

Maria Mendel

Gdańskie miejsca (nie)pamięci: wiedzieć, żeby nie wiedzieć

Rocznik Gdański 7576, 181-191

2015/2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIA MENDEL¹

GDAŃSKIE MIEJSCA (NIE)PAMIĘCI: WIEDZIEĆ, ŻEBY NIE WIEDZIEĆ

WPROWADZENIE

Przedstawiana wypowiedź ujęta jest w strukturze pozwalającej Czytelnikowi najpierw zorientować się w kluczowych pojęciach, które organizują jej treść, a następnie poznać projekt, którego materiał badawczy i wyniki stały się podstawą formułowanych dalej wniosków. Owe pojęcia to tożsamość, pamięć i miejsce, powiązane w tezie o konstruowaniu tożsamości w relacjach pamięci i miejsca. Projekt natomiast jest – zrealizowanym w Gdańsku – przedsięwzięciem badawczym, dla którego punktem wyjścia okazało się wydarzenie, jakim w pierwszym roku po zakończeniu II wojny światowej stała się egzekucja hitlerowskich służb z obozu koncentracyjnego w Stutthofie. Poddana badaniu obecność tego wydarzenia w pamięci mieszkańców Gdańska to grunt dla rozwijanej dalej refleksji, skoncentrowanej – najogólniej – na takim rekonstruowaniu przeszłości w terażniejszości, które umożliwiałoby wspólne życie w mieście (*co-vivendi*), niezależnie od wędrujących w postpamięci śladów dawnych doświadczeń. Wspomniany projekt został szczegółowo przedstawiony w książce *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci*. Stąd w tym tekście zawarte są liczne do niej odniesienia. W szczególności chodzi o moje w niej wypowiedzi, z których jedna jest ujęciem wyników indywidualnego badania, które zrealizowałam w ramach badań zespołowych²; druga zaś stanowi teoretyzację w ich zakresie³. W związku z tym, że są to moje autorskie ujęcia, które rekonstruję tu w nowych kontekstach, nie wyodrębniam ich dalej, rezygnując też z identyfikacji ich miejsca we wspomnianej książce za pomocą przypisów.

TOŻSAMOŚĆ

Tożsamość⁴, jako naukowo rozpatrywane pojęcie, jest wieloznaczna. Określone jej znaczenie stanowi zwykle reprezentację aparatu teoretycznego, w którym w sposób

¹ Uniwersytet Gdański, e-mail: m.mendel@ug.edu.pl.

² M. Mendel, *Miejsce, pamięć, rytuał. Mikrohistorycznie wokół Pohulanki*, [w:] *Tożsamość gdańszczan. Budowanie na (nie)pamięci*, red. M. Mendel, A. Zbierchowska, Gdańsk 2010.

³ M. Mendel, *Tożsamość zbiorowa jako lokalność*, [w:] *Tożsamość gdańszczan...*

spójny współdziała z innymi w ustabilizowanej sieci pojęć. Jest zatem tożsamość pojmowana fenomenologicznie, jako sfera doświadczeń podmiotu (indywidualnego i zbiorowego); w nurcie konstruktywistycznym jest produktem społecznego konstruowania rzeczywistości, a dla teoretyków narracji jest – znajdująca w niej wyraz – jednostkową oraz społeczną ontologią; itd. Badacze tożsamości stają zatem przed problemem wyboru lub potrzebą stworzenia perspektywy poznawczej, w której możliwe stałoby się opanowanie jej wieloznaczności i wielowymiarowości. Badacze tożsamości zbiorowej mają przy tym problem bardziej jeszcze złożony, ponieważ – generalnie – tożsamość rozpatruje się zwykle jako atrybut jednostkowy.

Mamy więc do czynienia, niejako przede wszystkim, z generalizacją pojęcia tożsamości i obejmowaniem zakresem jego stosowania także zbiorowości. Zwraca na to uwagę Zbigniew Bokszański, poświęcając swoją książkę o tożsamościach zbiorowych rozwiązywaniu trudności w tym obszarze⁴. W obawie przed niebezpieczeństwem – właściwego XIX-wiecznym naukom społecznym – antropomorfizowania kategorii tożsamości kolektywnej i błędem hipostazy, niektórzy badacze, między innymi zwolennicy tezy o społecznym konstruowaniu rzeczywistości, zdecydowanie nie są za mówieniem o *tożsamościach kolektywnych*⁵. Jednak współcześnie coraz większego znaczenia nabiera pogląd Richarda Jenkinsa, głoszący, że kwestionowanie istnienia tożsamości zbiorowej nie ma sensu, *skoro powszechnie przyjmuje się, że zbiorowość jest wielością jednostek, które postrzegają siebie wzajem jako wystarczająco podobne, aby można było mówić ‘my’*. Dlaczego postrzeżeń, przekonań i uświadamianego podobieństwa w jego wymiarze treściowym nie uznawać za tożsamość zbiorowości, która w dodatku pełni funkcję integrującą jednostki w grupę⁶.

