

Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji: od wspólnoty religii do wspólnoty pamięci

Ostatnie 25 lat na Ukrainie to okres istotnych przemian statusu religii w życiu społecznym. Religia po upadku Związku Radzieckiego powróciła do przestrzeni publicznej i przez niektórych badaczy uznana została za „symboliczny baldachim” społeczeństw w procesie transformacji, poszukujących czynników integrujących w obliczu gwałtownych przemian i rosnącego zróżnicowania społecznego¹. Irena Borowik ten zwrot ku religii – jako źródło założeń nadających nowym doświadczeniom porządek i sens – interpretuje w duchu teorii Danièle Hervieu-Léger w kategoriach „ponownego zakorzenienia w przeszłości, odbudowywania ciągłości historycznych doświadczeń”². Z tej perspektywy waloryzowanie zewnętrznych form religii, a więc tych najwyraźniej wpływających na charakter przestrzeni publicznej, któremu nie towarzyszą ani deklaracje wiary, ani udział w praktykach religijnych, postrzegane jest w kategoriach „odbudowywania pamięci”, poszukiwania ciągłości i formowania się tożsamości zbiorowych i jednostkowych.

Z dotychczas przeprowadzonych przeze mnie na Ukrainie badań wynika, że dla wielu obywateli Ukrainy religia stanowi ważny wyznacznik tożsamości oraz rzadko kwestionowane źródło autorytetu, umożliwiające legitymizację różnego rodzaju praktyk – od niekonwencjonalnych metod leczniczych po określone formy działalności naukowej czy aktywności politycznej. I, oczywiście – może właśnie jako wspomniany „symboliczny baldachim”, choć jego funkcję można rozumieć na różne sposoby – często staje się legitymacją władzy. W dobitny sposób wyjaśnił to mer Szarogrodu, wyjmując w trakcie rozmowy spod koszuli złoty łańcuszek z gwiazdą Dawida: „Wygrałem wybory i pojechałem zamówić sobie gwiazdę, dlatego, żeby była jak talizman [...], u mnie tutaj był i ksiądz, był i batiuszka, rabina nie było, bo go nie zaprosiłem, a oni byli, ja wierzę po prostu w Boga, po prostu wierzę w Boga [...]. Choć mogę się nie modlić. Ani po żydowsku, ani po innemu. Ale uważam, że, jeszcze raz to powiem, że mnie wybrali, za co jestem ludziom bardzo wdzięczny, i będę starał

się pracować na to, by Szarogród się zmienił” [mężczyzna, ok. 45 lat, Szarogród 2013]³.

Teza o powiązaniu w kontekście ukraińskim religii z tożsamością narodową, polityką, a także transformacją jako taką, jest podzielana przez wielu badaczy⁴, którzy widzą religijną odwilż lat 90. jako rekonstrukcję pamięci i poszukiwanie więzi z przeszłością. Rekonstrukcji pamięci i zmianie statusu Kościołów na Ukrainie towarzyszy więc czasem uwikłanie religii w polityki historyczne, o czym wspomina w swoim tekście Magdalena Zowczak. Z kolei, prowadzone na Krymie badania Mary Kozelsky, opisane w pracy *Christianizing Crimea. Shaping Sacred Space in the Russian Empire and Beyond*, wskazują, jak podkreśla autorka, że tożsamości religijne na Ukrainie raczej dzielą, niż łączą. Badaczka opisuje szereg konfliktów między Tatarami krymskimi a Cerkwią Prawosławną Patriarchatu Moskiewskiego dotyczących współdzielonej przestrzeni i jej transformacji, jak na przykład spór o budowę cerkwi na wzniesieniu uznawanym za miejsce święte zarówno przez Tatarów, jak i prawosławnych w miejscowości Golu-binka. Budowę cerkwi powstrzymała dopiero znalezi-ska archeologiczne i debata, która wówczas rozgorzała. Inny przykład ząębienia się problematyki religii i polityki pamięci w badaniach Mary Kozelsky to inicjatywa budowy krzyży w punktach wjazdowych i wyjazdowych wszystkich większych miejscowości Krymu z okazji dwutysięcznej rocznicy narodzin chrześcijaństwa. To przedsięwzięcie wzbudziło duże kontrowersje, a przez niektórych komentatorów uznana została za formę działań prorosyjskich o charakterze politycznym⁵.

W tym kontekście pojawia się pytanie o to, jak w warunkach, w których tożsamości religijne służą wygrywaniu różnic i bywają wykorzystywane do celów politycznych, radzą sobie społeczności lokalne? Jak ich wewnętrzne zróżnicowanie, a także zmiany struktury społecznej, wpływają na lokalną tożsamość i pamięć, oraz jakie są symboliczne granice wspomnianego „baldachimu” – kogo on obejmuje, a kogo już nie? Status denominacji chrześcijańskich na Ukrainie sprawia, że chrześcijaństwo jest wyraźnie obecne w krajobrazie ukraińskich miast i wsi, a nowych miejsc kultu i symboli religijnych wciąż przybywa. „Chryścianizacja” przestrzeni, nawiązując do tytułu książki Kozelsky, to proces zarazem symboliczny, jak i polityczny, a tego drugiego wymiaru nie sposób przecenić.

W miejscowościach, o których chciałabym opowiedzieć, w ciągu ostatnich 25 lat doszło do gwałtownych zmian w strukturze społecznej i narodowościowej. Zmiany te stanowią efekt przemian politycznych i związane są z rozpadem Związku Radzieckiego. Z Szarogrodu i Murafy w latach 80. i 90. wyjechała praktycznie cała liczna społeczność żydowska. Natomiast w Humaniu, gdzie miejscowi Żydzi zostali wymordowani w czasie okupacji hitlerowskiej, wznowiony został chasydzki ruch pielgrzymkowy, który w ostatnich

latach gwałtownie przybiera na sile i trwale zmienia zarówno przestrzeń, jak i strukturę społeczną miasta. W tekście opowiem o dwóch sporach między przedstawicielami lokalnych społeczności chrześcijańskich a miejscowymi społecznościami żydowskimi. Zarzeczem tych sporów stało się umieszczenie chrześcijańskich symboli religijnych w pobliżu miejsc związanych z dziedzictwem żydowskim.

Szarogród i Murafa

Szarogród (7 tys. mieszkańców) i Murafa (2,7 tys. mieszkańców) leżą w obwodzie winnickim, oddalone są od siebie o 10 kilometrów. Szarogród, jako miasteczko rejonowe, stanowi centrum administracyjne i komunikacyjne dla mieszkańców Murafy. Obie miejscowości łączy historia, a także podobieństwa struktury społecznej i religijnej. Zarówno Szarogród, jak i Murafa, stanowią silne centra katolicyzmu, a współcześnie Kościół katolicki wydaje się mieć w tych miejscowościach silniejszy wpływ na życie publiczne niż Cerkiew prawosławna.

Społeczności żydowskie Szarogrodu i Murafy, których historia w obu miejscowościach sięga co najmniej XVI wieku, przetrwały II wojnę światową. Okoliczne obszary objęte były okupacją rumuńską, która na tych terenach, prawdopodobnie ze względu na korupcję w stworzonych przez okupanta strukturach władzy, była relatywnie łagodna. Struktura społeczna w obu miejscowościach zmieniła się jednak gwałtownie w latach 80. i 90. XX wieku, gdy niemal wszyscy miejscowi Żydzi wyjechali do Izraela, Niemiec lub USA. Moi rozmówcy często wskazują na zapaść ekonomiczną jako główną przyczynę emigracji. Z powodu trudnej sytuacji materialnej większość mieszkańców wykorzystywała każdą możliwość, by wyjechać z kraju.

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy przemian przestrzeni miejscowości w wyniku emigracji jej żydowskich mieszkańców jest systematyczne znikanie dawnych żydowskich dzielnic, niegdyś stanowiących odrębne pod względem architektonicznym całości. Dawne centra miejscowości charakteryzuje ciasna zabudowa, wyróżniające się domy z podcieniami, w Szarogrodzie stoi zabytkowa szesnastowieczna synagoga. Dziś żydowskie domy przejmowane są przez innych mieszkańców – duża ich część została wykupiona przez sąsiadów, którzy rozbudowują w ten sposób swoje posesje, lub przez osoby, które osiedlają się w tej części miejscowości. Niektóre budynki, pozostające własnością dawnych mieszkańców Szarogrodu lub Murafy obecnie żyjących w Izraelu, Niemczech lub Stanach Zjednoczonych, ale nieużywane ani nieodwiedzane od lat, bywają anektowane przez sąsiadów, którzy korzystają z części bądź z większości pomieszczeń. Czasem dzieje się to za wiedzą i zgodą dawnych mieszkańców, czasem – bez.

Ważnym aspektem wykorzystywania lub wykupywania żydowskich domów przez współczesnych miesz-



Szarogród, macewy starego cmentarza żydowskiego.
Fot. © Magdalena Zatorska.

kańców Szarogrodu i Murafy jest dostosowywanie ich do swoich potrzeb przez przebudowę lub wyburzanie. Częstą praktyką jest rozbieranie zabudowy aż do fundamentów, które potem wykorzystuje się przy wznoszeniu nowego budynku. Powszechnie uważa się, że budynki niegdyś należące do Żydów są solidne i mają szereg udogodnień. Jak tłumaczy jedna z moich rozmówczyń: „W Szarogrodzie, co chcę powiedzieć, były budynki żydowskie, to nasi, kiedy tamci wyjechali, wykupywali, dlatego że, jak by to powiedzieć, porządnie wszystko mieli zrobione. Mieli, oni, ci ludzie nie wiedzieli, co to takiego studnia, wodę ze studni brać. Mieli już doprowadzoną wodę. Możliwe, że mieli już kanalizację. Mieli tam wszystkie udogodnienia. Dlatego oni starali się wykupić te budynki dla siebie, a tam już przerabiali sobie, robili jakieś remonty” [kobieta, ok. 50 lat, Murafa 2012]^{6,7}. Z drugiej strony, część budynków, opuszczona i w żaden sposób niekonserwowana, niszczeje i ulega systematycznemu rozpadowi lub rozbiorce. W efekcie, zabytkowa żydowska architektura zanika.

