Instagram?*, 2023, Digital Dozen, <https://digitaldozen.io/projects/eva-stories/> [dostęp: 15.02.2024].

Zapruder A., *Salvaged Pages: Young Writers' Diaries of the Holocaust*, Yale

University Press 2002.

Zilcosky J., *Uncanny Encounters: Literature, Psychoanalysis, and the End of Alterity*,  
Northwestern University Press 2016.

# Przekaz ustny i włączenie historii rodzinnej do tradycji

Marie Ebersson Degnæs

HL-Senteret

W jaki sposób osobiste wspomnienia Holokaustu przekazywano nowym pokoleniom w rodzinach ocalałych? W badaniach prowadzonych nad Holokaustem jako międzypokoleniową pamięcią bardzo dokładnie opisano i omówiono zjawisko *ciszy*<sup>1</sup>. Pokazują one także, że wspomnieniami dzielono się również w formie ustnego przekazu i opowieści<sup>2</sup>.

Różnorodność, którą widzimy, kiedy zastanawiamy się nad tym, jak oraz w jakim zakresie mówi się o Holokaucie, nie może być postrzegana w oddzieleniu od społeczno-kulturowego kontekstu poszczególnych rodzin. W swoim badaniu nad pokoleniem wnuków (ocalałych) w Polsce Katka Reszke stwierdza, że wielu z jej rozmówców poznało swoje żydowskie korzenie dopiero jako młodzi dorośli<sup>3</sup>. Ich historie rodzinne często bywały przemilczane w latach powojennych oraz w okresie komunizmu<sup>4</sup>. Praca nad pamięcią międzypokoleniową wśród norweskich rodzin pochodzenia żydowskiego była determinowana przez dziedzictwo Holokaustu w Norwegii. Żydowska mniejszość w tym kraju obejmowała około 2000 osób w 1940 r., z czego 773 zostało wysiedlonych, a większość z nich zamordowana. Zaledwie 38 osób przeżyło pobyt w obozach koncentracyjnych. Niemal dwie trzecie

---

<sup>1</sup> D. Bar-On, *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*, Harvard University Press 1995; C.A. Kidron, *Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel*, „Current Anthropology” 2009, vol. 50(1), Article 1, <https://doi.org/10.1086/595623> [dostęp: 16.02.2024]; I. Levin, *Taushetens tale*, „Nytt Norsk Tidsskrift” 2001, vol. 18(4), Article 4; A. Stein, *Reluctant Witnesses. Survivors, Their Children, and the Rise of Holocaust Consciousness*, Oxford University Press 2014.

<sup>2</sup> J. Jacobs, *The Holocaust across Generations: Trauma and Its Inheritance among Descendants of Survivors*, New York University Press 2016, ss. 13–41; C.A. Kidron, *Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies*, „Current Anthropology” 2012, vol. 53(6), Article 6, <https://doi.org/10.1086/668449> [dostęp: 16.02.2024], s. 730; A.S. Krantz, *Tredje generationens överlevande – En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen* [Doktorgradsavhandling], Lunds Universitet 2018, ss. 128–130; D.L. Wolf, *Postmemories of joy? Children of Holocaust survivors and alternative family memories*, „Memory Studies” 2019, vol. 12(1), ss. 74–87, <https://doi.org/10.1177/1750698018811990> [dostęp: 16.02.2024].

<sup>3</sup> K. Reszke, *Powrót Żyda. Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokaucie*, Austeria 2013.

<sup>4</sup> *Tamże*.

uciekło do innych krajów, głównie do Szwecji<sup>5</sup>. Po II wojnie światowej nastąpiła odbudowa żydowskich społeczności w Norwegii – w Oslo oraz Trondheim. Upamiętnianie osób, którzy stracili życie w Holokauście, szybko stało się częścią tradycji w tych grupach<sup>6</sup>. Wśród rodzin, które brały udział w zorganizowanych formach życia społeczności żydowskiej w Norwegii, istnieje silna świadomość Holokaustu oraz strat, jakich one doświadczyły<sup>7</sup>. Wyniki niektórych norweskich badań dotyczących przekazu międzypokoleniowego sugerują, że wiele rodzin poruszało w swoich rozmowach kwestie dotyczące doświadczenia Holokaustu oraz II wojny światowej<sup>8</sup>. Pod koniec lat 90. norweska socjolożka Irene Levin przeprowadziła w Norwegii badania nad pokoleniem ocalałych. Osoby, z którymi rozmawiała, w swoim dorosłym życiu najczęściej milczały na temat wojny, prześladowań czy strat. W tym pokoleniu Levin zaobserwowała pogląd, że doświadczenia z czasów wojny nie są odpowiednim tematem do rozmów. Niemniej mimika twarzy i pozawerbalne sygnały, takie jak na przykład westchnienia, stanowiły pewien przekaz dla pokolenia Norwegów, które dorastało w żydowskich rodzinach w okresie powojennym<sup>9</sup>. W swoim badaniu przeprowadzonym wśród potomków ocalałych w Izraelu antropolożka społeczna Carol A. Kidron zauważa podobny schemat. Opisuje ona, jak cisza stała się „zachowaniem normatywnym” w pierwszych dziesięcioleciach po Holokauście<sup>10</sup>. Osobiste wspomnienia dotyczące Holokaustu nie były czymś, o czym można było rozmawiać, ale to jednak nie dotyczyło komunikacji pozawerbalnej. Różne formy interakcji pozawerbalnej obejmującej przedmioty materialne, praktyki, mimikę twarzy, a także ślady na ciele, takie jak blizny czy tatuaże, odgrywały znaczną rolę w międzypokoleniowym przekazie pamięci<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> B. Bruland, *Holocaust i Norge: Registrering, deportasjon, tilintetgjørelse*, Dreyers forlag 2017.

<sup>6</sup> O. Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, Press 2019, ss. 681–706; M. Nygård-Wahl, „Vi må aldri glemme...” *Kalendariske minnemarkeringer om jødeforfølgelsene og Holocaust i Norge* [Masteroppgave], Universitetet i Bergen 2018, ss. 40–45.

<sup>7</sup> V.K. Banik, *Solidaritet og tilhørighet: Norske jøders forhold til Israel 1945–1975* [Doktorgradsavhandling]. Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo 2009; E.F. Major, *The Impact of the Holocaust on the Second Generation: Norwegian Jewish Holocaust Survivors and Their Children*, „Journal of Traumatic Stress” 1996, vol. 9(3), ss. 441–454, <https://doi.org/10.1002/jts.2490090304> [dostęp: 16.02.2024], s. 447; J. Reitan, *Jødene fra Trondheim*, Tapir akademisk forl. 2005, ss. 149–150.

<sup>8</sup> E.F. Major, *The Impact of the Holocaust on the Second Generation...*, s. 447; J. Reitan, *Jødene fra Trondheim*, Tapir akademisk forl. 2005, ss. 149–150.

<sup>9</sup> I. Levin, *Taushetens tale...*

<sup>10</sup> C.A. Kidron, *Alterity and the Particular Limits of Universalism...*, ss. 728–730.

<sup>11</sup> C.A. Kidron, *Toward an Ethnography of Silence...*; C.A. Kidron, *Breaching the wall of traumatic silence...*

Wnuki ocalałych dorastały w klimacie politycznym i kulturowym, który wspierał otwarty dialog dotyczący traumatycznych przeżyć<sup>12</sup>. Ponadto wzrost zainteresowania Holokaustem wśród opinii publicznej sprzyjał rodzinnym rozmowom na temat doświadczeń pokolenia ocalałych<sup>13</sup>. Jednak ustne formy przekazu w tych rodzinach były znacznie mniej wnikliwie analizowane w przeprowadzonych badaniach. Istnieje duża potrzeba ściślejszych badań dotyczących różnorodności sposobów, za pomocą których rodziny *rozmawiały* na temat Holokaustu. Opierając się na wnioskach płynących z badań etnograficznych oraz z badań nad ustną komunikacją, chciałabym omówić w niniejszym artykule, jak wnuki ocalałych opisują swoje spotkania z opowieściami rodzinnymi. Pokażę, jak zarysowuje się określona *postawa* wobec opowiadania tych historii i omówię, jak koncepcja *tradycji* może pomóc nam w jej zrozumieniu.

Materiał przedstawiany w tym artykule został zgromadzony w ramach mojej pracy doktorskiej dotyczącej żydowskich wnuków osób ocalałych z Holokaustu w Norwegii<sup>14</sup>. W okresie od 2018 do 2022 r. badałam, jak żydowscy potomkowie ocalałych, w pokoleniu ich wnuków, określane tutaj jako *trzecie pokolenie*, opowiadają o swoim życiu z pamięcią o Holokauście i przemyśleniach z nim związanych zarówno w ramach pamięci rodzinnej, jak i publicznej. Metody naukowe wykorzystane w tym badaniu stanowiły połączenie częściowo ustrukturalizowanych pogłębionych wywiadów z wywiadem podążającym, który można określić jako *spacer pamięci*<sup>15</sup>. Wywiad pogłębiony przeprowadzono ze wszystkimi trzynastoma głównymi uczestnikami badania. Wspólnie z sześciorgiem uczestników odwiedziłam różne miejsca pamięci, pomniki i wystawy. Zarówno przeprowadzone przeze mnie

---

<sup>12</sup> C.A. Kidron, *Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance: Institutional Enlistment or Family Agency?*, „History and Memory” 2015, vol. 27(2), Article 2, <https://doi.org/10.2979/histmemo.27.2.45> [dostęp: 16.02.2024]; C.A. Kidron, *Emancipatory voice and the recursivity of authentic silence: Holocaust descendant accounts of the dialectic between silence and voice*, „History and Anthropology” 2020, <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1726907> [dostęp: 16.02.2024]; A. Stein, *Reluctant Witnesses...*

<sup>13</sup> C.A. Døving, V. Moe, „Det som er jødisk” – Identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme. *En kvalitativ intervjustudie blant jøder i Norge*, HL-Senteret 2014, ss. 21–22; C.A. Kidron, *Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance...*

<sup>14</sup> Zob. M. Degnæs, *Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring* [Doktorgradsavhandling], Universitetet i Oslo 2023.

<sup>15</sup> M. Adjam, *Minnesspår. Hågkomstens rum och rörelse i skuggan av flykt*, Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 2017, s. 47; H. Holgersson, *En stedssensitiv sosiologi – Go-alongs og “mentale” kart*, [w:] *Mange ulike metoder*, red. K. Fangen, A.-M. Sellerberg, Gyldendal 2014, ss. 213–235; M. Kusenbach, *Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool*, „Ethnography” 2003, vol. 4(3), Special issue: „Phenomenology in ethnography”, ss. 455–485, <https://doi.org/10.1177/146613810343007> [dostęp: 16.02.2024].

wywiady, jak i rozmowy z uczestnikami zostały nagrane i następnie sporządzono ich transkrypcję. Wszyscy uczestnicy określali się jako Żydzi. Większość z nich była związana z jedną z żydowskich wspólnot religijnych w Norwegii, jednak były pewne różnice dotyczące tego, w jaki sposób i w jakim zakresie uczestniczyli w rytuałach religijnych tak w synagogach, jak i poza nimi. Wiek uczestników wahał się od 20 do 45 lat, ale większość z nich miała około 30 lat lub niewiele ponad 40. Oznacza to, że wielu z nich założyło już własne małe rodziny lub też planowało je właśnie założyć. Dlatego też pytania dotyczące tego, co powinno być przekazane następnemu pokoleniu w kwestiach tradycji, historii i tożsamości, okazały się bardzo istotne i aktualne dla wielu z uczestników.

Jak można było tego oczekiwać, historie rodzinne uczestników, czyli norweskich rodzin pochodzenia żydowskiego, dotyczące doświadczeń Holocaustu, są bardzo zróżnicowane. Ponad połowa z badanych potrafiła odszukać korzenie swojej rodziny w społecznościach żydowskich, które powstały w Norwegii na początku XX wieku. Dziadkowie respondentów byli prześladowani w Norwegii podczas okupacji hitlerowskiej lub też mieszkali w innych częściach Europy. Kilkoro z dziadków przeżyło pobyt w obozach koncentracyjnych, ale większość z nich uratowała się, uciekając na terytoria nieokupowane. W przypadku ponad połowy uczestników dziadkowie uciekli z Norwegii do Szwecji i w ten sposób udało się przeżyć prawie dwóm trzecim przedstawicieli żydowskiej populacji Norwegii. Wszyscy uczestnicy badań byli anonimowi i nie przedstawiałam ich danych ani w pracy doktorskiej, ani też w niniejszym artykule.

W ogólnym ujęciu uczestnicy potrafili wiele powiedzieć na temat przekazu ustnego i opowiadania historii, które miały miejsce w ich rodzinach. Badania nad przekazem ustnym pokazują, w jaki sposób opowiadanie historii buduje więzi rodzinne i normy społeczne, a także pozwala je negocjować<sup>16</sup>. Amy Shuman w prowadzonych badaniach odkryła, w jaki sposób zobowiązania społeczne są potwierdzane, negocjowane, a czasem też lekceważone w prezentacji osobistych doświadczeń<sup>17</sup>. W związku z tym świadomość tego, co dzieje się podczas opowiadania historii, może

---

<sup>16</sup> R. Bauman, *Story, performance, and event. Contextual studies of oral narrative*, Cambridge University Press 1992; R. Bauman, *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing 2004; A. Shuman, *Other People's Stories. Entitlement Claims and the Critique of Empathy*, University of Illinois Press 2010; K.G. Young, *Taleworld and Storyrealms. The Phenomenology of Narrative*, Martinus Nijhoff Publishers 1987.

<sup>17</sup> A. Shuman, *Other People's Stories...*; A. Shuman, *Story Ownership and Entitlement*, [w:] *Handbook of Narrative Analysis*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou-Nunes, Wiley-Blackwell 2015.

ujawnić ważne aspekty dotyczące przekazywania wspomnień w poszczególnych rodzinach.

Co więcej, narracje uczestników na temat ich własnego doświadczenia związanego z wychowaniem w rodzinie z doświadczeniem Holokaustu uwidaczniają społeczne aspekty opowiadania historii. Wiele można się dowiedzieć od uczestników na temat tego, jak się czuli, stając się słuchaczami opowieści pokolenia ocalałych. We wspomnieniach trzeciego pokolenia o tym, jak słuchali tych historii we wczesnych latach swojego życia, widać wyraźnie duże znaczenie dalszej rodziny w strukturze przekazu ustnego: okazuje się, że różne osoby z pokolenia ocalałych w dalszej rodzinie uczestników, takie jak ciotki i wujowie, także wzbogaciły wiedzę badanych na temat historii rodziny. Dlatego też, mówiąc o „historii rodzinnej”, uczestnicy często odnoszą się do historii swojej dalszej rodziny.

Niektórzy z wnuków pamiętają, jak doświadczenia ich dziadków stawały się tematem rozmów prowadzonych podczas spotkań rodzinnych w szerszym gronie. Starsze pokolenia opowiadały swoje doświadczenia, a młodsze słuchały tych rozmów. Taki przekaz jest zatem nie tylko procesem diachronicznym, w którym historie są przekazywane następnemu pokoleniu, ale także procesem synchronicznym, w którym ludzie z tego samego pokolenia opowiadają i omawiają te historie<sup>18</sup>. Skupię się tutaj na niektórych sytuacjach opisanych w wywiadach, w których uczestnicy byli odbiorcami opowieści. Jedną z uczestniczek, Anja, opisuje chęć swoich dziadków do opowiedzenia jej osobistych historii:

„Anja: Pamiętam dobrze, jak babcia i dziadek sporo opowiadali o tym, co się z nimi działo.

Marie: Tak?

A: O tym, jak uciekali – opowiedzieli nam całą historię, jak to zrobili [tutaj opowiada w skrócie całą historię].

M: Tak.

A: Nie pamiętam wszystkich szczegółów tej historii, ale była naprawdę dramatyczna. Pamiętam, jak mówili i mówili, o tym, co się działo. Prowadzili z nami otwarty dialog

---

<sup>18</sup> B.H. Johnsen, *Tradisjon, miljø og verdirelatering – En sagnstudie*, „Norveg. Tidsskrift for Folkelivsgransking” 1980, vol. 23, s. 167.



na ten temat.

M: Tak!

A: Bardzo chcieli o tym mówić. Mimo że było to dla nich trudne – zwłaszcza dla babci – bardzo to było dla niej trudne. Ale tak czy inaczej – tak – trzeba o tym mówić.

[Anja: Mens jeg husker det veldig godt fra bestemor og bestefar sin – at de pratet veldig mye om hva som hadde skjedd med dem.

M: Ja?

A: Hvordan de flyktet – at de fortalte hele historien om hvordan flukten gikk til [gjenforteller kort]

M: Ja.

A: Ja, jeg husker ikke alle detaljene i historien, men den er en veldig sånn dramatisk historie. Jeg husker at de fortalte og fortalte veldig mye om hva som hadde skjedd, og så der var det åpen dialog, da.

M: Ja!

A: Og de var veldig opptatt av å fortelle om det. Veldig opptatt av å prate om det. Selv om jeg vet jo at det var, særlig for bestemoren min var det veldig vanskelig å prate om det. Så var det likevel viktig for dem – ja – at man skulle prate om det da. Hva som hadde skjedd.]”

Anja wielokrotnie podkreślała, jak ważne było dla jej dziadków mówienie o tym, co przeżyli. Jej opinia o tym jest widoczna zdaniu: „Powinno się o tym mówić”. W ten sposób normatywna cisza, którą opisują Kidron i Levin, zostaje zastąpiona stwierdzeniem, że mówienie jest tym, co należy zrobić w tej sytuacji. Taka postawa nie musi być czymś nowym w rodzinie. Mimo to Anja wspomina, jak bolesne było dla jej babci opowiadanie o swoich doświadczeniach. W dalszej części wywiadu uczestniczka wyjaśnia, że jej babcia nie zawsze była w stanie o nich mówić. Dlatego podjęcie tej opowieści to świadoma i zarazem trudna decyzja.

