

Tomasz Łukasz Nowak
University of Wrocław
tomasz.nowak@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3105-8013

POZNAŃSKIE STUDIA SŁAWISTYCZNE
NR 24 (2023)
DOI: 10.14746/pss.2023.24.7

Data przesłania tekstu do redakcji: 11.01.2023
Data przyjęcia tekstu do druku: 19.05.2023

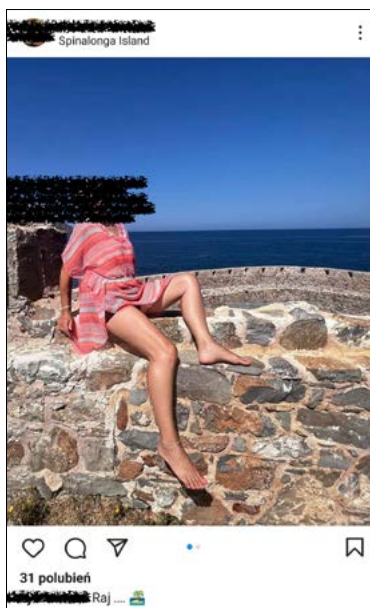
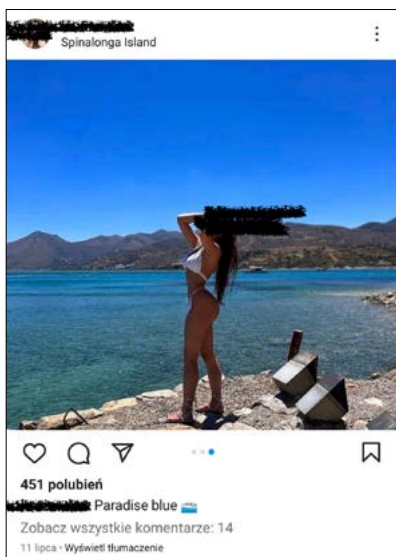
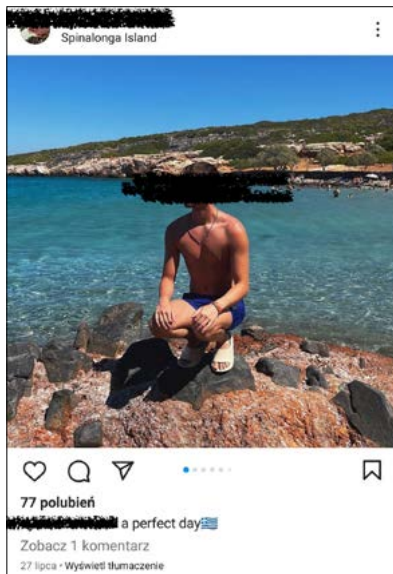
Greetings from Spinalonga!
**O wyspie ciszy w fotografii społecznościowej
i o kulturze pamięci na Instagramie.
Suplement do artykułu**

ABSTRACT: Nowak Tomasz Łukasz, *Greetings from Spinalonga! The Island of Silence in Social Photo and the Culture of Memory on Instagram*, "Poznańskie Studia Sławistyczne" 24. Poznań 2023. Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne," Adam Mickiewicz University, Poznań, pp. 153–183 (Online-Supplement: e1–e5). ISSN 2084-3011.

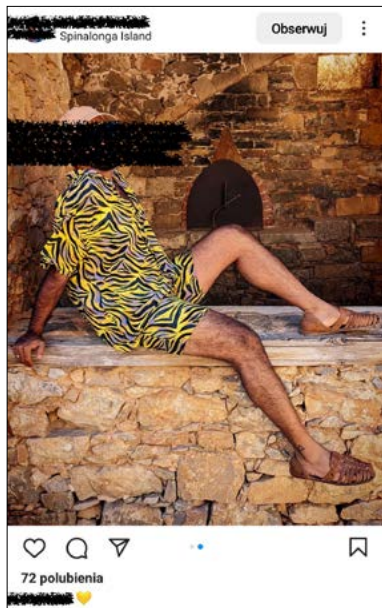
In modern narratives, the island of Spinalonga appears an attractive tourist destination with an interesting and enigmatic history. In fact, Spinalonga is a memory space, encumbered with past political decisions and medical negligence. This is the story of the great confinement, the isolation of the sick who were symbolically killed. Meanwhile, the photos shared on Instagram show the island in a completely different light.

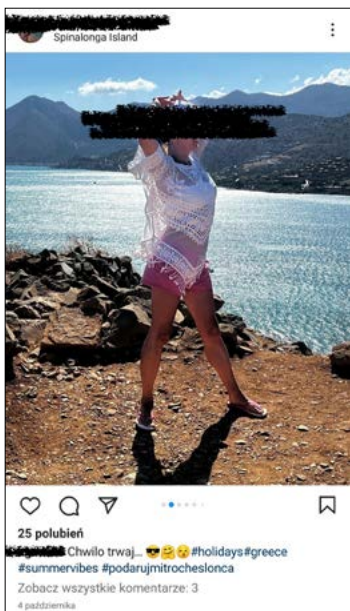
The article seeks to answer the following questions: Does the behavior of Instagram users disrupt the culture of memory and how do these photos (digital representations of memory) influence the image of the island? To this end, I outline the history of the island in the context of exclusion mechanisms for those with Hansen's disease. I discuss the issues of dark tourism, social photo and desemantization of communication. I juxtapose the whole thing with the examples of photos from Spinalonga published on Instagram in 2022.

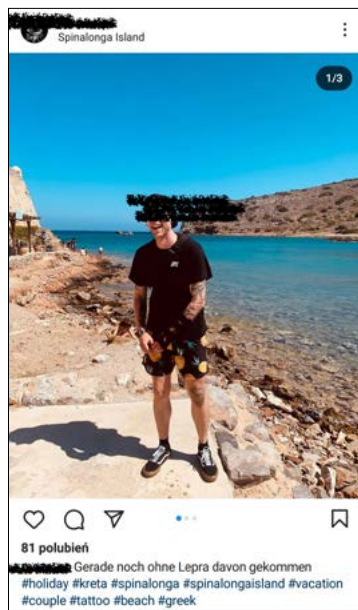
KEYWORDS: Spinalonga; memory space; social photo; desemantization of communication



Greetings from Spinalonga! O wyspie ciszy w fotografii społecznościowej... e3







Tomasz Łukasz Nowak
University of Wrocław
tomasz.nowak@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3105-8013

POZNAŃSKIE STUDIA SŁAWISTYCZNE
NR 24 (2023)
DOI: 10.14746/pss.2023.24.7

Data przesłania tekstu do redakcji: 11.01.2023
Data przyjęcia tekstu do druku: 19.05.2023

Greetings from Spinalonga! **O wyspie ciszy w fotografii społecznościowej i o kulturze pamięci na Instagramie**

ABSTRACT: Nowak Tomasz Łukasz, *Greetings from Spinalonga! The Island of Silence in Social Photo and the Culture of Memory on Instagram*, "Poznańskie Studia Sławistyczne" 24. Poznań 2023. Wydawnictwo "Poznańskie Studia Polonistyczne," Adam Mickiewicz University, Poznań, pp. 153–183 (Online-Supplement: e1–e5). ISSN 2084-3011.