Na ten proces nakładają się efekty przemian obu miejscowości w zakresie architektury przestrzeni. W przypadku zarówno Szarogrodu, jak i Murafy historyczne centrum miejscowości nie pokrywa się w pełni z obecnym. Przestrzeń Szarogrodu jest szczególnie ciekawa pod tym względem, ponieważ dawne centrum – które znajdowało się w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła św. Floriana, monasteru oraz dawnej dzielnicy żydowskiej – posiada nadal cechy centrum (mieści się tam merostwo, to tam zlokalizowany jest dom kultury oraz dawne muzeum krajoznawcze). Zarazem jednak niemal całe życie gospodarcze, handlowe, biznesowe i towarzyskie toczy się w okolicach oddalonego o blisko dwa kilometry dworca autobusowego. To tam znajdują się duże sklepy, kawiarnie, punkty usługowe.

W Murafie współczesne centrum miejscowości lokalizowane jest przez mieszkańców w bezpośrednim sąsiedz-



Szarogród, droga krzyżowa. Fot. © Katarzyna Kaczmarek.

twie kościoła⁸ – tam, gdzie kawiarnia i sklepy oraz dawny *uniwersytet*, współcześnie wykorzystywany jako lokal wynajmowany na wesela i inne duże uroczystości. Dawne centrum znajduje się po drugiej stronie ulicy względem *uniwersytetu*, jest to duży plac otoczony domami niegdyś należącymi do miejscowych Żydów. Zmiany w przestrzeni są więc mniej widoczne dla przybysza z zewnątrz; dopiero dzięki opowieściom mieszkańców dowiadujemy się, gdzie kiedyś było centrum i jak się zmieniło.

W Szarogrodzie znajdują się dwa cmentarze żydowskie – stary, zamknięty w XVIII wieku, oraz nowy, podzielony na starą i nową część. Murafski cmentarz żydowski, założony w XVI wieku, leży na wzgórzu na obrzeżach miejscowości. Nowy cmentarz żydowski w Szarogrodzie oraz cmentarz w Murafie są czynne do dziś i choć czasem sprawiają wrażenie zaniedbanych (zwłaszcza tam, gdzie stoją starsze nagrobki), to są otaczane systematyczną opieką.

Wraz z emigracją żydowskiej społeczności cmentarze jako miejsca pamięci zmieniły swój charakter. O groby i cmentarz jako taki dbają teraz najczęściej osoby prawosławne lub katolicy, którym dawni sąsiedzi powierzyli opiekę nad tymi miejscami. Zazwyczaj odbywa się to na zasadzie sąsiedzkiej przysługi – mieszkający w Izraelu czy innych krajach szarogrodzianie czy murafianie proszą znajome osoby o opiekę nad grobami ich

bliskich, oferując zapłatę. Nad porządkiem na cmentarzu czuwa gmina, która do większych robót – takich jak koszenie trawy czy przycinanie krzewów – wynajmuje kogoś z mieszkańców. Kilku moich rozmówców regularnie pomaga w różnych pracach tego rodzaju. Jeden z nich przechowuje również klucz do ohelu⁹ stojącego na starym cmentarzu w Szarogrodzie.

„Co się tyczy grobów, to Żydzi, kiedy wyjechali, u nas żadnego Żyda we wsi [Murafa] teraz nie ma, ale ich cmentarz jest. Stary cmentarz na wzgórzu, wybrali sobie piękne miejsce, to takie tam na górze, co można, dobrze widać. Bardzo. To jak chłopcom wczoraj pokazywałam, to ta droga, która prowadziła do ich cmentarza, była murem odgradzona, droga był przejezdna, dobra, o, tam dbali o nią, nie zarastała takimi krzakami, jak teraz. I teraz ludzie, którzy żyją po sąsiedzku, Żydzi im płacą pieniądze za to, żeby oni dbali o groby. Dlatego że jak w lecie się pójdzie, to widać, że tam są takie nagrobki pomalowane, krzaki koło nich nie rosną” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, Murafa 2012]¹⁰.

Spór o Kalwarię

Mimo zarysowanych wyżej praktyk związanych z dbaniem o żydowskie cmentarze ich przestrzeń nie

zawsze jest wyraźnie wyodrębniona z krajobrazu miasta. Stary cmentarz szarogrodzki, zamknięty jeszcze w XVIII wieku, przez lata porastał krzewami. Około pięciu lat temu, według relacji rozmówców, został uporządkowany przez grupę wolontariuszy z Polski. Kilka lat temu postawiono na nim również ohel, w którym znajdują się nagrobki szarogrodzkich rabinów. Nie został jednak ogrodzony, co stanowiło przyczynek do sporów wokół budowy katolickiej Kalwarii w bezpośrednim sąsiedztwie cmentarza, a częściowo również na jego terenie.

Stacje nowo powstałej Kalwarii usytuowane zostały wzdłuż drogi, która wiedzie od kościoła św. Floriana, obok starego cmentarza żydowskiego, przez przepływającą przez Szarogród rzekę Kielbaśną, do funkcjonującego do dnia dzisiejszego cmentarza żydowskiego położonego na wzgórzu na terenie jednej z dzielnic miasta, Hybaliwki. Budowę Kalwarii rozpoczęto w 2008 roku. Podczas mojej ostatniej bytności w Szarogrodzie w lecie 2013 roku Kalwaria nie była jeszcze ukończona. Skala przedsięwzięcia jest ogromna, wykorzystywane jest całe bogactwo materiałów. Wielu moich rozmówców utrzymuje, że w uroczystościach, które już od kilku lat odbywają się przy kolejnych stacjach kalwaryjskich, biorą udział zarówno katolicy, jak i prawosławni mieszkańcy Szarogrodu i okolic, a wśród fundatorów poszczególnych kaplic wymienia się „katolików, prawosławnych, a nawet Żydów”. Faktyczny spis fundatorów Kalwarii, wraz z fotorelacją z budowy, można znaleźć na stronie internetowej Kalwarii¹¹.

Jedna z moich rozmówczyń, działaczka gminy żydowskiej w Szarogrodzie, uczestniczyła w sporach wokół miejsca budowy kaplicy. W następujący sposób opisuje zaistniały wówczas problem:

„A wtedy [...] był tylko fundament. I od fundamentu o na taką to było wysokość [pokazuje ręką na wysokość metra od podłogi]. Przyjechała komisja, zobaczyła, że nie mieli dokumentów, żeby można było budować, zabronili budować. A oni kontynuowali, i przychodziłam ja, i przychodził ten, architekt, i mówił: nie budujcie, bo nie można. Nam kazali, póki nam nie powiedzą, nie ruszymy się stąd. I wybudowali ją do samego końca, do góry. Co będę jątrzyć, niech już będzie tak jak jest. A ten człowiek, który tę żydowską kapliczkę budował, buduje takie kapliczki na całym świecie. Minął jakiś czas, w zeszłym roku, czy w tym roku, już nie pamiętam, dzwoni on do mnie, co tam się u was dzieje? Czemu ty niczego nie pilnujesz? Ja mówię: co się stało? Co to za drzewa tam posadzili? Ja mówię, jakie drzewa, on przyjechał samochodem, zabrał mnie po drodze, tam już tuje rosną. No przecież mówiliśmy, że to nie to, no na co było [...]. Przecież mówiliśmy, że to nie wasze terytorium, czemu te drzewa tam posadziliście? Znowu skandal” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2012]¹².

W wyniku przeciągających się dyskusji, protestów i interwencji kaplica została rozebrana i wybudowana w krótkim czasie po drugiej stronie drogi. Jak opisuje inna rozmówczyni, katoliczka:

„A: [...] To wszystko było wybudowane za miesiąc. Za miesiąc. Fundament został. W sierpniu to poczali budować i akurat 26 [września skończyli – MZa].

MZa: A z kim był ten konflikt?

A: Z Żydami chyba, dokładnie nie wiem...

MZa: Ale oni powyjeżdżali chyba...

A: Powyjeżdżali, ale zostali aktywiści. No i w końcu ktoś musi ustąpić” [kobieta, ok. 35 lat, katoliczka, Szarogród 2012].

Rozmówczyni z Murafy w następujący sposób tłumaczy przyczyny konfliktu:

„Przypominam sobie, jak byłam w Szarogrodzie, tam była taka sprzeczka, nie chcieli tam oddać kawałka ziemi. Ale ci wywalczyli ją sobie sami, tak. Chcieli wie pani co? Bo tam budowano drogę krzyżową i chcieli postawić stację po tej stronie. I właśnie tę kapliczkę, tę stację po tej stronie, a teraz przenieśli tę stację na drugą stronę, rozumie pani? Znowu tam była taka dyskusja. Katolicy chcieli postawić tu, a przecież tam są groby żydowskie, powinniśmy szanować religię [...].

MZa: A jak oni chcieli postawić tę kapliczkę?

N: Im po drodze, po drodze, rozumiesz? Jak tak o, na przykład, pani nigdy nie była na drodze krzyżowej u nas?

MZa: Tu nie, ale byłam, kiedyś tam, po prostu oglądałam, tak?

N: Mhm, a ja, na przykład, na drodze krzyżowej byłam po prostu podczas procesu nauczania, posłam do dyrektora i poprosiłam, żeby mnie zwolnił, szybkoitko siadłam i pojechałam do Szarogrodu. Tam wkopywali krzyż, święcili, duchowieństwo było, administracja była, było tak odświętnie, pięknie, i po prostu jak idziesz po trasie drogi krzyżowej, o te stacje tak wygodnie po drodze, a tę stację zrobili już tak jakby na uboczu. Oni po prostu z tego względu, że..., katolicy chcieli z tego względu, że im po prostu po drodze, o, żeby nie przechodzić na drugą stronę drogi, wszystkie po jednej stronie. Ale wszystko takie tam, że Żydzi chcieli odnowić coś swojego, chcieli to zrobić i uszanować pamięć, że tak długo były zaniedbane te groby” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, nauczycielka, Murafa 2012]¹³.

Antagonistyczna tolerancja

Do opisu przestrzeni, o której kształt spierają się grupy religijne lub religijno-etniczne, Robert M. Hayden proponuje model konkurencyjnego współdzielenia miejsc kultu religijnego. Model ten zbudowany został

na podstawie badań porównawczych prowadzonych w miejscach, w których społeczności odróżniają się od siebie przede wszystkim wyznawaną religią, zamieszkują wspólny obszar i współdzielą przestrzeń, w której realizują swoje praktyki religijne. Zarazem zachowują swoją odrębność, rzadko dochodzi do małżeństw mieszanych, a odrębności religijnej towarzyszy szereg różnic o charakterze obyczajowym i obrzędowym¹⁴.

