
Roma Sendyka

Miejsca, które straszą (afekty i nie-miejsca pamięci)¹

1. Nie wiedzieć czemu

„Coś jest nie tak” – pisał w sprawozdaniu z badań na terenie byłego obozu w Płaszowie brytyjski geograf. Wraz z grupą studentów w 1993 roku Andrew Charlesworth podchodził od strony obozu do zabudowań zajmowanych w czasie wojny przez komendanta, Amona Götha. „Coś jest nie całkiem w porządku, ale nie wiemy, co takiego się nie zgadza”². „To miejsce jest dziwne, co zauważają nawet obcokrajowcy. [...] Przechodzień czuje się tu jak we śnie. Nie wie, co go może spotkać za rogiem” – Beata Chomątowska przytaczała jedną z licznych opinii o Muranowie, gdzie można „tylko kręcić się w kółko, próbując poskładać w całość to, co do siebie nie przystaje”³. Trudno

Roma Sendyka

– adiunktka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych WP UJ, Stypendystka Fundacji Kościuszkowskiej, Erste Stiftung, European Holocaust Research Infrastructure, wykładała na University of Chicago. Autorka książki *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku* (2006), współredaktorka *Od pamięci biodziedzicznej do postpamięci* (2013) i serii *Nowa Humanistyka* (IBL PAN). Kontakt: roma.sendyka@uj.edu.pl

- 1 Chciałbym podziękować uczestnikom seminarium na temat „lkonostarcia” (WP UJ 2013) i warsztatów (III Transdyscyplinarna Szkoła Letnia, Baranów Sandomierski, lipiec 2013), którzy dzięki wspianym dyskusjom przyczynili się do rozwinięcia pomysłów zaprezentowanych w tym tekście.
- 2 A. Charlesworth *A corner of a foreign field that is forever Spielberg's: understanding the moral landscapes of the site of the former KL Płaszów, Kraków, Poland*, „Cultural Geographies” 2004 no. 11, s. 293.
- 3 B. Chomątowska *Stacja Muranów*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, s. 14.

szacować, ile razy zostało już powtórzone podobne stwierdzenie: to powracające wrażenie niedopasowania, topograficznego konfliktu, rozziwu między patrzącym a sceną powraca wielokrotnie w relacjach tych, którzy odwiedzali miejsca nazwane przeze mnie gdzie indziej „nie-miejscami pamięci”⁴. Te porzucone, zaniedbane lokalizacje, które wciąż potencjalnie mają prawo domagać się upamiętnienia, generują swoistą aurę afektywną, która staje się ich znakiem rozpoznawczym. Spośród wielu świadectw reakcji na niesamowite nie-miejsca pamięci wybieram dwa, pochodzące od różnych osób, z różnych lokalizacji, by zbadać je jako zapisy spotkania z aurą miejsc, którym odebrano ich „miejscość” (jakość w języku niemieckim opisywaną słowem *heimlich*) – potencjalną zdolność zapraszania do osiedlenia – oraz pamięć. Co „jest nie tak”? Co sprawia, że odwiedzający czuje się nieswojo: *unheimlich*⁵?

Pierwsza relacja pochodzi od architektki krajobrazu, jednej z osób, które zaproponowały projekt przekształcenia dzikiego terenu byłego obozu koncentracyjnego w Płaszowie w „miejsce pamięci”. Scena, którą autorka opisuje, musiała rozegrać się około 2007 roku, po ogłoszeniu miejskiego konkursu na studium architektoniczne:

Deszczowy, chmurny dzień. Dookoła roztacza się widok na puste, trawiaste pola. Forma terenu tworzy niemal naturalny amfiteatr, ale jego

- 4 R. Sendyka *Pryzma. Zrozumieć nie-miejsce pamięci*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1/2 oraz *Robinson w nie-miejscach pamięci* („Konteksty” 2013 nr 2). Nie-miejsca pamięci definiuję jako lokalizacje rozmaitych aktów ludobójstw, których świadkiem był ubiegły wiek (granice wyznacza XX-wieczne pochodzenie terminu, jak i zasięg „żywej pamięci” związanej z obecnością świadków). Są to rozproszone miejsca, gdzie dokonywała się zagłada Żydów, Romów, gdzie ludzie ginęli z powodów czystek etnicznych (np. Bośnia, Wołyń) lub podobnie motywowanych przesiedleń (np. Niemcy Sudeccy). Zasadniczym wyróżnikiem jest brak (jakiegokolwiek lub poprawnej, odpowiedniej) informacji, form materialnego upamiętnienia (tablice, pomniki, muzeum), wygrodzenia takiego terenu (oznaczenia jego zasięgu). Wspólną cechą byłaby przeszła lub trwająca nadal obecność szczątków ludzkich, niezneutralizowana rytuałami pochówku. Miejsca te nie mają charakterystycznych cech fizycznych: mogą być rozległe lub punktowe, zlokalizowane w mieście lub na leśnej polanie; zwykle towarzyszy im rodzaj fizycznego mieszczania porządków organicznego (szczątki ludzkie, rośliny, zwierzęta) i nieorganicznego (ruiny, nowa zabudowa). Ofiary, które powinny być upamiętnione w takich miejscach, zwykle mają inną tożsamość grupową (najczęściej pochodzenie etniczne) niż obecnie mieszkająca tam społeczność, której samoocenie zagrażają okoliczności powstania nie-miejsca pamięci. Lokalizacje takie są przekształcane, manipulowane, zaniedbywane lub kontestowane w inny sposób (często dewastowane lub zaśmiecane), w efekcie zaniechanie memorializacji powoduje problematyczną etycznie i wzbudzająca krytykę rewitalizację.
- 5 Freud w słynnej krytyce terminu Ernsta Jentscha koncentruje się na próbie wiązania przez tegoż słowa *niesamowite* z nowym i nieznanym; nie pogłębia możliwości krytyki topograficznej – *niesamowite* jest *nieumiejscowione*, *nie-do-zamieszkania* jako *nie-domowe*. (por. *Niesamowite*, w: Z. Freud *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 236 i n.).

powierzchnia pełna jest uskoków, bruzd i zgrubień. Świeżo spadły śnieg wydobywa najmniejsze zaburzenia powierzchni. Dziewczynka idąca z rodzicami zdecydowanie sprzeciwia się kontynuacji spaceru. Wyraźnie manifestuje chęć powrotu i opuszczenia miejsca, które – nie wiedzieć czemu – jest dla niej niepokojące i dziwne.⁶

Druga relacja, amerykańskiej historyczki, została opublikowana w angielskiej wersji wspomnień z kilkunastu lat badań na terenie Polski, Czech, Słowacji, Węgier i Rosji prowadzonych od końca lat 90. Marci Shore opisuje w *Smaku popiołów*⁷ reakcję na odwiedziny byłego getta na dzisiejszym Muranowie. Fragment ten nie znalazł się⁸ w polskiej (obszerniejszej) wersji książki:

Wieczorami chodziłam na spacerzy przez tereny, które niegdyś należały do getta, przez dzielnicę zwaną Muranów, pełną budowanych w czasach komunistycznych bloków, całkowicie pozbawionych charakteru. W drodze powrotnej do mojego mieszkania przy ulicy Piwnej zwymiotowałam w zarośla. Czułam odrętwienie i mdłości, i wcale nie pragnęłam im się wymknąć. Przeciwnie: szukałam sposobu, by przystąpić do wojny.⁹