In modern narratives, the island of Spinalonga appears an attractive tourist destination with an interesting and enigmatic history. In fact, Spinalonga is a memory space, encumbered with past political decisions and medical negligence. This is the story of the great confinement, the isolation of the sick who were symbolically killed. Meanwhile, the photos shared on Instagram show the island in a completely different light.

The article seeks to answer the following questions: Does the behavior of Instagram users disrupt the culture of memory and how do these photos (digital representations of memory) influence the image of the island? To this end, I outline the history of the island in the context of exclusion mechanisms for those with Hansen's disease. I discuss the issues of dark tourism, social photo and desemantization of communication. I juxtapose the whole thing with the examples of photos from Spinalonga published on Instagram in 2022.

KEYWORDS: Spinalonga; memory space; social photo; desemantization of communication

*Zatrzymajcie się, póki czas [...].
Wasza dekadencja, obojętność i beczelność
doprowadzi was w końcu do katastrofy¹.*

Epaminondas Remoundakis

Sierpień 2022 roku. Chodzę niespiesznie ścieżkami Spinalongi, na którą jeszcze godzinę wcześniej obawiałem się przyplłynąć i nie chodziło bynajmniej o około piętnastominutową drogę, którą musiałem pokonać małą łodzią z pobliskiej wioski, z Plaki. Obawiałem się, że nie udźwignę ciężaru widma wykluczenia, które unosi się nad wyspą. Może dlatego moją uwagę zwraca w pewnym momencie jakaś rodzina pozująca z uśmiechem do wspólnego zdjęcia. Gdzieś dalej ktoś wygina się do *selfie*, ktoś inny, wspiąwszy się na wyższe partie wyspy, ściąga koszulkę i napina mięśnie, gdy jego towarzyszką kieruje na niego obiektyw smartfona... Obserwacji nie łączę bynajmniej z oceną; zastanawia mnie raczej, co do takiego zachowania (działania) ich motywuje albo w jakim celu robią tego typu zdjęcia w takim miejscu. Wieczorem, po powrocie do hotelu, wpisuję więc w aplikacji Instagram hasło „Spinalonga”. Pojawiają się lokalizacje oraz propozycje *hashtagów*, porządkujące ujęcia wyspy oczami turystek i turystów... A może jedynie oczami użytkowników i użytkowników serwisu?

Doświadczenie ze Spinalongi, nazywanej powszechnie wyspą trędowatych czy wyspą ciszy, a w mainstreamowych mediach również wyspą żywych trupów², skłania mnie do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Czy mamy odpowiednie narzędzia, by kontrolować wirtualne reprezentacje pamięci, w tym przypadku te w postaci publikowanych publicznie³

1 *L'Orde* (1973), reż. J.D. Pollet. <https://tinyurl.com/f7ftrwrr> (5.12.2022). Cytowane słowa za tłumaczeniem w: Gołota, 2021, 11.

2 Za tą nazwą, choć medialnie i marketingowo chwytliwą, kryje się wtórna dehumanizująca tych, których od czasów biblijnych dotykał społeczny stygmat i odrzucenie; Nawiązuje do określenia osób chorych na trąd „umarłymi za życia”, wszakże usuniętymi ze społecznej rzeczywistości (Jelonek, Gadzińska, Gadziński, 2015, 79), a samą chorobę „śmiercią przed śmiercią” (Warkentin, 2017).

3 Podkreślam publiczny charakter postów, ponieważ tylko te są widoczne dla każdej(-go) użytkowniczk(i)-ka serwisu (w przeciwieństwie do treści na

postów w mediach społecznościowych? Narzędzia, z(a) pomocą których rozróżnimy i oznaczymy te (nie)właściwe lub (nie)usprawiedliwione? A także kiedy (o ile w ogóle) takie działania będą – *nomen omen* – właściwe?

Problem rozważam i omawiam na przykładzie instagramowych obrazów Spinalongi. W tym celu w pierwszej części artykułu przybliżam pokrótce historię wyspy w kontekście mechanizmów wykluczania osób żyjących z chorobą Hansena⁴ oraz wpisuję współczesną Spinalongę w problematykę miejsca pamięci; chcę podkreślić bowiem wyraźny, polityczny i społeczno-kulturowy charakter przestrzeni traktowanej wprost jako jedna z wielu atrakcji turystycznych Krety. Tak zarysowany obraz greckiej kolonii hansenów zderzam z przykładami fotografii społecznościowej opublikowanej w serwisie Instagram w 2022 roku, głównie w letnim sezonie turystycznym. W drugiej części artykułu zastanawiam się, dlaczego osoby odwiedzające wyspę ciszy publikują w sieci (nie)właściwe zdjęcia i uzupełniają je (nie)właściwymi opisami i/lub *hashtagami*. Pochylam się m.in. nad zagadnieniami fotografii społecznościowej oraz desemantyzacji komunikacji i komunikacji bezrefleksyjnej, współczesnymi recepcjami Holocaustu, a także mroczną turystyką (ang. *dark tourism*). Chcę przy tym zaznaczyć, że nie oceniam (!) osób, które wykonały prezentowane w artykule zdjęcia i/lub są na tych zdjęciach. Staram się również nie oceniać ich zachowania, o ile nie wiąże się ono z wandalizmem. Jednak sam wybór postów jest w swej istocie subiektywny, stąd nieuniknione zdają się różne interpretacje oraz emocje odbiorców, zwłaszcza gdy znane są im losy chorych ze Spinalongi. Proszę przy tym pamiętać, że w mojej intencji nie leży uruchamianie nowych mechanizmów naznaczenia bądź wykluczania, ale zaprezentowanie pewnego fragmentu rzeczywistości, pobudzenie do głębszej refleksji i do poszukiwania skutecznych rozwiązań omawianych problemów,

zamkniętych, prywatnych profilach). *Notabene* „postem” nazywam opublikowany w social mediach element komunikacji, składający się – w przypadku Instagrama – z części wizualnej i słownej, tzn. fotografii/grafiki oraz jej opisu i/lub *hashtagów*.

4 W dyskursie publicznym najczęściej używa się pierwotnej nazwy choroby (*trąd*), mimo że uznaje się ją za społecznie piętnującą, a w Grecji oficjalnie uznano ją za znieślawiającą i zabroniono jej używania. Sugeruje się więc upowszechniać nazwę *choroba Hansena*, chorych zaś określać *hansenami* (Gołota, 2021, 29).

a także budowanie społecznej świadomości w obszarach cyfrowych reprezentacji pamięci oraz (przede wszystkim) wrażliwej komunikacji.

1. Spinalonga: Widmo wykluczenia

Podczas „Big Book Festivalu 2021”, na spotkaniu wokół książki reportażu *Spinalonga. Wyspa trędowatych* (2021), Małgorzata Gołota na pytanie o jej doświadczenie i o to, co zapamiętała, kiedy pierwszy raz przyплыła na wyspę, odpowiedziała:

Myślę, że to doświadczenie, które ja przeżyłam, przeżywa większość turystów, wchodzących na Spinalongę. I to doświadczenie jest efektem tego, w jaki sposób dzisiaj mówi się o historii tej wyspy i o historii pacjentów chorych na trąd. A mianowicie wszyscy, którzy tam wchodzą, myślą sobie: **МАТКО, яка fajna wyspa**⁵ (podkreślenie moje – TŁN).