Podstawowym terminem wykorzystywanym w modelu antagonistycznej tolerancji jest pojęcie *religiokrajobrazu* (ang. *religioscape*) rozumianego jako „rozmieszczenie w przestrzeni i w czasie fizycznych przejawów określonych tradycji religijnych, a także społeczności, które je wytworzyły”¹⁵. Termin *religiokrajobrazu*, jak tłumaczy Robert M. Hayden, został skonceptualizowany na podstawie pojęcia *etnokrajobrazu* Arjuna Appaduraya, definicji *religiokrajobrazu* sformułowanych przez Elizabeth McAlister i Bryana S. Turnera, a także w odniesieniu do pojęcia krajobrazu rozwijanego na gruncie historii i archeologii¹⁶. W zaproponowanej konceptualizacji oba komponenty – fizyczne przejawy danej tradycji religijnej, na przykład miejsca kultu, świątynie, sanktuaria, oraz społeczność, która daną religię wyznaje – są równie ważne: „artefakt fizyczny związany z religią, której już nikt nie praktykuje, może być dowodem wcześniejszego istnienia pewnego *religiokrajobrazu*, lecz sam *religiokrajobrazu* nie konstytuuje”¹⁷.

Tak rozumiane *religiokrajobrazy* w przestrzeni współdzielonej przez odrębne pod względem konfesyjnym społeczności przecinają się, a czasem na siebie zachodzą. Model antagonistycznej tolerancji służy uchwyceniu prawidłowości rządzących relacjami między członkami tych społeczności. Miejsca kultu religijnego i inne obiekty manifestujące tradycję religijną stanowią w opisywanym modelu wskaźniki charakteryzujące relacje władzy funkcjonujące w obszarze życia religijnego lub innych wymiarów rzeczywistości społecznej. Na dominację polityczną danej grupy wskazuje przede wszystkim dostrzegalność i centralne położenie obiektów lub miejsc wyznawanego w niej kultu religijnego.

Model antagonistycznej tolerancji odnosi się zarówno do pokojowego współistnienia odrębnych grup religijnych lub religijno-etnicznych, gdy struktura dominacji nie ulega naruszeniu, jak i do okresów konfliktów, sporów o współdzieloną przestrzeń i jej transformacji, gdy ustalona struktura relacji władzy zostaje zachwiana lub się zmienia¹⁸.

Human

Przykładem krzyżowania się ze sobą *religiokrajobrazów* dwóch odrębnych pod względem religijnym i etnicznym społeczności, do którego dochodzi w wyniku zmian w strukturze społecznej miejscowości, jest przypadek Humania w obwodzie czerkaskim.

Human to spore miasto, liczące blisko 90 tys. mieszkańców, położone 200 kilometrów na południe

od Kijowa. Historia Humania związana jest z rodziną Potockich, o czym przypomina słynny 180-hektarowy park Zofiówka, stworzony pod koniec XVIII wieku przez Stanisława Szczęsnego Potockiego dla jego żony Zofii, sztandarowy zabytek miasta i jedna z głównych atrakcji turystycznych. Zarazem, historia Humania to także historia koliszczyny, buntu Kozaków i ruskiego chłopstwa, oraz tak zwana rzeź humańska 21 czerwca 1768 roku, podczas której hajdamacy pod wodzą Iwana Gonty i Maksyma Żeleźniaka masowo mordowali Żydów i Polaków, szukających schronienia w humańskiej twierdzy. Iwan Gonta i Maksym Żeleźniak, jako przywódcy koliszczyny interpretowanej przez historiografię ukraińską w kategoriach powstania narodowego, współcześnie uznawani są na Ukrainie za bohaterów narodowych. Zarazem to właśnie rzeź humańska, według przekazów, stała za decyzją Nachmana z Braclawia, chasydzkiego przywódcy duchowego, o przeniesieniu się do Humania. Przybył on tam tuż przed śmiercią, w 1810 roku. Chcąc uczcić pamięć ofiar koliszczyny, na miejsce swojego pochówku wybrał cmentarz, na którym znajdowały się groby Żydów zamordowanych podczas rzezi.

Podobnie jak w Szarogrodzie czy Murafie, przed II wojną światową społeczność żydowska Humania stanowiła około połowy mieszkańców miasta. Armia hitlerowska, po wkroczeniu do Humania w 1941 roku, wymordowała miejscowych Żydów¹⁹. Grób Nachmana z Braclawia, podobnie jak cmentarz, zostały zniszczone podczas okupacji hitlerowskiej, a po wojnie na tym terenie powstało osiedle mieszkaniowe.

Kolejna gwałtowna zmiana proporcji etnicznych w strukturze społecznej zbiegła się w czasie z upadkiem Związku Radzieckiego i przemianami politycznymi przełomu lat 80. i 90. Wraz z otwarciem granic w Humanu zaczął się intensywnie rozwijać chasydzki ruch pielgrzymkowy oraz żydowska turystyka, których centrum stanowi odnaleziony w latach 80. grób Rabeiego Nachmana. W okresie najintensywniejszego ruchu pielgrzymkowego w święto Rosz Haszana, na dwa jesienne tygodnie do Humania zjeżdżają tysiące pielgrzymów i turystów. Liczba ta rośnie z roku na rok, a w ostatnich latach zbliża się do 30 tysięcy.

Rozrastający się ruch pielgrzymkowy wpływa na intensywny rozwój okolic grobu cadyka i pobliskiej ulicy Puszkina. W chasydzkim rejonie miasta powstają nowe domy i hotele. Mieszkają tutaj również chasydzi, którzy przybyli z Izraela i innych krajów, aby na stałe być blisko grobu Rabeiego Nachmana. Funkcjonują tam koszerne sklepy, restauracje i kawiarnie. Lokalne władze rozważały nawet wysiedlenie dotychczasowych mieszkańców rejonu, by uspokoić narastające konflikty i spory między chasydami a pozostałymi mieszkańcami miasta. Konflikty między tymi grupami dotyczą przede wszystkim przestrzegania prawa i zasad porządku publicznego.

Podczas sporów sięga się czasem po symbolikę religijną. We wczesnych latach dwutysięcznych po obchodach Rosz Haszana ulicami Humania przeszła procesja chrześcijańska, podczas której kapłani poświęcili przestrzeń miasta. Latem 2013 roku zaś, przed przypadającym na wrzesień Rosz Haszana, nad stawem znajdującym się w bezpośrednim sąsiedztwie grobu Nachmana z Braclawia postawiono wysoki krzyż z figurą Chrystusa. Na krzyżu szybko znalazły się napisy w języku hebrajskim wzywające do zaprzestania bezczeszczenia Boskiego imienia, a cała sprawa błyskawicznie trafiła do mediów krajowych i zagranicznych. Podczas Rosz Haszana pod krzyżem umieszczono jeden z posterunków milicji.

Sprawa postawienia krzyża koło grobu Nachmana z Braclawia była szeroko komentowana na Zachodzie. Prasa rozpisywała się na temat konfliktu żydowsko-chrześcijańskiego, oceniając zarówno miejscowe władze i przedstawicieli lokalnych Kościołów, jak i chasydzkich pielgrzymów, których postępowanie porównywano do działalności ulicznych gangów. Jeden z komentatorów pisze: „Oburzenie [pielgrzymów] jest zrozumiałe. Ale sposób jego wyrażenia pozostaje nie do przyjęcia. Jest to rodzaj zachowania, które może spowodować na naród żydowski tragedię. Humań to nie Jerozolima. Grób R. Nachmana to nie Bejt HaMikdash. Tutaj obywatele Humania są gospodarzami. Chasydzi braclawscy pozostają gośćmi. Ci goście właśnie pokryli napisami wizerunek boga, którego obdarzają kultem gospodarze”²⁰.

Krzyż postawiony został z inicjatywy Rady Organizacji Obywatelskich w Humaniu przy okazji obchodów 1025. rocznicy chrztu Rusi. Poświęciło go dwóch kapłanów – greckokatolicki oraz prawosławny z Ukraińskiej Cerkwi Patriarchatu Moskiewskiego²¹. Inicjatywa miała charakter oddolny, a lokalne władze podkreślają, że nie wiedziały o tym przedsięwzięciu. Miejsce, jakie wybrano, w oczywisty sposób prowokuje konflikt. Krzyż znajduje się na wzniesieniu nad stawem, z którego żydowscy pielgrzymi korzystają podczas rytualnych kąpiei, a także przy którym się modlą i gdzie odbywa się obrzęd tashlich. Pielgrzymi, stając nad brzegiem wody, kierują się na wschód, a więc w stronę krucyfiksu. Modląc się, patrzą na ukrzyżowanego Jezusa. Można więc powiedzieć, że krzyż stoi dokładnie tam, gdzie stać nie powinien.

Wśród moich rozmówców przeważa interpretacja, że krzyż postawiono po to, by zwrócić uwagę otoczenia na szereg problemów, jakie niesie ze sobą chasydzki ruch pielgrzymkowy i jego masowy charakter, oraz by dopieć nielubianym władzom. Obecność chasydów w Humaniu interpretowana bywa jako zagrożenie dla interesów lokalnej społeczności. Powstanie „chasydzkiej dzielnicy”, w czasie Rosz Haszana zamkniętej dla tych mieszkańców Humania, którzy nie posiadają specjalnych przepustek, pomysły przekwaterowania

mieszkańców oraz inne działania, w wyraźny sposób zmieniają dotychczasowe relacje etniczno-religijne. W efekcie wielu mieszkańców Humania odnowienie chasydyzmu w swojej miejscowości postrzega w kategoriach rosnącej dominacji zarówno przyjezdnych, jak i przedstawicieli lokalnej władzy, której zarzuca się korupcję i niepraworządność.