Oba wspomnienia mają pewien od razu dostrzegalny wspólny rys. Chodzi mi o typ reakcji na doświadczane miejsce. Obie postaci będące bohaterkami narracji wykonują prostą czynność przynależącą do porządku „czasu wolnego”. Przyjemność, która powinna towarzyszyć aktom podejmowanym dobrowolnie i poza obowiązkiem, zostaje w przedstawionych relacjach zastąpiona skrajnie odmiennym odczuciem. „Niepokój”; „poczucie dziwności” – nazywa ten stan obserwatorka rekonstruująca wydarzenia w pierwszym fragmencie, choć sama bohaterka zdarzenia wydaje się milczeć („nie wiedzieć czemu”

6 U. Forczek-Brataniec *Interpretacja krajobrazu jako źródło koncepcji projektowej. Rozważania na podstawie pracy konkursowej na zagospodarowanie terenu dawnego Obozu KL Płaszów. Publikacja materiałów konferencyjnych XVI Konferencji, w: Genius loci w sztuce ogrodowej*, red. A. Mitkowska, Z. Mirek, K. Hodor, Wyd. Czasopismo Techniczne, zeszyt 13, Politechnika Krakowska, Kraków 2010, s. 287-296.

7 M. Shore *Smak popiołów*, przeł. M. Szuster, Świat Książki, Warszawa 2012.

8 Ponieważ Shore nie przypomina sobie przyczyn usunięcia tego passusu, trzeba założyć, że jego zniknięcie nie miało charakteru cenzury, a było efektem decyzji redakcyjnych, choć oczywiście – zastanawiających.

9 M. Shore *The taste of ashes. The afterlife of totalitarianism in Eastern Europe*, Crown Publishers, New York 2013. Analizowany fragment brzmi następująco: „In the evenings I took walks through what once been the ghetto, through a neighborhood called Muranów, which was now full of communist-era apartment blocks, wholly unexceptional;. On the way home to my apartment on Piwna Street, I vomited into the bushes. I felt numbness and nausea, and I did not even want to escape it. On the contrary: I was looking for a way to enter the war” (s. 144-145).

manifestuje „chęć powrotu”). Podobnie w drugim cytacie nagły przeskok między aktem „wieczornych spacerów” a nieoczekiwaną reakcją somatyczną nie jest konceptualizowany. Shore opisuje wyłącznie reakcję ciała, nie nazywa „uczucia”, ale fizyczne „odczucie” („Czułam odrętwienie i mdłości”). Chciałabym zaproponować uogólnienie: obie spacerujące poddane są nagłemu doświadczeniu afektywnemu. Afektywnemu, nie zaś uczuciowemu czy emocjonalnemu, ponieważ zdarzenie rozgrywa się na terenie ich ciał, w obszarze prepersonalnym pozostającym poza świadomą kontrolą. Doznawany stan nie daje się nazwać, jest niesemiotyzowalny, jest tak bardzo fizyczny, że ani osobisty słownik uczuć, ani społeczny leksyk emocji¹⁰ nie poddają terminów do wyjaśnienia zdarzenia, które musi być relacjonowane technikami behawiorystycznymi. Afekt jako „nieufomowany i nieustrukturowany” jest – jak chciał Brian Massumi¹¹ – niepojmowalny w procesie wiedzy, można go analizować jedynie przez efekt afektu. On sam działa w miejscu poprzedzającym i wyodrębnionym z terenu, który mapuje świadomość.

Teoria afektów Massumiego budowana na Deleuzjanskiej interpretacji Spinozy jest w tym punkcie zbieżna z klasycznym ujęciem Silvana Tomkinsa: on także odróżnia afekt od sfery świadomych uczuć i opracowanych „kulturowym skrypcem pamięci” emocji. Gdyby próbować nazwać reakcje obu opisywanych w zacytowanych fragmentach osób – jeśli oczywiście przynajmniej jeszcze przez chwilę ufnie będziemy czytać oba teksty jako dokumenty, a nie jako kreacje – językiem teorii Tomkinsa, mielibyśmy do czynienia z jednym z następujących, negatywnych afektów: być może chodzi jedynie o *distress* (niewygoda) wywołowaną zmęczeniem, niepokodą, temperaturą, warunkami fizycznymi spacerów, zaczynającą się chorobą. Być może pojawił się strach: pustka i posępność Płaszowa, ponura szarość komunistycznych bloków wywołały poczucie zagrożenia, pragnienie natychmiastowej ucieczki; być może idzie o wstyd: fizyczną reakcją jest odwrócenie wzroku, chwilowy „kognitywny szok”, gdy przez chwilę „nie daje się jasno myśleć”¹²; w końcu

10 „Uczucie”, jak tłumaczą Deleuze i Guattari, zakłada ocenę, oszacowanie, obróbkę materiału nadającą mu sens, opiera się emocjom, jest wobec nich opóźnione, ma charakter „narzędzia”, jest introspektywne. „Afekt” to jedynie „poruszające się ciało”, to uwolnienie, wybuch emocji porównywalny do działającej broni, to „pocisk”: por. G. Deleuze, F. Guattari *Thousand plateaus*, transl. B. Massumi, Continuum, London 2004, s. 441, (definicje z tekstu we fragmencie dostępnego w języku polskim: 1227: *Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1/3, s. 239-252).

11 B. Massumi *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Duke University Press, Durham 2002, s. 260.

12 D.L. Nathanson *Prologue*, w: S.S. Tomkins *Affect, imagery, consciousness: the complete edition*, Springer Publishers, New York 2008, vol. 1, s. xviii.

można wziąć pod uwagę *disgust* – niechęć, obrzydzenie. Dwa ostatnie afekty – wstyd i obrzydzenie – są, jak pisała Eve Kossofsky Sedgwick, komentując Tomkinsa, odmienne od pozostałych. Wymagają zarysowania granicy między nimi samymi a ich pozytywnymi przeciwieństwami: tylko to, co obiecywało najpierw przyjemność, może wywołać odrzucenie. „Wstyd, jako nietrwała hiperzwrotność powierzchni ciała, może przenicować jednostkę, z zewnątrz do wnętrza lub na odwrót”¹³. Zwłaszcza obrzydzenie, z jego chroniącą organizm przed zatruciem fizyczną reakcją wymiotów, uświadamia różnicę między wnętrzem a zewnątrz ciała – podkreślając odmienność obu porządków.