Podobnie jak kilkoro innych uczestników, Anja opisuje, że czuła się „nieco straumatyzowana” tym, co usłyszała w tych rodzinnych rozmowach. Jako dziecko

przez pewien czas miewała w nocy koszmary, w których to ona sama była prześladowana. Jej opis sposobu, w jaki dziadkowie z nią rozmawiali, pokazuje, jak bardzo docenia ich wysiłki. Aby scharakteryzować rodzinne rozmowy, posługuje się wyrażeniem „otwarty dialog”, co wskazuje na to, że była kimś więcej niż tylko biernym odbiorcą opowieści. Anja nie wyjaśnia, w jaki sposób przyczyniła się do tego dialogu. Możemy sobie wyobrazić, że zadawała pytania, będąc aktywnym i uważnym słuchaczem. Najprawdopodobniej chodzi o to, że jej dziadkowie uważali zaangażowanie jej w rodzinną rozmowę za „bardzo ważne”. Anja w swojej wypowiedzi sugeruje, że doświadczenie bycia uznaną za ważną dla swoich dziadków jako ktoś, komu powinno się przekazać wiedzę, można argumentować tym, że w akcie przekazu informacji Anja zostaje umocowana jako ktoś, kto niesie wspólną przeszłość rodziny.

Zaproszenie do rozmowy na ważne tematy może być umacniającym doświadczeniem. Inna uczestniczka badania, Ane, której dziadkowie zmarli, zanim mogła posłuchać o ich doświadczeniach, wspomina, że jej cioteczne babki opowiadały historie o swoich wojennych doświadczeniach

„przez cały czas”. Podobnie jak Anja, Ane opisuje siebie w dzieciństwie jako bardzo chętnego słuchacza, ciekawego opowieści. Ane „zawsze zadawała pytania”, a jej babki chętnie opowiadały o szczegółach swoich wojennych doświadczeń; nawet jeśli te historie ją przerażały, to dawały jej też poczucie bycia docenioną:

„Kiedy dorosłam. To właśnie te cioteczne babki... Jakoś mnie to unosiło, tak że byłam z tego dumna.

Nie zwracały zbytnio uwagi na okropności wojny [opowiadając mi to], gdy byłam mała.

To było bardziej jak [stwierdzenie]: ty jesteś Żydówką! Powiedziały mi, że kiedy się urodziłam, babcia powiedziała, że wyglądam jak synagoga.

Odczuła ulgę.

Ona wygląda jak synagoga. Tak!

Zwłaszcza kiedy ziewałam, mój nos wyglądał tak [pokazuje]. Bardzo ją to ucieszyło.

A kiedy byłam bardzo mała... jakoś mnie do czegoś podniosły. Przywiązały mnie do

czegoś.

[Da jeg vokste opp. Da var det jo mye disse gamle tantene som...

De løfta det jo opp på en måte. Sånn at jeg liksom ble stolt av det.

Så de var ikke opptatt av det farlige ved krigen da jeg var liten. Det var liksom sånn:  
Du er jødisk!

De fortalte at da jeg ble født – at bestemor sa at jeg så ut som en synagoge.

For hun var så redd for at jeg ikke skulle se jødisk ut. Hun var så letta da.

Hun ser ut som en synagoge, liksom, yes!

Og særlig sånn – når jeg gjespa, da ble nesa sånn [viser] Hun var fornøyd med det.

Og da jeg var mindre – de løfta meg inn i en sånn greie hele tiden.

De knytta meg på noe.]”

Ane, jak sama mówi, została do czegoś *podniesiona i przywiązana*. Cioteczne babki pielęgnowały w niej poczucie dumy związanej z byciem Żydówką, a także z byciem częścią rodziny ocalałych. Żydowska tożsamość Ane została potwierdzona przez jej cioteczne babki w słowach wypowiedzianych przez jej babcię po jej narodzinach: „Ona wygląda jak synagoga!”. Synagoga jako symbol żydowskiej wspólnoty i tradycji zostaje „rozpoznana” w twarzy Ane. W swoich badaniach nad dziejami polskich Żydów Reszke znajduje podobną „retorykę wyglądanania lub niewyglądania na Żyda” i bycia rozpoznawanym jako Żyd<sup>19</sup>. Paradoksalny charakter takiego dyskursu jest też opisany przez antropolożkę Susan A. Glenn<sup>20</sup>. To, co uważam za ważne, to fakt, że Ane, dzięki słowom swojej babki, zostaje włączona w historię ocalenia rodziny. Zamiarem nazistowskiego reżimu było bowiem unicestwienie europejskich Żydów, tak aby nie było kontynuacji linii genealogicznych w żydowskich rodzinach. Dlatego też tak ważne jest to, że to babcia Ane – a więc osoba, której Ane jest bezpośrednim potomkiem – potwierdza jej żydowską tożsamość. Z perspektywy członków rodziny Ane jest triumfem, gdyż stała się kontynuacją rodu.

---

<sup>19</sup> K. Reszke, *Powrót Żyda...*

<sup>20</sup> S. Glenn, N. Sokoloff, *Boundaries of Jewish Identity*, University of Washington Press, 2010.

Obydwie, Ane and Anja, doświadczyły tego, że ludzie z pokolenia ocalałych aktywnie i celowo włączyli je do rozmowy o przeszłości rodziny dotyczącej Holokaustu. Dla tych, którzy nie mieli okazji porozmawiać ze swoimi dziadkami lub innymi krewnymi z pokolenia ocalałych, podobną rolę zaczęli odgrywać *rodzice*. Uczestnicy badania twierdzą, że ludzie z pokolenia ich rodziców byli tymi, którzy podkreślali znaczenie poznania historii rodziny. Czasami rodzice wnuków byli również tymi, którzy nakłaniali ocalałych w rodzinie do rozmowy, co opisała Arlene Stein w swoim badaniu dotyczącym drugiego pokolenia w USA<sup>21</sup>. W ten sposób pokolenie rodziców propagowało podobne podejście do rodzinnej pracy nad pamięcią jak dziadkowie Anji: pielęgnując poczucie, że należy o tym rozmawiać. W wywiadzie, który przeprowadziłam ze Stefanem, słyszymy, że on zastanawia się nad postawą pokolenia swojej matki:

„Stefan: Myślę, o pokoleniu mojej mamy. To są dzieci tych ludzi [ocalałych]. Ich to zjawisko też dotyka i jest przekazywane dalej. A oni sami uważają, że ważne jest, aby przekazać tę wiedzę nam. Tak, abyśmy wiedzieli dlaczego i wiedzieli co. Uważam, że dla mnie samego też jest to ważne. Moje dzieci też mają to wiedzieć. Bo to wiele mówi o tym, kim jesteśmy.

[Stefan: Så jeg tenker moren min sin generasjon, da. De er barna til disse menneskene. Og det preger jo – det preger jo dem utrolig mye – og det går jo ned. Og de synes at det er veldig viktig å fortelle om de tingene til oss. At vi skal vite – at vi skal vite hvorfor – at vi skal vite hva. Og det tror jeg også blir veldig viktig for meg, da. Mine barn skal vite. Fordi det forteller veldig mye om hvem vi er, da.]”

Również w tym przypadku podejście do rodzinnego przekazu na temat Holokaustu jest celowe i pełne samoświadomości: rozmówcy podkreślają poczucie, że przekaz jest ważny i dotyczy ich samych. Stefan stwierdza, że doświadczenia pokolenia ocalałych „*mówią wiele o tym, kim sami jesteśmy*” [kursywa M.E.D.]. Historie pokolenia ocalałych mają znaczenie dla tożsamości i przynależności, nawet jeśli nie jest oczywiste, czy Stefan mówi tutaj o tożsamości rodzinnej, żydowskiej czy obydwu naraz. Opisuje, jak jego mama i jej *pokolenie* przekazali historie jego *pokoleniu*. Być może on przez to rozumie *pokolenia wewnątrz rodziny* lub bardziej ogólnie *pokolenia potomków ocalałych*. W kontekście norwesko-żydowskim można również mówić o społecznościach żydowskich jako *społecznościach ocalałych*. Tak więc określenie

---

<sup>21</sup> A. Stein, *Reluctant Witnesses...*

„my”, do którego odnosi się Stefan, można uznać za celowo niedokładnie rozgraniczone.

To samo również można powiedzieć o wiedzy, do której rozmówca się odnosi: „abyśmy wiedzieli dlaczego i wiedzieli co”. Tutaj można odnieść wrażenie, że chodzi o coś więcej niż osobiste historie. Zwłaszcza na pytanie „dlaczego” nie da się odpowiedzieć jedynie osobistymi historiami ocalałych. Wymaga to kontekstualizacji osobistych historii, uzupełnienia ich o informacje na przykład o antysemityzmie i nazistowskiej polityce prześladowań. Moja interpretacja jest zatem taka, że Stefan nawiązuje do zbioru wiedzy, który nie ogranicza się do osobistych wspomnień czy historii, nawet jeśli mogą one znajdować się w jego centrum. Mimo to oczywiste jest, że Stefan postrzega ten przekaz jako coś, co zobowiązuje go jako potencjalnego ojca. Przynajmniej on sam wyraża zamiar przekazania tej wiedzy swoim dzieciom. Rodzina, czy też relacja między rodzicem a dzieckiem, wydaje się odpowiednią strukturą dla *przekazu*, nawet jeśli społeczny horyzont przekazywanej wiedzy może wykraczać poza samą rodzinę.

W przypadkach Anji, Ane i Stefana widzimy konkretną postawę wobec przekazywania wiedzy. Przekaz wiedzy o Holokauście jest postrzegany jako kluczowa rodzinna sprawa. Pogląd ten, w taki czy inny sposób, jest widoczny w większości wywiadów. W przypadkach, w których wcześniejsze pokolenia niechętnie rozmawiały o historii Holokaustu w rodzinie, uczestnicy często sami podejmują się tego zadania: wnuki przeszukują archiwa, aby dowiedzieć się więcej o tym, co przeżyło pokolenie, które ocalało z Holokaustu. Historia rodziny stanowi zobowiązanie dla nowych pokoleń. W mojej pracy doktorskiej „Więzi i węzły pamięci. Pokolenie wnuków i ich spotkania z pamięcią o Holokauście – wspomnienie” omawiam, w jaki sposób koncepcje *tradycji* i *tradycjonalizacji* mogą mieć znaczenie dla naszego rozumienia rodzinnej, wspólnej pracy nad pamięcią. Tutaj przedstawię rozwiniętą wersję tej tezy.

Koncepcja tradycji wskazuje, że nastąpiło pewnego rodzaju przekazanie. Treści z przeszłości zostały przekazane nowemu pokoleniu, a ich nowi strażnicy mają zobowiązania wobec poprzedników. Richard Bauman opisał tradycjonalizację jako „aktywne tworzenie połączenia łączącego obecny dyskurs z dyskursem z przeszłości”<sup>22</sup>. Osoba dokonująca ustnego przekazu, na przykład dotyczącego

---

<sup>22</sup> R. Bauman, *A World of Others' Words...*, s. 147.

osobistego doświadczenia, będzie się odnosić – dosłownie lub pośrednio – do poprzednich wypowiedzi, czyli do oryginalnej, autoryzowanej wersji przekazu.

W wywiadach, w których uczestnicy badań opowiadali o doświadczeniach swoich dziadków, często robili dokładnie to, co opisuje Bauman: odnosili się do poprzednich narratorów i przekazu. Stwierdzenia, takie jak: „To jest historia, którą często opowiada...” lub „Moja cioteczna babka mówiła: ”, były powszechne. W ten sposób uczestnicy określali się jako pośrednicy w przekazie treści, które już zostały wcześniej przekazane w środowisku rodzinnym. Ktoś pokazał im, co wiedzą. Jednak uczestnicy często odnosili się nieco krytycznie wobec tego, co im powiedziano. Wypowiedź: „Mój dziadek powiedział mi. ” często kończyła się takimi stwierdzeniami: „Nie wiem jednak, czy to prawda”. Nierzadko uczestnicy mieli wątpliwości dotyczące dokładności przekazanych informacji, na które natknęli się w dalszej rodzinie. Wielu z nich przeszukiwało również archiwa lub prowadziło inne formy badań historycznych, czasami w celu sprawdzenia informacji, które otrzymali w rodzinie, ale też po to, aby dowiedzieć się czegoś więcej o historii własnej rodziny. Nawet jeśli naprawdę zależało im na tym, by historie pokoleń, które przeżyły, zostały zachowane w taki czy inny sposób, na przykład by zostały nagrane lub spisane, *nie odnosili się z takim szacunkiem* do tych oryginalnych wersji, jak sugeruje Bauman. Przekaz o przeszłości jest tu raczej procesem, w który także trzecie pokolenie może wnieść swój własny wkład i dodać istotne informacje.

Mimo to, kiedy Anja, Ane i Stefan opowiadają o pamięci rodzinnej, sama w sobie czynność przekazywania wiedzy i historii z pokolenia na pokolenie wydaje się mieć ogromne znaczenie. Etnografka Dorothy Noyes proponuje tutaj alternatywne podejście do koncepcji tradycji. Opisuje ona *tradycję* jako: „praktykę, zasób wiedzy, gatunek, pieśń, cokolwiek wystarczająco opracowanego i wewnętrznie ustrukturyzowanego, by mogło być ujęte w słowa lub zobiektywizowane czy nazwane: w terminologii Urban obiekt kulturowy”<sup>23</sup>. Jednak to, co jest przekazywane przez tradycję, to nie przedmioty tej tradycji, ale *odpowiedzialność*. Noyes pisze:

„Ustalmy, że coś, co jest przekazywane za pośrednictwem przedmiotu, nie jest w pierwszej kolejności władzą, która fetyszyzuje dawcę, ani własnością, która fetyszyzuje przedmiot, ostatecznie przekształcając go w jakiś towar. Przekazywana

---

<sup>23</sup> D. Noyes, *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*, Indiana University Press 2016, s. 110.

jest raczej odpowiedzialność”<sup>24</sup>.

To podejście jest zgodne z postawą uczestników. Trzecie pokolenie nie „fetyszyzuje” *ocalałych* (dawców) w swoich rodzinach ani *historii* (przedmiotu), które zostały im opowiedziane. Jak widzieliśmy w opowieści Stefana i jak wynika z opisywanych intencji trzeciego pokolenia, które pragnie prowadzić badania nad historią rodziny, „przekazywana wiedza” jest elastyczna. Nie uzgodniono raz na zawsze, jaka powinna być treść takiego przekazu. Nie mówi się też o autorach oryginalnych opowieści, czyli *ocalałych*, jako o nieomylnych źródłach prawdy. Z pewnością natomiast mówi się o nich z wielkim szacunkiem i troską, ale nie z taką czcią, która sugerowałaby fetyszycowanie ich jako dawców czy autorów opowieści.

Mimo to większość uczestników wyraża poczucie bycia strażnikami spuścizny rodzinnej, spuścizny, która ich zobowiązuje. Nie oznacza to, że uczestnicy wyrażają *tylko jedną* opinię na temat tego, jakie są ich obowiązki. Poczucie bycia strażnikiem czegoś ważnego i wartościowego może mieć różne znaczenie dla różnych osób. Niektórzy z uczestników podkreślają istotną rolę przyczyniania się do przetrwania i rozwoju życia żydowskiego w Norwegii. Inni mówią o obowiązku dbania o możliwości życiowe, takie jak możliwość zdobycia wykształcenia. Niektórzy z kolei wyrażają zobowiązanie wobec wszystkich, którzy zginęli w Holokauście, dotyczące tego, aby pamiętać ich imiona i historie. Jeszcze inni decydują się na rozpowszechnianie wiedzy o Holokauście wśród szerszej grupy ludzi. Ane jest jedną z tych osób, które poświęciły swoje życie zawodowe kształceniu studentów i uczniów na ten temat. Jej własna praca pedagogiczna dotycząca Holokaustu wykracza poza ramy rodzinne.

Czasami uczestnicy zastanawiają się, czy powinni poczuwać się do szczególnej odpowiedzialności ze względu na historię swojej rodziny. Można powiedzieć, że mają do czynienia z tym, co filozof Hans Ruin określa jako

„problem przodków”. Historia rodziny wymaga *responsywności* wobec wcześniejszych pokoleń. Jednak, jak zauważa Ruin, trudno jest określić, o co zmarli „proszą” żyjących<sup>25</sup>. Anja wspomina, jak jej dziadkowie podkreślali znaczenie opowiadania jej o swoich doświadczeniach, ale z tego, co ona mówi, nie wynika

---

<sup>24</sup> *Tamże*.

<sup>25</sup> H. Ruin, *Spectral Phenomenology: Derrida, Heidegger and the Problem of the Ancestral*, [w:] *The Ashgate Research Companion to memory Studies*, red. S. Kattago, Routledge 2015, s. 61.

jasno, dlaczego tak robili. Być może nie ujawniali swoich powodów do opowiadania o własnych doświadczeniach. W latach 90. XX wieku, gdy dziadkowie opowiadali Anji o swoich doświadczeniach, wówczas w sferze publicznej w Norwegii panowało przekonanie, że osobiste historie o II wojnie światowej i Holokauście są interesujące i ważne<sup>26</sup>. Jednak domyślny charakter tego stwierdzenia daje różne możliwości interpretacji. Nowe pokolenia mogą interpretować i reinterpretować, dlaczego i w jaki sposób – i do jakiego stopnia – zobowiązuje ich dziedzictwo ich własnej rodziny.

Badania etnograficzne wskazują, że rodzina może być ważnym strażnikiem tradycji jako miejsca przekazywania sztuki narodowej, takiej jak pieśni i opowieści<sup>27</sup>. Z badań nad pamięcią rodzinną wiemy, że rodziny mogą zachowywać wspomnienia i dzielić się nimi z innymi pokoleniami przez ustne i pisemne przekazy, przez przedmioty, takie jak meble, albumy ze zdjęciami, domy i nieruchomości, a także przez utrzymywanie więzi z określonymi lokalizacjami geograficznymi<sup>28</sup>. W tym artykule pokazuję, dlaczego zwrócenie większej uwagi na ustny przekaz w rodzinach może być istotnym kierunkiem przyszłych badań nad pracą z pamięcią w rodzinach. Moje własne badania mają oczywiście ograniczony zakres. Jednak przedstawiciele trzeciego pokolenia w Norwegii nie są jedynymi, którzy wyrażają poczucie, że pewne obowiązki wiążą się z ich pokoleniowym miejscem w rodzinie. Ta sama tendencja jest również widoczna w międzynarodowych badaniach nad Holokaustem jako pamięcią międzypokoleniową<sup>29</sup>. Wymaga to dalszej pracy opartej na dostępnych teoriach. W niniejszym artykule pokazałam, w jaki sposób koncepcja tradycji i tradycjonalizacji może przyczynić się do zrozumienia tego zjawiska.