Być może mobilizacja symboli religijnych wynika z formy, jaką przybrała żydowska obecność w Humaniu. Jest to wspólnota definiowana przede wszystkim w kategoriach religijnych, a dopiero w dalszej kolejności politycznych czy etnicznych. Jednak, nawet jeżeli symbol krzyża nie został w tym przypadku potraktowany instrumentalnie, a inicjatorzy postawienia krucyfiksu nie mieli na celu obrażenia uczuć religijnych chasydzkich pielgrzymów, to krzyż stał się narzędziem w trwającym od kilku lat sporze o dominację. W końcu, jak zaznaczył jeden z moich rozmówców, „krzyża [władze] nie odważą się usunąć”.

Wspólnota pamięci

Przypadek Humania stanowi niemal modelowy przykład antagonistycznej tolerancji. Odpowiada zarysowanemu wcześniej schematowi grupowej odrębności oraz zasadom powiązania relacji władzy i relacji międzyreligijnych. Historia szarogrodzkiej Kalwarii, choć z pozoru zbliżona do historii humańskiego krzyża, we wspomniany model teoretyczny nie wpisuje się już tak dobrze.

Robert M. Hayden, omawiając model antagonistycznej tolerancji, zaznacza, że religiokrajobrazy muszą się choć częściowo pokrywać w sensie terytorialnym. Rozumie to jednak szerzej niż tylko przeplatanie się krajobrazów religijnych – widoczności, słyszalności, dostępności obiektów sakralnych. *Religiokrajobrazy* zawierają dwa elementy konstytutywne – artefakty oraz ludzi. Gdy jedna z grup, których *religiokrajobrazy* się ze sobą przecinają, znika – zostaje wyeliminowana, a nie jedynie podporządkowana innej grupie – dany *religiokrajobraz* przestaje istnieć. Nie można wówczas mówić o współdzieleniu przestrzeni przez te społeczności, choć niektóre fizyczne elementy religiokrajobrazów w niej pozostają²².

W przypadku Szarogrodu po emigracji lat 80. i 90. społeczność żydowska, wcześniej zintegrowana z resztą miejscowej społeczności, przestała istnieć jako odrębna grupa. Wiele osób pochodzenia żydowskiego, które zostały w Szarogrodzie, traktuje żydowskość jako ważny element swojej tożsamości. Grupę tę trudno jednak nazwać grupą religijną, ponieważ nawet jeśli moi żydowscy rozmówcy z Szarogrodu uważają się za osoby wierzące, to rzadko uznają się za osoby religijne. O żydowskiej mniejszości w Szarogrodzie trudno współcześnie mówić jako o odrębnej grupie, a już na pewno nie w kategoriach wspólnoty religijnej.

Jednak model antagonistycznej tolerancji pozostaje aktualny również wówczas, gdy poszczególne grupy

odróżniają się od innych w kategoriach dziedzictwa religijnego. Robert M. Hayden podkreśla, że w wielu tego rodzaju przypadkach antagonistyczna tolerancja polega przede wszystkim na oporze w uznaniu widoczności danej grupy. Wydaje się, że z tej perspektywy można spojrzeć na *casus* dominującej nad krajobrazem Szarogrodu Kalwarii, która przesłania znacznie mniej okazałe cmentarze żydowskie.

W Szarogrodzie, jak wynika z zarysowanego przed chwilą kontekstu, trudno zakreślić granice wspólnoty, która mogłaby definiować się w kategoriach dziedzictwa religijnego judaizmu. Jednak, jeśli spróbujemy, wyłamując się trochę z modelu Haydena, zdefiniować wspólnotę w oparciu o podtrzymywanie pamięci o szarogrodzkich Żydach i zaangażowanie w upamiętnianie żydowskiej historii Szarogrodu, to grono osób, które angażują się w zachowanie żydowskich elementów krajobrazu religijnego Szarogrodu, poszerza się. Wówczas uwzględnieni mogą być zarówno miejscowi Żydzi, jak i osoby spoza Szarogrodu, które stawiają sobie za cel przypominanie, dokumentowanie lub badanie żydowskiej historii miasta, na przykład dokumentaliści²³. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w historii sporu o Kalwarię motorem protestów było właśnie działanie z zewnątrz – z inicjatywą wyszedł przedstawiciel instytucji zajmującej się między innymi upamiętnianiem żydowskiej historii na Ukrainie, który zwrócił się do mojej rozmówczyni z prośbą o zadbanie o przestrzeń cmentarza żydowskiego:

„Kiedy zabierali się za budowę tych kapliczek, ja jestem przewodniczącą gminy od 1994 roku. Przejdzie się pani po Szarogrodzie, wszyscy pani to powiedzą. Można było się do mnie zwrócić? Zaczęli budować, ja nawet nie zauważyłam. Dzwoni do mnie przewodniczący Vaadu [Stowarzyszenie Wspólnot i Organizacji Żydowskich na Ukrainie]. Z Kijowa, i mówi, Inna, co tam się u was wyprawia? Ja mówię, co się stało? On mówi: przyjechała Polaczka, Polka przyjechała, mówi, Polka. Tam w Szarogrodzie to mi się nie podoba, tam było otwarcie drogi krzyżowej, przejeżdżałam, mnie się zdaje, że te kapliczki, że one na żydowskim cmentarzu. I tyle. I się zaczęło, i się zaczęło. I wypadło tak, że jedna po prostu stoi, widziała Pani, przed...” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2012]²⁴.

Pamięć publiczna

Wyrazem potrzeby upamiętniania jest muzeum żydowskie w Szarogrodzie utworzone przez miejscową działaczkę wspólnoty żydowskiej, cytowaną przed chwilą Innę Fridkinę. Pomysł zrodził się na fali odrodzenia żydowskiego życia wspólnotowego i religijnego w latach 80. i 90., jeszcze zanim Żydzi zaczęli masowo opuszczać Szarogród. Organizowano wówczas wspólne kolacje sederowe, koncerty, razem obchodzono święta. Tego rodzaju praktyki zostały przerwane w wyniku masowych wyjazdów w latach 90.

„To wróćmy do początku, że wspólnota żyła, było życie. Do wspólnoty bardzo dużo ludzi przyjeżdżało, z Żytomierza przyjeżdżali, przysyłali nam religijnych chłopców, którzy robili nam tutaj święta.

MZA: I kto przysyłał, kto to? To pani organizowała?

I: Nie, mnie zaproponowali i mówili tam, nie pamiętam czy z winniczej czy z jakiej wspólnoty, i mówili, my wam przysłemy na święta. Przysłali, normalnie przysyłali, a pamiętam taki przypadek, dawali na święta religijne, a nie można było tam, są przecież określone zasady, ryby bez łuski jeść, i kiedy ja prosiłam przyslijcie lepiej jedzenie, a nie pieniądze. To chodziłam po sklepach i pytałam, proszę powiedzieć, ta ryba zanim została konserwą, to miała łuskę czy nie miała? No dobrze, no aż ciepło się robi, jak sobie przypominam, i mama moja wtedy żyła, zbierało się dużo ludzi, śpiewali, rozmowy były, rozumiesz? O co mi chodzi, nawet zwyczajna rozmowa, jakiej teraz nie ma, możliwe nie tylko, o, przyglądam się, do kościoła idą ludzie, tak? Zazdroszczę po prostu, zazdrość się zbiera we mnie, jak na święta ładnie się ubierają, ja nie mówię o stronie religijnej, po prostu rozmowy. Tak samo monaster, moi znajomi chodzą do monasteru, zbierają się, jakoś się oczyszczają ludzie, o, a u nas teraz tak o, o wtedy może nie było, nie było dokąd..., ale my cały czas zbieraliśmy się na takich nasiadówkach, jak to można powiedzieć, to ludzie i rozmawiali, dobrze było. W każdym razie kiedy już się zebrali, dobrze było. Ciężko było się spotkać. A potem nie było już tak, żeby nie podszedł jeden do drugiego, to dziękowali, że bardzo fajnie i bardzo dobrze” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2013]²⁵.

Wiele przedmiotów codziennego użytku wyjeżdżający mieszkańcy pozostawiali w opuszczanych przez siebie domach. Jak utrzymują niektórzy moi rozmówcy, większość rzeczy, które udało się wynieść niepostrzeżenie, zostało rozkradzionych. Część udało się uratować pani Innie, która w latach 90. w budynku sąsiadującym z synagogą utworzyła niewielkie muzeum. Zgromadzone rzeczy zostały uporządkowane zgodnie z przeznaczeniem pomieszczeń, w których ich używano – w muzeum zaaranżowano trzy pomieszczenia domu mieszkalnego: kuchnię, sypialnię i pokój dzienny. Historię społeczności uzupełnia przewodniczka – tłumaczy, czym zajmowali się Żydzi w Szarogrodzie i dlaczego, opowiada lokalne legendy o cudach czynionych przez rabinów, których groby znajdują się na starym cmentarzu żydowskim.

W Szarogrodzie znajduje się również zniszczona synagoga z XVI wieku, w której przez lata mieścił się zakład produkcji wina. Przestrzeń synagogi została wówczas podzielona na dwa piętra, a do dziś we wnętrzu budynku stoją wykorzystywane niegdyś beczki i kadzie. Teren ten jest ogrodzony, budynek oznaczony tablicą informującą o zabytku. Jak wskazu-

je rozmówczyni, odzyskanie synagogi nie było dużym wyzwaniem. Jednak jej utrzymanie to sprawa znacznie trudniejsza:

„Chłopcy, którzy wynajęli te pomieszczenia, z Kijowa firma [...]. Coś tam nie wyszło. Wtedy zwróciliśmy się do burmistrza, żebyśmy mogli wziąć synagogę do siebie. Oni pomogli, dlatego że trzeba było masę dokumentów, i były problemy..., no nie to, że były problemy, tyle kwestii do rozstrzygnięcia, trzeba było pomocy, trzeba było koszty, oni pomogli. Im wygodniej było to zrobić, niż płacić za remont tego pomieszczenia bardzo duże pieniądze. I tak synagogę przekazali. Tak więc teraz w tej synagodze nie ma niczego takiego... Ja nawet nie wiem, po prostu nie ma sensu tam wchodzić” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogrod 2012]²⁶.

Przy innej okazji, rozmówczyni narzekała na brak zainteresowania synagogą zarówno ze strony władz, jak i dawnych żydowskich mieszkańców Szarogrodu, którzy, jej zdaniem, mimo możliwości finansowych nie zdecydowali się wesprzeć jej utrzymania, ani – tym bardziej – kosztownej renowacji.