Spinalonga to drugie, zaraz po ruinach pałacu w Knossos, najczęściej odwiedzane przez zwiedzających miejsce na Krecie. Mimo tego osoby świadome jej *innej* historii wiedzą, że Grecy chętnie by ją zatopili, wymazali nie tylko z lokalnej, ale też narodowej opowieści. „Gdyby nie parcie turystów i zyski, jakie czerpią przewoźnicy, najpewniej zamknęliby wyspę i próbowali zapomnieć” (Bardel, 2008). Dzieje Spinalongi to bowiem, za słowami Maurice’a Borny, „historia jednego wielkiego kłamstwa” (Warkentin, 2017).

Trąd (gr. *lepra*) przez przeszło dziewiętnaście stuleci tłumaczono, w myśl religijnych dyskursów, przekleństwem lub karą za grzechy. Aż nadto, by uformować postrzeganie kolejnych pokoleń, które nawet w XX wieku, kiedy znano wyniki badań o powodujących zakażenie prąt-

5 I dalej: „Ten trąd to nie mógł być taki straszny. [...] Turyści rozmawiali między sobą, [...] czego chcieć więcej. Człowiek ma tutaj wyspę, słońce, morze, może łowić ryby [...]”. Rozmowa dostępna jest w serwisie Youtube.pl: Małgorzata Gołota „Spinalonga. Wyspa trędowatych” / Big Book Festival 2021, <https://tinyurl.com/4xjvnmn85> (3.11.2022).

kach *Mycobacterium leprae*⁶, nie porzuciły ludowych przesądów i nauk Kościoła, wręcz przeciwnie, niezmiennie je umacniały. Przypomnę – w średniowieczu chorych dotkniętych leprą publicznie piętnowano i poddawano oczyszczającym rytuałom mającym w zasadzie charakter żałobnego obrzędu⁷. W ten sposób odbierano przysługujące im dotąd prawa i majątek. Odwracała się od nich także rodzina, np. do przełomu XIII i XIV wieku, kiedy na trąd zachorował(-a) małżonek(-ka), małżeństwo unieważniano, zaś zdrową osobę traktowano jako owdowiałą. Podmiot nazwany – a w tym kontekście *przezwany* trędowatym⁸, symbolicznie uśmiercano, wykluczano ze społeczności oraz zsyłano na wygnanie z wioski/miasta lub, o ile było to możliwe, dożywotnio zamykano w leprozorium. Prowadzenie tychże miało z kolei chronić przede wszystkim zdrowych przed chorymi, samych chorych nierzadko pozostawiając bez specjalnej opieki⁹ (Jelonek, Gadzińska, Gadziński, 2015, 76–80; Chomentowska, Polak, 2019, 73–74). Jak twierdził zresztą Michel Foucault, celem powtarzanych przez wieki rytuałów było nie tyle zatrzymanie czy w efekcie nawet unicestwienie choroby,

co utrzymanie jej w świętym oddaleniu, utrwalenie w przewrotnej egzaltacji. [...] chodzi o sens wykluczenia, o społeczną ważność tej postaci

6 Bakterię wywołującą trąd, nazywaną potocznie prątkiem Hansena, odkrył i opisał Armauer Hansen w 1873 r., czyli trzydzieści lat przed założeniem na Spinalondze kolonii trędowatych.

7 W intencji osoby uznanej za trędowatą odprawiano mszę za zmarłych, a następnie wprowadzano ją do wykopanego dla niej grobu i posypywano głowę cmentarną ziemią na znak, że dla świata właśnie umarła (Jelonek, Gadzińska, Gadziński, 2015, 79–80; Faron, 2021, 51–52).

8 Piętno trądu dotykało bowiem nie tylko osoby z chorobą Hansena, ale również chorujących np. na gruźlicę kości o przebiegu ropnym, guzowatość nosa albo dolegliwości skórne jak świerzb czy łuszczycza (Faron, 2021, 50). Na Spinalondze, obok hansenów, zamykano nie tylko chorych z fałszywą diagnozą, ale też ofiary politycznych rozgrywek i innych (Gołota, 2021, 123).

9 O tym, że nie zawsze i nie we wszystkich leprozoriach trędowaci byli zdani wyłącznie na siebie, piszą: Jelonek, Gadzińska, Gadziński, 2015, 81–83; Faron, 2021, 238–244. Z kolei o zamykaniu i reorganizacji leprozoriów w Europie Zachodniej, głównie Francji, Anglii i Szkocji oraz (po krótko) w Niemczech – v. Foucault, 1987, 17–20.

natrętej a złowieszczej, którą odzégnać można było tylko jednym sposobem – kreśląc wokół niej krąg sakralnego przekleństwa (1987, 19).

Konstruując obiekt postrzeżeń, negocjujemy dla niego znaczenie (w tym wartość) w ramach dostępnych nam procesów poznawczych i w odniesieniu do tego, co wiemy (lub tego, co nam się wydaje). Stąd trąd ze swoją zdolnością do stygmatyzacji podmiotu¹⁰, *przewania* go trędowatym, nadaje mu „tożsamość ułomną” (Sontag, 2016, 97). Największy strach wzbudza bowiem nie ta choroba, która jest „jedynie” śmiertelna, ale ta, która ponad wizję śmierci odczłowiecza – przemienia ciało w coś odpychającego. Tym sposobem ograniczany normatywnie odbiór rzeczywistości napędza segregację kolejnych obiektów postrzeżeń. Za osądem moralnym formuje się osąd estetyczny¹¹, określający, co może być piękne/brzydkie, czyste/skalane, a w efekcie normalne/*inne*, czyli dziwne, niebezpieczne, obce. W przypadku trądu nieodwracalne deformacje ciała, amputacje kończyn, niegojące się rany... Wszystko to zapowiadało „rozpad osoby ludzkiej” (Sontag, 2016, 121).

„Spinalonga była w sensie medycznym zbędna. [...] Istniała, bo istniał zabobonny strach prze[d] «nieczystymi», przeklętymi przez Boga i wykluczonymi przez społeczeństwo” (Bardel, 2008). W latach 70., czyli niespełna dwie dekady po zlikwidowaniu kolonii, Emmanouil Grammatikakis, lekarz i zarazem dyrektor kreteńskiego leprozorium, otwarcie wyrażający wątpliwości co do dziedziczności i wysokiej zaraźliwości trądu, przymus izolacji pośrednio tłumaczył estetyką: „[...] ci pacjenci są ohydni. Ich widok jest nie do zniesienia” (Gołota, 2021, 226). Zamykano ich zatem na wyspie nie po to, by leczyć i pomagać, ale po to, by oczyścić społeczeństwo z wadliwych jednostek.

¹⁰ *Notabene*, jak pisała Sontag: „W wiekach średnich trędowaty był tekstem, w którym wyrażało się skażenie; stanowił *exemplum*, symbol rozkładu. Nic nie sugeruje kary dobitniej niż choroba opatrzona znaczeniem – i to znaczeniem nieodmiennie moralistycznym. Każda choroba o niejasnych przyczynach, a przy tym nieuleczalna, na ogół wręcz ocieka znaczeniem” (Sontag, 2016, 59).