Bokszański jednak, świadom istniejących kontrowersji, ostatecznie, z dyskusji wokół aplikacji idei podmiotowości do zbiorowości, wyprowadza koncepcję tożsamości kolektywnej, jako ogólnej kategorii teoretycznej i – z myślą o empirycznych zastosowaniach – przedstawia czteropolową klasyfikację koncepcji tożsamości zbiorowych. Prezentuje przy tym typy, zarysowujące się we współczesnym użytkowaniu tego pojęcia⁷.

Z zaprezentowanych przez Z. Bokszańskiego czterech typów koncepcji tożsamości zbiorowych, w kontekście podejmowanych tu analiz najbliższy wydaje się typ pierwszy, to *znaczy tożsamości zbiorowe utworzone z wiedzy i postaw wobec macierzystej zbiorowości formułowanych przez jej członków*⁸. Opis tego typu autor opiera na Antoniny Kłoskowskiej podejściu do zbiorowej tożsamości narodowej, wedle którego można za nią uznać pojawiające się zbieżności postaw. Kształtowanie się i trwanie zbiorowości jest bowiem w znacznej mierze funkcją obiektywnych uwarunkowań (otoczenia naturalnego, gospodarczego, zagrożeń, itp.), a doświadczenia z tym związane przestają być subiektywne i przekształcają się w obiektywne fakty, gdy są podzielane przez wielu ludzi przez długi czas⁹.

⁴ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2008.

⁵ *Tamże*, s. 58–59.

⁶ *Tamże*, s. 59.

⁷ *Tamże*, s. 66–72.

⁸ *Tamże*, s. 67–68.

⁹ *Tamże*, s. 68.

Ludzie, których w różny sposób objęły badania zrealizowane w ramach wspomnianego projektu, nie stanowią wielkiej zbiorowości, nie są też narodem w rozumieniu A. Kłoskowskiej. Jednak, jak pisze Bokszański, zaprezentowane przez niego *typy koncepcji tożsamości zbiorowej mają walor analityczny. Konkretnie podejścia badawcze stosowane wobec określonych zbiorowości mogą na wiele sposobów 'przecinać' schemat, który stworzył*¹⁰.

W tej wypowiedzi rozumiem tożsamość – odnoszącą się w niej do gdańszczyzan – przyjmując stanowisko Z. Bokszańskiego. Jest to zatem tożsamość zbiorowa, opisywana w celach analitycznych, otwarta na różne, przenikające się jej pojmowania. Jednak dominującym wśród nich – z racji zrealizowanego badania indywidualnego metodą mikrohistoryczną – okazało się podejście narracyjne powiązane z konstruktywistycznym i interpretatywnym. Zgodnie z nim tożsamość zbiorową można rozumieć jako opowieść, w której opisy doświadczeń obecnych w pamięci poszczególnych mieszkańców miasta konstruują dokonywane interpretacje (nadają znaczenia i tworzą treść opowiadanych mikrohistorii).

PAMIĘĆ

Najogólniej, na potrzeby rozwijanej tu refleksji można pamięć zdefiniować przez pryzmat czasowości, do której się odnosi. W związku z tym, że niezależnie od kumulacyjnej funkcji, jaką pełni, przejawia się zawsze w warunkach *tu i teraz*, pamięć w tej perspektywie jest ciągłym rekonstruowaniem przeszłości w teraźniejszości. Takie, mniej więcej, podejście reprezentują badacze pamięci, analizujący ją w kontekście tożsamości, na przykład Duccio Demetrio¹¹. Dla tego autora owo rekonstruowanie dokonuje się w ramach kilku procesów pamięciowych, takich jak przywoływanie obrazów, wspomnianie (przychodzenie wspomnień) oraz scalanie.

Pamięć pracuje w triadzie z miejscami i przestrzenią naszego życia oraz naszą tożsamością. Biorąc pod uwagę pamięć społeczną gdańszczyzan – w uwzględnieniu przywoływanych dalej badań – jawi się ona przede wszystkim w ich narracjach. Jest więc w dużej mierze pamięcią złożoną z pamięci prywatnych, tak jak między innymi opisywał je Lesław Michałowski, odwołujący się do *intymności* gdańskich miejsc, opiewanych w literaturze i analizowanych przez jej czytelników, a zarazem mieszkańców, którzy dzięki lekturze *explicite* nazywają charakter swojej relacji z miastem¹². Pamięci prywatne w tym znaczeniu składają się na pamięć społeczną. Następuje bowiem pomiędzy nimi wymiana – na rozmaite sposoby wiążą się ze sobą i podlegają wzajemnym wpływom. Jak pisze S. Kaprański: *pamięć społeczna nie musi oznaczać 'dzielenia pamięci' (pamięci wspólnej), oznacza natomiast, że jednostki tworzą własne poglądy na przeszłość poprzez interakcje z innymi*¹³. To interakcyjna teoria pamięci

¹⁰ Tamże, s. 72.

¹¹ D. Demetrio, *Autobiografia. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, Kraków 2000. Zob. także: Tenże, *Pedagogika pamięci*, Łódź 2009.

