

Magdalena Banaszekiewicz

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

KULTUROWE KRAJOBRAZY PAMIĘCI

Są więc prowincjusze przestrzeni i prowincjusze czasu. Każdy globus, każda mapa świata pokazuje tym pierwszym, jak są w swoim prowincjonalizmie zagubieni i zaślepieni, podobnie jak każda historia [...], pokazuje tym drugim, że teraźniejszość istniała zawsze, bo historia jest tylko nieprzerwanym ciągiem teraźniejszości, a najbardziej odległe dzieje były dla ludzi wówczas żyjących ich najbliższym sercu dniem dzisiejszym.

Ryszard Kapuściński, *Podróże z Herodotem*¹

Wprowadzenie

Określenie „kulturowe krajobrazy pamięci” nie jest terminem naukowym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie znajdzie się go w słowniku PWN ani encyklopedii powszechnej. Bliżej mu do poręcznej metafory, pozwalającej przybliżyć się do rzeczywistości zbyt łatwo wymykającej się próbom uporządkowania definicyjnego. Jak pisał Kirsten Hastrup: „Wynaleźliśmy »metaforę« jako sieć bezpieczeństwa; nie chcemy przypisywać naszym badanym irracjonalności, lecz ponieważ ich naprawdę nie rozumiemy, tłumaczymy ich racjonalność jako twórcze działania na tropach literackich”². Metafory są potrzebne nie tylko w życiu codziennym. I choć dyskurs naukowy powinien być precyzyjny i logiczny, nie może uciec od metafor, gdyż właśnie one, dzięki zestawianiu różnych kontekstów w nowatorski sposób, pozwalają stworzyć nowe perspektywy patrzenia. Również w przypadku „kulturowych krajobrazów przestrzeni” celem jest właśnie takie nowe, świeże spojrzenie. Może niekoniecznie precyzyjne i ostateczne, raczej próbujące zwrócić uwagę na pewien aspekt rzeczywistości prowokującej do nieustająco twórczej refleksji.

Współczesna humanistyka uczyniła z badań problematyki pamięci społecznej jedną z najdynamiczniej rozwijających się dziedzin wiedzy. Po zachłyśnięciu się ideami prospektywicznymi, po ogłoszeniu końca historii przez Francisca Fukuyamę znajdujemy się w epoce, którą Jacek Żakowski określił mianem „rewanżu pamięci”. Publicysta nawiązał bezpośrednio do koncepcji Daniela Bella głoszącego, że XXI wiek będzie wiekiem religijności jako swoistego „rewanżu *sacrum*”, stanowiącego

¹ R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2006, s. 255–256.

² K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 46.

odpowiedź na sekularyzację poprzedniego stulecia³. Do wielkiego powrotu do przeszłości i odkrywania pamięci skłania kondycja współczesnego człowieka, zagubionego w świecie wielu projektów tożsamościowych. Wybór własnej drogi okazuje się trudniejszy, gdyż nie opiera się na jasno określonej przeszłości – brak zakorzenienia zaś skutkuje brakiem wizji celu.

Mówienie o znaczeniu pamięci jako przedmiocie zainteresowań badawczych środowisk naukowych bez wątpienia nasuwa także pytanie o rolę i miejsce historii. Dyskusja o różnicy między historią a pamięcią zbiorową/pamięcią społeczną wymagałaby przedstawienia zbyt wielu stanowisk i nie wydaje się nieodzowna dla przeprowadzenia wywodu w niniejszym artykule. Poruszają te kwestie Ewa Domańska czy Bartosz Korzeniewski⁴. Nowoczesny dyskurs o pamięci społecznej jako przedmiocie badań rozpoczął Maurice Halbwachs, zwracając uwagę m.in. na tak oczywisty, jak nam się dziś wydaje, fakt, że pamięć zbiorowa nie równa się wiedzy historycznej, obciążona jest piętnem teraźniejszości i stanowi fenomen społeczny⁵. Pokrótce wypada przedstawić koncepcję kontynuatora myśli Halbwachsa – Pierre’a Nory, znanego francuskiego historyka, który ukuł termin „czas pamięci”, zaliczając go do cech konstytutywnych współczesności. Określenie to pochodzi ze znanego eseju, w którym badacz dostrzega przejście od samoświadomości historycznej do świadomości memorialnej. Zauważa, iż owa era upamiętnienia jest rezultatem przecięcia się dwóch zjawisk. Po pierwsze, tzw. przyspieszenia historii, które poskutkowało odcięciem od przeszłości, przez co teraźniejszość przestała pełnić funkcję pomostu, a poczucie utraty skutkuje rozděciem sfery pamięci i powstawaniem przez to nowych instytucji i narzędzi pamięci. Po drugie zaś, tzw. demokratyzacji historii, wiążącej się z dekolonizacją pamięci, a więc dojściem do głosu grup do tej pory niemogących uczestniczyć w interpretowaniu przeszłości (np. mniejszości seksualnych)⁶. Istniejący wcześniej paradygmat jednej, obowiązującej wizji historii (choć przy istnieniu wielu pamięci) rozpadł się, ustępując miejsca podejściu, które zakłada wielość historii, tak jak i wielość pamięci. Ten pluralizm, a co za tym idzie – także relatywizm, tak charakterystyczny dla współczesnego życia, skutkuje wspomnianym możliwym dramatem poszukiwania tożsamości. Jak pisze Nora o historii: „już jej nie zamieszkujemy. Przemawia ona do nas tylko za pośrednictwem pozostawionych śladów, które zresztą stały się tajemnicze i którym musimy zadawać pytania, ponieważ przechowują one właśnie tajemnicę tego właśnie, czym jesteśmy, tajemnicę naszej tożsamości”⁷. Tożsamość, tak jak i pamięć, staje się swoistym obowiązkiem – człowiek określa tożsamość dzięki autorefleksyjnej interpretacji przeszłości. Ona zaś jest tajemnicza i poznać ją można wyłącznie po niewyraźnych śladach.