**Marie Ebersson Degnaes** pracuje obecnie na wydziale edukacji w Norweskim

---

<sup>26</sup> J. Reitan, *Møter med holocaust. Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur*, Det humanistiske fakultet Norges teknisk-naturvitenskaplige universitet 2016, ss. 152–207.

<sup>27</sup> *The Family as the Tradition Carrier. Nordic-Baltic-Finno-Ugric Conference*, red. I. Rützel, K. Kuutma, 1996.

<sup>28</sup> S. Gollac, A. Oeser, *Comparing Family Memories in France and Germany: The Production of History (ies) Within and Through Kin Relations*, „Journal of Comparative Family Studies” 2011, vol. 42(3), ss. 235–397;

M. Hirsch, *Family Frames. Photography, narrative and postmemory*, Harvard University Press 2012; M. Hirsch, L. Spitzer, *Ghosts of Home. The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*, Kindle ed., University of California Press 2010; C.A. Kidron, *Breaching the wall of traumatic silence...*; A. Stein, *Trauma and Origins: Post-Holocaust Genealogists and the Work of Memory*, „Qualitative Sociology” 2009, vol. 32(3), ss. 293–309, <https://doi.org/10.1007/s11133-009-9131-7> [dostęp: 16.02.2024].

<sup>29</sup> J. Jacobs, *The Holocaust across Generations...*, ss. 125–149; C.A. Kidron, *Emancipatory voice and the recursivity of authentic silence: Holocaust descendant accounts of the dialectic between silence and voice*, „History and Anthropology” 2020, <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1726907> [dostęp: 16.02.2024]; A.S. Krantz, *Tredje generationens överlevande...*; K. Reszke, *Powrót Żyda...*



Centrum Studiów nad Holokaustem i Mniejszościami. Jej badania doktoranckie dotyczyły potomków ocalonych z Zagłady i ich historii dorastania wśród świadków ludobójstwa. Istotnym elementem jej pracy było pytanie o sposób, w jaki członkowie pokolenia wnuków opowiadają o swoich doświadczeniach uczenia się o Holokauście w różnych środowiskach społecznych w okresie dorastania – w rodzinie czy w szkole. Autorka zadała też pytanie, w jaki sposób pamięć o Holokauście jest obecna w ich dorosłym życiu i w jakich praktykach pamięci biorą udział.

## **Bibliografia**

Adjam M., *Minnesspår. Hågkomstens rum och rörelse i skuggan av flykt*, Brutus Östlings Bokförlag Symposium, 2017.

Banik V.K., *Solidaritet og tilhørighet: Norske jøders forhold til Israel 1945–1975* [Doktorgradsavhandling]. Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo 2009.

Bar-On D., *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*, Harvard University Press 1995.

Bauman R., *Story, performance, and event. Contextual studies of oral narrative*, Cambridge University Press 1992.

Bauman R., *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing 2004.

Bruland B., *Holocaust i Norge: Registrering, deportasjon, tilintetgjørelse*, Dreyers forlag 2017.

Degnæs M., *Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring* [Doktorgradsavhandling], Universitetet i Oslo 2023.

Døving C.A., Moe V., „Det som er jødisk” – Identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme. En kvalitativ intervjustudie blant jøder i Norge, HL-Senteret 2014.

Glenn S., Sokoloff N., *Boundaries of Jewish Identity*, University of Washington Press 2010.

Gollac S., Oeser A., *Comparing Family Memories in France and Germany: The Production of History (ies) Within and Through Kin Relations*, „Journal of Comparative Family Studies” 2011, vol. 42(3), ss. 235–397.

Hirsch M., *Family Frames. Photography, narrative and postmemory*, Harvard University Press 2012.

Hirsch M., Spitzer L., *Ghosts of Home. The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*, Kindle ed., University of California Press 2010.

Holgersson H., *En stedssensitiv sosiologi – Go-alongs og “mentale” kart*, [w:] *Mange ulike metoder*, red. K. Fangen, A.-M. Sællerberg, Gyldendal 2014, ss. 213–235.

Jacobs J., *The Holocaust across Generations: Trauma and Its Inheritance among Descendants of Survivors*, New York University Press 2016.

Johnsen B.H., *Tradisjon, miljø og verdirelatering – En sagnstudie*, „Norveg. Tidsskrift for Folkelivsgransking” 1980, vol. 23, ss. 155–192.

Kidron C.A., *Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel*, „Current Anthropology” 2009, vol. 50(1), Article 1, <https://doi.org/10.1086/595623> [dostęp: 16.02.2024].

Kidron C.A., *Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies*, „Current Anthropology” 2012, vol. 53(6), Article 6, <https://doi.org/10.1086/668449> [dostęp: 16.02.2024].

Kidron C.A., *Breaching the wall of traumatic silence: Holocaust survivor and descendant person–object relations and the material transmission of the genocidal past*, „Journal of Material Culture” 2012, vol. 17(1), Article 1, <https://doi.org/10.1177/1359183511432989>

[dostęp: 16.02.2024].

Kidron C.A., *Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance:*

*Institutional Enlistment or Family Agency?*, „History and Memory” 2015, vol. 27(2), Article 2, <https://doi.org/10.2979/histmemo.27.2.45> [dostęp: 16.02.2024].

Kidron C.A., *Emancipatory voice and the recursivity of authentic silence: Holocaust descendant accounts of the dialectic between silence and voice*, „History and Anthropology” 2020, <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1726907> [dostęp: 16.02.2024].

Krantz A.S., *Tredje generationens överlevande – En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen* [Doktorgradsavhandling], Lunds Universitet 2018.

Kusenbach M., *Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool*,

„Ethnography” 2003, vol. 4(3), Special issue: „Phenomenology in ethnography”,

ss. 455–485, <https://doi.org/10.1177/146613810343007> [dostęp: 16.02.2024].

Levin I., *Taushetens tale*, „Nytt Norsk Tidsskrift” 2001, vol. 18(4), Article 4.

Major E.F., *The Impact of the Holocaust on the Second Generation: Norwegian Jewish Holocaust Survivors and Their Children*, „Journal of Traumatic Stress” 1996, vol. 9(3),

ss. 441–454, <https://doi.org/10.1002/jts.2490090304> [dostęp: 16.02.2024].

Mendelsohn O., *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, Press 2019.

Noyes D., *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*, Indiana University Press 2016.

Nygård-Wahl M., *„Vi må aldri glemme...” Kalendariske minnemarkeringer om jødeforfølgelsene og Holocaust i Norge* [Masteroppgave], Universitetet i Bergen 2018.

Reitan J., *Jødene fra Trondheim*, Tapir akademisk forl. 2005.

Reitan J., *Møter med holocaust. Norske perspektiver på tilintetgjørelsens*

*historiekultur*, Det humanistiske fakultet Norges teknisk-naturvitenskaplige universitet 2016.

Reszke K., *Powrót Żyda. Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście*, Austeria 2013.

Ruin H., *Spectral Phenomenology: Derrida, Heidegger and the Problem of the Ancestral*, [w:] *The Ashgate Research Companion to memory Studies*, red. S. Kattago, Routledge 2015, ss. 61–71.

Shuman A., *Other People's Stories. Entitlement Claims and the Critique of Empathy*, University of Illinois Press 2010.

Shuman A., *Story Ownership and Entitlement*, [w:] *Handbook of Narrative Analysis*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou-Nunes, Wiley-Blackwell 2015.

Stein A., *Trauma and Origins: Post-Holocaust Genealogists and the Work of Memory*, „Qualitative Sociology” 2009, vol. 32(3), ss. 293–309, <https://doi.org/10.1007/s11133-009-9131-7> [dostęp: 16.02.2024].

Stein A., *Reluctant Witnesses. Survivors, Their Children, and the Rise of Holocaust Consciousness*, Oxford University Press 2014.

*The Family as the Tradition Carrier. Nordic-Baltic-Finno-Ugric Conference*, red. I. Rütel, K. Kuutma, 1996.

Wolf D.L., *Postmemories of joy? Children of Holocaust survivors and alternative family memories*, „Memory Studies” 2019, vol. 12(1), ss. 74–87, <https://doi.org/10.1177/1750698018811990> [dostęp: 16.02.2024].

Young K.G., *Taleworld and Storyrealms. The Phenomenology of Narrative*, Martinus Nijhoff Publishers 1987.

# Mission impossible 2, czyli jak w muzeum angażować młodych odbiorców

Katarzyna Lewandowska, Małgorzata Zając

Muzeum POLIN

Przyciągać więcej ludzi młodych to cel wielu muzeów. Przyciąganie i angażowanie młodzieży to również jeden z celów Muzeum POLIN. Zależy nam na młodzieży zwiedzającej zarówno w grupach szkolnych, jak i indywidualnie. Jak to robić? Jak powinna wyglądać atrakcyjna oferta dla różnych sposobów – grupowych i indywidualnych – zwiedzania instytucji przez młodzież? Jak budować angażujące doświadczenie dla młodych zwiedzających indywidualnie tak, aby wychodzili z muzeum z przeświadczeniem, że to był dobrze spędzony czas i że chcieliby tu wrócić?

Szukając odpowiedzi na te pytania, w 2023 r. agencja badawcza Herstories, na zlecenie Muzeum, przeprowadziła dwa badania jakościowe – szkolnej oferty przewodnickiej i doświadczenia na wystawie stałej „1000 lat historii Żydów polskich”. Ich wyniki pozwoliły sformułować kilka wskazówek umożliwiających skuteczne przyciągnięcie młodych do muzeum.

**Dajmy młodzieży poczuć coś istotnego.** Jeśli szkolna wizyta w muzeum ma być atrakcyjnym doświadczeniem dla młodzieży, trzeba stworzyć młodym odbiorcom miejsce na to, aby poczuli i przeżyli coś ważnego – bez narzucania konkretnych emocji, ale z uwzględnieniem bodźców skłaniających do indywidualnej refleksji. Muzeum powinno w taki sposób prezentować treści adresowane do młodych, aby pozwalały uczniom i uczniom zestawić je z ich własną codziennością, umożliwiały „wejście w historię”, empatyzowanie, wyobrażenie sobie kontekstu społecznego i historycznego. Ważne jest zapewnienie warunków do wzajemnej, nastoletniej wymiany myśli, ścierania się poglądów, ale też zadawania pytań i współniwania wiedzy. W przypadku grup szkolnych warto oferować pracę w

podgrupach ustalonych według różnych typów potrzeb – na przykład zwiedzanie długie i dokładne versus szybkie i skoncentrowane na wybranej tematyce. Od procesów historycznych ciekawsze jest dla młodzieży codzienne życie, od pradziejów ważniejsza jest nowsza historia. Wszystko to, co może zostać uznane za bliskie, jest istotne.

**Zadbajmy o doświadczenie.** Z badań prowadzonych przez Herstories wynika również, że potrzeba spróbowania, dotknięcia, zrobienia czegoś samemu jest wśród młodych powszechna. Możliwość samodzielnego „doświadczenia” kreuje pozytywny wizerunek miejsca, sprawiając, że pobyt w instytucji kultury jest dużo bardziej atrakcyjny i lepiej wspomniany. Jak opisywali to uczestnicy badania szkolnej oferty przewodnickiej: „Najważniejsze było to, że tam w zbrojowni można było się poprzebierać. I to było ważne: stroje, selfie”, „Ostatnio po 1 godz. zwiedzania były warsztaty. I to jest ten moment twórczego działania”. Zarówno młodzi, jak i ich nauczycielki i nauczyciele oczekują od instytucji kultury, że ta zaoferuje im coś więcej niż tylko bierne oglądanie wystaw. To działanie, kreowanie, praca twórcza buduje niepowtarzalne doświadczenie bycia w tym konkretnym muzeum. Zaangażowanie młodych w zrobienie czegoś samodzielnie paradoksalnie jest też dla nich relaksujące. W zasadzie w muzeach wiemy to od dawna, warto zatem podejmować to wyzwanie.

**Multimedia niekoniecznie angażują.** O multimediami w muzeach łatwo jest myśleć stereotypowo, widząc w samym ich umieszczeniu na wystawach klucz do skutecznego zaangażowania młodzieży. Tymczasem badania prowadzone przez POLIN dają nieco inną perspektywę na kwestie wykorzystania multimedii. Okazuje się, że angażujące doświadczenie wizyty w muzeum nie może ograniczać się do udostępnienia multimedii. W tym znaczeniu ekrany dotykowe czy projekcje nie są wystarczające. Jak podkreślił jeden z badanych nauczycieli: „Oczywiście multimedia w muzeach są fajne, ale muszą być faktycznie angażujące i uczniom dawać fajne doświadczenie. Przecież oni i tak spędzają pół życia przed ekranami, także nie chodzi o to, żeby ich przenieść sprzed telefonu czy telewizora przed ekran w muzeum czy innej instytucji kultury”. Według badań prowadzonych przez POLIN multimedia dla młodych sprawdzają się, jeśli stają się elementem gry lub ciekawych zadań, zachęcają do działania w sposób nieszablonowy, stymulują współpracę w grupie, przyczyniając się do jej integracji. Chociaż trudno wyobrazić sobie nowoczesną instytucję kultury bez tego rodzaju technologii, wciąż wyzwaniem

wydaje się opracowanie lub wykorzystanie ich w taki sposób, aby prawdziwie angażowały.

**Integracja grupy jest bardzo ważna.** Z badania jakościowego przeprowadzonego z nauczycielami wiemy, że każda wycieczka szkolna, nawet kilkugodzinna wizyta z przewodnikiem na muzealnej wystawie, powinna zawierać element integracyjny. Muzea często traktują integrację drugoplanowo, koncentrując się przede wszystkim na walorach edukacyjnych. Tymczasem dla młodzieży bycie z rówieśnikami jest niezwykle ważne. Relacyjny aspekt wycieczek stał się jeszcze bardziej istotny po okresie pandemii. Jak twierdzą badani przez POLIN nauczycielki i nauczyciele, doświadczenie izolacji społecznej, przymusowa, wielomiesięczna nauka zdalna sprawiły, że nastolatki silniej odczuwają potrzebę bycia razem poza murami szkoły. Integracja nie musi jednak oznaczać aktywności tylko i wyłącznie towarzyskich. Chodzi raczej o stworzenie możliwości wspólnej, warsztatowej pracy grupowej w czasie pobytu w muzeum.

**Komfort fizyczny to nie fanaberia.** I na koniec jeszcze jeden ważny z punktu widzenia młodzieży aspekt wizyty w muzeach – komfort fizyczny. Zarówno diagnoza wystawy stałej Muzeum POLIN, jak i wywiady grupowe z nauczycielkami i nauczycielami wskazały, że choć jest to potrzeba najbardziej oczywista, często zabezpieczenie tego obszaru nie jest traktowane z należytą starannością i powagą. Tymczasem odpowiednie zaaranżowanie przestrzeni muzealnych zapewniających komfort fizyczny to w przypadku młodych odbiorców kultury niemal połowa sukcesu. Badania Herstories wykazały, że komfort ten ma dla nich różne wymiary:

- a) komfort zwiedzania, czyli uczestniczenie w wycieczce bez tłumy, przepychania, nadmiaru dźwięków i bodźców sensorycznych;
- b) komfort indywidualny, czyli przystosowanie przestrzeni do neuroróżnorodnej młodzieży oraz do uczennic i uczniów z niepełnosprawnościami;
- c) komfort pracy kreatywnej/warsztatowej w odpowiednio przygotowanej i stymulującej przestrzeni;
- d) komfort koncentracji, czyli odpowiednio zaprogramowany czas poświęcony na wizytę/wydarzenie, możliwy do wytrzymania przez młodzież;

- e) komfort związany z zaspokojeniem potrzeb fizjologicznych, w tym uwzględnienie potrzeby odpoczynku, czyli przygotowanie miejsc do odpoczynku, do siedzenia, a nawet leżenia, możliwość swobodnego zjedzenia posiłku (własnego lub kupna przekąski), dostęp do wody, bliskość toalet.

**Zmiana nie omija muzeów.** Oczekiwania wobec muzeów zmieniają się wraz ze zmianami zachodzącymi w różnych sferach naszego życia. Instytucje kultury dzisiaj nie są już tylko miejscem edukacji i zdobywania wiedzy. Stanowią istotny element „świata czasu wolnego”, gdzie ważny jest relaks, bycie z innymi, doświadczanie, emocje, poszerzanie horyzontów. Nabiera to szczególnego znaczenia w przypadku młodych odbiorców i kolejnych pokoleń publiczności. Z tego powodu w muzealnej ofercie dla młodych musimy skupić się na tym, aby instytucje kultury nie były dla nich drugą szkołą, ale miejscem inspiracji, pobudzania do refleksji i dyskusji, przeżywania ważnych momentów wspólnie z przyjaciółmi. Może, gdy wsłuchamy się w potrzeby młodych, zmieniając nasze muzea, misja angażowania ich w ofertę instytucji kultury stanie się realna.

**Katarzyna Lewandowska** to socjolożka, starsza specjalistka ds. badań w Sekcji Badań Działu Promocji i Marketingu Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Odpowiada za badania dotyczące obecnej i potencjalnej publiczności, ewaluację oferty programowej, a także za wdrażanie wyników badań w działaniach marketingowych Muzeum. Aktywnie zajmuje się propagowaniem wśród innych instytucji kultury wiedzy na temat metodologii badań, pozyskiwania danych i ich praktycznego wykorzystania w budowaniu oferty odpowiadającej na potrzeby publiczności.

**Małgorzata Zając** jest kierowniczką Sekcji Badań w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Zajmuje się badaniami dotyczącymi rozwoju publiczności. Inicjuje projekty muzealne w oparciu o uzyskane wyniki badań. Zajmuje się upowszechnianiem wiedzy na temat użyteczności badań publiczności w sektorze kultury, prowadząc m.in. wykłady w ramach Podyplomowych Studiów Muzealnych UW, występując na międzynarodowych konferencjach, na przykład Stowarzyszenia Żydowskich Muzeów w Europie (AEJM) czy Międzynarodowej Sieci Organizacji Muzealnych NEMO. Wcześniej przez 11 lat pracowała w Ipsos, gdzie odpowiadała za marketing usług badawczych i rozwój badań syndykatowych.



## **Bibliografia**

Badanie doświadczenia wśród zwiedzających Wystawę Stałą w Muzeum POLIN, Herstories, 2023.

Badanie szkolnej oferty przewodnickiej w Muzeum POLIN, Herstories, 2023.