Żadne z zacytowanych „świadczeń miejsca” nie daje jasnej odpowiedzi co do natury katalizatora afektu. Co jest jego „spustem”, „cynglem” (zawsze musi przecież wystąpić stymulant, *trigger*)? Marci Shore opisuje reakcję somatyczną sugerującą obrzydzenie – lecz co miałyby je spowodować? Marna architektura Warszawy? Do wydarzenia dochodzi już „w drodze powrotnej”, więc punktem geograficznego odniesienia jest to, co było celem spaceru: tereny getta. Czemu są one „wymiotne”, abiektualne? Ich „porośnięcie”, zasłonięcie blokami – o to miałyby chodzić? Elipsa, niedopowiedzenie, brak wtórnej racjonalizacji – te zabiegi konstruowania relacji u Shore zdają się sugerować tezę: porzucone i odradzające się w niekontrolowany sposób miejsca tragedii, skrywając swoją przeszłość, działają na odbiorcę w sferze prekognitywnej. Coś, co w sobie zawierają, co oddają uczestnikowi interakcji, wzbudza potężną reakcję somatyczną, komunikacja przedmiotu i podmiotu, miejsca i odwiedzającego odbywa się na poziomie, do którego nie docierają słowa i świadomość. Relacja ze spazmu ciała wpleciona w tekst ujawnia jednak swe niereportażowe cele: przekształca się w figurę, w metaforę reakcji na warszawską amnezję.

Wspomnienie z Płaszowa jest bardziej rozbudowane, jako relacja obserwatora jest zanieczyszczone sugestiami i domysłami na temat przyczyn reakcji małej bohaterki, mimo wysiłków, by markować obiektywizm za pomocą konwencji trzecioosobowego przekazu. Doświadczenie spaceru po opuszczonym terenie byłego obozu dotyczy całej rodziny, wybór paradygmatycznego podmiotu uzewnętrzniającego reakcję ma oczywiście znaczenie: figura dziecka została tu użyta jako środek, by przekonać odbiorcę o prawdziwym i niezafałszowanym charakterze emocji, o ich niezmaconej ingerencją racjonalności czystości. Podobnie romantycznej proveniencji jest otwarcie sceny opisem krajobrazu, którego złowieszczą aura zdaje się rezonować z dziecięcym medium. Narratorka sugeruje przyczyny odczucia niesamowitości odwiedzanego miejsca: „pustka”, skala terenu, jego zimowa, śnieżna – a więc monochromatyczna – barwa, jego dziwna „powierzchnia pełna uskoków, bruzd i zgrubień”. Mnożące

13 E. Kossofsky Sedgwick *Reading Silvan Tomkins*, w: E. Kossofsky Sedgwick, A. Frank, I.E. Alexander *Shame and its sisters: a Silvan Tomkins reader*, Duke University Press, Durham 1995, s. 22.

się niekongruencje z typowym obiektem przyrodniczego spaceru w mieście – parkiem – zdają się wywoływać dysonans poznawczy i poczucie zagrożenia i niepewności, których efektem jest chęć ucieczki. Im mocniej fragment rozbudowuje sugestię absolutnej szczerości reakcji dziecka, tym oczywiście łatwiej o podejrzenie przeciwne: być może dziewczynka reaguje na niewerbalne zachowania rodziców. Ich wiedza historyczna o miejscu (były obóz koncentracyjny), anomalie w postępowaniu wobec „otwartej przestrzeni” (czemu wychodzimy tu zimą, czemu nie po ścieżce, czemu w tak brzydki dzień...), napięcie, przemilczenia i sugestia, fizyczne mimowolne reakcje na kody estetyczne (film grozy, nieromantyczny krajobraz) mogą manipulować zachowaniami dziecka.

Afektywny rezonans, który jest *explicite* sugerowany przez fragment pierwszy, pojawia się oczywiście również jako najogólniejsza rama obu przytoczeń. Po co bowiem zostały zapisane te sceny? Czyż nie chodzi o to, by czytający poddał się temu samemu poruszeniu, by poczuł to mrowienie na plecach, gdy stajemy twarzą twarzą wobec niesamowitego? Zmierzamy tu wprost w dziedzinę biologicznej etologii, nauki o zachowaniach zwierząt, w centrum zainteresowania pojawia się, jak chcieli Deleuze i Guattari, zdolność „ciała do bycia poruszonym poruszeniem innych ciał”¹⁴.

W obu przypadkach można jednak budować podobne uogólnienie zdarzeń: miejsca porzuconej pamięci są niekongruentne: nie działają w nich odziedziczone kody estetyczne, pustka jest tam, gdzie oczekujemy pełni, wypełnienie nie tam, gdzie się go spodziewaliśmy, układ terenu, anomalie zabudowy (wyrwa, blokowisko), przyrodnicze (chaszczce) wytwarzają stan nadmiaru bodźców, wobec którego bankrutuje dotąd sprawny system symboliczny. Nawet świadomość i wiedza („to było getto”) nie pomagają w budowaniu relacji do miejsca, które opiera się wprowadzeniu w narracyjną pamięć; ten, kto odwiedza nie-miejsce pamięci, znajduje się nagle w scenie o dwoistym charakterze: w miejscu, które odstręcza i które wabi. Widz zostaje wciągnięty w dziwne i niegościnne miejsce, zaskakujące – pozbawione znaczników i form interpretacyjnych; nieumiejscowione, nieomapowane, brak dla niego kodów użycia, nawet tak podstawowych jak przepis przejścia. W efekcie braku możliwości ustalenia komunikacji między odwiedzającym i miejscem, w obliczu „kruchości systemu symbolicznego”¹⁵, który zagraża tożsamości, a dalej przez ekstrapolację zagraża życiu wystawionemu na spotkanie ze śmiercią. Odpowiedzią jest skurcz, spazm ciała, wymioty, afekt.

To miejsca, które straszą. Pozostaje zapytać: czego się w nich tak obawiamy?

14 Por. komentarz: R. O'Brien *Bodies in revolt: gender, disability, and a workplace ethic of care*, Routledge, New York 2005, s. 50.

15 J. Kristeva *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 69.

2. Pożycie za mnie!

Owe „miejsca destrukcji”, zapomniane miejsca cierpienia, mają – jak diagnozował Georges Didi-Huberman w *Phasmes: essais sur l'apparition* (Esejach o zjawach) – „terrible consistance” – przerażającą spójność¹⁶: „która jest atrybutem obiektu, zniszczonego i zdeformowanego, który jednakże nie zmienił się”. Didi-Huberman cytuje Lanzmanna, który próbował konceptualizować przyczyny doznawanego szoku:

nie chodzi jedynie o możliwość przypisania rzeczywistości geograficznej a nawet precyzyjnej topografii do nazw – Bełzec, Sobibór, Chełmno, Treblinka, etc. – które stały się legendarne, lecz również o poczucie, że nic się nie zmieniło.¹⁷

Jeśli więc Lanzmann i Didi-Huberman mają rację, to w nie-miejscach pamięci zachodzi rodzaj kronotycznego tąpnięcia. Czas przeszły jest terazniejszy, to, co minęło, nie zostało trwale usunięte poza horyzont doznań. Ulrich Baer, w *Spectral evidence* (Dowody od Zjaw¹⁸), książce o podobnie hauntologicznym tytule co Didi-Hubermanowskie *Phasmes* (Straszyki)¹⁹, próbuje tłumaczyć to przemieszczenie temporalne następująco: między „równocześnie zachodzącymi zjawiskami zaproszenia wystosowywanego przez krajobrazy, by rzutować na nie naszą tożsamość”, a poczuciem „przeszłości” (*pastness*) produkującej poczucie „nieprzynależności” i „naruszenia terytorium” pojawia się napięcie. Nie można uzgodnić próby zrozumienia siebie w krajobrazie konwencjonalnie nakazującym nam ustanawianie kolektywnej tożsamości przez miejsce i poczucia, że nie ma możliwości wpisania siebie w tę przestrzeń, udomowienia jej, uczynienia jej swoją. Jest ona naznaczona „haunting déjà vu” – prześladowającym nas poczuciem nawrotu, natarczywym nawiedzeniem²⁰.