³ J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 12–13; D. Bell, *Powrót Sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*, przeł. W., K. Doroszowie, „Znak” 9 (1983), s. 1377–1391.

⁴ *Historia. O jeden świat za daleko?*, E. Domańska (red.), Poznań 1997; E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne. Refleksje o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006; B. Korzeniewski, *Pamięć zbiorowa we współczesnym dyskursie humanistycznym*, „Przegląd Zachodni” 2 (2005), s. 121–138.

⁵ M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 1969.

⁶ P. Nora, *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 7 (2001), s. 37–43.

⁷ Tamże.

Niestety, charakterystyczna dla ostatnich lat popularność terminu „pamięć” doprowadziła do nadużywania tego pojęcia, przez co traci ono swój analityczny potencjał, zyskując przede wszystkim wymiar publicystycznej broni, chętnie wykorzystywanej przy każdej nadarzającej się okazji (zwłaszcza w kontekście politycznym). Paralelnie jednak w kręgu coraz liczniejszej grupy polskich badaczy toczy się interesująca dyskusja nad fenomenem pamięci oraz historii i ich implikacjami dla współczesnej kultury i tożsamości. Dynamika owej debaty, obejmującej swoim zasięgiem coraz szerszy zakres problemów i przypadków badawczych, prowadzi do ciekawych refleksji natury ogólnej, przyczyniając się do stworzenia podwalin teoretycznych kolejnych studiów empirycznych. Niniejszy tekst jest właściwie zapowiedzią planowanego projektu badawczego. Pojawiające się w nim tezy stanowią jedynie pewne intuicje, które z czasem zostaną rozwinięte w bardziej rozbudowanej formie.

„Homo historicus”/„Homo localis”

Człowiek, poszukując swojej tożsamości, odwołuje się zarówno do czasu, jak i przestrzeni. Do czasu, gdyż istniejemy w łańcuchu następujących po sobie pokoleń, wpisani w dziedzictwo kultury i tradycji. Niemożliwe wydaje się bycie w teraźniejszości, myślenie o przyszłości, bez zakorzenienia w przeszłości, odniesienia do tego, co już przeminęło, choć nadal w pewnym sensie trwa. Równie istotne jest odnalezienie „swojego miejsca w świecie”, przestrzeni identyfikacji, sfery własnych wartości.

Trawestując tytuł słynnego obrazu Paula Gauguina: *Skąd przychodzimy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy?*, można powiedzieć: *Skąd przychodzimy, gdzie jesteśmy, kim będziemy?* To, kim jesteśmy lub będziemy, zależy w równym stopniu od tego, skąd się przychodzi, jak i tego, gdzie się obecnie przebywa. To, gdzie człowiek się znajduje, odsłania z kolei, kim właściwie jest.

Krajobraz kulturowy

Punktem wyjścia tego eseju jest analiza pojęcia „krajobraz kulturowy”. Pierwszych refleksji nad wpływem kultury na przestrzeń fizyczną należałoby szukać, jak zresztą wszystkich inspiracji późniejszej myśli humanistycznej i społecznej, w pismach starożytnych filozofów. Niemniej jednak sam termin „krajobraz kulturowy” powstał całkiem niedawno. Interakcje zachodzące między oddziaływaniami fizycznymi i kulturowymi, wpływające na kształt regionu geograficznego znalazły się w orbicie zainteresowań reprezentantów trzech ośrodków akademickich: tzw. szkoły niemieckiej (Ferdinand Ritter), szkoły francuskiej (Paul Vidal de la Blache) i szkoły Berkeley (Carl Sauer). Jednym z ważniejszych momentów w początkowym etapie rozwoju nowego kierunku badawczego okazała się praca tego ostatniego. Sauer w opublikowanym w 1925 roku tekście *The Morphology of Landscape* postulował zwrócenie uwagi na rolę czynnika ludzkiego w kształtowaniu cech krajobrazu oraz badanie znaczenia,

jakie niosą z sobą systemy kulturowe przejawiające się w krajobrazie⁸. To właśnie wówczas, ponad 80 lat temu, rozpoczął się „żywoć” pojęcia „krajobraz kulturowy” (*cultural landscape*). W terminie tym połączyły się dwie sfery rzeczywistości, będące przedmiotem studiów od najdawniejszych czasów: to, co naturalne, fizyczne, zastane, oraz to, co kulturowe, wytworzone, przeobrażone. To ślad, jaki odbija w środowisku naturalnym kultura ludzi, którzy je zamieszkują, czy mówiąc precyzyjniej – system złożony z elementów przyrodniczych i antropogenicznych⁹. Studia nad krajobrazem kulturowym szybko zaczęły czerpać z myśli antropologicznej i folklorystycznej. Zapożyczenie dotyczyło jednak nie badania relacji między technicznymi, organizacyjnymi i poznawczymi wzorami kulturowymi, istotnymi dla analizy ich wpływu na krajobraz, lecz raczej poszczególnych elementów, takich jak typy budownictwa, uprawy ziemi lub innych indywidualnych cech kultury, użytecznych dla badania zjawiska dyfuzji, przejmowania wzorów i podobnych tematów interesujących geografów.