# **Edukacja ponad granicami – wnioski z seminariów i szkoleń w ramach programu MEST Stowarzyszenia Europejskich Muzeów Żydowskich**

Vidar Alne Paulsen

Muzeum Żydowskie w Oslo

Museum Education Seminars and Training (MEST) to program profesjonalnego rozwoju zawodowego zorganizowany w ramach działalności Stowarzyszenia Europejskich Muzeów Żydowskich (Association of European Jewish Museums). Skierowany jest do edukatorów pracujących w instytucjach należących do wspomnianej sieci, a jego celem jest wymiana najlepszych praktyk oraz wzajemne wsparcie członków przez wspólne seminaria, wizyty studyjne oraz działalność online.

Program powstał w 2012 r., a jego obecny kształt został stworzony w ramach współpracy Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie oraz Muzeum Żydowskiego w Oslo, w partnerstwie z Muzeum Żydowskim w Trondheim. MEST program był realizowany w latach 2021–2023.

Niniejszy artykuł stanowi omówienie zalet udziału w programie MEST z perspektywy jego uczestnika.

## **Tło**

Większość żydowskich muzeów w Europie funkcjonuje jako oddzielne jednostki muzealne działające na terenie danego kraju. O ile w Europie znajdziemy sporo muzeów historycznych czy muzeów sztuki, o tyle te poświęcone żydowskiej historii czy kulturze stanowią niszę.

Mimo że współpraca z innymi muzeami przynosi wiele korzyści, to jednak kontakt z instytucjami pracującymi nad takim samym materiałem, mającymi takie same

wyzwania i te same możliwości jest nie do przecenienia.

Jako przedstawiciel Muzeum Żydowskiego w Oslo przez ponad 10 lat brałem udział w seminariach MEST oraz wizytach studyjnych. Sytuacja mojej instytucji, którą opisuję poniżej, jest charakterystyczna również dla innych europejskich muzeów żydowskich, może więc posłużyć jako reprezentatywny przykład innym instytucjom uczestniczącym w MEST.

Przez większość czasu naszej działalności mieliśmy tylko jednego edukatora. Obecnie jest nas dwoje, ale to wciąż bardzo niewielka grupa specjalistów. Trudno jest też być kreatywnym, będąc zawieszonym w próżni, bez kontaktów. Dla Muzeum Żydowskiego w Oslo program MEST stał się kopalnią wiedzy i pomysłów oraz doskonałym źródłem inspiracji. Omówię tę współpracę szerzej, posługując się przykładami z jednego seminarium, jednej wizyty studyjnej i jednego warsztatu cyfrowego, a także dzieląc się doświadczeniami przy organizowaniu seminarium w ramach MEST.

## **Inauguracyjne seminarium w ramach MEST**

Projekt MEST rozpoczął się od trzydniowego seminarium zorganizowanego w Amsterdamie w 2012 r. Zaczynałem wtedy pracę w Muzeum Żydowskim w Oslo i było to moje pierwsze międzynarodowe seminarium. Wspólnie z grupą innych edukatorów analizowaliśmy programy edukacyjne oraz treści oferowane przez Muzeum Żydowskie w Amsterdamie. Najbardziej zainspirowały mnie teoretyczne podstawy programu edukacyjnego stworzonego przez moich holenderskich kolegów.

Podczas przygotowywania nowego programu jego twórcy posługiwali się tak zwaną metodą GARI, nazwaną od pierwszych liter wyrazów definiujących program. Jest to metoda tworzenia treści krok po kroku, zaczynająca się od zdefiniowania Celu (ang. *Goal*) programu, odpowiedzi na pytanie: co chcemy osiągnąć? Litera A w tej metodzie oznacza Zadanie (ang. *Assignment*) – jakimi metodami się posłużymy, aby ten cel osiągnąć? Przykładowo: prezentacja, wizyta z przewodnikiem, warsztaty oraz eksploracja. Litera R to Rezultat – co chcemy, aby grupa wyniosła po zakończeniu zajęć? Na przykład wiedzę, zmianę podejścia, nowe umiejętności. Z kolei I (pol. *Ja*) oznacza tutaj rolę edukatora: jak zaplanować czas realizacji zadania, aby osiągnąć powyższe cele.

GARI to bardzo praktyczny i łatwy sposób pracy nad tworzeniem projektu, z którego przez te lata wielokrotnie korzystaliśmy w naszym muzeum.

Muzeum Żydowskie w Amsterdamie wprowadziło także metodę o nazwie

„Spotkania” (ang. *Encounters*), którą potem zmieniono na „I ASK” (pol. *Pytam*).

Metoda ta ma pomóc zwiedzającym otworzyć się na rzeczy nowe i nieznane, a nawet niezgodne z ich poglądami. Wprowadzili ją pracujący w żydowskich muzeach edukatorzy w 2012 r., a następnie – 10 lat później – włączyliśmy ją do programu MEST. Szerzej na ten temat opowiem w dalszej części artykułu.

## **Wizyta studyjna w Londynie**

Poza seminariami, podczas których skupialiśmy się na tworzeniu warsztatów i dzieleniu się doświadczeniem, w ramach programu MEST odbyliśmy wiele wizyt studyjnych. Były one okazją do zwiedzania muzeów w danym kraju i poznawania ich najlepszych praktyk. Szczególnie pamiętam wizytę w Londynie w 2017 r., której tematem było tworzenie wystaw i programów dla zwiedzających ze szczególnymi potrzebami. Zwiedziliśmy wtedy m.in. Teatr Szekspirowski „Globe” oraz Muzeum Historii Naturalnej.

Teatr Szekspirowski „Globe” przygotował ofertę dla osób z demencją. Typowym objawem tej choroby jest utrata pamięci krótkotrwałej, przy czym pamięć długotrwała pozostaje mniej zaburzona. Proponowane przez teatr słuchanie dramatów Shakespeare’a, których wiele fragmentów widzowie uczyli się na pamięć w dzieciństwie, stało się w przypadku osób z demencją pozytywnym i ważnym doświadczeniem.

Z kolei Muzeum Historii Naturalnej oferuje specjalne programy dla dzieci z neuroróżnorodnością oraz w spektrum autyzmu. Są to dzieci wrażliwe na nadmiar zewnętrznych bodźców. Aby zwiększyć ich szanse na przyswajanie wiedzy, Muzeum Historii Naturalnej zaprasza je poza zwykłymi godzinami otwarcia – najczęściej w weekendy. Kiedy przychodzą do Muzeum, jest ono dostępne wyłącznie dla nich.

Tamta wizyta studyjna zainspirowała nas do stworzenia programu, który obecnie oferujemy w Muzeum Żydowskim w Oslo: „Spotkanie ze wspomnieniami” (ang. *Meeting with memories*). Pokazujemy zwiedzającym zdjęcia i opowiadamy o wydarzeniach z przeszłości, które miały miejsce w Oslo, zachęcając naszych gości do

dzielenia się własnymi wspomnieniami. W tym programie wykorzystujemy też eksponaty pochodzące z naszych zbiorów.

## Obrazowanie myślenia

W ramach programu MEST w 2021 r. odbyły się liczne warsztaty i kursy, ale jeden z nich był szczególnie poruszający – to złożony z trzech sesji kurs prowadzony przez brytyjską specjalistkę w dziedzinie nauczania i edukacji Tali Krikler, podczas którego eksplorowano zagadnienia obrazowania myślenia oraz ustalonych schematów w myśleniu.

Celem zajęć dotyczących obrazowania myślenia jest prowokowanie i kwestionowanie naszej percepcji. Warsztat ma też działać jako katalizator prowadzący do bardziej dogłębnych rozmów i myślenia – a to wszystko w celu inspirowania ciekawości.

Podczas każdej z tych przeprowadzanych na żywo sesji grupie przedstawiano dwa schematy myślenia. Jedna z sesji miała nazwę: „Widzę, myślę, zastanawiam się” (ang. *See, Think, Wonder*).

- 1. Widzenie – możliwość uważnego spojrzenia i zauważania przed podjęciem próby interpretacji** – sesja zaczynała się od patrzenia na zdjęcie przedstawiające grupę ludzi siedzących za dużym, nakrytym stołem. Uczestników zachęcano do opisanego tego, co widzą. W zadaniu mógł wziąć udział każdy – polegało ono jedynie na opowiedzeniu, co jest widoczne na zdjęciu.
- 2. Myślenie – obserwowanie, co się dzieje** – następny krok to myślenie, analiza. Co tam się dzieje? Czy te osoby zgromadziły się ze względu na jakieś wydarzenie? Zastawa na stole sugeruje, że zostanie podany posiłek.
- 3. Zastanawianie się – czas na przemyślenie i syntetyzowanie informacji przed wyciągnięciem wniosków** – ostatnim etapem ćwiczenia było zastanowienie się. Czemu ci ludzie się zgromadzili? Co to za wydarzenie? Skąd oni są?

Kurs przygotowany przez Tali Krikler pozwalał edukatorom na wprowadzenie interakcji z uczestnikami zgromadzonymi na żywo oraz online.

Ćwiczenie pozwalało w niewymuszony sposób uzyskać komentarze uczniów czy zwiedzających. Nie było w nim dobrych ani złych odpowiedzi: uczestnicy byli pytani, co widzą.

## **„I ASK”**

W okresie od 2021 do 2023 r. w ramach MEST zorganizowano następujące wydarzenia:

### **2021**

- 9 lutego: spotkanie edukatorów przy kawie,
- 23 lutego oraz 9 marca: „Tworzenie doświadczeń edukacyjnych online w ramach MEST”,
- 6 kwietnia: „Programy online dla szkół w ramach MEST I – szkoły podstawowe”,
- 20 kwietnia: „Programy online dla szkół w ramach MEST II – szkoły średnie”,
- 25 maja: „Narzędzia do uczenia online I”,
- 31 maja, 8 czerwca oraz 15 czerwca: „Sztuka zwalniania: wykorzystanie schematów myślenia, sztuki oraz ulotnych zjawisk”,
- 29 czerwca: „Ewaluacja wydarzeń online”,
- 13 lipca: „Anoha – Muzeum dla dzieci”;

### **2022**

- 21 lutego: spotkanie edukatorów przy kawie,
- 14 marca: „Działania online na rzecz dostępności oferowane przez Muzeum Historii Żydów Polskich Polin”,
- 7 kwietnia: „«I ASK» – metoda pedagogiczna”,
- 13 do 16 czerwca: „I ASK” – kurs szkoleniowy w Amsterdamie, etap 2,
- 19 września: „I ASK” – kurs szkoleniowy, etap 3; etapy w programach edukacyjnych,

- 24–26 października: seminarium w Muzeum Żydowskim w Oslo,
- 28 listopada: „I ASK” – kurs szkoleniowy, etap 4: „Peaceful Nuancing” (pol. *łagodne niuansowanie*),
- 12 grudnia: kontynuacja seminarium z Oslo z udziałem Jolien Posthumus;

## **2023**

- 20 lutego: spotkanie edukatorów przy kawie,
- 20 marca: „Poznajemy ANU – Muzeum Narodu Żydowskiego”,
- 24 kwietnia: „Poznajemy Muzeum Żydowskie Oshpitzin”,
- 12–14 czerwca: wizyta studyjna w Kopenhadze,
- 3 lipca: spotkanie online podsumowujące wizytę studyjną.

Najbardziej wszechstronnym elementem programu był kurs szkoleniowy

„I ASK”, złożony z trzech komponentów realizowanych cyfrowo oraz jednej przeprowadzonej na żywo sesji, która odbyła się w Amsterdamie. „I ASK” odniósł znaczny sukces w Holandii i obecnie jest realizowany w 30 różnych muzeach. Na czym polega ten program i dlaczego cieszy się tak dużą popularnością?

Głównym jego celem jest ograniczenie polaryzacji postaw oraz promowanie wzajemnego zrozumienia i otwartości. Jeśli uda się zrealizować te założenia, „I ASK” zapewni uczestnikom nie tylko skuteczną naukę, lecz także ubogacające doświadczenia, zachęcając do myślenia bez stosowania uproszczeń.

Otwartość można uzyskać dzięki uważnemu słuchaniu, okazywaniu innym zainteresowania oraz byciu w dobrym nastroju. Ale jak osiągnąć bycie w dobrym nastroju? Dla edukatora ważne jest to, aby rozpoznać, co wywołuje poszczególne uczucia – co sprawia, że odczuwamy złość czy zdenerwowanie? Co działa w konkretnym przypadku?

Program składa się z 7 kroków:

- 1. Zbudowanie relacji z odwiedzającymi** – okaż zainteresowanie nimi oraz tym,

czego chcą się nauczyć.

- 2. Nazwanie tematu** – temat powinien zostać jasno określony, zarówno dla edukatora, jak i dla odwiedzających. Na przykład: „Dzisiejszym te-

matem będą rytuały w judaizmie”. Zadaj odwiedzającym otwarte pytania: „O czym myślicie, kiedy słyszycie słowa, takie jak «rytuały»?”. Unikaj szczegółowych pytań, takich jak: „Co to jest bar micwa?”.

- 3. Określenie kierunku prowadzonych badań** – co będziemy eksplorować podczas tego zwiedzania/programu? Przykładowy kierunek badań:

„Jakie znajdziemy trzy wspólne rzeczy w synagogach na całym świecie?”, „Jakie są obecnie światowe skutki kolonializmu?”. Unikaj takich słów, jak „opowiedzieć” czy „nauczyć się”.

- 4. Osadzenie** – pokaż grupie określone miejsce na wystawie i spróbuj

„osadzić” ją w tym punkcie: „Co widzicie?”, „Jaki panuje tu nastrój?”,

„Proszę, zamknijcie oczy”.

- 5. Odkrywanie i dodawanie** – skieruj uwagę na określony przedmiot na wystawie.

Zapytaj zwiedzających, na co patrzą; następnie skieruj uwagę na grupę: „Co czujecie, kiedy patrzycie na ten przedmiot? Jakie macie skojarzenia?”.

- 6. Dodawanie** – podaj więcej informacji o przedmiocie, a potem ponownie skieruj uwagę na grupę.

- 7. Refleksja** – „Co odkryliśmy? Czy zmieniło to nasz pogląd na dzisiejszy temat?”, „Jakie było wasze doświadczenie?”.

Zbyt często zwiedzanie muzeum polega tylko na biernym słuchaniu. Metoda „I ASK” pozwala pochylić się nad wszystkimi pytaniami i zainteresowaniami zwiedzających oraz kwestiami, które w jakiś sposób ich niepokoją.

## **Muzeum Żydowskie w Oslo jako gospodarz oraz uczestnik**

W ciągu ostatnich 10 lat Muzeum Żydowskie w Oslo zorganizowało dwa seminaria



dla edukatorów.

Najważniejsze motywacje związane z pełnieniem funkcji gospodarza są następujące:

1. Poznanie opinii i obserwacji ekspertów w dziedzinie muzealnictwa dotyczących działalności muzeum.
2. Okazja do zaprezentowania nie tylko muzeum, lecz także historii kraju oraz najlepszych praktyk w dziedzinie muzealnictwa.
3. Zdobycie doświadczenia organizacyjnego i nawiązywanie kontaktów z ekspertami uczestniczącymi w projekcie w sposób bardziej dogłębny, niż można to zrobić w roli uczestnika.

Podczas seminarium, w którym uczestniczyliśmy w Oslo w 2022 r., poprosiliśmy norweską agencję badawczą o udostępnienie ich ustaleń dotyczących pokolenia Z (GenZ, osoby urodzone od połowy lat 90. XX w., do pierwszej dekady XXI wieku włącznie). Ponadto wzięliśmy udział w sesjach poświęconych programom edukacyjnym adresowanym do tej grupy wiekowej.

Poza GenZ kolejnym tematem było postępowanie z traumą w otoczeniu muzealnym. Aby bardziej dogłębnie zająć się tą kwestią, zaprosiliśmy do udziału trenerkę uważności Jolien Posthumus z Muzeum Umysłu (The Museum of the Mind).

Odwiedziliśmy także dwie instytucje, których zadaniem jest nauczanie o zbrodni popełnionej w Norwegii w 22 lipca 2011 r.: Centrum Utøya oraz Centrum 22 lipca.

## **Tematy na przyszłość**

Liczymy, że w przyszłości będziemy mogli kontynuować program MEST w dowolnej formie. Wśród organizatorów oraz uczestników pojawiło się wiele pomysłów: podczas seminariów omawialiśmy międzywyznaniowe uczenie się, uczenie i cyfryzację, dostępność w sektorze muzealnym oraz – w ramach rozwijania tematu traumy z Oslo – sposoby zapewnienia poczucia bezpieczeństwa w naszych muzeach.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat w ramach MEST powstała ceniona sieć edukatorów muzealnych w całej Europie. Nawiązane kontakty zawodowe i osobiste przyjaźnie gwarantują, że spuścizna MEST przetrwa w takiej czy innej formie w przyszłości.

**Vidar Alne Paulsen** jest z wykształcenia historykiem, uzyskał tytuł magistra ze specjalizacją mediewistyczną na Uniwersytecie w Bergen w 2006 r. i pracował w tamtejszym muzeum od 2004 do 2011 r. Pracę w Muzeum Żydowskim w Oslo rozpoczął w 2011 r. jako edukator. Oprócz okresu współpracy, w latach 2016–2017, z norweskim National Trust, był zatrudniony w Muzeum Żydowskim w Oslo. Zajmuje się tam edukacją wszystkich grup wiekowych na temat judaizmu, historii Żydów, myślenia spiskowego i Shoah, a także opracowywaniem programów edukacyjnych na wymienione tematy.

# Pomniki 2.0. Nowe formy upamiętnienia, których wszyscy potrzebujemy (przynajmniej w Polsce)

Zofia Bojańczyk

Muzeum POLIN

Czas pomników na cokołach i tablic pamiątkowych wmurowanych w ściany budynku już minął – to pewne. Współczesność wymaga nowych, bardziej empatycznych, a niekiedy szokujących metod opowiadania o tym, co dla nas ważne i o czym powinniśmy pamiętać. W Polsce coraz częściej przywracana jest pamięć o lokalnej historii, w tym historii żydowskiej. Jak o niej opowiadać i upamiętniać ją w sposób uwzględniający pełen wachlarz ludzkich doświadczeń i perspektyw? I czy w ogóle w obliczu tragedii Zagłady jakakolwiek forma upamiętnienia jest adekwatna na tyle, by wypełnić pustkę?