16 G. Didi-Huberman *The site, despite everything*, transl. S. Liebman, w: *Claude Lanzmann's Shoah: key essays*, ed. S. Liebman, Oxford University Press, Oxford–New York 2007, s. 115; G. Didi-Huberman *Le lieu malgré tout*, w: *Phasmes: essais sur l'apparition*, Editions de Minuit, Paris 1998, s. 230.

17 C. Lanzmann *J'ai enquêté en Pologne*, w: *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, Belin, Paris 1990, s. 213.

18 *Spectral evidence* w prawniczym języku Stanów Zjednoczonych odnosi się do pewnego typu dowodu, który został dopuszczony przez sąd podczas procesu czarownicy z Salem w 1662 roku. Dowód od zjawy polega na przytaczaniu przez świadka tego, co powiedział mu pojawiający się w snach i wizjach duch oskarżonej wiedźmy.

19 *Phasmes (Phasmida)* to gatunek patyczaków, mimetycznych zwierząt zwanych potocznie w Polsce właśnie straszykami.

20 U. Baer *Spectral evidence: the photography of trauma*, MIT, Cambridge–London: 2005, s. 78.

Jeśli więc poszukiwać odpowiedzi na pytanie, dlaczego boimy się „miejsc, które straszą”, to przychodzą mi na myśl dwie odpowiedzi. Pierwszą podsuwa fragment niedawno wydanej powieści *The winter vault* Anne Michaels²¹, autorki znanej w Polsce z *Płomyków pamięci*²². Polski Żyd, Lucjan, jeden z bohaterów tego poholokaustowego gorzkiego romansu opowiada na emigracji o doświadczeniu odbudowywania Warszawy, a jego doznania, tak podobne do tych, które opisywała Shore, prowadzą do konkluzji, której nie otrzymaliśmy w *Smaku popiołów*:

Pierwszy spacer po replice Starówki, po odbudowanym Rynku Starego Miasta był upokarzający. Delirium, w którym się pograżałem, wywoływało wstyd – wiadomo było, że to trik, że to oszukiwanie świadomości, a jednak pragnęło się tego, tak bardzo. Pamięć przesączała się przez mózg. Ten głód, który próbowała zaspokoić. Zapadał zmrok i lampy w cudowny sposób rozbłysły i wszystko było jak dawniej – te same szyldy, bruk, sklepienia... Musiałem się kilka razy zatrzymać, z taką siłą uderzało poczucie nieodpowiedniości. Oparłem się o ścianę. Ta brutalność, ten pozór – w pierwszym odruchu przyprawiający o mdłości, jak gdyby można było odwrócić bieg czasu, jak gdyby prawda o naszym nieszczęściu mogłaby być nam odjęta. A jednak, im dłużej się szło, tym bardziej zmieniały się uczucia, mdłości stopniowo ustępowały i zaczynało się pamiętać, coraz więcej i więcej. Wspomnienia z dzieciństwa, z młodości, te o miłości. Patrzyłem w twarze ludzi, na wpół obłąkane od pomieszanych uczuć. Było w tym odrzucenie, oczywiście, i potężna pieśń dumy tryskająca z każdego, upokorzenie i duma, jednoczesne. Ludzie tańczyli na ulicach. Pili. O trzeciej nad ranem ulice nadal były pełne, pamiętam, że pomyślałem wtedy, że gdybyśmy tego nie uprzętnęli, duchy nie mogłyby powrócić. A dla kogo to wszystko było, jeśli nie dla duchów?²³

Niegościnnie świat po Holokauście jest, jak diagnozował Bauman²⁴, światem nawiedzonym. Inaczej niż bohaterka *The taste of ashes* Lucjan opanowuje mdłości, ponieważ może zapełnić wyrwę rozpościerającą się między wtedy a teraz wspomnieniami, w końcu – przywołaniem, powrotem duchów. Trudno zliczyć, ile razy metafora nawiedzenia organizowała wypowiedzi dotyczące doświadczenia po latach miejsc naznaczonych przez Zagładę. Amerykański

21 A. Michaels *The winter vault*, Windsor/Paragon, Bath 2009. Cyt. za wydaniem: Bloomsbery Publishing 2010, s. 509.

22 A. Michaels *Płomyki pamięci*, przeł. B. Malarecka, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2000.

23 A. Michaels *The winter vault*, McClelland & Stewart, Toronto 2009, s. 509 [przekład własny].

24 Z. Bauman *Świat nawiedzony*, „Więź” 2007 nr 9-8.

artysta Shimon Attie w projekcie *Writing on the wall* (1991-1996) przekształcił domysły w widzialną rzeczywistość w swoich projekcjach zdjęć z lat 30. rzuconych na fasady niegdysiejszej żydowskiej dzielnicy Scheunenviertel w Berlinie. Sam Attie deklarował raczej wirtualne przeniesienie przeszłości w teraźniejszość, korektę w obrębie pamięci o pewnej społeczności²⁵, krytycy jednak nie ignorowali szczególnej migotliwej, spektralnej formy tego przemieszczenia i widzieli w tej instalacji rodzaj aktu ujawniającego, że miasto „jest opętane (naznaczone) nieobecnością zamordowanych i deportowanych”, rodzaj hołdu składanego „żydowskim duchom”²⁶, jak chciał James E. Young w *Sites unseen*. W *Picturing the vanished* Dora Apel zapisywała podobną interpretację Pisania na ścianie: prace Attiego to „spektralne reprezentacje”, akcja polegająca na wypełnianiu niemieckiej teraźniejszości zjawami ofiar, które pochłonęła przeszłość²⁷. Ujawnianie obecności duchów, nadawanie im minimalnej fizyczności zjaw znamy przecież również z szeroko debatowanego Muzeum Żydowskiego w Berlinie Daniela Libeskinda. Podstawą projektu Muzeum były linie łączące miejsca dawnej obecności Żydów w Berlinie, a także zamierzenie wywoływania u odwiedzających wrażeń spektralnych: w Wieży Holokaustu, w tej najbardziej „pustej pustce” spośród pięciu *Voids*, słyhać szum ulicy, urywane dźwięki dochodzące z zewnątrz, ale również dziwacznie zwielokrotnione i zdeformowane dźwięki wytwarzane przez odwiedzających – wrażenie otoczenia przez szepczące zjawy wywiera potężny efekt²⁸. Podobnie istotny *soundscape* wypełnia Pustkę Pamięci, gdzie na podłodze leżą metalowe „opadłe liście”. Instalacja Menashe Kadishmana jest teoretycznie przeznaczona do przechadzania się po niej: zwiedzający niezwykle rzadko jednak waży się wejść na stopy krzyczących twarzy – spowodowałyby to uwolnienie przeraźliwego, upiornego głosu tych postaci.