¹² L. Michałowski, *Trójmiasto. Jedna przestrzeń, trzy mity*, [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa 2010, s. 260.

¹³ S. Kaprański, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] *Pamięć, przestrzeń...*, s. 19.

społecznej, w którą wpisują się te analizy, nie tylko w związku z tym, że na zasadzie *stop-klatki* rejestrują zastane w badaniu konfiguracje. Szczególnie chodzi o to, że w ramach tej teorii bada się związek pomiędzy pamięcią i tożsamością, w uwzględnieniu, iż *to co społecznie zapamiętane zawsze pojawia się na granicy milczenia o tym, co – znów społecznie – zostało zapomniane, wymazane i wykluczone przy niemałym udziale struktur władzy*¹⁴.

Pamięć jest więc jednocześnie niepamięcią, zapominaniem. Stąd wywodzi się – występujące również w tytule projektu – pojęcie (*nie*)pamięć. Ogarnia ono nie jeden *modus*, a wielorakie *modi* pamięci, do których zalicza się zapominanie¹⁵. Toczącą się pomiędzy nimi grą można opisywać społeczną kondycję i zbiorową tożsamość, tak, jak robił to Marc Augé. Autor ten pisał: *nasze życie praktyczne, nasze życie codzienne, jednostkowe i we wspólnocie, prywatne i publiczne, organizuje się dzięki formom zapominania: najpierw je sobie uprzytamniamy, potem pytamy o sensy i nadajemy znaczenia*¹⁶. Trzy figury zapomnienia, utrzymujące narracyjny, to według Augé *powrót*, *zawieszenie* i *ponowne rozpoczęcie*. Mogą być użytkowane, jak sądzę, w rozumieniu pewnych dominujących tendencji, utrzymujących się w społeczności; mogą być też pewną reprezentacją, a zarazem formą panowania. Pierwsza z figur, *powrót*¹⁷, jest odzyskiwaniem straconej przeszłości, przy jednoczesnym zapominaniu o teraźniejszości. Druga jest *zawieszeniem* dotyczącym teraźniejszości (radykałizuje się tu pogląd, że istnieje tylko teraźniejszość). Trzecia stanowi otwarcie na przyszłość i jest figurą *ponownego rozpoczęcia*, w warunkach zapomnienia zarówno przeszłości, jak teraźniejszości.

W tym kontekście interesujące, co zauważają Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek: *rzadko się zdarza – piszą – by społeczności dzielące te same terytoria, bądź ze sobą sąsiadujące, miały czyste sumienia. Ich tożsamość obciążona jest zwykle pamięcią przemocy – doznanej bądź dokonanej. W tym drugim przypadku [...] dość często występuje tendencja do niepamięci; z kolei interesem kultur pierwszego rodzaju jest trwanie w przeszłości, przypominanie i dopominanie się o pamięć innych*¹⁸.

Przemoc doznana wiąże się więc z tendencją do pamiętania, dopominania się o pamięć. Można powiedzieć, że to postawa poszkodowanej społeczności i warunki, w których przestrzeń z pamięcią – współgrając – kreują społeczne *ja* w miejscu dokonania przemocy. I w drugą stronę, przemoc dokonana owocuje tendencją do niepamięci, zamazywania, wstawiania *implantów pamięci*, jak o uzupełnianiu luk wynikających z takiej niepamięci pisał Marian Golka¹⁹. W tym wypadku wydaje się, że mamy do czynienia z postawą przestępcy, zacierającego ślady przestępczego czynu. Postawa ta również tworzy warunki autokreacji i – w podejściu do przeszłości – predyspozycje do *implantowania*.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob.: M. Augé, *Formy zapomnienia*, Kraków 2009.

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Opis trzech figur zapomnienia: tamże, s. 59–88.

¹⁸ Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość, edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków 2009, s. 56.

¹⁹ M. Golka, *Społeczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, [w:] *Pamięć, przestrzeń...*, s. 68; szerzej o implantach pamięci w: tenże, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.

Uwarunkowania te wydają się bliskie opisowi *postpamięci*, którą jako kategorię teoretyczną zaproponowała Marianne Hirsch²⁰. Z pomocą tej kategorii można produktywnie rozwijać podjęte w tym tekście rozważania o (nie)pamięci. Przedrostek *post* w koncepcie Hirsch świadczyć ma jednocześnie o dystansie i zarazem głębokim, afektywnym związku z pamięcią poprzedniego pokolenia, doświadczającego przemocy. Związku, który sprawia, że ludzie nie pamiętający i nie mogący pamiętać danych przeżyć, swoją o nich wiedzę utożsamiają z własną pamięcią. Pamięcią, która jest aktywna, kreując określone wartości, zachowania i dyspozycje do nich, orientacje i postawy. Postpamięć według Hirsch wyraża transmisję międzypokoleniową dokonującą się w pracy pamięci. Kategoria ta pozwala też analizować przepływy wspomnień – od indywidualnych ku zbiorowym i odwrotnie – na przykład w kontekście wydarzeń historycznych i ustalania możliwie obiektywnych wersji historii. Wydaje się ogromnie przydatna w opisie doświadczeń gdańskich.