¹¹ „Trąd i syfilis były pierwszymi chorobami konsekwentnie opisywanymi jako odrażające” (Sontag, 2016, 125).

Granicę pomiędzy przestępcami a osobami chorującymi na trąd, jak porównuje w reportażu Gołota, zatarto w czerwcu 1901 roku wraz z opublikowaniem przez Państwo Kreteńskie ustawy o izolacji trędowatych (2021, 40–41; cf. Bourbou, 2006, 126–129). Świadomi zakażenia musieli poinformować o swoim stanie lekarza lub bezpośrednio zgłosić się na policję celem aresztowania. Policję do hansenów wzywali więc też sami lekarze oraz przedstawiciele lokalnych władz, a z czasem nawet sąsiedzi i rodzina (Bardel, 2008). Co więcej – niczym w średniowieczu – chorego określonego *trędowatym* uznawano za zmarłego jeszcze za życia; otrzymanie diagnozy skutkowało bowiem wykreśleniem z państwowych rejestrów¹². Trędowaty nie był już obywatelem, stawał się „jednym z ludzi, których nie ma” (Gołota, 2021, 115).

Trzeba wiedzieć, że elementem podtrzymującym działanie maszyny wykluczenia były również korzyści finansowe. Dlatego pomimo rozwijającej się wówczas wiedzy o chorobie, a w końcu też pomimo opracowania skutecznych leków, ani okoliczni mieszkańcy, ani greckie władze wcale nie chcieli zamknięcia kolonii. Po pierwsze dlatego, że wciąż gwarantowała zdrowym obywatelom usunięcie z ich pola widzenia zdeformowanych ciał trędowatych. Po drugie dźwigała lokalną gospodarkę¹³ (Gołota, 2021, 229–231).

Kiedy więc w latach 50. xx wieku nakazano likwidację leprozorium, grecki rząd zaczął zacierać wszelkie ślady jego funkcjonowania, pałac możliwie całą dokumentację, a pod koniec lat 70. rozbierając związane z nim budynki – materialne pozostałości piętna. Plan prawie się udał, tym bardziej że przeżywcy nie chcieli opowiadać o swoich doświadczeniach; nie potrafili zaufać światu, dla którego od dekad przecież nie żyli.

12 Grecja nie była jedynym państwem Europy, który w xx wieku uśmiercał trędowatych za życia (symbolicznie, poprzez przemilczenie, wymazywanie danych). Podobnie sytuacja wyglądała w Rumunii, w wiosce Tichilești, gdzie nie tylko chorzy w rzeczywistości (dyskursywnej) przestawali istnieć. Istnieć w końcu przestała też wioska – w czasach komunizmu usunięta z map; trądu w bloku wschodnim oficjalnie więc nie było (Skieterska, 2007; Kruk, 2022).

13 *Notabene* dlatego gdy zamykano kolonię, pojawiły się pomysły, by Spinalongę przekształcić w azyl dla pacjentów z chorobami psychicznymi. Koncept ten propagowały szczególnie lokalne społeczności, których dochody – kiedy trędowaci opuścili wyspę – drastycznie spadły (Lekakis, 2017).

Rzeczywistość wyglądała więc tak, jakby Spinalonga nigdy nie istniała (Lekakis, 2017; Warkentin, 2017; Gołota, 2021, 9).

2. Spinalonga: Miejsce (nie)pamięci

W 1919 roku, czyli po ponad piętnastu latach od otwarcia kreteńskiego leprozorium, trzech profesorów medycyny przygotowało specjalnie dla greckiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych raport, w którym stwierdzili, że:

[w]ybór skalistej wyspy, jaką jest Spinalonga, na schronienie dla trędowatych był ogromnym błędem. [...] kiedy w celu ochrony społeczeństwa izolujemy tych, którzy cierpią na poważną i nieuleczalną chorobę, winni jesteśmy im filantropię. Na Spinalondze tej filantropii nie znaleźliśmy. Jest to wyspa [...], [na której] nie tylko nie zapewnia się [...] chorym środków komfortu, ale odbiera im się wprost możliwość godnego życia (cyt. za: Gołota, 2021, 67).

Kilka lat później gubernator ówczesnej prefektury Lasithi w liście do premiera Elefteriosa Venizelosa potwierdził, że wyspa z jej naturalnym uwarunkowaniem i brakiem infrastruktury nie nadaje się do życia¹⁴: „nawet jako żalosne potępienie, nawet jako grób, to wciąż za mało” (Lekakis, 2017). W belgijskim „Ilustrowanym Patriocie” z 1937 roku greckie leprozorium literalnie porównano do obozu koncentracyjnego, w którym osadza się chorych (Gołota, 2021, 133). Nawiązanie do obozów pojawia się także w słowach Remoundakisa, który miał nadzieję, że kiedy

uczciwi ludzie pójdą do Dachau i Auschwitz etc., uklękną i spróbują zmyć łzami wstyd za to, co się tam wydarzyło, to samo stanie się z małą

14 Przy czym liczne memoranda docierały do odpowiednich władz, w tym okazjonalnie także do premiera, już od 1903 roku, czyli od momentu ustawowego określenia Spinalongi obszarem osadnictwa osób chorujących na trąd (Bourbou, 2006, 127, przypis 20).

wyspą Spinalonga, konsekrowaną przez niepozornych męczenników, nieszczęśliwych trędowatych (cyt. za: Lekakis, 2017).

Te relacje, opisy i porównania pozwalają rozważać dziś o kreteńskiej kolonii jako o *lieu de mémoire* – miejscu pamięci albo dokładniej, jak zaproponował Andrzej Szpociński, „miejsca wspomnienia”, „miejsca, w którym się wspomina”¹⁵ (2008, 12). Tym bardziej że Spinalonga, według Steliosa Lekakisa, ma szansę na wpisanie na listę światowego dziedzictwa UNESCO, a co za tym idzie – na zarządzanie oraz ochronę jej złożonej przeszłości. Wreszcie też oddano by sprawiedliwość osobom zdiagnozowanym ówczesnie jako trędowate, aresztowanym z powodu choroby i na zawsze wygnanym ze społeczeństwa (Lekakis, 2017).

Przeszłość pamiętana lub właśnie *wspominana* (wszakże wciąż płynna, zmieniająca się m.in. przez procesy reprodukcji, nadpisywania czy zapomnienia) przyjmuje różne kształty i sprawuje różne funkcje, zależnie od tego, „kto – jakie i jak zorganizowane grupy, instytucje, autorytety – pełni rolę przewodnika w społecznych praktykach jej ożywiania” (Szpociński, 2008, 12). Pamięć, jako „narracja o...” poddawana jest renegotiacjom i ulega ciągłym przeobrażeniom; w przypadku Spinalongi jednocześnie z powodów politycznych, społecznych i kulturowych. Wspominanie nie może więc pozostawać poza świadomością i uważnością jednostki, zwłaszcza gdy chodzi o tzw. trudne dziedzictwo, które współcześnie, po dekadach zamilczenia, „przynosi wstyd z powodu okrucieństwa i ostatecznej daremności wydarzeń, [...] oraz ideologii, które reprezentowało” (Logan, Reeves, 2009, 1). Tymczasem, jak podkreśliła Lisa-Marie Richter, omawiając socialmediowe reprezentacje pamięci o Szoa, przez zwiększający się dystans (zarówno czasowy, jak emocjonalny) do wydarzeń Zagłady nowe pokolenia spotykają się z przeszłością jedynie coraz bardziej