Spektralny charakter przeszłości może więc być ujawniany dzięki artystycznym interwencjom polegającym na wizualnym lub dźwiękowym uzupełnieniu okaleczonej nieobecnością rzeczywistości. Owo dopełnienie, sztuczne, aprioryczne, owa „materializacja zjaw” może przybrać jeszcze inny kształt,

25 S. Attie *The writing on the wall, Berlin, 1992-1993: Projections in Berlin's Jewish Quarter*, „Art Journal” 62, no. 3 (October 1, 2003), s.75.

26 J.E. Young *At memory's edge: after-images of the Holocaust in contemporary art and architecture*, Yale University Press, New Haven 2000, s. 64.

27 D. Apel *Memory effects: the Holocaust and the art of secondary witnessing*, Rutgers University Press, New Brunswick 2002, s. 49, 68.

28 Ewa Domańska w tekście „Niechaj umarli grzebią żywych”. *Monumentalna przeciw-historia Daniela Libeskinda* („Teksty Drugie” 2004 nr 1/2) interpretuje dźwięki w Wieży jako dowód na obojętność miasta wobec tragedii. Upierałabym się, że nie jest to jedyny ani nawet prymarny obszar dźwiękowy, który oddziałuje na zwiedzającego.

który *en passant* ujawniają Marianne Hirsch i Leo Spitzer w *Ghost of home: the afterlife of Czernowitz*, gdy tłumaczą tytuł swojej książki. Otóż, jak piszą, nieliczni odwiedzający Czerniowce pod koniec XX wieku w poszukiwaniu śladów żydowskiego życia przypominali „nawiedzonych lub duchy powracające z grobu”²⁹. Możliwość, że badacze wkraczający w świat zapomnianej przemocy sami stają się ekranami spektralnej egzystencji, wprowadza skrajną, ale niepozwalającą się całkowicie zignorować linię interpretacji hauntologicznych wątków postpamięci.

Sam fakt sięgania przez artystów po chwyt generowania wrażenia na-wiedzenia przestrzeni właściwie przeczy hipotezie, że potężna, negatywna aura afektywna porzuconych miejsc przemocy bierze się z pierwotnego, irracjonalnego, przednowoczesnego strachu przed duchami. Attie zdawałby się sugerować, że powrót zjaw jest aktem koniecznym dla uśmierzenia pamięci, jako rodzaj egzystencjalnego aktu sprawiedliwości przyjmującego formułę przedłużenia istnienia brutalnie przerwane, przynajmniej w takiej, szczątkowej formie. Oczywiście ta sama intencja „egzystencjalnego zadośćuczynienia” wpływa na decyzje bohatera groteskowego *quasi-horroru* Igora Ostachowicza. W *Nocy żywych Żydów* (2012)³⁰ pozbawiony złudzeń warszawski prekariusz wbrew swym pragmatyczno-kapitalistycznym poglądom staje się „opiekunem wycieczki nastoletnich trupków” po mieście, fundującym im „szał zakupów”³¹, przebieranek i przyjemności używania życia, rekompensując warszawskim zombie nie tyle wojenną śmierć, ile powojenną monotonię lat spędzonych w miejskich piwnicach. Nawiedzające Muranów duchy krążą również po tekście dramatu (horrorkomedii) Sylwii Chutnik (*Murano000*³²). Autorka powołuje się na warszawską *urban legend*:

Oglądałam reportaż telewizyjny o tym, że na Muranowie cały czas straszy, moi znajomi mówią: w kuchni ktoś w nocy chodzi. Myślałam: no, bez przesady. [...] W reportażu przekonywano, że na mieszkające tam duchy nie potrzeba egzorcyisty, należy samemu je poprosić, żeby odeszły. Jak cię straszy, to zapytaj: czego ci potrzeba, może chciałbyś, żeby żyć twoim życiem?³³

29 M. Hirsch, L. Spitzer *Ghosts of home: the afterlife of Czernowitz in Jewish memory*, University of California Press, Berkeley 2010, s. XX.

30 I. Ostachowicz *Noc żywych Żydów*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2012.

31 Tamże, s. 119.

32 Premiera 12 maja 2012 roku, Teatr Dramatyczny, reż. Lilach Dekel-Avneri.

33 Rozmowa z Izabelą Szymańską, „Gazeta Wyborcza” 8 maja 2012 roku, http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34861,11683080,Sylwia_Chutnik_o_duchach_Muranowa.html (dostęp: 01.12.2013).

U Chutnik realizuje się scenariusz zasugerowany przez Hirsch: życie terazniejsze, życie tych, którzy wkraczają na teren zbrodni, staje się podwojone: jest życiem żyjącym „za siebie” i „za nieobecnego”. W finale dramatu duch chłopca z zasypanej piwnicy prosi postaci spektaklu, ale przecież i publiczność, podobnie jak odgródzone od wyjścia stosem gruzu Wnuczęta Babcia zamkniętą chwilowo w „ciemnym pudełku”:

Jedną mam tylko prośbę, spełnijcie ją, proszę. Jak tylko uwolnią was z mojej skrytki, a słychać już dźwięki i maszyny kąpiące obok nas, to pożyczcie trochę moim życiem, dobrze? Pożyczcie trochę za mnie na górze, gdzie jest niebo i powietrze.³⁴

Gdyby więc próbować formułować hipotezy, co straszy w nie-miejscach pamięci, czemu boimy się ich niesamowitego, powiedziałbym, że najpoważniejszym spośród wielu innych (formy freudowskiego „infantylnizmu życia psychicznego”, jak np. pierwotny atawizm strachu wobec otwartej przestrzeni, poczucie zagrożenia w miejscach o niejasnym przeznaczeniu, dalej: kulturowe schematy reakcji na „wywoływanie duchów”, estetycznie motywowana niechęć do miejsc niekongruentnych) podejrzeniem byłoby to dotyczące możliwości swoistego opętania: oddania współcześnie żyjącego ciała w posiadanie zjawom. W wersji zracjonalizowanej byłby równoważny przyjęciu powołania, zadania symbolicznego kontynuowania przerwane go życia z przeszłości, dopuszczenia więc do ograniczenia roszczeń własnej podmiotowości do samostanowienia na rzecz nie-żywego innego. Wydaje się jednak, że można tę hipotezę rozbudowywać dalej, poszukując kolejnej przyczyny strachu, wstydu, wstrętu ogarniającego natręta, który niebacznie wszedł na teren nie-miejsca pamięci.