MIEJSCE²¹

W perspektywie celów tej wypowiedzi, za Doreen Massey można miejsce określić jako *kopertę czasoprzestrzeni*²². Zarówno bowiem te zinstytucjonalizowane postaci miejskich opowieści, jak i prywatne narracje mieszkańców stanowią wyraz – różnych w formie i skali oddziaływania – prób zamykania miejsca w granicach określonych dążeń do czynienia go swojskim i bezpiecznym, w obrębie znaczeń, związanych z danym czasem²³. Zamknięcie miejsca (jak zaklejenie koperty) – na przykład przez totalizującą jego znaczenie, tożsamościową narrację wpisaną w jedną, *raz na zawsze* określoną pamięć – może uczynić z niego więzienie. Massey opowiada się za otwartym, wielowymiarowym rozumieniem i funkcjonowaniem miejsca, pisząc: *wszelkie próby ustanawiania horyzontu, wyznaczania granic po to, by strzec tożsamości miejsc, mogą być postrzegane jako próby stabilizacji znaczenia partykularnych kopert czasoprzestrzeni*²⁴.

Jeden z pierwszych badaczy, erudycyjnie opisujących związki pomiędzy przestrzenią i miejscem – Yi-Fu Tuan – twierdził, że *przestrzeń i miejsce są to słowa zwykłe, określające powszechne doświadczenie [...]. Miejsce to bezpieczeństwo, przestrzeń to wolność: przywiązani jesteśmy do pierwszego i tęsknimy za drugim*²⁵. Podejście to (rozdzielające miejsce i przestrzeń w ten ważny dla podmiotowej tożsamości sposób) jest nośne dla pedagogiki, w szczególności pedagogiki miejsca²⁶. Jednak bliższa rozwijanej tu refleksji jest myśl wychodząca poza binarną konstrukcję Yi-Fu Tuana i promująca miejsce jako twór zawsze wielowymiarowy, przekraczający granice par-

²⁰ M. Hirsch, *Pokolenie postpamięci*, tłum.: M. Borowski i M. Sugiera, „Didaskalia”, t. 18 (2011), nr 105, s. 28–36.

²¹ Ujęte w tym fragmencie treści pochodzą częściowo z analiz, jakie przeprowadziłam w tekście: *Wspólny pokój Gdańsk. Miejskie modi co-vivendi w badaniu metodą Krytycznej Historii Miasta*, [w:] *Miasto jak wspólny pokój. Gdańskie modi co-vivendi*, red. M. Mendel, Gdańsk 2015.

²² D. Massey, *Space, place and gender*, Cambridge 1994, s. 5.

²³ *Tamże*.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987, s. 13.

²⁶ M. Mendel, *Pedagogika miejsca*, Wrocław 2006.

tykularnych zabiegów o bezpieczną swojskość i *naszość*; miejsca wychodzącego ze stanu zamknięcia z powodu ksenofobizujących i prowincjonalizujących dążeń do osiągnięcia, złudnego w istocie, poczucia wolności w bezpieczeństwie miejsca oswojonego, które nierzadko okazuje się fantazmatem, produktem pracy pamięci wypierającej niechciane zdarzenia. Dokładnie tak, jak wskazują na to wyniki przywoływanych dalej badań. Stąd miejsce pojmowane jest tu zawsze wielowymiarowo i – jak *koperta czasoprze-strzeni* – dające się otworzyć, niezamknięte z powodu dążeń – zauważonych między innymi przez Yi-Fu Tuana – do posiadania go jako miejsca własnego. Jest to praktyka integrująca i włączająca, ale jednocześnie wykluczająca – jeżeli do kogoś dane miejsce należy, oznacza to, że do kogoś ono nie należy. Przyjmuję zatem pojęcie miejsca według D. Massey, rozumiejąc je jako przeżywany świat symultanicznej wielorakości znaczeń mu nadawanych²⁷.

Tego typu miejsce, jeżeli jest miastem, staje się gruntem dla praktykowanych form współżycia społecznego, o których można powiedzieć, że składają się na miejskie *modi co-vivendi*. Kategorię tę opisałam w książce, poświęconej wynikom innego, także gdańskiego badania, w którym centrum zainteresowania stanowiła właśnie formuła wspólnej, otwartej i w związku z tym stale negocjowanej, aczkolwiek zadowolającej wszystkie zaangażowane strony, postaci przestrzeni, współdzielonej zarówno w sferze społecznej, jak fizycznej²⁸. *Modi co-vivendi* dotyczące miasta, to – pokrótce – w różnym czasie i miejscu, wzajemnie satysfakcjonujące, różnorakie sposoby, z których mieszkańcy czynią atut z kulturowego zróżnicowania zurbanizowanych przestrzeni, w których żyją. W tym kulturowym zróżnicowaniu istotną rolę odgrywają zróżnicowane postaci i nigdy nie ta sama treść (nie)pamięci. *Co-vivendi*, jako idea, jest zatem nośną w tych analizach perspektywą myślenia, a także celem – proponowanych tym samym – praktyk społeczno-edukacyjnych.