15 Choć nie jest to przedmiotem artykułu, nadmienię, że Kaja Kaźmierska zaproponowała z kolei tłumaczenie terminu *lieux de mémoire* jako „punkty pamięci”, mając na uwadze, że nie odnosi się jedynie do przestrzeni *per se*, ale m.in. też do zdarzeń/obiektów (np. świąt, rytuałów, książek), w których społeczności lokują i przez które utrwalają i kultuwują swoją pamięć (Postulski, 2015, 132–133).

fabularyzowaną¹⁶ (2017, 125). Podobnie jak w przypadku Spinalongi, która mimo ciężaru politycznych decyzji, medycznych zaniechań oraz obojętności na los chorych – we współczesnych narracjach jawi się głównie jako atrakcyjny punkt turystyczny z ciekawą, tajemniczą, a przez nawiązania w literaturze i filmie także romantyczną historią. Obrazy wyspy udostępniane w sieci pokazują zaś, jak użytkowniczk i użytkownicy nowych technologii odwiedzający dawne leprozorium – „miejsce «dobroczynnego» internowania”¹⁷ (Logan, Reeves, 2009, 1) – postrzegają elementy otaczającej je/ich rzeczywistości. Te strumienie (nie)świadomości przewijające się w social mediach, oznaczone *hashtagem*, budują specyficzną „performatywną płaszczyznę, w ramach której prowadzony jest krytyczny dialog między historią kultury a wiedzą i doświadczeniami zwiedzających”¹⁸ (Twardoch, 2012, 180). Gdy zatem przeobraża się „miejsce wspominania” w mainstreamową scenografię wirtualnej rzeczywistości, można stracić z pola widzenia to, co najważniejsze – jednostkowe narracje mieszkańców wyspy, niezbędne do odzyskania ich godności.

3. Spinalonga: *Instaplace*

W powszechnym rozumieniu miejsce pamięci sprowadza się zwykle do doświadczeń żałoby, zadumy tudzież specyficznej, patetycznej atmosfery, co z kolei motywuje tych, którzy się tam pojawiają, do stosownego zachowania (*decorum*). Kiedy więc w jednej przestrzeni spotykają się osoby świadome historii Spinalongi z osobami, które znają jedynie jej medialną wersję (lub nie znają żadnej) – robienie przez tych drugich

16 Badanie, które na grupie młodych, anglojęzycznych turystów przeprowadził socjolog Thomasa Thurnell-Read, pokazało, że ich podstawowym źródłem wiedzy o Zagładzie są media, w tym zwłaszcza reprezentacje filmowe. Co więcej, dla wybranych respondentów Holocaust przedstawiany w Muzeum Auschwitz-Birkenau „sprawił wrażenie mniej realnego i dramatycznego od tego widzianego na ekranie” (Doległo, 2019, 10).

17 Tu: *dobroczynny* w znaczeniu: „niosący pomoc potrzebującym; przynoszący ulgę”. Org.: „(...) places of ‘benevolent’ internment such as leper colonies and lunatic asylums” (Logan, Reeves, 2009, 1).

18 Przekreślenie moje.

(i trzech) sesji zdjęciowych prowadzi, zależnie od pomysłowości fotografujących i fotografowanych, do niesmaku, oburzenia albo po prostu zdziwienia¹⁹. Omawiając poniżej wybrane przykłady realizacji takich zdjęć, nawiązuję zarazem do netnograficznych badań w obszarze wirtualnych reprezentacji pamięci o Szoa, przede wszystkim w kontekście (nie)właściwych zachowań w/przy *lieux de mémoire* oraz odniesień do tychże w mediach społecznościowych, np. poprzez geotagowanie. Kluczowe są dla mnie zwłaszcza pytania postawione przez Richter w pracy o zjawisku *Yolocaustu*²⁰, mianowicie, czy cyfrowe praktyki użytkowniczek(-ków) Instagrama *de facto* zaburzają kulturę pamięci, czy są niewinną i w efekcie nieszkodliwą pomyłką? I czy w takim razie w ogóle można rozróżniać (nie)właściwe formy reprezentacji (2017, 120–121)? Równie ważne – a poniekąd odpowiadające wspomnianym przemyśleniom – są omówienia Tomasza Łysaka, pokazujące dowodnie, jak wskazywanie (nie)stosownych zachowań, wykorzystując przy tym praktyki *colloutu*²¹, kończy się publicznym zawstydzeniem i stygmatyzacją bohaterek(-ów) (nie)właściwych fotografii. Napędzana machina wykluczania wywołuje w rezultacie lawinę negatywnych, a nierzadko wręcz agresywnych, nienawistnych komentarzy. Takie „rozwiązanie” problemu badacz jednoznacznie określa nieetycznym, tym bardziej że bez pogłębionego wywiadu lub analizy wybranego fragmentu rzeczywistości nigdy w pełni nie pozna się (ukrytych) powodów opublikowania takiego posta²² (Łysak, 2021, 362–365).

19 Na przykład Paweł Szypulski, autor wizualnego eseju „Pozdrowienia z Auschwitz”, przyznał, że kiedy zobaczył Treblinkę wpisaną w „w porządek zwykłej wakacyjnej turystyki”, poczuł „oburzenie, że coś takiego jest możliwe”; patrzył na to z „poczucie[m] jakiegoś rodzaju skandaliczności” (Mioduszevska, 2015).

20 *Yolocaust* – neologizm powstały przez połączenie akronimu YOLO (ang. *You Only Live Once* – „żyjesz tylko raz”) i terminu Holocaust, określa opublikowane w social mediach obrazy prezentujące bez troskie zachowanie osób odwiedzających miejsca pamięci o ofiarach Zagłady (Richter, 2017; Zalewska, 2017; Doległo, 2021; Łysak, 2021).

21 *Collout* to „publiczny komunikat, w którym wyjawione jest naganne postępowanie danej osoby [...] w celu pociągnięcia jej do odpowiedzialności, ostrzeżenia innych osób lub zachęcenia innych poszkodowanych osób do ujawnienia doznanej krzywdy” (Obserwatorium Językowe uw).

22 Pokazuje to choćby przykład Breanny Mitchell, amerykańskiej nastolatki, której „uśmiechnięte selfie” z Muzeum Auschwitz-Birkenau było przyczyną

Spśród zamieszczonych w 2022 roku w serwisie Instagram zdjęć z geotagowaniem „Spinalonga Island” wybrałem te, które (1) mają charakter publiczny, tzn. są widoczne dla wszystkich, którzy wpiszą w wyszukiwarce aplikacji nazwę wyspy, oraz (2) których elementy wizualne albo tekstowe wyróżniają się w kontekście myślenia o Spinalondze jako „miejscu wspominania”. Obrazy te należy traktować jedynie jako przykłady cyfrowej reprezentacji pamięci, pomocne przy próbie wyjaśnienia: (1) dlaczego takie posty są publikowane oraz (2) jak lokalizowanie Spinalongi w socialmediowych strumieniach (nie)świadomości przekłada się na kształtowanie i utrwalanie konkretnego wizerunku *lieu de mémoire*. Przypomnę, że moją intencją nie jest włączanie się w mechanizmy publicznego zawstydzania bohaterek(-ów) fotografii, dlatego twarze oraz nazwy użytkowników(-czek) zostały zanonimizowane.