3. Kawałki ludzi

W pierwszej pracy z cyklu „Kawałek ziemi” Andrzej Kramarz przedstawia zdjęcie polanki w lesie w okolicach wioski Sieklówka tuż u podnóża Bieszczadów. Fotografii towarzyszy nagranie audio, w którym Józef Skiba opowiada o okolicznościach utraty rodziny podczas okupacji i następnie o odnalezieniu ich ciał w lesie: „I siedł taki gospodarz, niejaki Skórski, ze synem [...] I ten dyś naszedł na to miejsce i godo: tatuś, tu cosi jest, bo jest miękkko. A to przecież już liście spadły. Wziół kija, wbił kija, kij – godo – dalej nie pójdzie. [...] Zaczęliśmy to odkopywać i dokopółem się do buta”. W ostatnim elemencie cyklu, fotografii z Krakowa, z ulicy Zamojskiego widzimy dobrze znany krakowianom

34 Tekst niepublikowany. Dziękuję producentce spektaklu, pani Marii Niziołek za jego udostępnienie.



Andrzej Kramarz, praca z cyklu „Kawałek ziemi” (2008-2009) [fotografie w oryginalnej wersji są kolorowe].



miejski krajobraz. Towarzysząca mu narracja opowiada o rozbiciu przez atakujące wojska radzieckie niemieckiego działka złapanego w pułapkę ślepej ulicy. Resztki metalu okoliczni przedsiębiorcy pozbiali szybko, rozrzucone po ulicy szczątki trzech żołnierzy leżały dłużej. Świadek Marian Jabłoński opowiada: „Na ziemi no to widziałem na przykład kawałki ludzi, jakiś taki duży kręgosłup. [...] Nie pamiętam dokładnie tego, ale po ilu dniach te szczątki te ludzkie zostały, zostały ściągnięte, wywiezione”³⁵. Przytaczam te dwie relacje, ponieważ unaoczniają one, jak bardzo współczesna wrażliwość wobec rozkładających się

35 Dziękuję Andrzejowi Kramarzowi za udostępnienie materiałów projektu.
<http://andrzejkramarz.com/piece-land>

ludzkich resztek różni się od doświadczenia wojennego i zaraz powojennego (ekshumacje, ciała odnajdywane podczas czyszczenia gruzowisk, odkrywane masowe groby). Być może dlatego dopiero dziś tak skutecznie straszą nas duchy Muranowa, ponieważ w kolejnym pokoleniu dzięki prawu oddalenia i wsparciu ze strony analgezji kultury ukrywającej rozkład, chorobę i śmierć na dobre utraciliśmy nabyty siedemdziesiąt lat temu niewzruszony spokój wobec martwego ciała. I jeśli odczuwamy dyskomfort, niepokój, wreszcie strach w nie-miejscach, to być może obawa przed „nawiedzeniem” jest jedynie symptomem obawy poważniejszej. Bowiem nie ma w nie-miejscach duchów, jeśli nie ma w nich nie-pochowanych („źle pochowanych”) ciał:

I na co to się baba tak drze? Ano na strachy, na duchy, co podobno we śnie potrzęsają jej ramię i szepczą charcząco do ucha: „muranooo, pamiętasz mnie, muranooo.

I tak w kółko, co noc od lat. Babcia jedyną dłonią, która jej została, nakrywa się na głowę i ciężko dyszy. To znowu jej się zaraz przypomina, jak była małą dziewczynką i ją w schronie przysypało po czubek głowy i się pod kołdrą zaczyna dusić, bo pościel ciąży jak gruz. Wystawia się więc nerwowo i siada na łóżku. Koszula nocna oblepia plecy, wrasta w niej panicznym lękiem i nie chce się odlepić.

Po jakimś czasie umęczone powieki opadają na starcze oczy. Przeciągły szept powoli niknie. Krąży tylko po głowie sylabizowane muranoo. Jak jakiś wyrzut sumienia albo zakłęcie nie do rozszyfrowania. Do rana kłębi się między uszami, wzywa, szumi, sieje niepokój.

Nikt babci nie uwierzy, że to duchy muranowskie mieszkają w tym gruzobetonie, co to zwalony, rozjeżdżony, a potem na nowo zmielony i na cegłę wykorzystany. I na Muranów mieszkaniowy wybudowany jedna cegła po drugiej.

A w cegle kości, normalnie trupy zmielone. W stolicy!!!³⁶

Historie o nawiedzeniu Muranowa biorą się z faktu, że nie zdołano uprzątnąć gruzów po wysadzonej „dzielnicy północnej”. Prace zapoczątkowane jeszcze przez Niemców³⁷ trwały w formie spontanicznego i nielegalnego poszukiwania budulca przez pierwsze lata powojnia³⁸, by przyjąć zorganizowany, a nawet mię-

36 S. Chutnik *Muranooo*.

37 Por. B. Chomątowska *Stacja...*, s. 96. Odpowiedzialnym za rozbiórkę był oficer SS Hans Kammler, który w czerwcu 1944 roku meldował, że prace przy równaniu terenu muszą zostać wstrzymane.

38 O „ceglarzach-szabrownikach” – por. B. Chomątowska *Stacja...*, s. 136 oraz rozdział *Gruzy i szaber*, w: B. Engelking, J. Leociak *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, wyd. 2, Warszawa 2013.

dzynarodowy charakter po decyzji odbudowy dzielnicy według planów Bohdana Lacherta. Architekt przewidział swoiste upamiętnienie przeszłości materialnej przebudowywanego obszaru przez wykorzystanie mielonej na miejscu cegły do tworzenia z niej, połączonej betonem, prefabrykatu do wznoszenia nowych zabudowań. „Często się zdarza, że łopata natrafia na spróchniałe kości ludzkie. Są one pieczołowicie zbierane i składane do specjalnych pudełek, których wiele rozmieszczonych jest na terenie Muranowa” – Chomątowska przytacza słowa reportera „Życia Warszawy”³⁹. Mimo tych starań do dziś żywe jest przekonanie, że nie wszyscy pracownicy na gruzowisku chcieli być „pieczołowici”, choć oszacowanie zaniedbań jest niemożliwe i trudno o wiążące potwierdzenie, do jakiego stopnia legenda jest empirycznie uzasadniona. Mnożą się jednak kolejne historie: jak ta o osiedlu wybudowanym na terenach stadionu Skry, wśród masowych grobów. „Mam siedem tysięcy (martwych) sąsiadów” – to tytuł niedawnego artykułu w stołecznej prasie⁴⁰. Warszawa, i wiele innych miejsc naszego regionu, przeczy zdroworozsądkowej zasadzie rozważanej przez Jean-Luca Nancy w *Corpusie*: dwa ciała nie mogą zajmować tego samego miejsca⁴¹.

Strach przed martwym ciałem może mieć oczywiście wiele przyczyn: obawiamy się zakażenia, plagi, zarazy; w najogólniejszym ujęciu – boimy się śmierci i dalej – nieprzeniknionej przyszłości, którą reprezentuje martwe ciało. W kulturach pierwotnych i współczesnych obiegach popularnych funkcjonuje przekonanie, że ciało opuszczone przez duszę, która powędrowała w inny wymiar, jest narażone na zasiedlenie przez innego ducha, który – niepojednany, pokutujący, jako zombie, żywy trup – może zażądać retribucji, może stanowić zagrożenie dla żywych. Rytuały pochówku są zwykle regulowane szczególnymi wymogami czasowymi, wprowadzają różne formy „oddzielenia”, „zasklepienia”, „zabezpieczenia”. Od czasów asyryjskich, egipskich i greckich żywa jest wiara, jak przekonuje Christine Quigley, rekonstruując historię „martwego ciała”, w to, że niedopełnienie zasad ustanowienia symbolicznej i fizycznej bariery między żywymi a umarłymi może spowodować, że duch pozostanie i „będzie nękać najbliższych”⁴², żądając swoich praw do rytuału przejścia. Ta powszechna, ponadkulturowa i odporna na upływ czasu zasada leżąca u samych podstaw relacji żywych i umarłych tłumaczy wydarzenia dziejące się podczas *Nocy żywych Żydów* – Chuda na początku powieści kasandrycznie zapowiada zemstę zmarłych za zaniedbania wobec ich losu i wobec ich ciał:

39 B. Chomątowska *Stacja...*, s. 203.

40 D. Szyller w: http://warszawa.gazeta.pl/warszawa/1,34862,15123096,Osiedle_stoi_na_masowym_grobie___Mam_7_tysiecy_sasiadow_.html (dostęp: 12.12.2013).