GDAŃSKIE MIEJSCA (NIE)PAMIĘCI
PROJEKT: *POHULANKA 1946*

To projekt zrealizowany przez dziesięcioosobowy zespół badawczy, pracujący pod moim kierunkiem w Uniwersytecie Gdańskim, w latach 2009–2010. Opierał się na badaniach jakościowych (głównie biograficznych), przeprowadzonych wśród gdańszczyzan, m.in. studentów Uniwersytetu Trzeciego Wieku Uniwersytetu Gdańskiego²⁹.

Punkt wyjścia dla badania stanowiło miejsce i wydarzenie, sygnalizowane w tytule projektu: *Pohulanka 1946*. Miejsce i wydarzenie istotne w procesie formowania powojennej gdańskiej tożsamości. Chodzi o egzekucję jedenastu hitlerowskich oprawców z obozu koncentracyjnego Stutthof, dokonaną w dniu 4 lipca 1946 roku na gdańskiej Pohulance. Została ona przeprowadzona jak spektakularna impreza adresowana do całej ówczesnej społeczności mieszkańców Gdańska. Z dokumentacji wiadomo, że egzekucję zorganizowały ówczesne władze miasta, ale spektakl wyreżyserowali najprawdopodob-

²⁷ D. Massey, *Space, place...*, s. 3.

²⁸ M. Mendel, *Wspólny pokój Gdańsk. Miejskie modi co-vivendi w badaniu metodą Krytycznej Historii Miasta*, [w:] *Miasto jak wspólny pokój. Gdańskie modi co-vivendi*, red. M. Mendel, Gdańsk 2015.

²⁹ Badanie raportowane jest w książce: *Tożsamość gdańszczyzan. Budowanie na (nie)pamięci*, red. M. Mendel i A. Zbierzychowska, Gdańsk 2010.

niej ówczesni spece od politycznego marketingu. Datę egzekucji zaplanowano na dzień powszedni, ale uczyniono go dniem wolnym i *zaproszono* do jej oglądania całe rodziny, organizując ją na ogólnodostępnym placu, o godzinie 17.00. Faktycznie, na Pohulance znalazł się ponad 200-tysięczny tłum, złożony z dorosłych i dzieci³⁰. Tłum, który – zgodnie z *niepisanym*, rytualnym porządkiem – mścił się na pokonanym wrogu, między innymi beczeszcząc po egzekucji zwłoki, rozdzierając ich ubrania, biorąc strzępy oraz kawałki wisielczych sznurów – *nomen omen* w tym tekście – na pamiątkę zdarzenia.

Można powiedzieć, że *polityczni*, czyli ludzie to organizujący, implantowali w ten sposób nowy ład, a także modelowali przystającą do niego tożsamość gdańszczan. Gdańszczan, którzy – wobec dokonujących się zmian – odbudowy miasta z ruin, trwających przemieszczeń i realizacji innych stalinowskich strategii ludnościowych, nie mieli i nie mogli przecież przyjąć statusu Danzigerów, albo też z nim pozostać.

Z myślą o potrzebie ułożenia na nowych torach procesów autokreacyjnych zachodzących w tym miejscu, a mających kształtować nową gdańskość przesiedleńców z Wileńszczyzny, nieprzypadkowo też wybrano miejsce, o nazwie Pohulanka. W skojarzeniach wprost odsyła ona do przedwojennego Wilna i jego uliczki o tej samej nazwie. Egzekucja w tym miejscu, tutaj, w Gdańsku, musiała nałożyć się nowym znaczeniem na sentyment odsyłający do wileńskiej przestrzeni i – w wyniku porażającej siły tego znaczenia, zniszczyć go, dosłownie i w przenośni wycinając tym samym część własnego *ja* przybyszy z Wileńszczyzny.

Budowanie na (nie)pamięci

Z perspektywy jednej z autobiograficznie opowiedzianych w ramach badania mikrohistorii, Gdańsk składa się z miejsc, przy których rodzice nakazywali dzieciom pomodlić się za zmarłych. To ogrodzone mogiły wśród drzew, ale i eleganckie parki, albo niedostępne chaszczce. Dziecięca logika prowadziła do wniosku, że wszystkie one są cmentarzami; innymi niż gdzie indziej, poza Gdańskiem, ale dlatego właśnie dobrze to miasto opisującymi. *Gdańsk składa się z cmentarzy*, jak mówiła inna z narratorek, a mieszkańcy konstruowali w nim swoje cmentarne topografie.

Pohulanka – mikrohistoria 1.

„W czasie budowy kościoła okazało się, że przytасzczone z żydowskiego cmentarza płyty doskonale nadawały się na przykościelny chodnik. Po zakończeniu budowy cmentarz ten pozostał niemal pusty i szybko zaczął przypominać dziki trawnik – miejską łąkę. Pomimo to, moja mama, także budownicza kościoła, kiedyśmy miały ten pusty, zielony plac, zawsze kazała mi zmówić Wieczny odpoczynek... tak jak na 'normalnym' cmentarzu. Pamiętała...