Liczne zdjęcia opublikowane z oznaczeniem lokalizacji na Spinalondze dokumentują przestrzeń statycznym ujęciem, (1) pokazując wyspę ze znacznej odległości albo z góry, (2) uwieczniając w bezludnym kadrze architekturę, jej fragmenty lub (3) szczegół wzmacniający wrażenie odbiorców, pogłębiający atmosferę refleksji, melancholii (również przez nałożenie na obraz odpowiedniego filtra), np. przykościelny dzwon, kratę w oknie, suchy konar itp. Charakter takich fotografii koresponduje więc z powszechnie rozpoznawalnym przedstawieniem obiektów pamięci kulturowej. Ponadto zdarza się, że w ramach ich opisu zarysowuje się historię wyspy i zamykanych na niej hansenów.

Wyraźnie dominują natomiast kadry z osobami przyjmującymi rolę modelki(-a), często w pozach typowych dla estetyki Instagrama, na schodach, w oknie, przed ceglana ścianą, na tle błękitnego nieba, morza itp. Prezentują to, jak wyglądają, co mają na sobie i gdzie są, chociaż samo „gdzie” nie odnosi się konkretnie do **tego** historycznego miejsca (poza oznaczeniem lokalizacji), ale do **jakiegoś** wizualnie atrakcyjnego, wakacyjnego fragmentu rzeczywistości, swoistego *instaplace*, czyli przestrzeni, która dobrze wygląda w mediach społecznościowych, i która

negatywnych komentarzy, a w końcu też medialnych publikacji, przez co musiała publicznie tłumaczyć się z radości uwiecznionej na zdjęciu. Okazało się wtedy, że wizyta w tym muzeum była spełnieniem marzenia – jej oraz jej przedwcześnie zmarłego ojca (Łysak, 2021, 364).

gromadzi pożądaną liczbę reakcji. Można odnieść wrażenie, że prawdziwa tożsamość otoczenia nie jest istotna. Liczy się wyobrażenie siebie w przestrzeni. Tu i teraz. Bywa więc, że jedno zdjęcie to za mało, wtedy powstaje krótka sesja, której efekty w postaci kilku podobnych ujęć publikuje się w ramach jednego posta (tzw. post karuzelowy). Istotna jest też korelacja części wizualnej z tekstową; Takie zdjęcia oznaczane są bowiem *hashtagami* z kategorii mody i stylu życia (*fashion & lifestyle*), np.: #model, #vacationstyle oraz #instafashion (potwierdzając modowy charakter przekazu), #bodybuilder, #gaylife, #gym, #instalike, #islandlife, #mindfulness, #tattoo, #traveller, worldtraveler czy #photooftheday. Oznaczenia te wskazują też na wakacyjny charakter pobytu: #beachlife, #chillout, #holidaymode, #holidaypics, #holidays, #perfecttime, #relax, #summer, #summertime, #summervibes, #trip, #wonderful_places itp. Przytoczone hasła i ich wyraźne pozytywne nacechowanie stoją w sprzeczności z pamięcią, przede wszystkim z okresem, gdy Spinalongę porównywano do obozu koncentracyjnego, w którym zamyka się chorych. Co więcej, jak pokazują pojedyncze opisy, porównanie to zostało wyparte przez turystyczny #paradise – raj.

Kolejną grupę przykładów cechuje podkreślana w przekazie miłość, a przekornie rzecz ujmując: #instalove. Na tych fotografiach Spinalonga (przypomnę, że nazywana także wyspą trędowatych, wyspą ciszy, wyspą żywych trupów) zmienia się w wyspę zakochanych. Pod wizerunkami przytulających lub całujących się par umieszczono *hashtagi* takie jak: #love, #loveyou, #loveinparadise tudzież #couplegoals oznaczające, że osoby ze zdjęcia tworzą idealną parę. Paralelnie występuje też #marriagegoals wymienione w szeregu pomiędzy #spinalongaisland a #husbandandwife i #wyspatrędowatych. Atmosfera miejsca motywuje niektórych zakochanych do oświadczenia innym użytkownikom, że właśnie trwa ich miesiąc miodowy (#honeymoon), są w ciąży albo przed chwilą się zaręczyli („I said yes!”). Szczególnie dwa ostatnie przykłady performują rzeczywistość – wszakże bohaterowie fotografii wypowiadając na Spinalondze symboliczne „tak”, stają się narzeczeństwem, a po prezentacji ciążowego brzuszka (#pregnatbelly), w oczach użytkowniczek(-ów) sieci przyjmują rolę (przyszłych) rodziców. Towarzyszą temu *hashtagi*: #mumtobe, #baby, #babyiscoming, a w komentarzach pod postem pojawiają się gratulacje.

Intrygującą praktyką, którą zaliczyłbym już do kolejnej kategorii, jest pozowanie na tle morza, najczęściej z perspektywy jednego z wyższych punktów wyspy, i nominowanie siebie (dokumentnie zapisane w treści posta) *królem/władcą świata* (np. „I rule the world”; „King is back”; „King and Queen of Spinalonga”). Czy to nie symptomatyczne dla nieświadomego świata turysty, który odwiedzając naznaczone wykluczeniem miejsce, inscenizuje przejęcie władzy nad wyspą i/lub całym światem? Koronuje się tam, gdzie chorujący na trąd, izolowani przez ogół greckiego społeczeństwa, starali się mimo wszystko odbudować wartości równości i przynależności do kształtowanej na nowo społeczności? Co więcej, inne zamieszczone w serwisie zdjęcie o tożsamej narracji (aczkolwiek zauważalnie wulgarne) prezentuje mężczyznę z odsłoniętymi pośladkami. Król jest nagi.

Wspomniane zachowania wpisują się w szerszy problem, który Sławomir Doległo określił „wandalizmem pamięciowym”²³ (2021), a który autorzy(-ki) postów określają jako #fun, czyli zabawa. Ponadto wybrane kadry pokazują wprost, że dewastować próbują nie tylko historię, ale też materialne obiekty, które o tej historii przypominają. Mam na myśli m.in. wchodzenie tam, gdzie napisano, że wchodzić nie wolno, pozowanie z butami opartymi o ściany budynków czy huśtanie się na gałęziach drzew, „symbolicznych niemych świadków historii” (Bogusławski, Lewandowski, 2019, 481). (Nie)stosowność, poza częścią wizualną, zawiera się także w elementach tekstowych, np.: „boats an hoes minus the hoes” (łódzie i dziwki minus dziwki). Chcę zwrócić uwagę także na treści porównujące (słownie albo ikonicznie, tj. przez użycie emotikony) osoby chorujące na trąd do zombie. Być może autorom/autorkom zależało na zabawowym, komicznym charakterze przekazu (w końcu #fun). Niemniej jednak w ten sposób w cyfrowym strumieniu wspomnień ze Spinalongi pojawiły się informacje, iż ktoś jest zawiedziony, bo nie spotkał podczas zwiedzania wyspy żadnego żywego trupa, a z kolei ktoś inny czuje z tego powodu ulgę, ponieważ udało mu się uciec przed trądem.