Marzeniem mojej rozmówczyni było wykorzystanie potencjału Szarogrodu, unikatowej, bo zachowanej na dużą skalę, architektury żydowskiej oraz stworzenie muzeum na wolnym powietrzu, na które składałyby się zabudowania dzielnicy żydowskiej oraz synagoga i sąsiadujące z nią domy. Pomysły na działania upamiętniające żydowską historię Szarogrodu i jego mieszkańców wiązały się z planami rozwijania turystyki w regionie. Inspiracją dla rozmówczyni były przyjazdy turystów i przedstawicieli organizacji żydowskich z krajów Europy Zachodniej, Ameryki, Izraela.

Zainteresowanie żydowskim Szarogrodem rozpoczęło się według narracji rozmówczyni wraz z pierwszymi wizytami przedstawicieli organizacji żydowskich oraz działaniami wspierającymi wspólnotę (paczki na święta, pieniądze przeznaczone na upominki świąteczne dla członków wspólnoty). Marzenia i pomysły udało się przekuć rozmówczyni w konkretne plany, które jednak nie doczekały się realizacji. Opisywane przez moją rozmówczynię starania o pozyskanie środków na remont synagogi lub na utrzymanie muzeum również nie przyniosły pożądanych efektów. Wszystkie podejmowane przez nią praktyki upamiętniania charakterystyczne dla funkcjonowania pamięci społecznej kończą się niepowodzeniem. Według jej narracji działania, które podejmuje, nie trafiają na podatny grunt, rozmówczyni przekonuje, że niejednokrotnie spotkała się z odmową finansowania swoich projektów. Nie może liczyć także na szerzej zakrojone wsparcie lokalnych władz lub instytucji.

Brak skuteczności mojej rozmówczyni na polu upamiętniania można interpretować jako efekt przemian

struktury społecznej Szarogrodu. Wraz z rozpadem żydowskiej społeczności krótko po tym, jak zaczęła się odradzać jako wspólnota pamięci, oraz emigracją Żydów, którzy nie są zainteresowani upamiętnianiem przeszłości, inicjatywa oddolna, wypływająca z osobistego doświadczenia rozmówczyni, nie posiada wystarczającej mocy sprawczej – cechuje ją jednostkowość charakterystyczna dla pamięci biograficznej. Pamięć społeczna, opisywana przez Kają Kaźmierską jako wynik działania społeczeństwa obywatelskiego, w tych warunkach się nie rozwija.

Pamięć prywatna

Pamięć o żydowskiej historii Szarogrodu i Murafy i ich mieszkańców przybiera charakter prywatny i biograficzny – obecna jest w narracjach autobiograficznych, przejawia się w indywidualnych wspomnieniach i rodzinnych opowieściach. Podobne procesy opisuje Anna Wylegała badająca pamięć społeczną m.in. w Żółkwi na Ukrainie. Autorka pisze: „Pamięć zbiorowa okazuje się często zbyt słabo związana z osobistym doświadczeniem, by zmobilizować ludzi do angażowania się w praktyki upamiętniania; pamięć biograficzna jest z kolei na to zbyt partykularna”²⁷.

O dawnym charakterze żydowskich dzielnic mieszkańcy pamiętają, jednak pamięć ta ujawnia się dopiero w indywidualnych narracjach. Trwa także w języku – sformułowanie *misto* używane jest zarówno w Murafie, jak i w Szarogrodzie na określenie dawnego centrum miejscowości, które cechuje gęsta zabudowa żydowskich uliczek.

„MZa: I oni [postaci, których nagrobki pokazuje rozmówczyni podczas spaceru po cmentarzu żydowskim w Murafie] byli jakimś bardzo...

P: Wierzącymi, tak.

MZa: Ale rabinami byli?

P: Nie, nie, byli wierzący, a rabinem ten był, o ten [pokazuje inny nagrobek].

MZa: A co oni robili, ci wierzący?

P: No tak o, w synagodze, posługi. Tak jak u nas jest cerkiew, tak u nich była synagoga, w mieście, tam, gdzie taka, jak to oni mówili, szkoła. [...] Tam wszystko katolicy, w mieście. Pokupowali te żydowskie domy. Ci wyjeżdżali, a oni od nich kupowali. Tam od domu towarowego [uniwermagu] w dół, do stawku, tam jest dużo domów, gdzie kiedyś były żydowskie” [kobieta, ok. 70 lat, Murafa 2013]²⁸.

Systematyczne zmiany w przestrzeni, upływający czas, zanikanie żydowskiej architektury i rozpad żydowskiej wspólnoty, prowadzić mogą do przekształceń również w przypadku konotacji terminu *misto*. Dobrym przykładem tego rodzaju procesów jest używane w Polsce na określenie cmentarza żydowskiego słowo *kirkut*, które coraz częściej traci dla użytkowników języka swój

dawny sens, przestaje kojarzyć się z cmentarzem lub staje się niezrozumiałe²⁹. Tu oczywiście mechanizm jest nieco inny, słowo *misto* pozostaje w użyciu jako słowo języka ukraińskiego i nadal opisuje pewną część miejscowości, jednak jego konotacja ulegać może zmianie.

Wraz z zacieraniem się żydowskiego charakteru dzielnic i budynków znikają ślady żydowskiej historii miejscowości. Pamięć o dawnych mieszkańcach przechowywana jest jednak w formie utajonej, bliskiej pamięci „archiwalnej” definiowanej przez Aleidę Assmann jako pamięć nieaktywna, bierna, „czekająca na lepsze czasy” podobnie jak zbiory muzealne przechowywane w magazynie i trudno dostępne, bo tymczasowo niewykorzystywane w muzealnych ekspozycjach³⁰.

W domu jednego z moich rozmówców z Murafy, w którym bywałam wielokrotnie, wisi lustro dużych rozmiarów w potężnej, drewnianej ramie. Już przy pierwszej wizycie zwróciłam na nie uwagę, bo odniosłam wrażenie, że zupełnie nie pasuje do wystroju wnętrza i zgromadzonych tam rzeczy. Po kilku wizytach, w przypadkowej rozmowie, okazało się, że lustro zostało odziedziczone po poprzednich właścicielach domu – rodzinie żydowskiej, która wyjechała do Izraela. Lustro nie było im potrzebne lub transport na taką odległość okazał się zbyt trudny, zostawili je więc w domu, który sprzedali rodzinie mojego rozmówcy.

Dla innej mojej rozmówczyni, która także swój dom odkupiła od Żydów wyjeżdżających z Murafy, wizyta dawnych lokatorów stała się okazją do poznania miejscowej historii:

„To wiele lat temu, dziesięć lat temu przyjechali, ja patrzę koło bramy ktoś stoi, poprosili, ja podeszłam, oni opowiadają, wie pani, to nasza ojczyzna, to nasz ojciec budował ten budynek. Można wejść na chwilę? Wie pani, jak to było przyjemnie, ludzie dorosli, w wieku prawie emerytalnym, jak oni, jak oni płakali, jak weszli do domu, zobaczyli koło drzwi zaznaczenia, to ojciec zaznaczał, na przykład, kiedy dorastali, jakiego wzrostu byli. A tu była weranda z tej strony, tam były okna takie i siostrzyczka wychyliła się z tego okna i wypadła. Też płakała. O, wspominali taką swoją historię i było widać, że to szczerze, i jak dobrze wspominali tę wieś, w której żyli. Byli małymi dziećmi jeszcze i takie historie opowiadali. Ja, na przykład, nie znałam historii swojego domu” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, nauczycielka, Murafa 2012]³¹.

Dla niektórych rozmówców bliskie kontakty z Żydami stanowią ważną część ich narracji autobiograficznych i stają się elementem ich tożsamości. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku osób, które wiele zawdzięczają swoim żydowskim sąsiadom. Cytowany niżej rozmówca przez lata mieszkał w żydowskiej części Szarogrodu. Przejął po swoim dawnym szefie warsztat krawiecki, odkupił od niego również dom na sąsied-

niej posesji. Jego opowieść o żydowskich mieszkańcach Szarogrodu cechuje wyjątkowa konkretność:

„Ale tak minął ten czas, wreszcie zaczęliśmy mieć tyle, żeby, jak to mówią, przetrwać, a co dalej, nie wiem. Zdaje się, moja sąsiadka, na nazwisko Kryszta [?] miała. Bardzo pomocni ludzie, dobrzy. I mówi ona do mnie, Wołodia, wiesz co? Wszyscy kupują świnię, zarzynają, znów namawia, to na olej, to na... Wy przecież nie macie nic. Moja mama, świeć Panie nad jej duszą, brała ćwiarteczkę oleju, to taka małeńka buteleczka, żeby siostry nie zauważyły w domu, i przynosiła nam. Przynosiła, żebyśmy mieli na jakąś zupę czy na co. Bo jeszcze dziecko jest, jak tylko jakiś grosz zarobimy, to spłacamy długi za dom. O. I oni [żydowscy sąsiedzi – MZa] mówią tak: my wam dajemy pieniądze, kupicie świniaka i zabijecie, sprzedacie, a jakichś skwarek resztką zostanie, to będziecie mieć z czego żyć, bo my nie możemy patrzeć, jak tak biedujecie [...]. Ja mówię, ja nie mam pieniędzy, ona mówi, my dajemy pieniądze. W sobotę przychodzę, mówię, i co, dacie pieniądze? Dziś sobota, u nich w sobotę nic się nie daje. Tak jak u nas się mówi, w poniedziałek. A u nich w sobotę. Ona mówi, w sobotę my niczego nie dajemy, przyjdź w niedzielę rano. Ja mówię, jak rano, jak trzeba przed świtem jechać na ten bazar. Ale raniutko wstałem, przychodzę do chaty, ona jeszcze w łóżku [...], a on już poszedł, mąż, do pracy. Ja mówię, ciocia Ita, ciocia obiecała pieniądze, da ciocia? Weź, tam torebeczka na piecu stoi taka miseczka i tam jest torebka, weź sobie. Ja mówię, jak weź sobie, ciocia niech da. Ja ci powiedziałam, weź sobie. Ile trzeba, weź sobie. O, widzi pani, że Żydzi byli dobrzy. Ona nawet, na tyle miała zaufania, żeby... Wiedziała, że ja nie wezmę więcej. Mówi, bierz sobie. Odliczyłem sobie trzysta pięćdziesiąt rubli, wtedy to było na najlepszego świniaka. Takie były to pieniądze. Odliczyłem, poszedłem, kupiłem, zarzynałem, trochę tam jeszcze nie umiałem tego dzielić, to wszystko, jakoś mało zarobiłem, ale zarobiłem” [mężczyzna, 69 lat, krawiec, Szarogród 2012]³².