W Gdańsku, który poszerzał mi się wraz z dorastaniem i który poznawałam w innych jego dzielnicach, często jeżdżąc z mamą do jej pracy we Wrzeszczu, było więcej takich

³⁰ Zob.: relacja uczestniczki tego wydarzenia, wówczas 10-letniej dziewczynki, w: M. G o t a r d, *200 tysięcy gapiów oglądało egzekucję zbrodniarzy ze Stutthofu*, [w:] serwis informacyjny portalu [www.trojmiasto.pl](http://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/200-tys-gapiow-ogladalo-egzekucje-zbrodniarzy-ze-Stutthofu-n33749.html) z dnia 15 lipca 2009, <http://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/200-tys-gapiow-ogladalo-egzekucje-zbrodniarzy-ze-Stutthofu-n33749.html> (uzyskane 16.07.2009).

dziwnych cmentarzy. W końcu przyzwyczałam się do nich i przestało mnie dziwić, dlaczego szepczę modlitwę w tramwaju, kiedy mijamy na Alei Zwycięstwa pięknie zadbane park koło Akademii Medycznej, albo w autobusie, kiedy zjeżdża serpentyną w dół i zbliża się do ściany gęstych krzaków.

Jak wiem o tym teraz, w pierwszym wypadku chodzi o – dosłownie – zaorany i obsiany trawą cmentarz niemiecki, w drugim – o miejsce egzekucji oprawców z obozu koncentracyjnego Stutthof, którzy zostali powieszani na oczach niemal wiwatującego w związku z tym tłumu, zgromadzonego na placu u stóp dość wysokiej góry, kończącym uliczkę Pohulanka.

Plac szybko zarósł i zielen zakryła to miejsce, które przez całe dzieciństwo, spędzane w okolicy, straszło i wywoływało okropne wyobrażenia. Nie mogłam zrozumieć, dlaczego chłopaki, udając wisielca, namawiają nas, żeby tam iść się bawić, co było – oczywiście – na niby, bo widać było, że sami nawet o tym nie pomyśleli i też bardzo się bali. Kto od nas, z góry, chodził do szkoły ‘na dole’ (jak ja), nie raz słyszał – wypowiedane z kpiącą ciekawością pytanie – mieszkasz na Pohulance? Za co byłby gotów bić się do upadłego. Nie mieszka się na cmentarzu, a już w szczególności tak dziwnym, który nie straszy ‘normalnie’, wstającymi z grobu nieboszczykami, a wisielcami, którym zaciska się na szyi pętla, a potem kołyszą się i mogą rozkołysać się tak, że cię dotkną...

Pohulanki więc, z jednej strony, jakby coraz bardziej nie było (zarośnięta bujną zielenią i nieobecna jako adres, którego nikt nie chciał), ale z drugiej jednocześnie BYŁA coraz bardziej. Dla mnie, głównie przez te wszystkie strachy, całe to dziecięce przywoływanie, a jednocześnie omijanie przedziwnego miejsca”.

Pohulanka – mikrohistoria 2.

Z egzekucji na Pohulance, latem czterdziestego szóstego, powracali do domów w przerażeniu. Raczej nie można było w niej nie uczestniczyć, bo było to wydarzenie – jak dzisiaj – mecz kadry narodowej, rozgrywający się na stadionie za rogami, albo koncert mega-gwiazdy, o którym mówią wszyscy, a my dostaliśmy w prezencie bilety (w związku z egzekucją zatrzymano pracę, wszyscy w Gdańsku mieli dzień wolny).

Spektakl, który odbył się w pobliżu ich domów, wrył się w ich pamięć i – nie znajdując sobie miejsca w świadomości, bo tak był potworny – utkwił w niej, jak boleśnie rozrywająca ciało drzazga, która z czasem obrosła tkanką i przypominała o sobie tylko przy poruszeniu, naciśnięciu miejsca, w którym ciągle była. Każde spojrzenie było takim naciśnięciem, niema artykulacją bólu tamtego, bez słów pamiętanego, zdarzenia.

Uczestnicy wydarzenia, mniej lub bardziej aktywni jego obserwatorzy tworzący tłum gapiów, bez słów przekazywali swoje doświadczenie. Tak pamięć przeniknęła się z wiedzą; tak wokół Pohulanki uformował się jeden z wymiarów gdańskiej post-pamięci.

Wiedzenie i niewiedzenie, jakim cmentarzem była Pohulanka towarzyszyło mi – mieszkance Gdańska, urodzonej w nim długo po wojnie – niemal od zawsze. W mojej pamięci do dziś tkwią dziecięce pytania, na przykład: dlaczego mam zmówić *Wieczny odpoczynek...* w pobliżu dziwnego miejsca zarośniętego krzakami, a nie idziemy zapalić

tam świeczek, oraz dłaczego dzieci wzajemnie tym miejscem się straszą, naśladując wisielców, co nie jest straszaniem wstającymi z grobów trupami, znane nam ze *zwyczajnych cmentarzy*?