„Proszę, jeśli możesz, **idź na swoje nabrzeże. Popatrz na te buty**. Zobacz, że w dzisiejszym świecie znów może dojść do masowych mordów. I to właśnie robi dziś Rosja. Te same buty. W Mariupolu są ci sami ludzie. Dorośli i dzieci. Dziadkowie. I są ich tysiące” – apelował prezydent Ukrainy Wołodymyr Zełenski do premiera Węgier Wiktora Orbana w marcu 2022 r., jednocześnie krytykując go za niewysłanie do Ukrainy sprzętu wojskowego oraz mocno okrojone sankcje Węgier wobec Rosji<sup>1</sup>.

Te buty, do których odwoływał się Zełenski, to pomnik upamiętniający węgierskich Żydów rozstrzelanych przez Strzałokrzyżowców na brzegu Dunaju na przełomie 1944 i 1945 r. Został odsłonięty w 2005 r. w Budapeszcie i składają się na niego dziesiątki par butów – są tam i bucki dziecięce z wyciągniętymi sznurówkami, i damskie szpilki, znoszone robotnicze buciory mieszają się z eleganckimi pantoflami, jedne ustawiono z przesadną starannością na krawędzi muru, inne zaś niedbale porzucono.

---

<sup>1</sup> <https://podroze.onet.pl/aktualnosci/wegry-postawili-300-par-butow-na-brzegu-dunaju-zainspirowal-ich-zelenski/hvn5dbv> [dostęp: 12.10.2023].

Wszystkie są mosiężne i hiperrealistyczne. Można zadać sobie pytanie: czy gdyby ten pomnik, odnoszący się do czasów, gdy rzeka była nazywana „Czerwonym Dunajem” albo „Cmentarzem żydowskim” – ze względu na ciała wypływające na brzeg, przyjął formę zwartej bryły z klasycznym figuratywnym przedstawieniem albo pamiątkowej tablicy, to nadal zapadłby w pamięć prezydentowi Ukrainy na tyle, by w odpowiednim czasie mógł po niego sięgnąć w swoim płomiennym wystąpieniu?

Dziś pomnik powinien być nie kropką, lecz znakiem zapytania. Okazją do szukania odpowiedzi. Nie *pomnikiem* trwającym w jednoznaczności, tylko *u-pomnieniem*. Powinien budzić kontrowersje, prowokować do dyskusji, odświeżać inny wymiar zjawiska, przywrócić wieloznaczność i otwartość na interpretacje jego samego i historii, którą upamiętnia. W przeciwnym razie stanie się – jak to trafnie określił Peter Steinbach – „komunalnym miejscem zrzutu wieńców”<sup>2</sup>, który niejako zwalnia nas z obowiązku pamiętania: po co pamiętać o jakimś wydarzeniu, zadawać sobie pytania o jego sens i wyciągać wnioski, skoro pomnik samą swoją obecnością zrobi to za nas? Tradycyjne pomniki z czasem tracą swoją moc, powszednieją, wtapiają się w krajobraz do tego stopnia, że Robert Musil postawił tezę, że „nie ma na świecie nic bardziej niewidocznego niż pomnik”<sup>3</sup>.

## **Zazdrośćmy Florencji, ale uczmy się od Wiednia**

Pokusa stawiania pomników nie jest zaskakująca: potrafią łączyć społeczeństwo i umacniać przynależność do niego, kreować świadomość narodową albo religijną, czasami klasową. Oczywiście bywają też pułapką, ponieważ tak samo jak mają moc łączenia, tak i niekiedy stają się katalizatorami konfliktów grupowych, demonstracji, kontrademonstracji, aktów wandalizmu. Przede wszystkim zaś – wytworzone w teraźniejszości i na jej potrzeby – stają się miejscami edukacji, budowy tożsamości, a także narzędziem kształtowania pamięci i fakt, że w Europie Środkowej i Wschodniej jest ich szczególnie dużo, nie powinien dziwić. W naszym regionie ciągle mierzymy się dramatycznym XX wiekiem, a ogrom cierpień, krzywd i szeroko rozumianych strat przepracowuje od lat wiele społeczności, grup i osób.

---

<sup>2</sup> P. Steinbach, *Opór–sprzeciw–rezystencja: postawy społeczności niemieckiej w Trzeciej Rzeszy a pamięć zbiorowa*, przeł. I. Ewertowska-Klaja, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 258.

<sup>3</sup> R. Musil, *Monuments*, [w:] R. Musil, *Posthumous Paper of a Living Author*, przeł. P. Wortsman, Eridanos Press 1987, s. 61.

„Zazdroszczę Florencji, że tam mogą stać rzeźby, a nie pomniki”<sup>4</sup> – pisał już ponad 80 lat temu rzeźbiarz Henryk Wiciński w liście do malarza Jana Cybisa i nie można odmówić mu racji, gdy spojrzy się na przykład na warszawskie Śródmieście: ponad połowa tutejszych pomników poświęcona jest wojnie, a jedna trzecia postaci ma w rękach broń: miecz, karabin, granat (książkę trzyma zaledwie 7% postaci)<sup>5</sup>. Zdecydowana większość z nich powstała w czasach komunistycznych, a ich charakterystyczne cechy to patos i użycie figuratywnych form, przez które próbują zatrzymać życie i pędzący bieg zdarzeń – zresztą reżimy autorytarne chętnie sięgają po taką formę reprezentacji, zdradzając się tym samym ze swoim marzeniem o zatrzymaniu nadchodzących zmian. Jednak o tym, jak tradycyjne formy pomnika nie przystają do współczesności, mieli okazję przekonać się mieszkańcy Wiednia: pod koniec lat 80. XX wieku magistrat miasta z okazji Austriackiego Roku Upamiętnienia zamówił u rzeźbiarza Alfreda Hrdlicki wykonanie „Pomnika Przeciwno Wojnie i Faszyzmowi”, który miał stanąć w centralnej i prestiżowej lokalizacji miasta, w pobliżu Albertiny, opery oraz Hofburga. W czasie wojny w tym miejscu stała monumentalna neoklasyczna kamienica, zwana Philipphof, która w czasie walk o wyzwolenie Wiednia 12 marca 1945 r. została zbombardowana, w wyniku czego zginęło ponad 300 osób ukrywających się w jej piwnicach. Monument, który został określony przez twórcę mianem pomnika „walk-in”, odsłonięto 24 listopada 1988 r., po to, by „zachować pamięć o najciemniejszym okresie naszej historii”<sup>6</sup>. Pomnik pierwotnie składał się z kilku grup rzeźbiarskich, rozrzuconych po placu i wykonanych z różnorodnych materiałów. Między blokami kamienia znajdowała się figura klęczącego Żyda myjącego ulicę, upamiętniająca wydarzenia z 1938 r. – proceder publicznego upokorzenia Żydów mieszkających w Wiedniu, zmuszanych do ścierania z ulic sloganów antyfaszystowskich. Takie wydarzenia, będące początkiem eskalacji przemocy wobec Żydów, dawały okazję licznie zgromadzonym gapiom do szydzenia, opluwania i poniżania myjących trotuary i schody nie tylko na ulicach, lecz także w budynkach administracji publicznej, na przykład uniwersytetu. Całość pomnika miała się prezentować monumentalnie i godnie, ale pojawił się

---

<sup>4</sup> W. Baraniewski, *Rzeźby i pomniki. Wokół pomnika Ofiar Tragedii Smoleńskiej 2010 roku*, „Magazyn Szum” 2018, nr 22, s. 120.

<sup>5</sup> A. Hudzik, *Polska Pomnikomania*, „Newsweek Polska”, artykuł dostępny na: <https://www.newsweek.pl/kul-tura/polska-pomnikomania-co-drugi-pomnik-przypomina-nam-o-wojnie/8yprmc> [dostęp: 12.10.2023].

<sup>6</sup> Natalia Krzyżanowska, *(Anty)pomniki jako przedstawienia (nie)miejsca pamięci w mieście*, s. 67, dostępny na <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1047792/FULLTEXT01.pdf> [dostęp 12.10.2023].

problem: niewielu – pewnie poza samymi zleceńodawcami z magistratu i autorem – ta instalacja się podobała i nikt się z nią nie utożsamiał: środowiska żydowskie protestowały przeciwko upokarzającej wizualizacji Żyda myjącego chodnik oraz temu, że figura ta była tak wykonana, że nie od razu zwiedzający rozpoznawali w niej sylwetkę ludzką, stąd często na niej siadali, co było odbierane jako brak szacunku – bardzo szybko zresztą na głowie figury został dodany drut kolczasty, żeby zniechęcić ludzi do siadania na niej. Jednocześnie rysy twarzy figury były utożsamiane ze stereotypowym, karykaturalnym i obecnym często w satyrach antysemitycznym wizerunkiem twarzy Żyda. W proteście przeciw wymowie tej realizacji została podjęta decyzja o potrzebie postawienia nowego monumentu upamiętniającego pomordowanych Żydów, których w przedwojennym Wiedniu mieszkało ponad dwieście tysięcy. Efektem jest zrealizowana na Judenplatz „Zamknięta biblioteka” autorstwa brytyjskiej rzeźbiarki Rachel Whiteread (2000 r.).

Inną grupą, niegodzącą się na pomnik, były środowiska feministyczne, które krytkowały obecne na pomniku elementy wykonane z brązu: takie przedstawienia gwałtów i przemocy wobec kobiet uważały za obrazoburcze i nieprzynoszące ukojenia. Protestowały również rodziny ofiar i osoby, które przeżyły bombardowanie i zawalenie się Philipphofu pod koniec wojny: nie postrzegały bowiem one siebie czy swoich bliskich jako ofiar faszyzmu, lecz raczej aliantów, zwłaszcza Sowiec. Dla nich katastrofa ta była definitywnym końcem mieszczańskiej świetności Wiednia. I wreszcie: dla odwiedzających miasto pomnik był kompletnie nieczytelny ze względu na dużą liczbę lokalnych znaczeń, które bez bardziej szczegółowej wiedzy o historii miasta nie mogły być uchwycone (na przykład proceder publicznego mycia ulic przez ludność żydowską był praktykowany jedynie w Wiedniu).

Wiedeński przykład dobitnie pokazuje, że tradycyjne i dosłowne przedstawienia trudnych wydarzeń z przeszłości przestały być (a może nigdy nie były?) adekwatne. Dziś przestrzenne formy upamiętnienia coraz rzadziej wzorują się na monumentalizmie tradycyjnych pomników, a coraz częściej rozważają kwestię formy pracy, jej integrowania się z otoczeniem, sposobu i miejsca postawienia czy używanych materiałów. Takie pomniki, które kwestionują przesłanki własnego istnienia, nazywa się przeciwpomnikami albo **antypomnikami** (ang. *counter-monuments*). Antypomniki nie narzucają się, nie dominują w przestrzeni, są raczej skromne, bywają wertykalne. Próbuje stać się codziennością zwykłych ludzi, nie onieśmielać ich – stąd praktyka lokowania ich nie na centralnych, paradnych placach, ale na przykład na

osiedlach mieszkaniowych. Wtedy obcowanie z nimi nie jest czymś dalekim i sztywnym, ale codziennym i nieskrępowanym. Zamiast twardego kamienia stawia się na materiały delikatniejsze, bardziej podatne na ludzkie działania i upływ czasu. Coraz częściej po antypomniki sięga się, aby upamiętnić Zagładę, i chociaż pozornie naturalne i logiczne jest, by rzeczom straszonym, trudnym i niezrozumiałym nadawać monumentalną, oddającą skalę tragedii formę, to antypomnik okazał się wyjątkowo adekwatnym sposobem na opowiadanie o Zagładzie. Jego forma, trudna i nieoczywista w odbiorze, nie jest w tym wypadku wadą, a zaletą, ponieważ wymaga od odbiorcy wysiłku – nie tylko po to, by mógł on zmierzyć się z ogromem cierpienia, traumą i koszmarem skojarzeń, które implikuje Zagłada, ale także po to, by samodzielnie odnalazł jej znaczenie. Wydaje się to też rodzajem gry, do której odbiorca jest zapraszany, by odczytać „na nowo” i „dla siebie” znaczenia pojęć takich, jak wspólnota, człowieczeństwo czy sens i wartość istnienia. Przykładów zagranicznych antypomników odnoszących się do Zagłady jest wiele, chociażby znany, stojący w Amsterdamie „Nigdy więcej Auschwitz” Jana Wolkersa z 1977 r., który wykorzystuje potłuczone i odbijające światło szkło w formie sześciu paneli, gdyż zdaniem autora niebo po Zagładzie już zawsze powinno być widziane jako rozbite.

W Polsce skutki II wojny światowej pozostawiły po sobie bolesną pustkę zarówno w stosunkach społecznych, jak i krajobrazie miejskim. Kraj, jeszcze kilkadziesiąt lat temu będący mozaiką kultur i religii, stał się miejscem, w którym mniejszości narodowe stanowią mniej niż 3% wszystkich mieszkańców. Przed wojną mieszkało tu ponad 3 na przykład Żydów (stanowiąc blisko 10% mieszkańców Polski), a 90% z nich nie przeżyło Zagłady. Wiele miejsc, w których kiedyś pulsowało życie żydowskie i wybrzmiewały różne języki, zamieniło się w martwe przestrzenie lub przesiąkniętą przyziemną codziennością – tak jak gdyby Zagłada nigdy się nie wydarzyła. Jednak od kilku lat w Polsce można zaobserwować zwiększające się zaintereso-

wanie tematyką żydowską. Za sprawą głównie młodszego pokolenia nie ogranicza się ono jedynie do kręgów akademickich, ale dostosowuje się do potrzeb i gustów ludzi niedysponujących szerokim aparatem badawczym. W 1983 r. katolickie pismo „Znak” jako jedno z pierwszych podjęło temat żydowski, poświęcając mu cały numer. W artykule otwierającym redaktor naczelny Stefan Wilkanowicz napisał: „Dlaczego dziś podejmujemy problem żydowski? Bo jest, bo kiedyś trzeba było podjąć. (...) Nie można od tej sprawy uciec i pozostawić wszystko czasowi (...). Trzeba robić narodowy czy społeczny rachunek sumienia i oczyścić rany – aby czas mógł je

zagoić”<sup>7</sup>. Od publikacji tego tekstu minęło 40 lat. Powstające w ostatnich latach filmy, spektakle teatralne, projekty artystyczne, festiwale kultury żydowskiej, teksty publicystyczne i naukowe pokazują, że stosunek do sprawy żydowskiej na nowo stał się częścią polskiej tożsamości, a czasem elementem walki o nią. Coraz częściej też w Polsce sięgamy po nowe formy upamiętnień: po długich latach zaniedbań, stronięcia od podejmowania tematów najbardziej bolesnych i konfliktowych antypomniki stają się bardziej adekwatnym i coraz powszechniejszym narzędziem dla tych, którzy chcą się podjąć odtwarzania zasypanych śladów żydowskiego życia i Zagłady.

Rozpatrując problem antypomników, trzeba przyjrzeć się bliżej czterem czynnikom: tematowi, formie, doświadczeniu oraz znaczeniu.

## **Temat: zwrot ku mikrohistoriom**

Tradycyjne pomniki są afirmatywne i gloryfikujące wydarzenia lub osoby. Antypomniki mierzą się z upamiętnieniem wydarzeń trudniejszych i często bardziej wstydlivych, przejmują się losem ofiar i przyglądają się przemilczanym opowieściom i ignorowanym perspektywom.

Powstanie w getcie było pierwszym powstaniem miejskim w okupowanej Europie i jednocześnie największym zbrojnym zrywem Żydów podczas II wojny światowej. 19 kwietnia 1943 r., w przeddzień żydowskiego święta Pesach i urodzin Adolfa Hitlera, niemieckie oddziały liczące dwa tysiące żołnierzy weszły do getta. Do walki z niemieckimi oddziałami wspieranymi przez czołgi i wozy pancerne stanęło kilkuset polskich Żydów wyposażonych jedynie w niewielką ilość broni, granaty i butelki z benzyną. Podejmując walkę, powstańcy nie mieli nadziei na zwycięstwo. Kierowała nimi chęć odwetu na Niemcach, zadania wrogowi możliwie wysokich strat, a przede wszystkim wybierali oni godną śmierć z bronią w ręku. Na warszawskim Muranowie, w miejscu, gdzie toczyły się walki, stoi Pomnik Bohaterów Getta odsłonięty w 1948 r. – ma formę trapezoidalnego, monumentalnego kamiennego bloku o wysokości około 11 m. Centralną jego część stanowi umieszczona od strony zachodniej płaskorzeźba z brązu pod tytułem „Walka”, która przedstawia grupę żydowskich bojowców. Powstańcy w pełnych ekspresji pozach trzymają w dłoniach

---

<sup>7</sup> S. Wilkanowicz, „Znak” 1983, nr 2–3.



butelki z benzyną, pistolety i granaty. Grupę otaczają płomienie symbolizujące podpalone przez Niemców getto. Druga płaskorzeźba, umieszczona od strony wschodniej, została wykonana z kamienia i nosi tytuł „Pochód na Zagładę” – przedstawia cywili: żydowskie kobiety, dzieci i starszych ludzi pędzonych na śmierć. W jej prawym górnym narożu widoczne są charakterystyczne niemieckie hełmy, wskazujące sprawców zbrodni. Pomnik jednoznacznie określa, która grupa – bojownicy walczący z bronią w ręku czy ludność cywilna – stawiała opór podczas powstania. Muzeum POLIN w 80. rocznicę wybuchu powstania otworzyło wystawę czasową „Wokół nas morze ognia”, która przybliżyła doświadczenie i losy ludności cywilnej: podczas powstania cywile zeszli do bunkrów i kryjówek, sprzeciwili się Niemcom i narzuconemu przez nich systemowi mordowania bezbronnych w obozach Zagłady. Zamiast stawić się do transportu, ukrywali się. Muzeum chciało w ten sposób podkreślić, że cichy opór cywili był tak samo ważny, jak ten z bronią w ręku. W sześciu lokalizacjach w okolicach Muzeum, na Muranowie, stanęły pomniki-instalacje symbolicznie znakujące miejsca ukrywania się ludności cywilnej. Punktem centralnym każdej instalacji była szklana bryła o nieregularnym kształcie. Podświetlone szkło miało tlić się w ciemności i przypominać o tysiącach osób zamordowanych podczas powstania i tuż po nim. Przypadkowość kształtu i koloru szkła odpowiadała przypadkowości losu ludzi uwięzionych w tym czasie w getcie. Na każdym postumencie umieszczona została informacja o tym, jaki budynek znajdował się w tym miejscu przed wojną i kto ukrywał się w danym bunkrze. Historia oporu ludności cywilnej została opowiedziana z perspektywy sześciu postaci, które są równocześnie bohaterami i bohaterkami wystawy czasowej „Wokół nas morze ognia”. Jedną z upamiętnionych była Stella Fidelseid, która ukrywała się w bunkrze na ul. Wołyńskiej 11 (dziś okolice ul. Karmelickiej 19), która tak opisywała kryjówkę: „Była to dość obszerna piwnica, składająca się z dwóch izb i małej jakby alkówki, w której stał połamany tapczan. Izby te przedzielone były małym, dość wąskim korytarzykiem. Ludzi pełno. Dosłownie nie było gdzie usiąść”<sup>8</sup>. Do bunkra trafiła po tym, jak jej dom został podpalony, i w tym czasie nie miała już nikogo bliskiego – wszyscy zginęli. Dołączyła do grupy nieznanych jej wcześniej osób. W bunkrze zorientowała się, że jest w ciąży i w listopadzie 1943 r. urodziła syna. Po kilku dniach dziecko zmarło z głodu. W grudniu 1943 r. cała grupa ukrywających się w bunkrze przeskoczyła przez mur na tak zwaną „stronę aryjską”, gdzie ukrywała się w polskich

---

<sup>8</sup> <https://polin.pl/pl/bez-cienia-kryjowki-getta-warszawskiego> [dostęp: 12.10.2023].

domach. W 1950 r. Stella Fidelseid wyjechała do Izraela, później wyemigrowała na stałe do Brazylii. Dzięki współpracy Muzeum POLIN z SENNA Kolektyw historie tak zwanych gruzowców mogły być obecne w przestrzeni Muranowa, a cywilny opór wybrzmieć na równi z walką bojowców.