Pamięć w opisanych powyżej przypadkach ma charakter „archiwalny”, jak to trafnie ujęła Assmann; manifestuje się w sposób charakterystyczny dla pamięci rodzinnej i biograficznej – w wymiarze prywatnym, w jednostkowych narracjach, które niełatwo uogólnić i którym rzadko towarzyszy potrzeba upamiętniania w sferze publicznej.

Pamięć oficjalna

W Szarogrodzie oddolne praktyki upamiętniania charakterystyczne dla pamięci społecznej mają nikłe znaczenie, a społeczność żydowska pozostaje poza zainteresowaniem państwa kształtującego pamięć oficjalną (zbiorową), które nie wspiera inicjatyw takich

jak muzeum żydowskie czy renowacja synagogi. Jednak żydowska historia Szarogrodu została włączona w jeden z projektów polityki historycznej lokalnych władz na poziomie obwodu. W 2007 roku w konkursie „Siedem cudów ziemi winnickiej” Szarogród wyróżniony został jako historyczno-kulturowe centrum życia duchowego i pokojowego współistnienia. W uzasadnieniu wymienione zostały położone w bezpośrednim sąsiedztwie względem siebie następujące obiekty: kościół św. Floriana z XVI wieku, monastyr męski św. Mikołaja z XVIII-XIX wieku, synagoga z XVIII wieku, „historyczno-kulturowe centrum życia duchowego i pokojowego współistnienia”³³.

W momencie ogłoszenia wyników konkursu budowy Kalwarii jeszcze nie rozpoczęto, jest ona jednak traktowana przez wielu mieszkańców miasta i okolic jako jeden z elementów szarogrodzkiego kompleksu historyczno-kulturowego, który otrzymał wyróżnienie od władz regionu³⁵. Jednak budowa Kalwarii okazała się wyzwaniem dla ideału „pokojowego współistnienia” różnych religii w Szarogrodzie, docenionego przez jurorów konkursu „Siedem cudów ziemi winnickiej”. Jak wspomniałam wcześniej, jedna ze stacji drogi krzyżowej umieszczona została na terenie położonego tuż przy drodze dawnego cmentarza żydowskiego – zgodnie z założeniem, że wszystkie kaplice zbudowane zostaną po prawej stronie drogi wiodącej z centrum miasta od kościoła św. Floriana do położonej na wzniesieniu Hybaliwki – a to stanowiło przedmiot opisanego wcześniej sporu.

Należałoby zastanowić się, jak możliwe jest powstanie Kalwarii w bezpośrednim sąsiedztwie żydowskich cmentarzy, a częściowo na ich terenie, w momencie gdy Szarogród zyskuje miano centrum pokojowego współistnienia religii – chrześcijaństwa i judaizmu? Co więcej, jaka logika rządzi rozumowaniem tych, którzy uznają Kalwarię za jeden z elementów szarogrodzkiego centrum życia duchowego?

Hayden uważa, że współcześnie coraz częstsze są próby zatrzymania procesów antagonistycznej tolerancji lub zarządzania nimi. Jako przykład podaje działania takie jak penalizacja niszczenia dziedzictwa kulturowego. Choć Hayden nie rozwija tego wątku, moim zdaniem to właśnie polityka historyczna stanowi jedno z pól, w których władze usiłują zarządzać międzyreligijnymi i międzyetnicznymi napięciami. Zarządzanie rozumiem jako proces zakorzeniony w istniejącej strukturze dominacji. Lokalne władze nie występują tutaj jako rozjemcy i gwarantcy dialogu, ale raczej jako jedna ze stron sporu, która realizując określoną politykę historyczną formułuje i wdraża zasady postulowanej przez siebie hegemonii.

W Szarogrodzie w maju 2009 roku odsłonięty został pomnik Nowego Pomnika, autorstwa współczesnej artystki ukraińskiej Żanny Kadyrowej. Postawiono go przy ulicy Lenina, głównej ulicy miasta, w okolicy za-

mieszkiwanej niegdyś przez społeczność żydowską. Wykonana z białej glazury rzeźba umieszczona została na kamiennym postumencie na terenie skweru zrewitalizowanego zgodnie z projektem Kadyrowej, w otoczeniu brukowanych alejek, drzew i ławek. Praca Kadyrowej przedstawia nowy pomnik, przykryty symbolicznie odwzorowaną białą płachtą i oczekujący na uroczyste odsłonięcie. W 2013 roku pomnik znalazł się również w Pawilonie Ukraińskim na 55. Międzynarodowej Wystawie Sztuki w Wenecji. Jak możemy przeczytać na stronie autorki, pomnik Nowego Pomnika to projekt uniwersalny. „Każdy oglądający może wyobrazić sobie swojego własnego bohatera pod białym płótnem na kamiennym postumencie. (...) To bohater dla każdego, pomnik zawsze aktualny”³⁵.

W wywiadzie udzielonym dla magazynu „Art Ukraine” artystka podkreśla, że zależało jej na pokazaniu ogólnego mechanizmu upamiętniania: „Jeden pomnik zastępuje drugi, tak jak zmieniają się systemy państwowe i ich przywódcy. A mój pomnik jest zawsze aktualny, ponieważ przedstawia chwilę, która poprzedza odsłonięcie nowego pomnika”³⁶. Uniwersalna jej zdaniem okazuje się zatem prawda, że „czasy się zmieniają”, zmieniają się bohaterowie, a na piedestał oficjalnej pamięci wynoszone są coraz to nowe postaci i idee. Pomnik reprezentuje moment, w którym jeszcze „wszystko się może zdarzyć”, ucieleśnia „czystą potencjalność”. Dla autorki jego siła oddziaływania bierze się z przekonania, że tę samą historię można pisać na różne sposoby, a względność interpretacji pozbawia nas poczucia rzeczywistości zarówno zdarzeń minionych, jak i tego, co dzieje się na naszych oczach³⁷.

Koncepcja „pomnika dla każdego” opiera się na zanegowaniu samej idei pomnika, zawartej w etymologii tego terminu. Słowniki językowe podają, że pomnik to „1. posąg wzniesiony ku czci jakiejś osoby lub upamiętniający jakieś wydarzenie; 2. coś lub ktoś o wielkiej wartości, symbol lub świadectwo czegoś”³⁸. Pomnik zawsze reprezentuje coś konkretnego, zawsze jest intencjonalny, określony. Nawet jeśli w pewnym sensie pozostaje nieodkryty i pozostawia miejsce na dowolność interpretacyjną, to sama jego nazwa wymaga przydawki; pomnik zawsze jest pomnikiem kogoś lub czegoś. Pomysł Kadyrowej opiera się na zapętleniu tej relacji. Pomnik Nowego Pomnika realizuje klasyczny mechanizm metatekstu. Reprezentuje sam proces reprezentowania; jego tematem jest pamięć i praktyki upamiętniania jako takie.

Pomnik przedstawia kształt przykryty białą płachtą. Jednak tkanina odwzorowana została schematycznie, daleko jej do realizmu. Kanciasta bryła, ustawiona na postumencie, mimo że w zarysach przypomina ludzką postać, zachęca do tego, by przedstawienie potraktować jako abstrakcję. Z wypowiedzi moich rozmówców z Szarogrodu wynika, że właśnie takie niefiguralne rozumienie pomnika jest im najbliższe. Nikogo nie dziwi



1. Szarogród, synagoga. Fot. © Magdalena Zowczak.
2. Murafa, kościół; na pierwszym planie gruzy żydowskiego domu. 3. Murafa, cmentarz żydowski. Fot. © Magdalena Zatorska.
4. Humań, krzyż nad stawem. Fot. © Jacek Wajszczak
5. Szarogród, kaplica drogi krzyżowej zbudowana w bezpośrednim sąsiedztwie cmentarza żydowskiego. Fot. © Magdalena Zowczak.
6. Szarogród, widok z cmentarza katolickiego na cmentarz żydowski. Fot. © Magdalena Zatorska
7. Szarogród, cmentarz żydowski. 8. Szarogród, „Pomnik nowego pomnika” Zhanny Kadyrovej (fragment). 9. Szarogród, rzeźba przedstawiająca św. Floriana, patrona Szarogrodu i szarogrodzkiego kościoła, wykonana przez miejscowego rzeźbiarza Ludwika Sawickiego. Fot. © Magdalena Zowczak.
10. Szarogród, „Pomnik nowego pomnika” Zhanny Kadyrovej. Fot. Jacek Wajszczak.

brak tabliczki z podpisem, nie zwracają też uwagi na jego metatekstowy wymiar. Tylko jeden z rozmówców powiedział, że jest to pomnik Nowego Pomnika, ale nie był w stanie lub nie chciał wyjaśnić mi tej nazwy. Spotkałam się za to z interpretacjami mówiącymi, że pomnik przedstawia na przykład Żyda, Holocaust lub boga miłości:

„MZA: Pomnik bogu miłości? [...]”

A: Tak. To od niedawna, parę lat. Pięć, sześć lat temu był postawiony pomnik miłości. Bogu miłości.

MZA: Ale co to jest?

A: No to tak sobie młodzież przedstawia miłość. I tam zostawia swoje *awtohrify*.

MZA: A czyja to była inicjatywa?

A: Naszej władzy to była inicjatywa [...]. Bo często tu młodzież się zbierała, tak sobie tu spacerują, sobie zarządzili postawić sobie pomnik miłości.

MZA: Ciekawe, tak [idziemy oglądać napisy – MZA].

A: «Maksym, ja bez tebja ne možu», «Anja de best» [kobieta, ok. 35 lat, katoliczka, Szarogród 2012] [fot. 18].