Od czasu pierwszej fali zainteresowania krajobrazem w kontekście kultury (głównie z perspektywy geograficznej), popularność owego terminu wzrosła, znajdując swoje miejsce w refleksji przedstawicieli wielu innych dyscyplin naukowych. Obecne perspektywy badawcze są bardzo szerokie i zróżnicowane: począwszy od traktowania krajobrazu jako części przyrody podlegającej bezpośrednim wpływom i kształtowaniu przez człowieka, poprzez zagadnienia związane z ekologią, życiem społecznym, aż do analiz krajobrazu jako części ludzkich wyobrażeń i świadomości zbiorowej. Właśnie to ostatnie ujęcie będzie przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście. Można się zgodzić ze stwierdzeniem Roberta Traby, że

nie chodzi tylko o konkretny krajobraz kulturowy, lecz raczej o przestrzeń wyobrażoną. Tworzy ją nasza świadomość z pomocą naszej wyobraźni i pamięci o elementach realnie istniejących w przestrzeni. W ten sposób, niezależnie od realiów, krajobraz kulturowy może zostać przyswojony. Nie jest to przy tym zjawisko chwilowe, lecz także obszar doświadczeń wcześniejszych pokoleń oraz całego procesu uczenia się. Przestrzeń wyobrażona staje się zatem czymś w rodzaju pamięci kulturowej społeczeństwa¹⁰.

Ta przestrzeń wyobrażona ma jednak silne odniesienie do przestrzeni fizycznej, konkretnego miejsca.

Miejsce i przestrzeń

Florian Znaniecki tak pisał w latach 30. ubiegłego wieku:

Badacz kultury musi się nauczyć zupełnie inaczej ujmować przestrzeń niż matematyk i przyrodnik, jeżeli chce nie tylko rozwiązać różne problemy, które już dziś na próżno

⁸ C. Sauer, *The Morphology of Landscape*, „University of California Publications in Geograph” 2 (1925), s. 19–53.

⁹ Por. *Człowiek w badaniach geograficznych*, W. Maik, K. Rembowska, A. Suliborski (red.), Bydgoszcz 2006, s. 13.

¹⁰ R. Traba, *Historia. Przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 143.

czekają rozwiązania, lecz w dalszym rozwoju swej nauki systematycznie stawiać i rozwiązywać problemy nowe, dziś jeszcze przez nikogo nie zauważone¹¹.

Odróżniając przestrzeń w znaczeniu fizycznym od przestrzeni w znaczeniu społecznym, postulował analizowanie tej drugiej z uwzględnieniem tzw. współczynnika humanistycznego: „Badacz kultury brać musi przestrzeń [...] ze współczynnikiem humanistycznym, tj. tak, jak jest doświadczana przez te podmioty ludzkie, których kulturę bada”¹². Nie jest to więc przestrzeń, w której można określać odległości między obiektami bądź punktami, lecz pewien wytwór społecznej aktywności – przedmiot poznania, wartościowania, kształtowania i użytkowania. Posługując się definicją Aleksandra Wallisa, można powiedzieć, że „przestrzeń społeczną danej zbiorowości stanowi użytkowany i kształtowany przez nią obszar, z którym wiąże ona system wiedzy, wyobrażeń, wartości i reguł zachowania, dzięki którym identyfikuje się najpełniej z tym właśnie obszarem”¹³. Dlatego zrozumiąłem, że Traba wspomina o krajobrazie kulturowym jako przestrzeni wyobrażonej, kładąc nacisk nie na fizyczność, lecz społeczną wartość przestrzeni.

Tak jak czas nie jest linearny, tak i przestrzeń nie jest homogeniczna – stąd Tuanowskie czy Heideggerowskie rozróżnienie przestrzeni i miejsca¹⁴. Martin Heidegger pisał o miejscu w kontekście zdomowienia, zakorzenienia. Dla Yi-Fu Tuana miejsce funkcjonuje niczym spokojne centrum ustalonych wartości, możliwych do odczytania i domagających się reakcji człowieka w odróżnieniu od przestrzeni, która jest niebezpieczna, gdyż niezbadana. Człowiek, podejmując proces rozumienia, oswaja przestrzeń, tworząc z niej miejsce. Miejsce jest zatem pochodną przeżycia i doświadczenia. To, co na początku jest przestrzenią, staje się miejscem w miarę poznawania i nadawania wartości. Dzięki swoim cechom charakterystycznym, takim jak walory widokowe, ale także architektura, oraz dzięki sile rytuałów i obrzędów, wydzielających miejsce z przestrzeni, stają się one wyraziste.

Wyłanianie się miejsc z przestrzeni odbywa się w czasie. Oswajanie przestrzeni nie dzieje się w mgnieniu oka. Wydaje się, że w ostatnich dekadach kategoria czasu przestała być najważniejszym kluczem analitycznym na rzecz przestrzeni. Michel Foucault stwierdził: „W każdym razie przekonany jestem, że niepokój naszych czasów znacznie bardziej niż z czasem związany jest zasadniczo z przestrzenią. Czas prawdopodobnie jawi nam się jako jedna z operacji rozdzielenych, dokonywanych na elementach rozpościerających się w przestrzeni”¹⁵. Nie podlega jednak dyskusji charakterystyczna nierozłączność przestrzeni i czasu. Istnieją też wyjątkowe przestrzenie, w których następuje swoista epifania czasu – przeszłość objawia się i przybiera formę przestrzeni. Jak pisał Władimir Toporow: „W mitopoetyckim chronotopie czas

¹¹ F. Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1 (1938), s. 90.

¹² Tamże, s. 91.

¹³ A. Wallis, *Socjologia przestrzeni*, wyb. i oprac. E. Grabska-Wallis, M. Ofierska, Warszawa 1990, s. 26.

¹⁴ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1977; Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987.

¹⁵ M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 6 (2005), s. 119.

zagęszcza się i staje formą przestrzeni [...]. Zaś przestrzeń, odwrotnie »zaraża się« wewnątrz intensywnymi cechami czasu»¹⁶. Szczególnym typem miejsc, w których czas niejako materializuje się, są tzw. miejsca pamięci.