To *wiedzenie* i *niewiedzenie* jednocześnie dało chyba podstawę, charakterystycznemu dla nas, powojennego pokolenia mieszkańców sąsiednich osiedli, *wyzuleniu* na Pohulanke. To ono też pewnie sprawiło, że nigdy nie przysłoby nam do głowy tam zamieszkać i ten przekaz, choć w ramach prywatnych pamięci uformowany, zuniwersalizował się i wydaje się nadal w nas działać. Wystarczy poczytać posty pod zamieszczonymi w Internecie tekstami dotyczącymi egzekucji na Pohulance³¹.

Wiedza sprzężona z pamięcią staje się – umożliwiającą *normalne* funkcjonowanie w tym mieście – ignorancją³². Ignorancją, która bardziej jest odmową *wiedzenia* o postpamięciowym doświadczeniu Pohulaneki, niż brakiem wiedzy wynikającym z innych powodów. Gdańszczan można w tym kontekście nazwać ignorantami, którzy odmawiają, by wiedzieć, aby być.

Co zrobić z postpamięcią?

W postpamięci tkwi problem; postpamięci, która uformowała aktualne postawy i dyspozycje do nich u ludzi, którzy – pozornie – nic albo niewiele wspólnego mieli z egzekucją na Pohulance. Mając na uwadze wspomniany projekt, należy zwrócić uwagę, że ów problem uformował się wskutek pracy (nie)pamięci, pamiętania i zapomniania, *wiedzenia* i *niewiedzenia* jednocześnie.

Trudno w sposób jednoznaczny odpowiedzieć na pytanie, na czym ów problem polega. Łatwiej natomiast opisać to, w jaki sposób się przejawia. Jednym z wyrazów obecności (wręcz palącej aktualności) tego problemu może być myślenie Michała Łagowskiego, absolwenta gdańskiej Akademii Sztuk Pięknych, który zimą roku 2013 zrealizował na Pohulance jeden ze swoich projektów. Oparty on był na pytaniu o obecność pamięci w miejscu nią naznaczonym. Artysta, z szubienicą przewieszoną przez ramię lub ustawianą w widocznych miejscach nowego osiedla, pojawiał się wśród bloków, które dopiero co wyrosły w miejscu gęstych krzaków zarastających Pohulanke przez ponad 50 lat.

Nota biograficzna artysty, który podjął to trudne pytanie i w opisanym działaniu poszukiwał na nie odpowiedzi, brzmi tak:

Ukończył Wydział Malarstwa w Akademii Sztuk Pięknych w Gdańsku dyplomem z Intermediów w pracowni profesora Grzegorza Klamana (2013) [...] Skupia się na zagadnieniu polityczności i warunkach organizacji grup i jednostek nie posiadających wystarczającej reprezentacji w społeczeństwie. Sytuacją szczególnie interesującą artystę jest „bycie razem”, w trakcie którego dochodzi do negocjacji warunków wspólnego dzielenia przestrzeni oraz zasad funkcjonowania w niej. Łagowski aranżuje więc zdarzenia, których podstawą jest wspólna praca fizyczna lub zespołowe

³¹ Zob. m.in.: <http://blogbiszopa.pl/2011/02/egzekucja/> (dostęp: 30.08.2016)

³² Pisałam o tym, rozwijając temat szerzej. Zob.: M. M e n d e l, *Toward the Ignorant Gdańsk Citizen: Place-based Collective Identity, Knowledge to Refuse, and the Refusal to Know*, [w:] *Education and the Political. New Theoretical Articulations*, red. T. S z k u d l a r e k, Rotterdam 2013, s. 121–131.

*formy spędzania czasu wolnego, podczas których obie strony ustalają zasady własnego uczestnictwa, współdziałania, a także społecznej widzialności*³³.

Czyżby Michał Łagowski, reprezentant pokolenia bardzo już odległego od czasu egzekucji na Pohulance, upominał się o *widzialność* postpamięci, która stale aktualizuje ją w Gdańsku?

EDUKACYJNE ROZWIĄZANIA, ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak społecznym potrzebne nam są dzisiaj – indywidualnie i zbiorowo – wielorakie pedagogiki miejsca i różnorodne pedagogiki pamięci, pedagogiki (miejsc) pamięci³⁴. Pedagogiki wolne od totalności; bez jednego (jedynego) wzoru myślenia i działania w obszarze pamięci, nieodmiennie pełnym jednostkowych, różnicujących go narracji.

Potrzebna jest edukacja wrażliwa na pamięć i miejsce, oparta na ich znaczeniu dla indywidualnego oraz społecznego podmiotu.

Gruntem dla tych pedagogik i pedagogii (wzorów myślenia o wychowaniu i towarzyszących im praktyk edukacyjnych) może być dokonana w tym tekście analiza. Skoncentrowała się ona na uwarunkowaniach życia w mieście, które – kumulując ludzkie, dobre i złe doświadczenia – staje się Wielką Nauczycielką *co-vivendi*.