Traktowany jako przedstawienie abstrakcyjne, pomnik gubi element zwrotności. Przestaje być pomnikiem pomnika, a staje się reprezentacją czegoś lub kogoś konkretnego. W ten sposób zamierzony przez artystkę efekt zostaje osiągnięty: pomnik bywa interpretowany na różne sposoby, uruchamiając wyobraźnię, zachęca do współtworzenia dzieła. Otwarty, w pewnym sensie niedokończony charakter pracy sprawia, że pomnik staje się punktem, w którym spotykają się różne, czasem sprzeczne ze sobą wizje, ponieważ nie da się go odsłonić i sprawdzić, co pod białą płachtą kryje się „w rzeczywistości”.

Choć Żanna Kadyrowa w żadnej ze swoich wypowiedzi nie wymienia żydowskiej historii Szarogrodu jako inspiracji do postawienia pomnika właśnie w tej miejscowości, to gdy próbujemy zrozumieć praktyki towarzyszące pamięci i upamiętnianiu miejscowych Żydów, pomnik Nowego Pomnika pokazuje zaskakująco wiele. Kadyrowej zależało na, jak sama tłumaczy, uchwyceniu uniwersalnego jej zdaniem mechanizmu upamiętniania. „Pomnik zawsze aktualny” jednak wyraźnie pokazuje także procesy kształtujące pamięć społeczną. Pamięć społeczna, która – jak precyzyjnie pokazują badaczki: Kaja Kaźmierska i odwołująca się do jej pomysłów teoretycznych Anna Wylegała – powstaje w wyniku współdziałania trzech źródeł przekazu: państwowego, który kształtuje oficjalny wymiar pamięci, rodzinnego, wpływającego na wymiar prywatny, i publicznego (związanego z istnieniem społeczeństwa obywatelskiego), który odpowiedzialny jest za społeczny aspekt pamięci³⁹. Pomnik Nowego Pomnika, reprezentujący „bohatera zawsze aktualnego”, uwypukla napięcia między oficjalnym (zbiorowym) a biograficznym (indywidualnym) wymiarem pamięci. Odczytując pomnik w kategoriach zbiorowej pamięci

i zbiorowej wyobraźni, można potraktować projekt Kadyrowej jako reprezentację jeszcze innej postawy niż te wymieniane przez artystkę – postawy unikania rywalizujących ideologii, światopoglądów, spornej historii. „Pomnik dla każdego”, choć jako monument znajdujący się przy głównej ulicy miasta manifestuje pamięć oficjalną (zbiorową), swoją funkcję – upamiętnianie – spełnia jedynie prywatnie.

* Badania były realizowane z grantu Narodowego Centrum Nauki *Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych* (Polska – Ukraina) (nr projektu 2011/03/B/HS3/00341).

* W artykule wykorzystano fragmenty tekstu Szarogród: *Ruchome krajobrazy*, zamieszczonego w tomie pokonferencyjnym *Wynnyczczyna: Mynule ta sjohedennia. Krajeznawczy dosilidžennia. Materialy XXV Wseukrainskoji Naukowoji Istoryko-Krajeznawczoji Konferenciji*, Wynnystja 2013.

Przypisy

- 1 Irena Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2000.
- 2 Irena Borowik, *Odbudowywanie...*, dz. cyt., s. 206; Danièle Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*. Tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1999.
- 3 „Я виграв вибори і поїхав закликав собі зірку для того, щоб це як оберіг [...], хотя в мене і ксьонз тут був, і батюшка був, равіна тут не було, бо я його не прикликав, а вони були, ну я вірю просто в Бога, просто вірю в Бога [...]. Хотя я могу не молитися. Ні по-єврейськи, ні по-якому. Но я считаю, шо, ну я ще раз кажу, шо мене обрали, за шо я дуже вдячний нашим людям, і я буду старатися робити для нього, щоб змінився Шаргород” [mężczyzna, ok. 45 lat, Żyd, Szarogród 2013].
- 4 Irena Borowik, *Odbudowywanie...*, dz. cyt.; Mara Kozelsky, *Christianizing Crimea. Shaping Sacred Space in The Russian Empire and Beyond*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois 2010.
- 5 Mara Kozelsky, *Christianizing...*, dz. cyt., s. 189-195.
- 6 „В Шаргороді, шо хочу сказати, будиночки були єврейські, то наші, коли вони виїхали, викупляли, того шо було, як би сказати, добротно все було зроблено. Там було, вони, ці люди не знали шо це таке криниця, воду з криниці брали. У них вже мав бути водогін дома. В них вже могла бути каналізація. В них там були вже удобства. Тому вони собі старалися викупити ті будинки для себе, а там вже переробляли собі на якісь ремонти” [kobieta, ok. 50 lat, Murafa 2012].
- 7 Materiały polskojęzyczne cytuję w oryginale, niepolskojęzyczne zaś – we własnym tłumaczeniu. W przypisach zamieszczam oryginalną wersję językową. Różnice zapisu (alfabet ukraiński vs polski) wynikają ze sposobu archiwizacji – część rozmów została spisana w alfabecie ukraińskim, część została transkrybowana.
- 8 Warto zwrócić uwagę na bliskość kościoła i dzielnicy żydowskiej w obu miejscowościach. W Murafie to współistnienie znajduje swoją kontynuację – żydowskie domy przejmowane są przez katolickich mieszkańców miejscowości.

- ⁹ Ohel – hebr. namiot; grobowiec, w którym znajduje się płyta nagrobna.
- ¹⁰ „Що стосовно могилок, то євреї коли виїхали, в нас жодного єврея в селі зараз немає, але кладовище їхнє є. Старе кладовище на горбі, вони облюбували собі красиве місто, то таке там наверху, що можуть, добре видно. Дуже, це як хлопцям ми вчора показували, це дорога така, що вела їх до кладовища, була муром відгороджена, дорога була проїжджа, хороша, от, там доглядали за нею, не заростала вона такими кущами, як зараз. І зараз ті люди, які поблизу живуть, євреї їм платять гроші за те, щоб вони доглядали за могилами. Тому що як влітку прийти, то видно, що там є такі могили пофарбовані, бур'ян коло них не росте” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, Murafa 2012].
- ¹¹ Strona poświęcona Kalwarii Szarogrodzkiej, <http://gol-gofa.ofm.org.ua/>, data odsłonięcia: 21.04.2014.
- ¹² „А в той час [...] бул тилкы фундамента о така вот була высота [pokazuje ręką na wysokość metra od podłogi]. Pryjichali komisji, podywylisja, szczo w nich ne bulo dokumentil, szczo by možna bulo buduwaty, zaboronyli buduwaty. A wony prodolżuwaly buduwaty, i prychodyla ja, i prychodyt cej, architektor, i kazał: ne budujte, bo ne možna. Nam dali nakaz, poky nam ne skażut, my ne pidemo. I zbuduwali neju do samoho kincja, do werchu. Na szczo ja tut budu hoduwyty problemy, haj wże je jak je, tak szczo bude tak. A cej czolowik, jakyj cju jewrejsku kaplyczku buduwal, win buduje taki kaplyczki po cilomu switu. Prodyl jakis czas, toho roku, czy cjocho roku, ja wże ne pamjataju, telefonuje win meni, szczo ce w was robytsja? Szczo ty za niczem ne dywyszysja? Ja kažu: szczo sluczilos? Szczo ce za derewa tam posadyli? Ja kažu, jaki derewa, win pryjichal maszynoju, zabral mene po dorozі, tam wże tuji rostjut. Nu wżesz howoryli, szczo ce ne to, nu na szczo bulo, po persze po naszych zakonach ne možna w zahali chwojni derewa na kladowyszczі ne możut rostytі. Po druhe, haj nawit može, nu wżesz howoryli, szczo ce ne wasza terytorija, czoho cji derewa wy tam posadyli? Znowu skandal” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2012].
- ¹³ „Я пригадую, як я була в Шаргороді, там була така суперечка, не хотіли там давати цю частину землі. Але вони всьо-такі відвоювали її самі, да. Вони хотіли знаєте як? Тому що будували там Хресну дорогу і вони хотіли поставити стояння по цій стороні. І саме цю капличку, це стояння по цій стороні, а тепер вони перенесли це стояння на орузу сторону, бачите? Знову там була така дискусія. Католики хотіли покласти тут, а все ж-таки там є поховання євреїв, ми повинні шанувати тільки релігію, як вважають там напевне. J: А як вони хотіли поставити цю капличку? H: Їм по ходу, по дорозі, поміаєш? Як так-о, наприклад, ви ні одного разу не були на Хресній дорозі в нас? J: Тут ні, але я була, коли там, просто дивилась, да? H: Угу, а я, наприклад, на Хресній дорозі була просто під час навчального процесу, я в директора пішла відпросилася, швиденько сіла і поїхала в Шаргород. Там вони закопували хреста, освячували, священство було, адміністрація була, було так святково, врасиво і просто по ходу дороги як ідеши, оці стояння так зручно по дорозі, це стояння зробили вже як би в стороні. Вони просто із-за того, що католики хотіли із-за того, що їм просто по ходу, вот, щоб дороги не переходити, всі по одній стороні. Але все ж-таки там же євреї хотіли відновити шось своє, хотіли це зробити і шанувати