Miejsca pamięci

Określenie „miejsca pamięci”, choć bardzo intensywnie eksploatowane w ostatnich dziesięcioleciach, wiązało się ze starożytną zasadą mnemotechniczną, nazywaną wówczas sztuką pamięci: *ars memoriae*, *ars memorativa*. Symonides w VI wieku p.n.e. umieścił ją jako jeden z pięciu podzbiorów retoryki, a więc sztuki wymowy, krasomówstwa¹⁷. W celu opanowania umiejętności skutecznej perswazji potrzebne były różne narzędzia, w tym także umiejętność efektywnego zapamiętywania. Technika rozszerzania indywidualnej wydolności pamięci polegała na łączeniu pewnych wyobrażeń (*imagines*) z określonymi miejscami (*loci*). Innymi słowy, pojęciu czy przedmiotowi, które chciało się zapamiętać, odpowiadać miała wybrana przestrzeń – odtwarzano je na zasadzie skojarzenia wizualnego. Asocjacje były jednak wyborem indywidualnym, dlatego, jak podkreśla Andrzej Szpociński, nie można w kontekście antycznym mówić o miejscach pamięci jako elemencie kultury historycznej. „O miejscach pamięci jako elemencie kultury historycznej mówić można dopiero wtedy, gdy kojarzenie *loci* z takimi a nie innymi treściami (*imagines*) zaczyna być regulowane kulturowo, to znaczy wtedy, gdy określonym *loci* przypisywane mogły być tylko niektóre, a nie dowolne treści (*imagines*)”¹⁸.

Na początku lat 70. wspomniany już Pierre Nora opublikował artykuł, w którym postulował badanie tzw. miejsc pamięci (*lieux de memoire*)¹⁹. Odwoływał się zarówno do starożytnej sztuki zapamiętywania, jak i refleksji Halbwachsa, piszącego o figurach pamięci, czyli materialnych symbolach pewnych idei, które miały się stać przedmiotem pamięci. Choć Nora nigdy nie zdefiniował precyzyjnie wprowadzonego terminu, „miejsca pamięci” stały się jedną z popularniejszych kategorii badawczych. Jak zauważa Szpociński, zainteresowanie owym pojęciem można wiązać z szerszym zjawiskiem uwrażliwienia współczesnej kultury na aspekty przestrzenno-wizualne²⁰. Dla Nory jednak miejsca pamięci nie oznaczają wyłącznie przestrzeni fizycznej. Szpociński twierdzi, że należy raczej mówić o miejscach pamięci u Nory jako o wszelkich zinstytucjonalizowanych formach zbiorowych wspomnień przeszłości. Nie wyklucza obiektów istniejących fizycznie, kładzie jednak nacisk na możliwość szerokiej interpretacji terminu „miejsca pamięci”, podkreślając, że najważniejszy staje się drugi człon pojęcia. Miejscami zatem mogą być także symbole stanowiące „przestrzeń” wyłącznie metaforycznie, np. poezja czy sztuka, która doskonale odwołuje się do przeszłości, będąc jej metaforycznym wyrazem.

¹⁶ W. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*, przeł. B. Żyłko, Kraków 2003, s. 22.

¹⁷ Zob. F. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.

¹⁸ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie” 4 (2008), s. 13.

¹⁹ P. Nora, *Mémoire collective*, [w:] *Faire de l'histoire*, sous la dir. de J. Le Goff, P. Nora, Paris 1974.

²⁰ A. Szpociński, dz. cyt., s. 11.

Miejsca, o jakich się tutaj mówi, mogą być rozumiane metaforycznie, jako jakiegokolwiek znaki i symbole, które skupiają na sobie uwagę, ponieważ podejrzewa się je, iż są depozytariuszami przeszłości. [...] Są one własnością określonych grup społecznych i skrywają w sobie takie lub inne, ważne z punktu widzenia zbiorowości wartości (idee, normy, wzory zachowań). Różnica między nimi polega na tym, że w pierwszym wypadku własność rozumiana jest dosłownie, w drugim metaforycznie. W pierwszym oznacza fizyczną możliwość nawiedzenia określonych miejsc, w drugim możliwość powoływania się na nie jako na własną przeszłość²¹.

W przestrzeni kulturowej można odnaleźć miejsca o specyficznym nasyceniu czasem, w których przeszłość wydobywa się na powierzchnię i staje się wręcz „namacalna”. Jak pisał Jan Assmann, nawiązując do myśli starożytnych filozofów: „Każda grupa, która chce się skonsolidować jako taka, stara się stworzyć i zabezpieczyć miejsca, które stanowiłyby nie tylko scenę jej interakcji, lecz również symbole tożsamości i punkty zaczepienia dla pamięci. Pamięć potrzebuje miejsc i ulega uprzestrzennieniu”²². Takie miejsca stają się symbolami, czyli ich materialna forma odsyła do tego, co niewidoczne – w tym przypadku – do przeszłości (zdarzeń, osób, które w inny sposób nie są już „dostępne”). Pozostają jednak konkretnymi przestrzeniami, nie są wyłącznie metaforami przeszłości. Mówić o nich można jako o „miejscach pamięci” już nie metaforycznie, lecz jak najbardziej konkretnie, umieszczając je w precyzyjnie zdefiniowanej przestrzeni fizycznej.