Nawiązując tym do Arystotelesa, który pisał: *każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje*³⁵. Jest nią *polis*, samorządna miejska wspólnota. W aktualnym kontekście parafrazując wypowiedź Arystotelesa, miasto (jako byt, nie zaś władze samorządowe, czy inne) odpowiada więc na wszystkie – różne, nierzadko zupełnie rozbieżne – dążenia swoich obywateli, na gruncie etycznym dokonując ich hegemonizacji. To ono – intencjonalnie, jak wychowawca – uczy roztropnych rozstrzygnięć, które z równoważnych roszczeń sformułowanych przez równych obywateli, jest cnotą dobra, do którego trzeba dążyć, a co powinno pozostać poza ich zainteresowaniem. Miasto jest zatem rzeczywiście pedagogiczne³⁶. Zauważa to, między innymi, Krzysztof Nawratek, dla którego miasto nauczające, to nie *był pasywny, lecz aktywny, działający i wytwarzający określone wartości [...]; maszyna zmieniająca ludzi, przekształcająca ich w „nowych ludzi”*³⁷.

Zmiana, którą – w sposób pedagogiczny – postuluje w tej wypowiedzi, to zmiana mentalna, pozwalająca w mieście samym dostrzegać możliwości rozwiązywania problemów, które generuje życie w jego przestrzeni. Kształtowanie podstaw do *co-vivendi*, wypracowywanego przez współmieszkańców miasta, powinno moim zdaniem zaczynać się od porzucenia binarnej perspektywy rozgrywanego z wsparciem pamięci konflikt-

³³ <http://kuratorlibera.bwa.wroc.pl/?p=148> (dostęp: 31.08.2016)

³⁴ Zob.: D. Demetrio, *Pedagogika pamięci...*

³⁵ Arystoteles, *Polityka*, tłum., słowo wstępne i komentarz: L. Piotrowicz, Warszawa 2004.

³⁶ Zob.: M. Mendel: *Miasto pedagogiczne*, [w:] „Studia Pedagogiczne”, t. LXIX, *Miasto pedagogiczne*, red. M. Mendel, 2016.

³⁷ K. Nawratek, *Dziury w całym. Wstęp do miejskich rewolucji*, Warszawa 2012, s. 70, 84.

tu: jeden na jeden (wróg – przyjaciel). Porzucenia jej na korzyść opcji trialektycznej, w której przenikają się zawsze nie dwie, a trzy możliwe opcje, i gdzie rozgrywającym *trzecim* staje się miejsce; miasto – Wielka Nauczycielka. Chodzi konkretnie o budowanie uwarunkowań szacunku dla miasta jako wartości, wykazującej zdolności operacyjne i mogącej być w stanie we wszelkich konfliktach pamięci i postpamięci otwierać nowe rozwiązania. Miasto postpamięci, jakim jest Gdańsk, niewątpliwie uczy, o czym wydaje się mówić cała treść tego tekstu. W jej świetle Gdańsk – Wielka Nauczycielka – może być znakomitym przykładem dobrze wykorzystywanych szans na *co-vivendi*.

Streszczenie

Tekst jest wyrazem ugruntowanej w empirycznych badaniach refleksji wokół pamięci, która zaangażowana jest w proces zbiorowej autokreacji (w tym przypadku – budowania tożsamości miasta). W związku z tym, że zarówno praca pamięci, jak inne postaci bycia w świecie, prowadzące do podmiotowych identyfikacji, stanowią centrum zainteresowania pedagogiki, refleksja ta wpisuje się w jej obszar. Innym, ważnym powodem postrzegania jej w perspektywie pedagogicznej jest edukacyjny charakter konkluzji, wieńczących rozwijane w tekście analizy. Ich sformułowaniu towarzyszy myśl wyraźnie umocowana w nadziei; w postulowanej i prospektywnie ujmowanej zmianie. Dotyczy ona kondycji życia w miejscach (miastach) kumulujących ludzkie doświadczenia, które są różnie wartościowane i które stymulują tworzenie rozmaitych – indywidualnych i zbiorowych – strategii operujących wiedzą i swoje podłoże znajdujących w (nie)pamięci. W tym znaczeniu przedstawiana wypowiedź stanowi kolejną próbę kształtowania podstaw dla *co-vivendi* w miastach postpamięci, do których należy Gdańsk.

Słowa kluczowe: pamięć, ignorancja, miejsce, tożsamość, Gdańsk

Abstract

The article is an expression of reflection grounded in the empirical studies around memory, which is involved in the process of collective self-creation (in this case – building the identity of the city). Due to the fact that both the work of memory and other forms of being in the world, leading to subjective identification, are the focus of pedagogy, this reflection is part of its area. Another, important reason for perceiving it in a pedagogical perspective is the educational nature of the conclusions, crowning the analysis developed in the text. Their formulation is accompanied by a thought clearly anchored in hope; in the postulated and prospectively recognized change. It concerns the condition of life in places (cities) accumulating human experiences, which are differently valued and which stimulate the creation of various – individual and collective – strategies that operate knowledge and their foundations in (not)memory. In this sense, the statement presented is another attempt to form the basis for *co-vivendi* in post-memory cities, to which Gdańsk belongs.

Key-words: memory, ignorance, place, identity, Gdańsk