## **Forma: „Miniesz – a więc to jest piękne”<sup>9</sup>**

Antypomniki wykorzystują alternatywne techniki i materiały, są raczej abstrakcyjne niż figuratywne, rzadko bywają na cokółach, a jeśli już, to używają tej formy w sposób ironiczny. Bywają celowo nietrwałe i zaprojektowane z myślą o zniszczeniu, a ich twórcy liczą się z tą efemerycznością, chociaż czasami próbują się jej przeciwstawić. Tak właśnie jest w przypadku murali – na ścianach budynków coraz częściej powstają wielkoformatowe obrazy, próbujące odnieść się do ważnych społecznie tematów i gorących debat. Zaskakujące jest to, jak wiele z nich nawiązuje do wielokulturowej przeszłości Polski i dawnej obecności Żydów. Stają się sposobem na wypełnienie pustki po nich: w 2017 r., gdy Muzeum POLIN w ramach projektu „Żydowskie Dziedzictwo Kulturowe” przygotowywało podróżującą edukacyjną wystawę „Pełno ich nigdzie”<sup>10</sup> o przywracaniu pamięci o polskich Żydach, w przestrzeni miejskiej udało się zlokalizować i skatalogować ponad sto takich przykładów. Ich liczba stale rośnie, a ich powstanie najczęściej inicjują miejscy aktywiści zrzeszeni w lokalnych fundacjach i stowarzyszeniach, noszący w sobie niezgodę na małą liczbę lub brak oficjalnych upamiętnień społeczności żydowskiej, która przed II wojną światową stanowiła ważną i liczną część lokalnej społeczności.

Poziom artystyczny murali jest bardzo nierówny. Zdarzają się przykłady, w których temat jest zaznaczony subtelnie, a w sposobie malowania ujawnia się wrażliwość artystów. Jednak forma zdecydowanej większości murali jest prosta i stanowi kombinację luźno zestawionych ze sobą motywów żydowskich. Trzeba jednak pamiętać, że w przypadku murali mających pomóc w przywracaniu pamięci najważniejszy nie jest poziom artystyczny, ale interwencyjny charakter, osiągniany przez uproszczenie tematu i użycie intensywnych kolorów. Samo podłoże, na którym powstają murale, jest też pewnego rodzaju paradoksem – mury i ściany w kulturze

<sup>9</sup> Fragment wiersza W. Szymborskiej *Nic dwa razy* z tomiku *Wołanie do Yeti* (1957), po raz pierwszy opublikowany w czasopiśmie „Twórczość” 1955.

<sup>10</sup> Tytuł wystawy „Pełno ich nigdzie”, będący fragmentem wiersza Jerzego Ficowskiego, często nawiązującego w swojej twórczości do Zagłady Żydów, stanowi komentarz do sytuacji we współczesnej Polsce, w której poziom emocji towarzyszący debacie o żydowskim dziedzictwie znacznie przewyższa faktyczną obecność Żydów tu żyjących.

funkcjonują jako symbol tego, co oddziela. W tym konkretnym przypadku mury i ściany budują symboliczne mosty, stając się w wielu przypadkach jedynym miejscem pamięci o ponadtysiącletniej obecności polskich Żydów. Popularność sięgania po artystyczne interwencje można wytłumaczyć tym, że murale są tańsze, szybsze i niejednokrotnie bardziej efektowne od tradycyjnych pomników. Silniej też przemawiają do wrażliwości młodego odbiorcy i mają większy zasięg niż sztuka wysoka czy publikacja naukowa – żeby zobaczyć mural, wystarczy po prostu wyjść na ulicę. W ten sposób murale sprawiają, że przypadkowi przechodnie zaczynają symbolicznie spotykać nieobecnych w mieście Żydów, często mierząc się przy tym ze swoimi lękami i uprzedzeniami. Te spotkania stanowią też impuls do zgłębienia przeszłości miejsca i rozpoczęcia działań na rzecz wspólnej przyszłości. Zdarza się również, że dyskusja rodząca się wokół muralu staje się ciekawsza od niego samego i wiele mówi o stosunku Polaków do Żydów. Doskonałą ilustracją jest historia muralu upamiętniającego Marka Edelmana – ostatniego przywódcę powstania w getcie warszawskim, po wojnie wybitnego kardiologa oraz członka „Solidarności”. Mural znajduje się na ścianie budynku szkoły przy ul. Karmelickiej 26, stojącej w miejscu walk powstania w getcie i przedstawia młodego Edelmana trzymającego w ręku żonkil – symbol wspólnej pamięci o powstaniu w getcie. Obok portretu znajduje się cytat:

„Najważniejsze jest życie. A kiedy już jest życie, najważniejsza jest wolność. A potem oddaje się życie za wolność”. Mural ten został namalowany po raz drugi. Jego pierwsza, niemal identyczna, wersja powstała w 2013 r. na ścianie kamienicy znajdującej się również na terenie dawnego getta. Mural był inicjatywą kilkorga przyjaciół, którzy chcieli przypomnieć mieszkańcom o historii dzielnicy powstałej na gruzach getta. Pieniądze na wykonanie muralu pochodziły ze zbiórki obywatelskiej. Wspólnota mieszkaniowa udostępniła ścianę budynku, jednak po roku zdecydowała o usunięciu muralu, tłumacząc decyzję potrzebą remontu elewacji. Wspólnota rozważała powrót muralu, ale tylko w przypadku, jeśli będzie mogła pobierać za niego opłaty jak za wielkoformatową reklamę. Autor projektu odmówił. Sprawa była na tyle głośna, że w oparciu o nią powstała piosenka kabaretowa: „Mural Marka Edelmana czeka, aż go przygarnie jakaś ściana (...) / Bo za dzieło sztuki na murze wspólnota mieszkaniowa żąda kasy / I pyta, czy nie mogliby być na murze jacyś Polacy? / (...) Szmalcownicy z Nowolipek 9B, na myśl o Was płakać mi się

chce”<sup>11</sup>.

Po dwóch latach urząd miasta wskazał budynek szkoły jako nowe miejsce. Dziś mural jest jednym z punktów na trasie zwiedzania terenu dawnej dzielnicy żydowskiej w Warszawie.

Warto odnotować, że murale rzadko przedstawiają samą machinę Zagłady: publiczne egzekucje, transport pociągami do obozów śmierci i komór gazowych. Wyjątek stanowi mural w Trawnikach, upamiętniający tamtejszy obóz pracy, w którym Niemcy rozstrzelali dziesięć tysięcy osób. Powstał na fragmencie zachowanego muru, a wygląd obozu został odtworzony na podstawie zachowanych rysunków pracownika kolei, który w latach 1941–1943 codziennie widział go z okien pociągu i starał się jak najbardziej precyzyjnie odtworzyć architekturę i obozową rzeczywistość, mając nadzieję, że wojna kiedyś się skończy i prace te staną się dowodem w sprawie niemieckich zbrodni. Mural powstał w 2013 r. pod nazwą „Niezwykła historia małego miasteczka” w ramach programu „Młodzież w działaniu”, a jego powstanie zainicjowało Stowarzyszenie Inicjatyw Trawnickich. Kilka dni po ukończeniu prac mural został zniszczony: duża część została zalana farbą, namalowano też gwiazdę Dawida na szubienicy. Sprawca odpowiedział przed sądem, a mural udało się odtworzyć za sprawą uczniów szkoły w Trawnikach.

## **Doświadczenie: zasadź sobie pomnik**

Tradycyjne pomniki wykorzystują zmysł wzroku, tymczasem antypomniki aktywują zmysły dotyku i słuchu, wyprowadzają odbiorcę ze strefy komfortu, imitując poczucie ciasnoty i niepewności. Tradycyjne pomniki utrzymują z odbiorcą dystans, podczas gdy antypomniki zmuszają nie tylko do aktywnego uczestnictwa, lecz także do określonych zachowań – na przykład Kamienie Pamięci (niem. *Stolpersteinen*) stają się możliwe do odczytania jedynie po schyleniu się.

Żydowski Instytut Historyczny im. Emmanuela Ringelbluma w kolejne rocznice Wielkiej Akcji Likwidacyjnej organizuje Marsz Pamięci, który przechodzi symbolicznie „od śmierci do życia”. Marsz rozpoczyna się pod pomnikiem znajdującym się na terenie dawnego placu przeładunkowego (*Umschlagplatz*), skąd w latach 1942–1943

---

<sup>11</sup> Całość piosenki „Mural Marka Edelmana” w wykonaniu Leny Piękniewskiej można posłuchać na [https://www.youtube.com/watch?v=2f\\_YnBJt0sg](https://www.youtube.com/watch?v=2f_YnBJt0sg) [dostęp: 12.10.2023].

Niemcy wywieźli m.in. do obozu zagłady w Treblince ponad trzysta tysięcy Żydów z warszawskiego getta, a kończy w wybranej wcześniej lokalizacji w centrum Warszawy. Marszowi Pamięci w 2023 r. towarzyszyła wystawa plenerowa „Korzenie powstania”, która opowiadała o oporze w getcie warszawskim poprzedzającym wybuch powstania w 1943 r. W zamyśle twórców wystawa miała pokazać, że wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu zryw powstańczy nie był spontaniczny, ale poprzedziły go wielomiesięczne przygotowania do walki zbrojnej i lata pracy konspiracyjnej, skupiające się m.in. na edukacji, wydawaniu prasy podziemnej i zapewnieniu wsparcia swoim zwolennikom. Dopiero z czasem, gdy pojawiły się pierwsze wiadomości o eksterminacji Żydów na masową skalę, zaczęto myśleć o organizacji oporu zbrojnego. Narracja wystawy została osnuta wokół biografii kilkorga działaczy i działaczek z różnych pokoleń i środowisk politycznych, natomiast sama wystawa przybrała nowatorską formę upamiętnienia zaproponowaną przez grupę projektową CENTRALA: był to kobierzec złożony z roślin, które przed wojną rosły w ogródkach i na podwórkach domów (m.in. dziewann, gipsówek i pieprzycy), a po wojnie jako pierwsze powróciły na gruzy zrównanej z ziemią dawnej dzielnicy żydowskiej, stając się symbolem nowego, odradzającego się życia. Zwiedzający mogli zatem wystawę nie tylko obejrzeć, a jej treści przeczytać, lecz także – dzięki wykorzystaniu roślin – powąchać. Rośliny zostały dobrane na podstawie badań prof. Romana Kobendzy, prowadzonych w latach 1945–1949, kiedy to Kobendza jako pracownik Biura Odbudowy Stolicy zbadał i opisał zieleń odradzającą się w skrajnie niesprzyjających warunkach ruin getta. Tytułowe „korzenie” można interpretować na dwóch płaszczyznach: symbolicznej, jako szereg działań poprzedzających wybuch zbrojnego powstania, jak i dosłownej – korzeni roślin, które zaczęły rosnąć na gruzach. Po zakończeniu wystawy rośliny zostały przesadzone do większych donic, natomiast nasiona kwiatów i traw trafiły do rąk działkowiczów i mieszkańców Warszawy, którzy będą mogli zasiać łąkę kwietną i sprawić, że wystawa-pomnik nie trafi do magazynu, a wyrośnie na warszawskich działkach, skwerach i w parkach.

## **Znaczenie: jak łyk świeżego powietrza**

Tradycyjne pomniki są jednoznaczne, figuratywne i dydaktyczne, podczas gdy antypomniki nie dostarczają łatwych odpowiedzi i składają ciężar pracy nad rozumieniem na barkach zwiedzających. Przyjmując często abstrakcyjną formę, nie wręczają odbiorcy klucza interpretacyjnego i rzadko zostawiają wskazówki.

Podczas piątej edycji Grolsch ArtBoom Festivalu w 2013 r. Łukasz Skąpski, profesor szczecińskiej Akademii Sztuk Pięknych, wraz z kuratorem Wojciechem Szymańskim przygotowali projekt dla krakowskiego Podgórze – miejsca szczególnego na mapie, które ze względu na swoją traumatyczną wojenną historię jest określane jako „przestrzeń niezabliźnionej rany”. Zaproponowana przez autorów praca pod tytułem „dziesięć metrów sześciennych zimowego powietrza Krakowa” ma formę białego kontenera i można ją odczytywać na kilku płaszczyznach. Idąc za tytułem, wskazuje ona na problem krakowskiego smogu, który zwłaszcza zimą daje się we znaki mieszkańcom. Z drugiej strony kontener upamiętnia postać prof. Juliana Aleksandrowicza (o czym informuje mosiężna tabliczka przymocowana do pomnika). Ten hematolog, filozof medycyny i prekursor myślenia ekologicznego w Polsce urodził się w Podgórzu, a w czasie II wojny światowej był więziony w getcie. Profesor uniknął śmierci, uciekając kanałami z getta, by potem jako „Doktor Twardy” przyłączyć się do Armii Krajowej. W latach 70. XX wieku zasłynął książką „Sumienie ekologiczne”, w której zwrócił uwagę m.in. na negatywny wpływ zanieczyszczenia środowiska na nasze zdrowie. Zgodnie z ustaleniami praca Skąpskiego i Szymańskiego miała stać na podgórskim skwerze do końca czerwca 2014 r. W styczniu Szymański poprosił radnych dzielnicy, by rozważyli pozostawienie pomnika zasłużonego lekarza na stałe: „Przyszedłem na radę dzielnicy nie jako kurator, ale jako mieszkaniec Podgórze. Odniosłem wrażenie, że dopiero gdy uświadomiłem zebranym, że ten biały kontener kryje pewną treść i gdy radni zobaczyli w nim dzieło sztuki, stwierdzili, że najlepiej go stamtąd usunąć” – stwierdził Szymański w rozmowie z dziennikarzami „Gazety Wyborczej”<sup>12</sup>. W obliczu zagrożenia wielością znaczeń ewokowanych w procesie odbioru realizacji (w tym krytycznym podejściem do rzeczywistości krakowskiej, kreowanej m.in. przez władze poszczególnych dzielnic) radni dzielnicy Podgórze nieomal jednogłośnie podjęli wielorakie kroki zmierzające do usunięcia lub przeniesienia kłopotliwie niejednoznacznego kontenera: „Nie można dla celów wątpliwie pojętej sztuki degradować tak cennego obszaru. Obecnie instalacja ta jest cała popisana i zaniedbana. Kompletnie nie wpisuje się w charakter, historię i estetykę tego miejsca i powinna być jak najszybciej usunięta”<sup>13</sup>. Spór o tę pracę pokazuje szerszy problem braku akceptacji i zrozumienia sztuki współczesnej w przestrzeni miejskiej: „Nasz festiwal ma zmieniać percepcję sztuki

---

<sup>12</sup> <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,15845460,bialy-kontener-w-podgorzu-czyli-jak-rozpoznac-pomnik.html> [dostęp 12.10.2023].

<sup>13</sup> *Tamże*.

współczesnej poprzez wyraziste działania artystów, którzy realizują projekty związane z tożsamością miasta czy poszczególnych dzielnic, historią i pamięcią miejsc oraz lokalnymi problemami o charakterze społecznym. ArtBoom ma pomóc zaistnieć sztuce aktualnej w zbiorowej świadomości osób, które niekoniecznie bywają w galeriach czy muzeach, włączać je w działanie i edukować. Problemy z realizacją czy odbiorem poszczególnych propozycji artystów pojawiają się wówczas, gdy zawodzi komunikacja, a uprzedzenia co do formy projektów biorą górę nad chęcią poznania ich znaczenia, wymowy i intencji artysty” – skomentowała Małgorzata Gołębiewska, dyrektorka artystyczna ArtBoomu<sup>14</sup>.

Pomniki stanowią ważny element miejskiej szaty ideologicznej, są medium pamięci społecznej, środkiem, za pomocą którego komunikuje się oficjalną interpretację historii czy promuje wzory osobowe i kanon zbiorowych wartości. Udany pomnik powinien „funkcjonować jako wskaźnik: wymaga od nas spojrzenia w konkretnym kierunku, nie precyzując, co ostatecznie tam zobaczymy”<sup>15</sup>. Jednak w większości oficjalne, tradycyjne upamiętnienia nie zostawiają miejsca na interpretację. Temat Zagłady, który jest już trwałym odnośnikiem dla europejskiej tradycji intelektualnej, wymaga bardziej empatycznego i otwartego podejścia. Antypomniki, które stały się fenomenem współczesnej kultury wizualnej, lepiej potrafią udźwignąć jej ciężar. Jednak wiele czasu musi minąć, zanim przestaną być przede wszystkim oddolnymi inicjatywami i trafią do mainstreamu. Ale może to lepiej: zarówno dla nich, jak i dla nas, odbiorców.