Sankt Petersburg i pamięć

„Po prawie półwieczu komunizmu i zorganizowanego tabuizowania całych fragmentów własnej historii nastąpiła prawdziwa »eksplozja pamięci«. Towarzyszyło jej zjawisko poszukiwania tzw. nowej tożsamości głównie w kontekście odkrycia wielokulturowości regionu jako rodzaju nośnika tej tożsamości”²³. Słowa Roberta Traby odnoszą się do sytuacji Europy Środkowej-Wschodniej po upadku Związku Radzieckiego. Konieczność zmierzenia się z przeszłością, nowego odczytania i zinterpretowania wydarzeń i faktów sprzed kilku i kilkadziesiąt lat (a w ich kontekście także historii dawniejszej), stała się wyjątkowym, acz niełatwym wyzwaniem. Podejmowane jest ono na różne sposoby i z różnym skutkiem. Tzw. praca pamięci szczególnie niełatwa wydaje się w Rosji, spadkobierczyni radzieckiego imperium.

Spory o historię, znaczenie poszczególnych osób (takich choćby jak Józef Stalin) czy wydarzeń (np. pakt Ribbentrop-Mołotow) wywołują społeczne napięcia, częściowo łagodzone odgórnie przyjmowaną, zideologizowaną propanstwowo interpretacją²⁴. Objawiają się one nie tylko w sferze „oficjalnej” działalności rządowej,

²¹ Tamże, s. 15.

²² J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008, s. 55.

²³ R. Traba, dz. cyt., s. 135.

²⁴ Zob. M. Banaszekiewicz, *Zapełnienia polityki historycznej – przypadek rosyjski*, „Państwo i Społeczeństwo” 2 (2008), s. 9–17.

najczęściej kojarzonej z tzw. polityką historyczną, lecz także w kontekście produkcji filmowych, zmian nazw ulic albo obchodów świąt. Wszystkie wymienione aktywności stanowią w mniejszym bądź większym stopniu wyraz stosunku współczesnych do przeszłości – są to formy interpretacji historii, tworzące określone figury pamięci. Praca pamięci odbywa się także w przestrzeni fizycznej, ujawniając się zwłaszcza w miastach rosyjskich, gdzie przeszłość uobecnia się chociażby w tkance architektonicznej oraz sposobach kształtowania przestrzeni publicznej.

W fascynującej książce *Miasto i mit* Toporow podjął się analizy Sankt Petersburga z perspektywy semiotyki kultury²⁵. Zauważa, że miasta od wielu setek lat są dla człowieka naturalnym środowiskiem życia. Znakomicie materializują się w nich mity i rytuały, które nasycają przestrzeń wielorakimi sensami i wiążą je z człowiekiem niewidoczną relacją. Miasta przez kolejne dziesięciolecia swojego istnienia, a więc rozwijając się w czasie, rozrastają się przestrzennie, wzbogacając architekturę nowymi znaczeniami, nabierając nowych tropów przez interakcje z kulturą, odkrywając przed człowiekiem nowe mity. W ten sposób miasto nabiera cech palimpsestu – ujawnia przed badawczym spojrzeniem kolejne warstwy, prowadząc w przeszłość tajemniczymi znakami, pozwalającymi lepiej zrozumieć teraźniejszość. Znaki te najczęściej umieszczone są w przestrzeni miejskiej, w miejskiej tkance architektonicznej i przybierają formę mitów. Jak podkreśla Toporow, mit nie wszędzie może się zakorzenić i rozwijać. Nie bez znaczenia jest tu topografia, fizyczne cechy przestrzeni, które sprzyjają lub nie kreowaniu mitów, aktualizujących się w rytuałach²⁶.

Mit Petersburga jest niezwykle barwny i żywy. To „potężna polifoniczna przestrzeń rezonansowa”, która dzięki przemianie wartości materialnej w wartość duchową stanowi niepowtarzalną i silną konstrukcję wpływającą na każdorazowe „odczytywanie” miasta. Składając się z wielu warstw, pozwala się odkrywać wielo- i multikonkretualnie, stanowiąc wyzwanie dla erudycji i bystrości spojrzenia. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że niektóre mity, takie jak mit fundacyjny miasta czy mit dziewiętnastowiecznego Petersburga, są silniejsze niż inne, wybijając się w świadomości zarówno mieszkańców, jak i przyjezdnych ponad pozostałe. Świetność czasów imperialnych, gdy gród Piotrowy był stolicą majestatycznego państwa, stanowi soczewkę skupiającą uwagę tych, którzy poznają Petersburg. Zatem przeszłość miasta interpretowana jest wybiórczo, tworząc obraz prezentujący przede wszystkim panoramę życia dworskiego, ewentualnie urzędniczo-mieszczańskiego. W tej dobrze rozpoznawalnej tkance miejskiej istnieje wiele miejsc nieodkrytych, które muszą się dopiero wpisać w świadomość mieszkańców i przyjezdnych. Stanowią one jednak nieodłączne dziedzictwo przeszłości wymagającej intensywnej pracy pamięci. Wysiłki podejmowane w celu odkrycia dla szerszej świadomości tego typu miejsc bywają zarówno elementem odgórnie prowadzonej polityki historycznej, jak i naturalnym procesem zapamiętywania i przypominania, za który „odpowiedzialni” są wszyscy uczestnicy życia społecznego.

²⁵ W. Toporow, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000.

²⁶ Tamże, s. 18.

„Kriesty”

W Sankt Petersburgu, podobnie jak w wielu dotkniętych historią miastach europejskich (jak choćby Warszawa, Wilno, Lwów, by wymienić jedynie te z Europy Środkowo-Wschodniej), można znaleźć bogactwo interesujących przykładów interakcji pamięci zbiorowej i przestrzeni miejskiej. Zaslugują one na baczną interdyscyplinarną analizę, która jak dotąd omijała Rosję szerokim łukiem. Szczególnie ciekawy wśród licznych przykładów wydaje się przypadek przestrzeni wokół znanego więzienia śledczego „Kriesty”, któremu poświęcony zostanie ten krótki przyczynek badawczy.