41 J.L. Nancy *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 51.

42 Ch. Quigley *The corpse: a history*, McFarland, Jefferson 2005, s. 15-17.

Zła nie da się przysypać gruzami i ziemią, cierpienie trzeba uszanować i rozliczyć, a krew, jeśli się jej w porę nie zmyje i pozwole obojętnie wsiąknąć w ziemię, zmieszana z gliną wylezie kiedyś horądą golemów powolnych jako czołgi, a połamane kości i sponiewierane ciała obleką się w te resztki szmat, których im nie ukradziono, skleją się siłą podbiologii w dwunożne zmory znające tylko ból i będą się tym bólem dzielić, biegając pochylone od drzwi do drzwi naszych spokojnych mieszkań.⁴³

Wizja Chudej może być potraktowana właściwie jako akt, który inicjuje wydarzenia *Nocy* – choć oficjalną fabularną przyczyną jest pojawienie się talizmanu ukradzionego przez polskiego szmalcownika. Dziewczyna wygłasza bowiem przemowę w symbolicznym miejscu: na ulicy Anielewicza, a więc w obrębie dawnej Gęsiej, jednej z najważniejszych ulic żydowskiej Warszawy. Była to trasa, którą kroczyły wszystkie kondukt pogrzebowe do znajdującego się na jej końcu cmentarza. Podobny akt „przywołania duchów” odbywa się w przemówieniu napisanym przez Sławomira Sierakowskiego i Kingę Dunin na potrzeby scenariusza *Marów-koszmarów* (2007) Yael Bartany: „To apel, ale nie apel poległych, tylko apel dla życia. Chcemy, aby do Polski wrócił 3 miliony Żydów i abyście znowu z nami zamieszkali. Potrzebujemy was! Prosimy, wróćcie!”⁴⁴. Kolejne wydarzenia z *Muru i wieży* (2009) przesłaniają widzom fakt, że lider Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce zaprosił do kraju nie młodych syjonistów, ale – w swoistej zgodzie z romantyczną tradycją polskiego współistnienia z martwymi – Żydów, którzy zginęli. Na murawie Stadionu Narodowego wypisana jest niebudząca przecież innych skojarzeń liczba 3 300 000. Wezwanie spełnia się dopiero w finale *Zamachu*, gdy przemówi do nas Ryfka⁴⁵: „Jestem duchem powrotu”, „Ich bin da” – jestem tutaj. Monologi Chudej, Babci, Ryfki budują katalog przewin mieszkańców miejsca-po-getcie⁴⁶: brak szacunku dla cierpienia, brak rozliczeń (sprawców cierpienia spośród przodków dzisiejszych mieszkańców), obojętność, niedopełnienie rytuałów pochówku, niepamiętanie o zmarłych, w końcu przejście ich własności, „wydziedziczenie” i „usunięcie z teraźniejszości”. W obszarze afektywnym nie-miejsz pamięci więc nad pierwotnym afektem „strachu

43 I. Ostachowicz *Noc...*, s. 14.

44 Praca dostępna na stronie FilMOTEKI Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie: <http://art-museum.pl/pl/filmoteka/praca/bartana-yael-mary-koszmary2>.

45 Monolog Ryfki w *Zamachu* od 8:46' minuty filmu.

46 Określenie Jacka Leociaka z: *Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca*, w: *Maski współczesności*, red. L. Burska, M. Zaleski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2001, s. 85.

przed duchami” i „trupim ciałem” pojawia się kolejna warstwa, bliższa wtórnie opracowanym społecznym emocjom: obszar obawy przed rozliczeniem lub wstydu wobec zaniedbań.

Pojawienie się afektów budowanych wokół „duchów” można interpretować jako symptom istotnej zmiany. Jak piszą Monica Casper i Lisa Jean Moore w *Missing bodies: the politics of visibility*⁴⁷, przestrzeń społeczna gospodaruje ciałami, celebując jedne, ukrywając inne, zarówno w przypadku ciał żywych, jak i tych martwych. Procesy „odkrywania” poprzednio kontestowanych ciał łączą się z aktem zmiany ich statusu: z „nieobecnych” stają się „brakującymi” (*missing*). „Brakowanie jako rodzaj niewidzialności charakteryzuje się wysokim stopniem udziału emocji”, innymi słowy, gdy przyznajemy, że nam „brakuje” pewnych ciał, ujawniamy afektywny do nich stosunek⁴⁸ (pracę Rafała Betlejewskiego *Tęsknie za Tobą, Żydzio/I miss you, Jew* (od 2005) można interpretować jako próbę interwencji w imię wywołania pożądanego przesunięcia). Zasadę tę chciałabym też czytać na wspak: jeśli ujawniamy afektywne postawy wobec jakichś nieobecnych ciał (odrazę, wstyd, niekoniecznie afekty pozytywne), to z neutralnych i obojętnych również i w takim wypadku stają się one „brakujące”. W tym momencie możliwa jest kolejna, tym razem pozytywna reinterpretacja obawy przed duchami: jak pisze Avery Gordon w *Ghostly matter*

być nawiedzanym przez duchy w imię chęci ozdrowienia oznacza zezwalanie duchowi, by pomógł nam wyobrazić sobie, co utraciliśmy, czego w gruncie rzeczy – nigdy nie mieliśmy. To utopijna łaska: wzniecać chłodny żal podbity przyjemnością wobec tego, co utraciliśmy, a czego nie mieliśmy; tęsknić za momentem rozpoznania, Benjaminowską świecą iluminacją, że sprawy mogły być się mieć i mogą się mieć – inaczej.⁴⁹

Że mamy nas żałobna-przyjemność iluzji możliwości odmiennego scenariusza zdarzeń, przekonuje popkultura, jeśli wyrazem jej rojeń mogłyby być finał „AmbaSSady” Juliusza Machulskiego (2013), gdzie po niezniszczonej Warszawie nieomal tanecznym krokiem w takt klezmerskiej muzyki wprost do restauracji chwalących gęsią pipkę zmierzają chasydzi w lisiurkach.

47 M.J. Casper, L.J. Moore *Missing bodies: the politics of visibility*, New York University Press, New York 2009, s. 3.

48 Tamże.

49 A.F. Gordon *Ghostly matters: haunting and the sociological imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, s. 57.