23 Wandalizm pamięciowy to „intencjonalne, ale także wynikające z niekontrolowanej technologii, praktyki medialne znieważające pamięć [...] i uwłaczające ogólnie przyjętym normom społecznym, komunikacyjnym i kulturowym” (Doległo, 2021, 99).

Ostatnia kategoria²⁴ pokazuje zdjęcia zrobione przy okazji wycieczki na Spinalongę (#boatrip). Problem z takimi wizualizacjami polega na tym, że przez błędne oznaczenie lokalizacji lub źle wybrany *hashtag* – doświadczenia spoza wyspy (np. z rejsu po zatoce bądź przebywania w pobliskim hotelu „z widokiem”) zapisywane są w katalogu zdjęć konkretnego *lieu de mémoire*. Tę samą praktykę tagowania obrazu zauważyła Richer w odniesieniu do Muzeum Auschwitz–Birkenau; bezrefleksyjnie dodawane znaczniki wpisują ujęcia spoza obozu, np. z restauracji w Krakowie, w serię obrazów o Holocaustcie, mimo że absolutnie go nie dotyczą. W ten sposób sprowadzają samo muzeum, jak i pojęcie (i rozumienie) Zagłady, do atrakcji turystycznej, jednej z wielu w planie wycieczki:

Czasami dokumentacja wizyty w miejscu pamięci staje się wręcz niepamięcią o Zagładzie, ponieważ miejsce to służy jedynie jako wymienne tło dla formy autoportretu (Richter, 2017, 140).

Podobnie problem postrzega Maria Zalewska, która klasyfikuje obrazy *Yolocaustu* jako te, które *Ja* osoby fotografowanej stawiają ponad otoczenie i kontekst miejsca, w którym zostały zrobione (2017, 109). Przez to Auschwitz (z perspektywy omawianego przez nią zagadnienia) staje się „tylko” jednym z wielu możliwych do uwiecznienia pejzaży, estetycznych obiektów cyfrowo konstruowanej rzeczywistości. Z poziomu fotografii społecznościowej²⁵ znaczenie miejsca pamięci zdaje się sprowadzać głównie do atrakcyjnego tła dla autorek(-ów) postów oraz ich osobistych narracji. W efekcie więc zarówno sama przestrzeń, jak i pamięć *per se* – ulegają uprzedmiotowieniu:

wydaje się, że żyjemy w świecie po Auschwitz, a wielu ludzi żyje w świecie bez Auschwitz, tak jakby to się nie stało. Te pocztówki [tu też:

24 Oczywiście kategorii (nie)właściwych reprezentacji pamięci można wyróżnić jeszcze więcej. Na potrzeby artykułu omawiam jedynie te, które wyraźnie pokazują powtarzalność wybranych zachowań, schematy komponowania treści czy typową dla tej platformy estetykę.

25 Jak również z poziomu współczesnej fotografii turystycznej (co wyjaśnię w piątym paragrafie tego tekstu).

instagramowe obrazy] o tym mówią, że można tam być, można być bardzo blisko, leżeć na trawie i tego nie widzieć (Mioduszevska, 2015).

4. Próba diagnozy: Mroczna turystyka

Działania masowej turystyki można opisywać za pomocą metafory spektaklu. W takiej narracji przemysł turystyczny udostępnia zwiedzającym wybrane fragmenty rzeczywistości (*scena*), którymi są zainteresowani (chcą je zobaczyć, być może poznać), przy czym światy te skonstruowane są specjalnie na ich użytek. Dostęp do tego co realne (*kulisy*) jest natomiast celowo utrudniony albo niemożliwy. Oznacza to, że również te atrakcje, które określa się „autentycznymi”, są *de facto* reżyserowanym światem niby-zza-kulis (czyli finalnie *sceną*), regulowanym przez tych, którzy decydują o tym, jak te doświadczenia mają wyglądać, by przyniosły oczekiwane korzyści (Podemski, 2013; Iwasiński, 2015, 32–33).

Jednym z obszarów masowej turystyki, relewantnym dla problemów omawianych w artykule, jest tzw. mroczna turystyka (ang. *dark tourism*). Wyrażeniem tym przyjęło określać się podróże do miejsc naznaczonych przemocą i ludzkim cierpieniem; miejsc katastrof, masowej śmierci, ludobójstwa, czystek etnicznych, prześladowań, ataków terrorystycznych, ale też mauzoleów upamiętniających krwawe rządy tyranów lub ich obalenie i egzekucję²⁶ (Komsta, 2013, 46; Biernacka, 2017, 80; Karpniuk, Popławski, 2017, 181–182). Mrocznych turystów fascynuje groza, pandemonium i obłąd. Osoby wychowane w powojennym świecie Zachodu, który w literaturze zwykło określać się sztucznym, plastikowym, poddanym disneyzacji i makdonaldyzacji, miewają osobliwą obsesję na punkcie podupadania, rozkładu, zniszczenia, ponieważ wierzą, że właśnie tu odnajdą tę mityczną „autentyczność” (Jurgenson, 2021, 14), Coś, co zbliży ich do śmierci albo przynajmniej pozwoli doświadczyć odmiennej skrajności, w przeciwieństwie do monotonnego, codziennego życia (Komsta, 2013, 52). Stąd też na pytanie, dlaczego na wakacjach

26 Na przykład w Târgoviște, gdzie stracono Nicolae Ceausescu i jego żonę Elenę, funkcjonuje muzeum, którego otwarcia życzyli sobie obywatele Rumunii (Iwasiński, 2015, 31–32).

ktos chciałby oglądać budynki ze śladami po kulach lub prawdziwe łóżka skazańców, Natalia Bloch odpowiedziała: „Bo nie ma nic bardziej autentycznego niż śmieć i cierpienie” (cyt. za: Iwasński, 2015, 32).

Próbując sprostać ambicjom współczesnych, mrocznych podróżników, dyskontuje się znaczenia przestrzeni naznaczonych ludzką tragedią, które odgrywają istotną rolę w pamięci grupy etnicznej, wyznaniowej, (sub)kulturowej i innych, aby w wyniku tego procesu, nadając im (tym przestrzeniom) wyraźną wartość turystyczną, finalnie je skomercjalizować (Biernacka, 2017, 81). Utowarowione miejsce w założeniu ma odpowiadać różnym potrzebom turystów, m.in.: poznawczym, religijnym (pielgrzymowanie), etnicznym (podróże sentymentalne) lub rekreacyjnym (Komsta, 2013, 51). Ostatni przypadek, tj. traktowanie odwiedzin w miejscach pamięci w kategoriach wypoczynku i rozrywki, potwierdzają cytowane w poprzednim paragrafie *hashtags* wskazujące na wartości istotne dla zwiedzających Spinalongę, np. czas wolny, relaks, letnie wibracje (*#summervibes*), urlopowy nastrój (*#holidaymood*), ale też idealne zdjęcie z wycieczki (*#photooftheday*). Biorąc jednak pod uwagę charakter przestrzeni, o której rozprawiamy – wakacyjna frajda i przyjemność spotykają się tutaj z martyrologią i śmiercią. Jeśli zaś bezpośrednim powodem wizyty w *lieu de mémoire* jest zabawa (*#fun*), to należy, uważam, postawić zasadnicze pytanie, czy pamięć o tych, których to miejsce dotyczy, nie zostaje zhańbiona, a ich doświadczenie (naznaczenie, cierpienie, śmierć) umniejszone do roli turystycznego spektaklu?