- нам'ять, що так довго вони були занедбані, ті могили” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, nauczycielka 2012].
- ¹⁴ Robert M. Hayden, Timothy D. Walker, *Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces*, „Journal of the American Academy of Religion” 2013, t. 81, nr 2, s. 399-426.
- ¹⁵ Tamże, s. 399.
- ¹⁶ Tamże, s. 407.
- ¹⁷ Tamże.
- ¹⁸ Magdalena Lubańska zwraca uwagę na większy potencjał terminu agonistyczna tolerancja (Magdalena Lubańska, *Muslims and Christians in Bulgarian Rhodopes. Studies on Religious (Anti)syncretism*, De Gruyter Open, 2015 (w druku).
- ¹⁹ Choć ciągłość żydowskiej wspólnoty została zerwana, to niewielka, zintegrowana z resztą społeczności grupa Żydów mieszka w Humaniu od czasów sowieckich do dnia dzisiejszego.
- ²⁰ Harry Maryles, *Exacting the vengeance on the gentiles?*, „The Jewish Press” 21.08.2013, <http://www.jewishpress.com/blogs/haemtza/exacting-vengeance-on-the-gentiles/2013/08/21/0/?print>, data odsłonięcia: 1.02.2015.
- ²¹ Informacja od jednego z rozmówców.
- ²² Hayden, s. 420-421.
- ²³ Spoza społeczności Szarogrodu, a nawet spoza granic Ukrainy przychodzą takie inicjatywy upamiętniania jak na przykład dwa filmy dokumentalne: *Kadisż. Ostatni Żydzi z Szarogrodu* (Polska, 1992) w reżyserii Stanisława Krzemińskiego i Mieczysława Siemieńskiego oraz *Cud Podola* (Das Wunder von Podolien) (Niemcy, 1997) w reżyserii Grzegorza Linkowskiego. Na temat Żydów w Szarogrodzie powstaje także literatura. Miejscowa poetka Hanna Bojarska opublikowała powieść *Dzwony Maloho Stambula*. W 2011 roku zaś wydana została krajoznawcza praca *Szarгород jewrejskoje mesteczko*, napisana przez miejscowego krajoznawcę Anatolija Nahrebeckiego na zamówienie Ihora Winokura, obecnego mera miasta.
- ²⁴ „Koly wony zibralsja buduwaty cji kaplyczki, ja holowoiu hromady z 1994 roku. Wy projdete po Szarhorodu, wam wsi skażut. Možna bulo zwernutysja? Poczali buduwaty, ja nawit ne baczyla. Zwoni meni nasz holowa Vaadu [Stowarzyszenie Wspólnot i Organizacji Żydowskich na Ukrainie]. Z Kijewa, i każe, Ina, szczo w was tam robytsja? Ja kažu, szczo sluczilosja? Win każe: pryjichala Poliaczka, Polka pryjichala, win każe, Polka. Tam w Szarhorodi meni ne podobajetsja, tam robyli widkryttia chrestnoj dorohy, ja pryjizdżala, meni zdajetsja, szczo cji kaplyczky, szczo wony na jewrejskomu kladowyszczі. I wsjo. I pizslo, i pizslo. I poluczilosja tak szczo odna priamo stoit, wy baczylі, przed...” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2012].
- ²⁵ „То вернемся до початку, що громада жила, було життя. До громади дуже багато людей приїжджало, з Житомира приїжджали, присилали нам хлопчиків релігійних, які проводили свята тут. J: І хто присилав, хто це? Це Ви організували? I: Не, мені пропонували і казали там, я не памятаю, чи з Вінницької чи з якої релігійної громади, і казали, ми вам пришлемо на свята. Прислати звичайно присилали, а я пам'ятаю такий випадок, давали на релігійні свята, а не можна було там, є ж свої закони, рибу без луски їсти, і коли я просила пришліть краєць їжу, не, гроші. То я ходила по магазинах і питала, скажіть, будь ласка, ця риба

до того, як вона стала консервою, вона мала луску чи не мала. Ну хорошо, ну аж тепло іде, як згадую, і мама тоді була жива моя, збиралися багато людей, співали, спілкування було, розумієш? От до чого я веду, навіть просто спілкування, якого зараз немає мабуть не тільки, от я дивлюся, в костюль ідуть люди, так? Я заздрю просто, заздрість збирається, як на свята гарно одягнуться, я не кажу за релігійну сторону, просто спілкування. Так само монастир, в мене знайомі ходять в монастир, збиралися, якимось очищаються там люди, от, а в нас зараз так-во, от тоїд тожже не було, не було куди його, но ми весь час збиралися на такі посиденьки, як то можна так сказати, то люди і спілкувалися, хорошо було. в усякому разі от коли вже збиралися, тоді було добре. Важко було зібратися. А потім не було такого, щоб не підходив один до одного, а дякували, що дуже гарно і дуже добре” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2013].

²⁶ „Chłopcy jaki wzięli w orendu cji prymiszczenia, z Kijewa firma [...]. Szczos tam ne wyszło. My todi zwrnułys do mera, szczob my zabrali synahohu do nas. Wony dopomohli, tomu szczu ta treba buło kupu dokumentil, i buli problemu..., no nie to szczu buli problemy, stilky pytamnia cji szczoby wyriszty, treba buło dopomohy, treba buło koszty, wony dopomohli. Im wyhidnisze buło ce zrobyty niż platyty za remont cjocho prymiszczenia duże weliki groszi. A tak synagogi peredali. Tak szczu zaraz w cjeji synagozi zaraz ne maje niczoho takoho... ja nawit ne znaju, prosto ne ma sensu tam zahodyty” [kobieta, ok. 55 lat, Szarogród 2012].

²⁷ Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć: Studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „ziem odzyskanych”*, Toruń 2014, s. 83.

²⁸ „MZA: I wony [postaci, których nagrobki pokazuje rozmówczyni podczas spaceru po cmentarzu żydowskim w Murafie – MZA] buli jakys syno...
P: Wierujuszci, da.
MZA: Ale rabinami buli?

P: Nie, nie, ce wenujuszci, a rabinom on bul, cej wo [pokazuje inny nagrobek].
MZA: A szczu wony robyli, cji wirujuszci?

P: Nu tak wo, w synahohu, prysluhi. Tak jak w nas je cerkow, tak w nich synahoha buła, u misti, tam de taka jak kazali wony szkola [...] Tam wsjo katoliki, u misti. Pokupljali ti jewrejski chaty. Cji wyjżdzali a wony wid nych kupljali. Tam wid uniwermahu w niz do stawka, tam bohato chatil je, de jewrejskie kolys” [kobieta, ok. 70 lat, Murafa 2013].

²⁹ Uwaga Alicji Mroczkowskiej, doktorantki Środowiskowych transdyscyplinarnych studiów doktoranckich na UW, pracownicy Żydowskiego Instytutu Historycznego, od lat zaangażowanej w prace rewitalizacyjne na cmentarzach żydowskich.

³⁰ Aleida Assmann, *Canon and Archive*, [w:] Erll A., Niinng A. (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin-New York 2008, s. 97-108.

³¹ „То багато років тому назад то десять років тому назад приїхали, я бачу біля воріт хтось стоїть, попросили, я підійшла, вони розповідають, ви знаєте, це наша батьківщина, це наш батько будував цей будинок. Чи можна зайти? Знаєте, як це було приємно, люди дорослі, віку ближче до пенсійного, як в їх, як вони плакали, як вони зайшли в хату, вони побачили коло дверей помітки, це батько помічав, наприклад, коли вони росли, якого зросту були. А тут була віранда з цієї

сторони, там були вікна такі і сестричка вивернулася з того вікна і випала. Тожже плакала. От вони згадували таку свою історію і було видно, що це щиро і як вони добрим словом згадували за цим селом, що вони тут жили. Вони ще малими були дітьми і таку історію розказали. Я, наприклад, не знала за історію свого будинку” [kobieta, ok. 50 lat, prawosławna, nauczycielka, Murafa 2012].

³² „Ale tak projszlo to wremia, my wże naczali jak to każut wyżywaty, do czoho bratysja dalsze, ne znaju. Każetsja moja susidka, familia ichnia Kryszta[?] buła. Duże dopomoczni ludy, charoszi. I kaže wona do mene, Wolodia, znajete szczu? Wsi kupljajut swini, riżut, żnol natolkaje, to na olij, a te na... Wyż ne majete niczoho. Moja mama pokijna brała czetwertoszku oliju, ce taka maleńka butyloczka, szczu sestry ne baczylu w swojej chati i prynosyla nam. Prynosyla szczoby my mali na jaki sup czy szczu. Bo szczu dytyna je, jak szczu jakus kopijku zarobymo, to widdajemo dolhy za chatu. O. wony meni każut tak: my wam dajem hroszi, kupyte kaban-czika, i żariżete, prodaste, a jakis szkwarok kryszka ostanetsja to budete maty z czoho żyty, bo my ne możem dywytysja jak wy bidujete [...]. Ja każu, w mene ne maż hroszi, wona kaže, my dajem hroszi. W subotu ja prychođu, każu, szczu, dajete hroszi? Sjahodni subota, w nych w subotu niczoho ne dajetsja. Tak jak w nas każut, w poniedilok. A w nich w subotu. Wona kaže w subotu my niczoho ne dajemo, przyдете w nedilu rano. Ja każu, jak rano jak treba do swita jichaty na cej bazar. Ale raneńko ja pidnialsja, prychođu do chaty, wona szcze w krawati, pokijna z wnuczkoju, a win wże piszol czołowik na rubotu. Ja każu, ciocia Ita, wy obiszczali hroszi, daste? Wizmit, tam kuszylok na piecy stoit takyj kol-biszok, tam je kuszylok, wizmit sobi. Ja każu, jak wizmit sobi, wy meni dajte. Ja wam skazala, beryt sobi. Skilki wam treba, beryt sobi. Ot predstavljajete, szczu Jewreji buli ne dobri. Wona daże, na stilkko buła dowerenist, na stilkko wona dywy-lasja w nasze żyttia, szczu wona sama sebe pidstawljala, szczoby tylko... wona znala szczu ja ne wizmu liszni. Wona każet beryt sobi. Ja ne możu dozwołyty sobi, beru cej kuszylok i idu do jiji krawati, a wona niet, idyt i beryt sobi. Widszczital ja sobi trysta piatdesjat rublil, todi bul kaban samyj kraszczij. Taki buli hroszi ce. Widszczital, piszol, kupyl, żariżal, tiszky tam ja szcze ne wmił ce rubaty, ce wsjo, szczos tam mało zarobyl, no zarobyl” [mężczyzna, 69 lat, krawiec, Szarogród 2012].

³³ Zgodnie z oficjalnymi danymi zawartymi na tablicy informacyjnej zabytku synagoga pochodzi z 1589 roku, czyli z XVI, a nie XVIII wieku.

³⁴ http://www.vinrada.gov.ua/sim_chudes_vinnichchini.htm.

³⁵ Żanna Kadyrowa, <http://kadyrova.com/en/news/16-2012-01-13-09-46-01>, data odsłonięcia: 20.04.2014.

³⁶ Żanna Kadyrowa, Anna Cyba, *LA BIENNALE 2013: Жанна Кадырова: „Я сделала документацию жизни скульптуры в городской среде”*, „Art Ukraine”, 6-2 (31-33).

³⁷ Tamże.

³⁸ Słownik Języka Polskiego PWN.

³⁹ Kaja Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Kraków 2008; Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć: Studium (nie)pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich „ziem odzyskanych”*, Toruń 2014.