**Zofia Bojańczyk** jest absolwentką historii sztuki, dziennikarstwa oraz marketingu na Uniwersytecie Warszawskim. Od 2013 r. związana z Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, gdzie koordynuje projekty społeczne, kulturalne i edukacyjne adresowane do publiczności z Polski i zagranicy. Od 2019 r. kieruje akcją społeczno-edukacyjną „Żonkile”, wyróżnioną za działania promocyjno-marketingowe w plebiscybie Muzeum Widzialne organizowanym przez Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów. Była pomysłodawczynią i kuratorką plenerowej wystawy edukacyjnej, prezentowanej m.in. w Oslo (Norwegia) i Zagrzebiu

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> F. Ankersmit, *Pamiętając Holokaust: żałoba i melancholia*, [w:] *Pamięć, etyka i historia: anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, ss. 167–168.

(Chorwacja) oraz wielu miastach w całej Polsce.



# Niebanalna tożsamość. Program historii mówionej Muzeum POLIN jako projekt partycypacyjny – źródła autentyczności, wartości, jednostka i wspólnota

Józef Markiewicz

Muzeum POLIN

Co tworzy muzeum? Czy składa się na nie kolekcja, wystawa, program wydarzeń kulturalnych? Czy muzeum tworzą kuratorzy, kuratorki – kustosze i kustoszki? A może odwiedzający? Muzeum jest obiektem społecznym – jego tożsamość i znaczenie powstają w interakcji i sprzężeniu z otoczeniem: materialną przestrzenią miejską, historią i szerszym kontekstem współczesności (również polityką), a także – co dla mnie najważniejsze – społeczeństwem, publicznością i składającymi się na nią jednostkami. „Obiekt społeczny” (ang. *social object*<sup>1</sup>) animuje więzi pomiędzy jednostkami lub grupami, umożliwia dyskusję i interakcję – stając się przedmiotem wspólnego zainteresowania, jest zdolny do zbudowania przynajmniej chwilowej więzi pomiędzy odmiennymi aktorami społecznymi. Ma zdolność zawieszania chwilowego pomostu nad przepaścią konfliktów i ugruntowanych sądów, może też niwelować dystans społeczny: „W tej chwili wspólnie pochylamy się nad czymś, co budzi zarówno moje, jak i twoje zainteresowanie”. Obiekt społeczny jest trzecim elementem, który – znajdując się w centrum – umożliwia dialog pomiędzy dwoma podmiotami, odwraca bowiem uwagę od ich tożsamości i różnic.

Tak rozumiany obiekt społeczny ma magiczną moc pokonywania dystansu społecznego, zawodowego, etnicznego czy kulturowego. Muzeum Historii Żydów

---

<sup>1</sup> Por. N. Simon, *The Participatory Museum*, 2010, publikacja dostępna online: <https://participatorymuseum.org/read/> [dostęp: 09.10.2023].

Polskich POLIN (dalej: Muzeum POLIN, POLIN lub Muzeum) jest obiektem społecznym – miejscem „niemożliwych spotkań”, także dla nas muzealników, choćby w programie historii mówionej. W ten sposób można rozumieć rolę Muzeum POLIN jako platformy umożliwiającej dyskusję wokół historii i dziedzictwa Żydów polskich pomiędzy różnymi grupami społecznymi (często przez nas, muzealników, nazywanymi „segmentami publiczności”): Żydami z Polski i zagranicy, nie-Żydami, krajowymi i zagranicznymi turystami, różnymi grupami wiekowymi oraz zawodowymi i tak dalej. I tak się dzieje.

Jednak sprowadzenie roli Muzeum POLIN wyłącznie do platformy spotkania przypadkowych jednostek jest oczywiście nie do przyjęcia, jeżeli bowiem potraktujemy je jako obiekt społeczny, to jego charakter (w tym przypadku przedmiot zainteresowania, czyli historia i kultura Żydów polskich) nie jest bez znaczenia, a partycypacyjność Muzeum jest wynikiem różnorodnych intencji i form zaangażowania publiczności – tego, co odwiedzający przynoszą ze sobą, przekraczając mury Muzeum: przekonań, wyobrażeń, emocji, doświadczeń, wspomnień – wreszcie – opowieści i przedmiotów (które potem mogą się stać jego integralną częścią – uzupełniając kolekcję). Myśląc o Muzeum POLIN, wyobrażam sobie więc fizyczną przestrzeń o rozmytych krawędziach, organicznie wrośniętą w miejsce i doświadczenie społeczne, a także indywidualne mikroprzeżywanie. Uważam zresztą, że tak można odczytywać samą architekturę budynku Muzeum, która charakteryzuje się dużymi powierzchniami szklanych tafli, z których zbudowane są fasady, oraz wielkimi oknami umożliwiającymi spojrzenie nawet na przestrzeń budynku. Widzę raczej przestrzeń relacji niż przestrzeń statycznej reprezentacji. Przestrzeń, która jest narzędziem zmiany, bo tworzy nowy punkt odniesienia. Widać to doskonale teraz – po 10 latach od otwarcia wystawy stałej POLIN – że powstanie Muzeum było jednym z ważnych działań, które po transformacji ustrojowej lat 90. XX wieku realnie wpłynęło na zmianę paradygmatu opowiadania o losach Żydów polskich i formy obecności dziedzictwa żydowskiego w sferze publicznej. Jednak myśląc o Muzeum jako relacyjnej przestrzeni o „rozmytych krawędziach”, rozważam nie tylko to, jak Muzeum oddziałuje „na zewnątrz” – patrzę również na to, jak to, co zewnętrzne, zmienia Muzeum. POLIN jest soczewką, punktem obserwacyjnym, ukorzenionym drzewem, które żyje w koegzystencji z całym ekosystemem – jest również świadkiem historii i współczesności. Wizyta w Muzeum POLIN zmienia perspektywę, umożliwia bowiem spojrzenie „od wewnątrz” (w sposób, jaki w naukach społecznych określa się perspektywą emiczną – czyli taką,

która rezygnuje z perspektywy zewnętrznego obserwatora).

Bycie „wewnątrz” i „na zewnątrz” Muzeum można oczywiście rozumieć bardzo dosłownie (jako po prostu wizytę w budynku Muzeum lub bycie poza nim), ale można również postrzegać w sposób bardziej alegoryczny, co nie znaczy, że mniej realny. Dla rzeszy zwiedzających na przykład wystawę stałą wizyta w Muzeum jest odesłaniem ich do własnych lokalnych miejsc, gdzie istnieją materialne pozostałości kultury Żydów polskich (cmentarz żydowski, budynek synagogi, domu modlitwy i tak dalej) – autentycznych śladów historii Żydów polskich *in situ*. Na równi dotyczy to sfery osobistych doświadczeń, historii rodzinnych, losów bliższych czy dalszych „znaczących innych”: przyjaciół, kolegów z pracy czy sąsiadów. Muzeum POLIN motywuje do zwrócenia się „ku sobie”, poszukiwania osobistych odniesień – odnalezienia we własnym doświadczeniu punktów zetknięcia z historią polskich Żydów. Katka Reszke uważa, że ten mechanizm jest jednym ze źródeł atrakcyjności kultury żydowskiej dla nie-Żydów<sup>2</sup>. Niewątpliwie ma rację, ponieważ szerokie spektrum „punktów przecięcia się” losów żydowskich w Polsce jest chyba niewyczerpywalnym rezerwuarem – także dlatego, że wiele z nich czeka na swoje odkrycie lub dogodny moment ujawnienia, swoisty *coming out*. W ten sposób sama publiczność staje się jednym ze źródeł autentyczności (ale też wiarygodności) Muzeum. Oczywiście – jest to proces, który dotyczy muzeów jako takich – odniesienie do tego, co osobiste, może mieć również charakter bardziej uniwersalny, i dotyczyć po prostu różnych, powszechnych aspektów codzienności, niekoniecznie posiadających przydomek „żydowski”<sup>3</sup>. Nas jednak interesują właśnie te, ponieważ stanowią one prawdziwe źródła tożsamości Muzeum POLIN.

Jedno z istotniejszych źródeł tożsamości Muzeum POLIN – którą tutaj określam mianem „niebanalnej” („niebanalnej tożsamości”) – upatruję w prowadzonym od początku istnienia Muzeum (jeszcze zanim powstał budynek i została udostępniona publiczności wystawa stała w 2013 r.) programie historii mówionej Muzeum POLIN. Historia mówiona<sup>4</sup> jest bowiem ucieleśnieniem cech i wartości, które moim zdaniem

---

<sup>2</sup> K. Reszke, *Powrót Żyda. Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście*, Wydawnictwo Austeria 2013.

<sup>3</sup> Poszukiwanie przez zwiedzających osobistych odniesień stanowi ważną część tak zwanego doświadczenia muzealnego, które wykracza poza ogniskowanie uwagi wyłącznie na treści merytorycznej wystawy. Por. J.H. Falk, L.D. Dierking, *The Museum Experience*, Routledge 2011.

<sup>4</sup> Historia mówiona jako dziedzina wiedzy i praktyka jest definiowana różnorodnie, choć radzeniem jest zawsze narracja ustna. Zależy to z jednej strony od fundamentów, na których wyrosła, i dyscyplin, z którymi będzie spokrewniona

składają się na społeczne postrzeganie i funkcjonowanie Muzeum: jest to przede wszystkim istotność rozumiana jako relacyjność ze światem przeżywanym<sup>5</sup> oraz autentyczność rozumiana jako nieoczywistość, która narusza obraz tego, co niezmiennie i ustalone. Alessandro Portelli charakteryzuje historię mówioną jako ogarniętą (jakkolwiek nieosiągalnym) pragnieniem autentyczności i żywego doświadczenia<sup>6</sup>.

Poniżej postaram się opisać program historii mówionej Muzeum POLIN – którego głównym zadaniem jest dokumentowanie losów Żydów polskich z perspektywy indywidualnej. Z perspektywy świadków historii<sup>7</sup>, którzy udzielają wywiadu, oraz słuchaczy (tymi słuchaczami bezpośrednio są badacze, pracownicy Muzeum realizujący wywiady, pośrednio zaś jest to publiczność, która może obejrzeć relacje udokumentowane na przykład w Intrenecie). Na kolekcję historii mówionej Muzeum POLIN składa się obecnie ponad 1200 wywiadów trwających od jednej do czterech godzin. Zostały one zarejestrowane w formie audio lub wideo. Nierzadko przeprowadzanych jest kilka sesji nagranych z tymi samymi rozmówcami – jako kontynuacja rozpoczętego już wywiadu lub jako całkowicie nowe nagranie, które realizowane było w odstępie kilku miesięcy, a nawet lat. Wśród rozmówców są przedstawiciele tak zwanego pierwszego pokolenia (czyli urodzeni do lat 40. XX wieku), drugiego pokolenia po Zagładzie (urodzeni w latach 40. i 50. XX wieku) oraz trzeciego i czwartego (urodzeni w latach 70., 80. i 90. XX wieku) – nazywani też odpowiednio: „pokoleniem wojennym”, „pokoleniem post-pamięci”, „pokoleniem transformacji ustrojowej”. Rozmówcami są Żydzi mieszkający w Polsce, a także potomkowie Żydów polskich urodzonych za granicą oraz żydowscy emigranci rozsiani po całym świecie (mieszkający m.in. w takich krajach, jak: USA, Izrael, Szwecja, Dania, Francja, Niemcy, Australia). Ważną grupą rozmówców są tak zwani nieżydowscy świadkowie: osoby udzielające pomocy Żydom podczas Zagłady (tak zwani Polscy Sprawiedliwi), polscy działacze pracujący na rzecz dziedzictwa

---

(przykładowo historii, socjologii, folklorystyki, antropologii) – z drugiej strony specyfika konkretnej gałęzi historii mówionej sprzężona będzie kontekstem społecznym czy instytucjonalnym, w którym ma miejsce. Wywiad historii mówionej jest jednym z rodzajów wywiadów jakościowych i czerpie z doświadczeń wywiadów narracyjnych, takich jak wywiad etnograficzny, dziennikarski czy biograficzny. Specyfika historii mówionej powoduje, że każde z przedsięwzięć badawczych historii mówionej warto rozpatrywać oddzielnie – próbując rozpoznać jego specyfikę społeczną czy kulturową.

<sup>5</sup> Por. S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

<sup>6</sup> A. Portelli, *Odkrywając historię mówioną*, red. M. Kurkowska-Budzan, Ośrodek „Pamięć i przyszłość” 2022.

<sup>7</sup> W Muzeum POLIN stosujemy wymienienie nomenklaturę „rozmówca/rozmówczynie”, „świadek historii/ świadkini historii” na określenie osoby udzielającej wywiadu historii mówionej.

żydowskiego oraz darczyńcy Muzeum – ci, którzy przekazali do naszej kolekcji pamiątki związane z historią i kulturą Żydów polskich. Wywiady realizowane są w języku polskim lub angielskim (z potomkami Żydów polskich urodzonymi poza granicami Polski) z zastosowaniem metodologii historii mówionej inspirowanej metodą Fritza Schützego, a także doświadczeniami niemieckich badaczy historii mówionej (Lutz Niethammer, Alexander von Plato), dzielącej wywiad na trzy zasadnicze fazy: fazę autobiograficzną, fazę dodatkowych pytań i fazę refleksyjną (zwaną też aksjologiczną lub teoretyczną).

Używam określenia „program historii mówionej”, aby oddać różnorodność działań związanych z historią mówioną, na którą składa się działalność badawcza (rejestrwanie wywiadów ze świadkami historii), opracowywanie kolekcji (m.in. inwentaryzacja, realizacja opracowań tekstowych wywiadów – w tym realizacja wiernych transkrypcji oraz spisów głównych wątków wywiadów) oraz jej upowszechnianie i udostępnianie za pomocą kanałów internetowych i innych. Program historii mówionej Muzeum POLIN ma charakter ciągły i jest realizowany w ramach zadań działu Upowszechniania Zbiorów Cyfrowych, również odpowiadającego za nadzór na kolekcją wywiadów historii mówionej, która stanowi subkolekcję w repozytorium cyfrowym Muzeum. Narracje autobiograficzne rejestrowane są na bieżąco, a także w ramach projektów tematycznych (przykładowo: Polscy-Sąsiedzi-Świadkowie, Uczestnicy i świadkowie Marca '68).

Narracja autobiograficzna jest zawsze dialogicznym dziełem narratora i słuchacza – ma charakter intersubiektywny. Wywiady historii mówionej (które są zapośredniczeniem narracji autobiograficznych) przekraczają także podział na sferę prywatną i sferę publiczną. To przekroczenie, czyli upublicznienie osobistych, intymnych doświadczeń oraz myśli (deprywatyzacja), powoduje przemianę w znaczeniach, jakie nadawane są performatywnej (na przykład emocje świadka historii) oraz narracyjnej płaszczyźnie wywiadu. Przykładowo, w historii mówionej emocje, które towarzyszą świadkom historii, są waloryzowane pozytywnie – są źródłem autentyczności doświadczenia. W sferze publicznej emocje waloryzowane są raczej ambiwalentnie: z jednej strony postrzega się je jako przeciwieństwo racjonalności, która wciąż jest wysoko oceniana w kulturze Zachodu, z drugiej – mogą być traktowane *in plus* jako wyraz wartości i zaangażowania. Pozytywnie waloryzowane emocje przeciwstawiane są wyobcowaniu, czyli obojętności. W historii mówionej pozytywnie waloryzowane emocje są oczywiście sprzymierzeńcem

subiektywności, jak również wiarygodności<sup>8</sup> opowieści.

„Gdy badacz traktuje narracje jako twórcze działania, a głos narratora jako szczególny, ogranicza pytania faktograficzne. Zamiast tego, wysuwają na pierwszy plan różne wersje JA osoby mówiącej oraz rzeczywistości i doświadczenia, które osoba opowiadająca stwarza poprzez mówienie”<sup>9</sup>. Narracja autobiograficzna (udzielanie wywiadu historii mówionej) jest zatem wykonaniem, twórczym działaniem, w ramach którego rozmówcy informują, wyjaśniają, ale także bronią i tłumaczą. Wydaje się, że w Muzeum POLIN rozmówcy przede wszystkim wyznają.

Cechą charakterystyczną wywiadów nagrywanych w Muzeum jest ich konfesyjność. Oznacza to, że nasi rozmówcy opowiadają o faktach, przeżyciach czy emocjach, którymi do tej pory nie dzielili się ani z rodziną, ani z przyjaciółmi. Niewątpliwą cechą zarówno „żydowskiej” historii mówionej, jak i żydowskiego losu są pęknięcia, nieciągłości i „białe plamy” – czy to w osobistej biografii, czy w historii rodzinnej. Pustka w tym kontekście jest znacząca. Niemożność opowiedzenia czy wyznania – również. Dotyczy to zarówno – choć w inny sposób – „żydowskich”, jak i nieżydowskich świadków historii. Niemożliwość opowiedzenia wynika z braku wiedzy, obaw związanych z ujawnianiem osobistego doświadczenia, które może podlegać osądowi społecznemu i ostracyzmowi – ale także, co wydaje mi się tutaj najistotniejsze – niemożliwość opowiedzenia jest spowodowana nieobecnością Słuchacza.

Tak dla Żydów, jak i nie-Żydów czas po drugiej wojnie światowej, lata Polski Ludowej, był okresem, w którym doświadczenia losu żydowskiego (ucieleśnionego w biografii Ocalałych z Zagłady czy Polskich Sprawiedliwych – Polaków udzielających pomocy Żydom podczas Zagłady) były nieobecne w przestrzeni publicznej. Jednocześnie, dla wielu naszych rozmówców ocalałych z Zagłady – zwłaszcza tych, którzy jeszcze od momentu okupacji ukrywali swoje żydowskie pochodzenie – tabuizacja pogłębiona była przez brak styczności ze środowiskami żydowskimi oraz osobami, które mogły podzielać ich doświadczenie<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> „Źródła oralne są wiarygodne, ale ich wiarygodność jest inna. Wiarygodność świadectwa mówionego może zależeć nie od trzymania się faktów, lecz raczej odchodzenia od nich na rzecz wyobraźni, symbolizmu i pragnienia. Dlatego właśnie nie ma fałszywych źródeł oralnych” [w:] A. Portelli, *Odkrywając...*, s. 77.

<sup>9</sup> S.E. Chase, *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 25.