„Kriesty”²⁷, a właściwie Areszt Śledczy nr 1 w Sankt Petersburgu, powstały pod koniec XIX wieku na Wybrzeżu Arsenalnym wzdłuż linii Newy, w miejscu dawnych miejskich składów wina. Wraz z powołaniem Głównego Zarządu Więziennictwa w 1879 roku narodziła się koncepcja budowy w stolicy imperium nowoczesnego więzienia, które mogłoby pomieścić szybko zwiększającą się grupę skazanych. Zadanie to powierzono pochodzącemu z Austro-Węgier architektowi – Antoniemu Tomiszko. Wiezienie, które miało być zaprojektowane „bez dodatkowych ozdób i wygód, nierzadko dopuszczanych w krajach zachodnich”, miało się składać z pojedynczych cel dla 1150 przetrzymywanych. Budowa trwała pięć lat i siedem miesięcy i przeprowadzono ją rękami samych skazanych (na nabrzeżu istniało wcześniej niewielkie więzienie), którzy stopniowo, stawiając nowe budynki, przeprowadzali się do nich i niszczyli stare zabudowania. Projekt architektoniczny oddawał modny wówczas historyzujący styl ceglany, nawiązujący do wzorców średniowiecznych zamków. Całość, zajmująca powierzchnię 4,5 ha, skomponowana została jako dwa główne symetryczne korpusy pięciokondygnacyjnych budynków w kształcie równoramiennych krzyży (stanowiących samo więzienie) połączonych osią części administracyjnej, zwieńczonej cerkwią, oraz szereg budowli przeznaczonych do obsługi więzienia: szpital, kostnica, lodownia, kuźnia itd. Od samego początku do kompleksu przylgnęła nazwa „Kriesty”, czyli Krzyże. Oddawała ona zamysł architekta, twierdzącego, iż nie ma więzienia bez duchowej skruchy, której najlepszym wyrazem jest krzyż. Jak na owe czasy projekt był niezwykle nowoczesny, czego dowodem może być uwzględnienie przy realizacji elektryczności, efektywnej wentylacji, niezależnego ujęcia wody czy centralnego ogrzewania za pomocą gorącej wody. W ten sposób powstało wzorcowe europejskie więzienie, którego lokatorzy z pewnością nie mogli skarżyć się na niewygody.

Sytuacja zmieniła się diametralnie po rewolucji październikowej. W latach 30. więzienie stało się jednym z ważniejszych „oczek w sieci” radzieckich zakładów karnych. W okresie stalinowskich czystek przetrzymywani tu byli m.in. historyk Lew Gumilow, orientalista Tadeusz Szumowski, poeta Mikołaj Zabołocki, malarz Kazimierz Malewicz, późniejszy marszałek Konstanty Rokossowski. W 1937 roku w przepelnionej aresztowanymi strukturze więzienia stworzono specjalny oddział zatrudnienia więźniów-specjalistów o profilu wojennym (konstruktorów, inżynierów,

²⁷ Kriest – ros. krzyż, kriesty – krzyże.

fizyków, matematyków) – była to tzw. szaraszka, czyli więzienny instytut naukowy, który opracowywał m.in. nowe typy broni wykorzystywanej podczas Wielkiej Wojny Ojczyźnianej²⁸. Działał on do 1953 roku. W 1964 roku więzienie zostało przekształcone w areszt śledczy i jest nim po dzień dzisiejszy. W celach przeznaczonych pierwotnie dla jednego aresztanta zamkniętych jest średnio sześć osób.

W 1993 roku na terenie więzienia utworzono niewielkie muzeum, początkowo służące przyszłym pracownikom służb więziennych w celu zapoznania ich z przeszłością i charakterem „Kriestów”. Sześć lat później muzeum otwarto dla szerokiej publiczności. Niestety, działało ono zaledwie kilka lat. W 2006 roku ówczesny prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin zlecił ministrowi sprawiedliwości przygotowanie planu przeniesienia aresztu w inny rejon Petersburga²⁹. Od razu na łamach pracy pojawiły się spekulacje dotyczące przyszłości kompleksu architektonicznego „Kriestów”, który ze względu na swoje walory estetyczne oraz wartość historyczną został już wcześniej wpisany do rejestru zabytków miasta. Sugerowano m.in. stworzenie w dawnych zabudowaniach więziennych nowoczesnego kompleksu hotelowo-rozrywkowego, który mógłby rywalizować z analogicznymi obiektami znajdującymi się chociażby w Finlandii³⁰, Wielkiej Brytanii³¹ czy Stanach Zjednoczonych³². Niemniej trudnością dla tego typu realizacji mógłby się stać wpis do rejestru zabytków – zgodnie z przepisami tego rodzaju miejsca podlegają specjalnej ochronie wiążącej się z zakazem naruszania oryginalnej konstrukcji zabudowań, co wydawałoby się konieczne przy planach adaptacji obiektu. Alternatywą miałyby być stworzenie w przestrzeni więziennej nowoczesnego, interaktywnego muzeum, co jednak z pewnością nie byłoby inwestycją tak opłacalną z punktu widzenia ekonomicznego jak nietypowy „więzienny” hotel. Obecnie stopniowo przygotowywana jest budowa nowego więzienia „Kriesty-2”, które będzie mogło przyjąć aresztowanych. Dopiero wówczas podjęte zostaną decyzje dotyczące opuszczonych zabudowań historycznego obiektu.