4. Miejsca-widma

Aleida Assmann uważa ciało za jedno z mediów pamięci. Ciało jako obszar działania afektów bierze udział w stabilizacji wspomnień, będąc (ambiwalentnym) bodźcem przedkognitywnym (gwarantującym „autenticzność” lub przeciwnie – będącym „motorem zafałszowania”). „Kiedy zdeponowane w ciele wspomnienie jest całkowicie odcięte od świadomości, mówimy o traumie”⁵⁰ – pisała badaczka, powtarzając znane ustalenia psychoanalityków. Jednak jeśli zastanowić się nad płaszowskim czy muranowskim przypadkiem, możliwa jest inna lektura tego założenia. Wspomnienie cierpienia i śmierci jest przecież zdeponowane w martwym teraz ciele: wydarzenia bezpośrednio poprzedzające śmierć zostały „neuralnie zakotwiczone”. I są trwale odcięte od świadomości, bo ta została zniszczona aktem mordu. Taka trauma, pozbawiona świadomego podmiotu, pozbawiona w końcu nawet i biologicznego ciała, które stopniowo ulega rozkładowi, niszcząc wszelki biochemiczny zapis ciała, któremu mogła by ciążyć, zdaje się unosić się w powietrzu jak spektralny pasożyt poszukujący obiektu do zasiedlenia. Może ten rodzaj przeczcucia pozwala tak łatwo wyobrażać sobie, że w nie-miejscach pamięci „coś jest nie tak” – że krąży nad nimi widmo, przyjmując wedle doświadczeń okolicznych mieszkańców czasem tak bardzo fizyczne kształty, jak poruszające się ku obserwatorowi, unoszące się metr nad ziemią, błękitno-złote „świecące obłoki” o ludzkich kształtach. Jak te z Kozich Gór – znad masowego grobu z okolic krakowskich Niepołomic⁵¹.

Widma i miejsca tworzą tu swoistą koalicję. W *Erinnerungsräume* Assmann *en passant* pisała, że w gruncie rzeczy

biograficzna i kulturowa pamięć nie dają się [...] składować w miejscach; mogą one wywoływać i wspierać procesy pamiętania tylko w powiązaniu z innymi mediami pamięci. Tam, gdzie zostały zablokowane wszelkie możliwości przekazu, powstają miejsca-widma, które stają się areną swobodnych gier wyobraźni lub powrotu wypartych znaczeń.⁵²

50 A. Assmann *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, przeł. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s.113.

51 Por. materiał dostępny na stronach Uniwersytetu Pedagogicznego: M. Żychowska *Cmentarze zagrożeniem dla środowiska*, Z badań Instytutu Geografii AP; <http://www.up.krakow.pl/konspekt/11/zychowska.html> (dostęp: 1.12.2013). Oczywiście naukowcy wyjaśniają zjawisko samozapłonem ulatniających się z płytko pochowanych ciał gazów pochodzących z rozkładu treści organicznej.

52 A. Assmann *Przestrzenie pamięci...*, s.114.

To zdanie jest akceptowalne oczywiście tylko wtedy, gdy uznamy, że materialność kontestowanych miejsc nie-pamięci nie tworzy żadnej okazji do powstania „mediów pamięci”, że ich „widmowość” jest jedynie metaforyczna, dotyczy wyobraźni pracującej wokół tego, co jest postponowane. Innymi słowy, że w obliczu braku „ruin”, „pomników” czy czytelnego „krajobrazu” nie ma dostępnych mediów pamięci dla takich obszarów, i nie są nimi rośliny, cieki wodne i tamtejsza gleba. Zwolennicy stanowisk z obszaru humanistyki nieantropocentrycznej argumentowaliby przeciwnie. Jeśli bowiem podążyc za ustaleniami geologów, geografów i chemików, martwe ciało, czyli „medium niedostępnej traumy ofiar złożonych w masowych grobach”, rozkłada się, „zanieczyszczając” (czy używając słowa bez negatywnej konotacji: nasycając) środowisko jonami, bakteriami, związkami chemicznymi, które przenikając do wody i powietrza, wywołują czasami w wyniku samozapłonu zjawiska świetlne (obłoki w Kozich Górkach) i potencjalnie – wpływają na stan wchłaniających je organizmów, na zmianę składu chemicznego roślin (zjawisko dyskoloracji), być może również na stan psychiczny ludzi i zwierząt. Tak na poziomie komórkowym w nierozpoznany do końca sposób⁵³ na terenie nie-miejsc pamięci zachodzą procesy pozakognitywnej, somatycznej komunikacji.

Brian Massumi we wstępie do *Thousand plateaus* Deleuze’a i Guattariego, w słowniku pojęć wyjaśniających decyzje tłumacza podał następującą definicję afektu:

AFEKT/AFEKCJA. Żadne z tych słów nie odnosi się do osobistego uczucia (*sentiment* u Deleuze’a i Guattariego). *L’affect* (Spinozjański *affectus*) oznacza zdolność do wywoływania afektu i poddawania się mu. To przedosobowa siła pozostająca w relacji do przejścia z jednego eksperymentalnego stanu ciała w inny, sugerująca wzmocnienie lub osłabienie zdolności ciała do działania. *L’affection* (u Spinozy *affectio*) to każdy stan, który uznamy za spotkanie pomiędzy ‘afektowanym’ ciałem a drugim, ciałem ‘afektującym’ (przy czym c i a ł o należy rozumieć w najszerszym możliwym sensie tak, by objęło ‘mentalne’ lub ‘idealne’ ciała).⁵⁴

53 Próbą analizy tego zjawiska jest praca Józefa Żychowskiego *Wpływ masowych grobów z I i II wojny światowej na środowisko przyrodnicze*, Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 2008. Dziękuję Ewie Domańskiej za tę odpowiedź bibliograficzną.

54 B. Massumi *Translator’s foreword: pleasures of philosophy; notes on translation and acknowledgements*, w: G. Deleuze, F. Guattari *Thousand plateaus*, s. XVII.

Argumentowałabym, że martwe ciała z nie-miejsc pamięci w szczególności sposób, lecz niezwykle dokładnie, spełniają definicję Massumiego: są ciałami „rozumianymi w najszerszym możliwym sensie”, są w stanie „przejścia z jednego eksperymentalnego stanu ciała w inny” i są ciałami „afektującymi”. W metaforyczny lub najzupełniej dosłowny (cząsteczkowy) sposób wpływają na stan wkraczających w teren kontestowanych lokalizacji byłej przemocy. Tak oto przebiega „afektywny rezonans”, oto „efekt afektu” – spazm ciała, gdy czuje się ono wystawione na spotkanie, które zmieni jego „zdolność do działania”. Ostatecznym, skrajnym sposobem odpowiedzi w postaci podjęcia „nowego działania” będzie udostępnienie swego ciała jako medium pamięci ciała z przeszłości – odpowiedź nie tyle na wezwanie „pożyjcie moim życiem!”, ale „pamiętajcie moją pamięcią” lub „przeżywajcie moją traumę”. W ten sposób otwiera się zupełnie nowy, nierozpoznany dotąd problem: o ile postpamięć ofiary została już wielokrotnie przedyskutowana, co wiemy o formach postpamięci świadków (tych określanych terminem bystanders)?

Abstract

Roma Sedyka

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (KRAKÓW)

Sites that haunt (affects and the non-sites of memory)

Sites of mass violence and genocide are described as *unheimlich* and trigger strong affective reactions of fear, disgust or shame whose reasons remain unclear. The article analyses possible catalysts of those powerful affective responses. The first hypothesis is grounded in abundance of ghost stories in literary or artistic reactions to the sites of death. The second one brings forward the problem of the presence of dead bodies: human remains have never been properly neutralized by the rituals. Finally, the “effect of an affect” of the non-sites of memory is understood as the ability of bodies to be moved by other bodies where the affected ones are those who trespass the premises of the uncanny site.