<sup>10</sup> Dopiero powstanie takich organizacji społecznych, jak Stowarzyszenie Dzieci Holokaustu czy Stowarzyszenie Drugie

„I jeszcze wcześniej to poczucie prześladowało mnie w każdym momencie i w każdym aspekcie mojego życia. Ja uważałam, że Żydzi to jest coś gorszego i że ja absolutnie się nie zgadzam na to, żeby być i że jeszcze przed tym... I że ja nie chcę przy tym być. I to się przekładało na wszystkie moje związki międzyludzkie. Po pierwsze: brak poczucia stałości, brak poczucia godności i brak poczucia bezpieczeństwa. Wszystkie związki międzyludzkie wydawały mi się na chwilę, że one tak będą przebiegały. I że nie warto się tutaj w ogóle w nic angażować i że tylko trzeba patrzeć na to, żeby zapewnić sobie drogę ucieczki. Ja stałe myślałam o ucieczce. W związku z tym od pierwszego męża uciekałam, chociaż też był Żydem. Uciekałam potem wiele razy i to się przekształciło w taką obsesję, że ja w jakiejś stresowej sytuacji złapałam się na tym, że ja chcę uciekać z własnego domu – tu już, jako dorosła osoba. Nie, nie uświadamiając sobie, że ja jestem w własnym domu. Ta potrzeba chowania się, potrzeba ucieczki była we mnie tak silna, że ona naprawdę wszystkie dziedziny życia obejmowała. (...) Jeszcze jest dużo takich wątków, o których nie jestem w stanie opowiedzieć. Ale wszystko to sprzyjało temu, że ja, ciągle będąc Żydówką, nie chciałam być Żydówką. I że doszukiwałam się i w sobie, i w narodzie wszystkich złych cech. I to bardzo mi przeszkadzało w życiu. I któregoś razu leciałam do Bukaresztu samolotem i koło mnie siedział taki pan, który na bagażu miał napisane: Natan jakiś tam – żydowskie nazwisko – i zaczęliśmy rozmawiać. Ja mu to powiedziałam, że ja mam takie... I on powiedział: Dziecko, bo ty nie znasz inteligencji żydowskiej, nie znasz kultury żydowskiej, nie wiesz, co to wszystko znaczy! Ty ciągle widzisz tego Żyda z getta! I rzeczywiście, jak patrzyłam na obrazy Chagalla, to wszyscy ludzie twierdzili: No arcydzieło! I tak dalej, a ja widziałam getto. Ja widziałam tych fruujących Żydów, że to było... To było straszne. Trochę ta rozmowa mi dała do myślenia. Potem już w późniejszych latach pojechałam do Izraela i byłam pod Ścianą Płaczu. I mówiłam to w wcześniejszym tym, że to był taki przełom w moim życiu, bo to była pewnego rodzaju zgoda moja wewnętrzna na bycie Żydówką i akceptacja – bardzo dla mnie burzliwa i bardzo wstrząsająca. Ja to bardzo przeżyłam. I zaczęłam zmieniać podejście, myśleć o tym”<sup>11</sup>

Powyższy fragment wywiadu z Ocalałą z Zagłady ukazuje znaczenie socjalizacji dla poczucia tożsamości. Rozmówczyni wskazuje, że dla niej inicjacją do tożsamości i

---

Pokolenie, dawały szansę nie tylko na spotkanie osób dzielących to samo doświadczenie, lecz także na pracę nad traumą.

<sup>11</sup> Wywiad z Ireną Bołdok, kolekcja Muzeum POLIN, 2022.

kultury żydowskiej było getto warszawskie – stąd zinternalizowany silnie negatywny autostereotyp. To historia odkrywania własnej tożsamości, która tworzona jest przez pryzmat „zbiorowego cienia innych” – ale także odnajdywania własnej wartości i miejsca w świecie, gdzie kluczowa jest rola „powierników” – osób, przy których można być sobą, czyli utożsamić się ze swoimi losami, ze swoją biografią. Biografią, którą jest komu opowiedzieć.

Jakkolwiek zaraz po zakończeniu wojny istniały komisje, które zabierały relacje Ocalałych, a w samym PRL-u istniały organizacje żydowskie (takie jak Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce) – to te doświadczenia były nierzadko silnie tabuizowane w przekazie międzygeneracyjnym, wewnątrz samych rodzin, co w oczywisty sposób wpływało na następne pokolenia Żydów mieszkających w Polsce.

„No, więc ja urodziłam się w Łodzi, w 1954 roku. Moja mama pochodziła z Tomaszowa Mazowieckiego, była nauczycielką. Mój ojciec pracował jako dziennikarz. Odkąd ja pamiętam, chodziłam już jako małe dziecko z nim do klubu dziennikarza, także czułam się, czułam się dobrze w tym mieście, czułam się. Moi rodzice, moja mama w ogóle jest Polką, w związku z tym, jeżeli a propos żydostwa to. Ojciec czuł się, to się nigdy, mieliśmy znajomych, o których wiedziałam później, że są Żydami, ale nigdy nie było, nie było świąt żydowskich ani spraw żydowskich, byli bardzo, już chyba od dziadka zintegrowani z Polakami, lubili polskie, wiem, że dziadek, dziadek też nie był wierzący. Pierwszy mój kontakt z żydostwem to, to znaczy, jeżeli chodzi o niego, to jak znalazłam dowód osobisty, to tam miałam kilka lat może, miałam kilka cztery, pięć lat, no nie musiałam mieć więcej, bo czytałam, powiedzmy sześć, ale nie chodziłam jeszcze do szkoły i pisało wtedy w dowodzie osobistym, była rubryka wiara. Pisało: wiara – wyznania mojżeszowego. I to było, i wtedy zaczęłam się dopytywać, co to oznacza? I nie wiem, czy wtedy też do końca mi ktoś to wytłumaczył, ale nie wiem, czy potem o tym zapomniałam, bo najbardziej traumatyczne to oczywiście było dla mnie, jak zaczęli wyzywać, jako Żydówką<sup>12</sup>.

Rekonstruowanie własnej tożsamości jest procesem często opisywanym przez rozmówców tzw. drugiego, trzeciego, a nawet czwartego pokolenia Żydów polskich po Zagładzie (choć dotyczy też samych Ocalałych). To odtwarzanie siebie za pomocą śladów. Chociaż nie zawsze takie odkrycie ma charakter procesualny, to raczej nagłe

---

<sup>12</sup> Wywiad z Ireną Mirholm, Muzeum POLIN, 2017.



pęknięcie uporządkowanego do tej pory świata<sup>13</sup>. Czasem ma po prostu charakter agresywny, gdy jest inicjowany przez otoczenie. Ale może mieć też charakter epifanii – doświadczenia sensu, kiedy nagle wszystko „wskakuje na swoje miejsce”, a niezrozumiałe dotąd fakty, przedmioty, postacie czy nawet zwroty językowe odzyskują swoje znaczenie.

Wywiady biograficzne ukazują węzłowe, zwrotne punkty biografii, które często mają charakter inicjacji: wprowadzenia do tożsamości żydowskiej, wejścia do historii rodzinnej – ale także, w szerszym kontekście, może to być inicjacja do historii społecznej miejsca zamieszkania, wsi czy miasta.

„Najpierw odkrywają, że są Żydami, potem próbują odkryć siebie jako Żydów – odkrywają, w jaki sposób będą Żydami”<sup>14</sup> – tak Reszke opisuje procesy tożsamościowe najmłodszych pokoleń Żydów polskich (urodzonych pod koniec XX wieku i na początku XXI wieku) – procesy, o których opowiadają w ramach programu historii mówionej Muzeum POLIN.

Narracje opowiadane w POLIN są więc często aktem rekonstrukcji, opowieścią o przemianie i przemianą jako taką. Rozmówcy odwołują się właśnie do różnych wersji „JA”: „JA”, które opowiada, i „JA” retrospektywnego, które jest przedmiotem narracji. Muzeum POLIN staje się wtedy powiernikiem, świadkiem oraz depozytariuszem tego procesu utrwalonego w opowieści, w nagraniu. Akt rekonstrukcji to również ponowne nawiązanie, przywrócenie relacji – dotyczy także nieżydowskich świadków historii, na przykład darczyńców, którzy przekazali obiekty do kolekcji Muzeum POLIN, czy Polskich Sprawiedliwych.

---

<sup>13</sup> Jedna z rozmówczyń opowiada: „Ale to moje życie się wiąże w dzisiejszym czasie z tymi moimi korzeniami, bo się wszystko odwróciło o sto osiemdziesiąt stopni. Tak? Dowiedziałam się w 1990 r. na pogrzebie dziadka, że mamy takie korzenie. Nie docierało to do mnie. Nie chciałam dopuścić do siebie tej myśli. Nie bardzo mi to pasowało. I... Ale to tak zostało. Miałam już swoje życie. Miałam męża, miałam dziecko. Żyliśmy jako katolickiej rodzinie”. Wywiad z Jolantą Polberg: „No i moja ciotka wtedy siadła i powiedziała: »Muszę ci o czymś ważnym powiedzieć. To nie tak było z twoją mamą, że była wojna i zginęła, łapanka i tak dalej. Tylko twoja mama była Żydówką«. Ja wtedy tak byłam zaskoczona, że w ogóle nie wiedziałam, co powiedzieć, no ale szybko zorientowałam się, że trzeba powiedzieć przed ślubem mężowi. Bo jak się sprawa wyda, to może on się ze mną rozwieść, bo nie wiedział, z kim się żeni. No więc jak przyjechał, myśmy zresztą tylko cywilny ślub wzięli, więc jak przyjechał, to ja mówię »Chodź do pokoju, muszę ci o czymś powiedzieć«. I ja mówię: »Jurek, chyba ślubu nie będzie, bo ja się właśnie dowiedziałam godzinę temu, że moja mama była Żydówką«. A Jurek wtedy mówi: »A jakie to ma znaczenie? To dobrze, że była Żydówką, bo Żydzi to mądry naród«. I tak to się w ogóle skończyło. To nie miało żadnego znaczenia” (Wywiad z Jolantą Polberg, Muzeum POLIN, 2014 r.). Por. F. Schütze, *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, [w:] „Studia Socjologiczne” 1997, nr 1(44).

<sup>14</sup> K. Reszke, *Powrót Żyda...*, s. 120.

„Mając tą pamiątkę, którą mam, czyli dzban – jest to pamiątka po moim tacie. Tata – w Jaśle będąc – widział, jak Żydzi uciekali z Jasła, wynosząc ze sobą wszystko to, co mogli ze sobą zabrać najcenniejszego. Ale skoro Niemcy im coraz bardziej deptali po piętach i dowiedzieli się Żydzi, że zganiają ich do obozu, a później ich biorą tutaj, do Brusowej, tu rozstrzeliwują. Ojciec gdzieś, jakimś cudem, znalazł po tych Żydach skrzynię – oryginalną skrzynię, zapakowaną – nie wiedząc, co tam jest. Jakim cudem to przywłókł do domu, to tego [nie wiem] – to było gdzieś około trzech kilometrów. I w tej skrzyni był cały zestaw obiadowy, komplet. No, wszystko, wszystko, od garnuszków, kubków różnego rodzaju; talerze: płytkie, głębokie i tak dalej. I ten dzban. Nie wiem dlaczego, nie wiem – tego nigdy nie będę wiedział – ale ojciec czcił... to jak relikwii miał, ten dzban. Nie dał nikomu dotknąć. Nawet mama nie miała prawa myć go. I strasznie się kusiłem, żeby go jakoś od ojca wyciągnąć. Wobec tego przekupiłem ojca koniackiem. Już był staruszką, już skończył siedemdziesiąt lat. I powiedział: „Dam ci, ale pamiętaj: to jest pamiątka po Żydach. Trzymaj to”. No, sam jestem też... siedemdziesiątkę mam, wiem, że niech to zostanie dla potomnych. Niech ludzie wiedzą, że coś takiego tu, w Jasle, było, że coś takiego zostało. I jedna ta pamiątka. I tą pamiątkę chcę oddać w godziwe ręce. Dlatego postanowiłem – nawet dzwoniłem do ambasady izraelskiej, ale się nie dodzwoniłem. Dodzwoniłem się do Muzeum, do Warszawy. I z prawdziwą przyjemnością... jak się dowiedziałem, że jest to do wzięcia, że chcą to zabrać do Muzeum. Z prawdziwą przyjemnością to, ten dzban, oddam. I niech on tam służy zwiedzającym. Ten dzban jest dla mnie... przepraszam, że... jest relikwii. Pamiątka po ojcu i pamiątka po Żydach. Ja jestem bardzo czułym człowiekiem – przepraszam, że głos mi się urywa – dlatego ogromnie się cieszę, że ten dzbanek będzie tam, gdzie jego miejsce: w muzeum. Z tego i strasznie się cieszę”<sup>15</sup>.

Muzeum POLIN pełni rolę słuchacza, ale oczywiste jest, że adresatem opowieści jest szersza wspólnota, która wykracza poza instytucję. Tak rozpoczyna swoją narrację emigrant Marca '68 roku, mieszkający na stałe we Francji: „Więc, po pierwsze, chciałem podkreślić, że jest to pierwszy raz w moim życiu, że osoby, które są stale w Polsce i które jakby reprezentują, w pewnym sensie, życie polskie – tak jak panowie – wyrazili jakiegokolwiek zainteresowanie moim losem. Więc, jestem wzruszony, że jeszcze zdążyłem do tego momentu dożyć, dlatego że moje życie toczyło przez różne etapy, ale nie mogę powiedzieć, żeby przedstawiciele oficjalni mojej byłej

---

<sup>15</sup> Wywiad z Kazimierzem Sopałą, Muzeum POLIN, 2015.

ojczyzny interesowali się w ogóle, w jaki sposób ja żyję i co ja robię. Ale to nie jest uwaga negatywna, dlatego że, z drugiej strony, mam bardzo dużo kontaktów zawodowych z Polską. Ale one są absolutnie odcięte od moich losów jako Żyda pochodzenia polskiego, czy tam Polaka pochodzenia żydowskiego. One mają zupełnie inny charakter. Ale to jest pierwszy raz, że ktoś chciałby się zainteresować moimi odczuciami jako były emigrant”<sup>16</sup>.

Co to znaczy usłyszeć innego człowieka? W ramach programu historii mówionej Muzeum POLIN udostępnia szerokiej publiczności pełne nagrania wideo zarejestrowanych wywiadów. Na kanale YouTube „Historia mówiona/Kolekcja Muzeum POLIN” można obejrzeć szerokie spektrum wywiadów pochodzących z kolekcji Muzeum POLIN. Największą popularnością (taki wywiad może być wyświetlany nawet siedemdziesiąt tysięcy razy) cieszą się długie, często kilkugodzinne nagrania, które średnio są oglądane przez ponad 40 minut. Zastanawiam się, kim są słuchacze, jakie mają motywacje? Co jest specyficzne i niepowtarzalne w opowieściach naszych rozmówców – a pośrednio w samym losie Żydów polskich? Na pewno jest to właśnie „niebanalność” ich biografii i tożsamości, która wyróżnia ich spośród innych treści dostępnych na YouTube. Ale żyjemy przecież w kulturze konfesyjnej – a właśnie YouTube można uznać za ucieleśnienie tej cechy współczesności: opowiadanie o sobie jest zawodem youtube’rów. Czym więc różni się spotkanie ze świadkiem historii? Myślę, że jednak jest to autentyczność biografii – autentyczność, która wynika z niejednoznaczności tożsamości. W tym sensie tożsamości (czy inaczej mówiąc, sylwetki naszych rozmówców), które prezentowane są na naszym kanale, charakteryzuje zmienność, procesualność i przede wszystkim autorefleksja, czyli pytanie o samego siebie i przynależność.

Historia mówiona Muzeum POLIN to przede wszystkim rekonstrukcja relacji, przywrócenie zerwanych związków, które do tej pory postrzegaliśmy rozłącznie, a nawet jako przeciwstawne i sobie obce. Wsłuchiwanie się w opowieści naszych rozmówców jest wielką lekcją dla współczesności, nauką wrażliwości, że świat składa się również z antynomii i paradoksów. Czasami pozornych, a czasami rzeczywistych. Muzeum POLIN stwarza i podtrzymuje intersubiektywną rzeczywistość, tworząc punkt, w którym krystalizuje się pamięć wspólnoty.

---

<sup>16</sup> Wywiad z Karlem Pensonem, Muzeum POLIN, 2016.

Wszystko to po to, żeby na pytanie: „Czyje dziedzictwo?”, odpowiedzieć: „Moje”.

**Józef Markiewicz** jest starszym specjalistą do spraw Historii Mówionej w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Nadzoruje tam realizację projektów badawczych bazujących na historii mówionej oraz etnografii wizualnej, dokumentujących losy polskich Żydów z perspektywy indywidualnej. Absolwent Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, studiował również na Katedrze Filologii Ukraińskiej UW; uczestnik i koordynator projektów badawczych na wschodnich pograniczach Unii Europejskiej: Ukrainie, Mołdawii i Federacji Rosyjskiej. Uczestnik programu doktoranckiego Instytutu Literatury Litewskiej i Folkloru w Wilnie, gdzie przygotowuje pracę doktorską na temat historii mówionej jako praktyki podmiotowości.

## **Bibliografia**

Bołdok A.I., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2022.

Chase Susan E., *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, [w:] *Metody badań jakościowych*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

*Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

Kowalewski K., *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013.

Krepec A., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2023.

Mandes S., *Świat przeżywany w socjologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

Mirholm J., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2017.

Penson K., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów

Polskich POLIN, 2015.

Polberg J., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2014.

Portelli A., *Odkrywając historię mówioną*, red. M. Kurkowska-Budzan, Ośrodek „Pamięć i przyszłość” 2022.

Pragier R., *Żydzi czy Polacy*, Oficyna Wydawnicza, 1992.

Reszke K., *Powrót Żyda. Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście*, Wydawnictwo Austeria 2013.

Schütze F., *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, [w:] „Studia Socjologiczne” 1997, nr 1(44).

Sopała K., wywiad, rozmawiał J. Markiewicz, kolekcja Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, 2015.

Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, [w:] red. K. Michalski,

*Tożsamość w czasach zmiany*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

Thompson P., Bornat J., *Głos przeszłości. Wprowadzenie do historii mówionej*, tłum.

P. Tomanek, Centrum Archiwistyki Społecznej, Warszawa 2021.

Koncepcja i redakcja merytoryczna: Krzysztof Banach

Redakcja językowa i korekta tekstu w języku polskim: Katarzyna Sekulska

Projekt graficzny, skład i łamanie: Piotr Grajner, Krzysztof Gawrychowski

Zdjęcia: Muzeum POLIN, Maciek Jaźwiecki, Magdalena Starowieyska

Koordinacja prac wydawniczych: Magdalena Dopieralska

Copyright by Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, Warszawa 2024 ISBN: 978-83-970235-5-0