Wieżenie „Kriesty” stanowi interesujący przykład miejsca, którego przyszłość będzie rozpatrywana w kontekście przeszłości. Plany stworzenia w nim hotelu, centrum rozrywkowego czy nawet muzeum wpisują się w program kreowania przestrzeni miejskiej przy uwzględnieniu miejsc pamięci. Tym bardziej że petersburskie więzienie nie stanowi li tylko charakterystycznego obiektu architektonicznego. Powiązane jest z dwudziestowieczną kulturą rosyjską, a także stanowi punkt odniesienia dla współczesnych narracji kulturowych, które znajdują swoje odzwierciedlenie w przestrzeni fizycznej.

²⁸ Znakomity opis szaraszek dał Aleksander Solżenicyn w powieści *Krag pierwszy*. Zob. A. Solżenicyn, *Krag pierwszy*, przeł. J. Pomianowski, Warszawa 1997.

²⁹ Тюрьма выходит на свободу, „Российская газета”, 21.07.2006, <http://www.rg.ru/2006/07/21/kresti.html> (dostęp: 10.01.2011).

³⁰ Hotel Katajanokka w Helsinkach, http://www.bwkatajanokka.fi/en/best_western_premier_hotel_katajanokka/hotel (dostęp: 10.01.2011).

³¹ Hotel Malmaison w Oxford, <https://www.malmaison.com/> (dostęp: 10.01.2011).

³² Liberty Hotel w Bostonie, <http://www.libertyhotel.com/index.html> (dostęp: 10.01.2011).

Dwa pomniki

Naprzeciwko kompleksu więziennego „Kriesty”, po drugiej stronie Newy, na wybrzeżu Robespierre’a w 1995 roku został postawiony pomnik Ofiar Represji Politycznych, będący formą uczczenia pamięci tych, którzy ze względów ideologicznych byli przetrzymywani w licznych więzieniach radzieckich. Pomnik jest darem Michaiła Szemiakina (obok Zuraba Ceretego najbardziej znanego rosyjskiego współczesnego rzeźbiarza). Szemiakin, wywodzący się z Sankt Petersburga, postanowił przekazać miastu dzieło o szczególnym wydźwięku symbolicznym (a także politycznym)³³.

Pomnik przedstawia dwa sfinksy zwrócone ku sobie twarzami, pomiędzy nimi tuż nad brzegiem Newy umieszczono granitowe płyty w formie krzyża z prześwietem symbolizującym okno więzienne. Sfinksy są artystycznym nawiązaniem do słynnych rzeźbionych kamiennych sfinksów sprowadzonych do Petersburga w XIX wieku prosto z Teb i ustawionych na Nabrzeżu Uniwersyteckim. Rzeźby Szemiakina wykonane z brązu, w odróżnieniu od swoich łagodnie wyglądających, zadumanych pierwowzorów, mają przerażające oblicza – w połowie jest to twarz kobiety, w połowie – od strony więzienia – trupia czaszka. Wzdłuż cokołu wyryto wiele mówiące napisy. Są to fragmenty utworów osób prześladowanych w XX wieku: Mikołaja Gumilewa, Osipa Mandelsztama, Mikołaja Zabołockiego, Anny Achmatowej, Josifa Brodskiego, Władimira Bukowskiego, Aleksandra Sołżenicyna.

Ustawienie pomnika na wprost więzienia stworzyło swoisty most interpretacyjny łączący obydwie strony rzeki. Dzięki temu perspektywa na malownicze „Kriesty” zyskała nowe znaczenie przypominające, iż mimo doskonałego projektu architektonicznego miejsce to stało się dla wielu przestrzenią cierpienia, a nawet śmierci.

Pamięć tego miejsca znalazła kolejne dopełnienie 18 grudnia 2006 roku. Wówczas po drugiej stronie ulicy Robespierre’a, na niewielkim skwerze kilkanaście metrów od pomnika Szemiakina odsłonięto pomnik Anny Achmatowej, przedstawiający smukłą postać poetki wpatrzoną w oddalone „Kriesty”. Monument autorstwa Galiny Dodonowej i Władimira Reppo stanął w tym miejscu nieprzypadkowo, tak jak i nieprzypadkowa była data jego postawienia. Stało się to w czterdziestą rocznicę śmierci poetki, miejsce natomiast wiąże się z tragicznymi przeżyciami, które stały się jej udziałem w latach 30. XX wieku.

Choć Anna Achmatowa sama nigdy nie była aresztowana, towarzyszyła swoim najbliższym podczas kolejnych represji. W 1921 roku rozstrzelano jej byłego męża Mikołaja Gumilowa, prześladowano jej najlepszego przyjaciela, poetę Osipa Mandelsztama. W 1935 roku w Leningradzie aresztowano jej syna – Lwa (mającego wówczas 23 lata studenta historii) – i ówczesnego męża, historyka sztuki – Mikołaja Punina. Anna, zdobywszy się na dramatyczny gest zrozpaczonej matki i żony, wysłała list do Stalina, który sprawił, że obydwaj zostali zwolnieni. Jednak w 1938 roku Lwa aresztowano po raz kolejny. Wówczas to spędził osiemnaście miesięcy w „Krie-

³³ Ю.М. Пириутко, *Между Ленинградом и Петербургом: Памятники на исходе столетия (1986–1999)*, СПб. 1999, s. 464–479.

stach”, dopóki nie skazano go na kolonię karną w Norylsku³⁴. W czasie pobytu syna w więzieniu poetka przychodziła, jak inne matki i żony w owym czasie, pod drzwi „Kriestów”, by przekazać paczkę lub spróbować dowiedzieć się czegoś o najbliższych. Przejścia te zostały opisane przez nią we wstrząsającym poemacie *Requiem*, który stał się świadectwem epoki stalinizmu. Achmatowa tak pisała w przedmowie do utworu z 1957 roku:

W straszliwych latach jeżowszczyzny spędziłam siedemnaście miesięcy w kolejkach przed więzieniem Leningradu. Pewnego razu ktoś mnie rozpoznał. Wtedy stojąca za mną kobieta o sinych wargach (...) ocknęła się z właściwego nam wszystkim odrętwienia i szepnęła mi na ucho (tam wszyscy mówili szeptem):

– Czy może pani to opisać?

Odpowiedziałam:

– Mogę.

Wtedy coś w rodzaju uśmiechu spełzło po tym, co kiedyś było jej twarzą³⁵.

Requiem stało się literacką figurą pamięci – sposobem zachowania przeszłości dla przestrogi kolejnych pokoleń. W fizycznej przestrzeni pomnik Achmatowej stanowi zaś realizację jej poetyckiego testamentu. W zakończeniu poematu z lat 1935–1940 można przeczytać:

Daję zgodę, choć dać mi ją ciężko niesłuchanie,
Lecz pod jednym warunkiem – że pomnik nie stanie
Nad morzem, gdzie kolebka ma się kołysała,
Bo ostatnia więź moja z morzem się urwała.
Ani w carskim ogrodzie, gdzie pień powalony,
Gdzie mnie wciąż jeszcze szuka cień nieutulony,
Ale tu, gdzie zmarznięta, jak one tak samo,
Przestałam trzysta godzin przed zamkniętą bramą³⁶.

Odsłonięcie pomnika zgodnie z życzeniem poetki naprzeciwno „Kriestów” ma oczywiście wymowę symboliczną. Trójkąt „Kriesty” – pomnik Ofiar Represji Politycznych – pomnik Achmatowej stał się intertekstualną strukturą. Przestrzeń, architektura, wydarzenia, ludzie, literatura – te części składowe stanowią ramę do interpretacji omawianego miejsca pamięci. To, jak jest ono postrzegane w zależności od osób, które podejmują się tego wysiłku (czy są to władze, autorzy przewodników, mieszkańcy miasta, turyści itd.), wymaga dalszych analiz. Z pewnością sposoby rozumienia będą się także zmieniały w zależności od kontekstu, jaki wniesie likwidacja więzienia i nadanie nowej funkcji „Kriestom”.

Interakcja pomiędzy dawnym więzieniem stalinowskim a obydwoma pomnikami jest też o tyle ciekawa, że – nawiązując do rozważań Magdaleny Saryusz-Wolskiej – obserwować tu można wzajemne oddziaływanie miejsc pamięci i przestrzeni pa-

³⁴ Zob. E. Feinstein, *Anna Wszechrosji. Życie Anny Achmatowej*, przeł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, M. Antosiewicz, Warszawa 2005.

³⁵ A. Achmatowa, *Requiem*, przeł. S. Pollak, E. Siemaszkiewicz, Warszawa 1991.

³⁶ Tamże.

mięci. Mianem tych pierwszych badaczka określa zinstytucjonalizowane obiekty osadzone w przestrzeni zurbanizowanej, w której odbywają się oficjalne praktyki upamiętnienia historii. Tymczasem przestrzenie pamięci to miejsca, które wprawdzie stanowią obecnie nośnik pamięci, ale zostały wzniesione w innym celu. Nie były tworzone z myślą o zachowaniu pamięci o przeszłości, aczkolwiek ich obecność wpływa na zbiorowe wyobrażenie o minionych czasach³⁷. Tym samym pomniki, odsłonięte celowo i świadomie jako fizyczne formy wyrazu pamięci, należy zaliczyć do miejsc pamięci, więzienie „Kriesty” byłoby natomiast przestrzenią pamięci. Oddziaływanie pomiędzy nimi nabiera zatem jeszcze jednego wymiaru analitycznego, który wiąże się z interakcją „zastanej” przestrzeni społecznej oraz jej nowymi funkcjami określanymi przez wprowadzenie nowych obiektów fizycznych. Właśnie owa dynamika może pozwolić uniknąć zagrożenia, na które wskazuje Krzysztof Wodiczko: „Uważam, że zbudowanie pomnika, który ma zastąpić i domknąć prace naszej pamięci, który pamięta za nas – jest niezwykle niebezpieczne, zwłaszcza w naszej epoce, ponieważ historia pomników jest historią machin, które jedynie przyczyniają się do tego, że złe rzeczy wydarzają się ponownie”³⁸.

Podsumowanie

Krajobraz kulturowy pamięci można uznać za przestrzeń fizyczną, która dzięki swojemu bogactwu znaczeniowemu staje się częścią pamięci wyobrażonej. Jej realne istnienie odwołuje do tego, co nie mniej realne, choć niematerialne – do przeszłości, traktowanej jako dziedzictwo pokoleń. Pamięć społeczna, pamięć wyobrażona potrzebuje namacalnych śladów przeszłości. Figury pamięci, pamięć przyjmująca chociażby formę miejsc pamięci czy przestrzeni pamięci należą do szerokiego źródła tożsamości, jakim jest kultura. Poprzez nie jednostka i społeczeństwo odkrywają, skąd się wywodzą i kim są. Krajobrazy kulturowe pamięci stanowią zatem mapę, której odczytywanie pozwala odkryć właściwą drogę naprzód. Bez niej zarówno prowincjusze przestrzeni, jak i prowincjusze czasu mogą się łatwo zagubić w rzeczywistości.

³⁷ M. Saryusz-Wolska, *Strategie pamięci zbiorowej w przestrzeni miejskiej. Problemy Berlina po zjednoczeniu Niemiec*, [w:] *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury*, B. Korzeniewski (red.), Poznań 2007, s. 135.

³⁸ Krzysztof Wodiczko, *Pomnikoterapia*, A. Turowski (red.), Warszawa 2005, s. 10.