Mainstreamowe postrzeganie Spinalongi sprzyjające problematycznym zachowaniom jest takie i może być takie, ponieważ w założeniu decydentów wyspa przede wszystkim powinna generować zysk, w tym wspierać lokalny budżet. Poszukując możliwie aktualnych materiałów o jej zarządzaniu z perspektywy kultury pamięci, trafiłem jedynie na opracowania dotyczące strategii marketingowej (Nicolaidis, 2012) oraz wpływu pandemii koronawirusa na funkcjonowanie przedsiębiorstw, których dochody uzależnione są od ruchu turystycznego Spinalongi (Triantafyllou i in., 2022). Nie ma w nich niczego o wadze dwudziestowiecznej historii, pojawia się za to „rynkowy” wizerunek wyspy jako tej słynącej z małych żwirowych plaż i płytkich, krystalicznie czystych wód (Nicolaidis, 2012, 2). Ponadto sugeruje się rozwinięcie sprzedaży wyrobów rzemieślniczych i innych lokalnych osobliwości (Nicolaidis, 2012, 13), kolportaż

ulotek w restauracjach, hotelach czy włączenie mieszkańców Eloundy i Agios Nikolaos do zaangażowania w promocję Spinalongi, przy zachowaniu jej „bogatej historii kultury oraz naturalnego piękna” (Nicolaides, 2012, 14). Korzyści finansowe płynące z działalności wyspy nie ograniczają się bowiem tylko do jej terytorium, ale rozlewają się też po innych miejscowościach w regionie Lasithi. Gołota opisuje, jak w Place, Eloundzie czy Agios Nikolaos z każdej strony wyglądają do turystów szyldy z napisami „Spinalonga Ticket & Information” lub wprost „Spinalonga tickets”, oferując rejsy ku tajemnicy (Gołota, 2021, 241–243, 263–264).

Dawna kolonia trędowatych *taką* popularność zawdzięcza przede wszystkim powieści *Wyspa* Victorii Hislop oraz jej serialowej adaptacji. *Taką* to znaczy tę romantyzowaną, opartą na fikcyjnej historii o nieszczęśliwej miłości, na której skupiają się turyści. Kolejne elementy konstruowanej popkulturowo układanki dokładają także sami Kreteńczycy. Dzięki temu w niewielkiej Place można np. wynająć pokój ze „Spinalonga view” lub odwiedzić Tawernę Spinalonga, w której serwują dwa specjalne dania: Spinalonga Sald i Spinalonga Dessert – jak relacjonuje Gołota, oba najdroższe w swoich kategoriach, chociaż z życiem w kolonii nie mają niczego wspólnego; wymyślili je pracownicy tawerny (Gołota, 2021, 243–244).

Manos Savvakis, profesor socjologii, zapytany przez dziennikarkę o to, czy wie, że przewodnicy na Spinalondze przedstawiają jej dzieje, jakby pisali w tej chwili scenariusz romantycznego filmu, odpowiedział, że i owszem, ale wierzy, że każda osoba przybywająca na terytorium dawnego leprozorium ma w sobie dość wrażliwości, by zrozumieć tragiczne położenie jego ówczesnych mieszkańców: „Dzisiaj wiemy już zbyt dużo, by uwierzyć w bajki” (Gołota, 2021, 245–246).

5. Próba diagnozy: Fotografia społecznościowa i turystyczna

Współczesny, monumentalny charakter Spinalongi, oczyszczony z architektonicznych pozostałości piętna, udostępniono dla zwiedzających w 2000 roku (Lekakis, 2017). Jedną stronę ulicy odrestaurowano z myślą o turystach, np. sklepowe witryny zyskały drewniane okiennice w intensywnych kolorach tęczy (Warkentin, 2017). Wewnątrz znajdują

się m.in. stare zdjęcia, infografiki przybliżające najdawniejsze losy wyspy oraz niewielkie ekspozycje przedmiotów, nie tylko tych związanych z leprozorium. Co istotne, właśnie przed tymi barwnymi elewacjami turystki i turyści najczęściej robią *selfie*. Internet wszakże lubi kolor i wyraziste bodźce, które a nuż zatrzymają na moment uwagę użytkowników aplikacji, kiedy będą mechanicznie przewijać palcem strumień cudzych fotografii. *Notabene*, gdyby budynki odmalowano tak kilkanaście lat później, można by wtedy zakładać, że to świadome działanie, socialmediowa strategia tworzenia *instagramowych*, czyli atrakcyjnych wizualnie przestrzeni, wykorzystywana zresztą także w instytucjach kultury. Co innego *selfie spoty*, czyli miejsca, które same(-i) użytkownicy(-cy) sieci uznali za doskonałe do wykonania cyfrowego autoportretu (Żelazińska, 2018), przy czym „doskonałość” takiej przestrzeni czy obiektu określana jest w tym przypadku nie tylko z perspektywy nadawcy i jego jednostkowej wrażeniowości, ale również (a coraz częściej – przede wszystkim) z wyobrażonej przez nadawcę perspektywy odbiorcy. Komunikowanie rzeczywistości uwarunkowane oceną użytkowniczek(-ków) aplikacji – czyli konstruowanie jej w taki sposób, by zanim rozmyje się w niepamięci, zyskała ich chwilową uwagę – może zaowocować nagrodą w postaci licznych reakcji, komentarzy i rosnących zasięgów (tzn. post wyświetli się większej liczbie *przeglądaczy*²⁷). Odkrywanie tudzież podbijanie *selfie spotów* ma jednak tę wadę, że w skrajnych przypadkach skutkuje włamaniami na prywatne posesje, dewastacją atrakcji turystycznych albo profanacją miejsc kultu czy właśnie *lieux de mémoire*²⁸.

John Durham Peters stwierdził, że każdorazowa rezygnacja ze zrobienia sobie gdzieś zdjęcia to pozbawienie siebie szansy na podzielenie się wrażeniem z tymi, których akurat obok nie ma, którzy nie mogą tego,

27 Określenie Katarzyny Płoszaj na niewymagających odbiorców treści, którzy bezrefleksyjnie ją przeglądają zamiast czytać, stąd – *nomen omen* – nie ma sensu nazwać ich czytelnikami (2021, 362, przypis 15).

28 Poza cyfrowymi reprezentacjami pamięci o Holocauście, innym przykładem (nie)właściwych praktyk, komentowanych przez media w ostatnich latach, są pozowane sesje w Strefie Wykluczenia w Czarnobylu, będące efektem popularności serialu HBO o katastrofie w czarnobylskiej elektrowni jądrowej (Kurek, 2019).

co my, zobaczyć ani doświadczyć. Jednocześnie, jak dalej podkreślił, to pozbawienie siebie szansy na otrzymanie komentarza lub pozyskanie nowego obserwującego, *przeglądacza* (Jurgenson, 2021, 57). Tym bardziej, że sam akt fotografowania z punktu widzenia mediów społecznościowych to dopiero początek. Istotny jest proces edycji, przetwarzania ulotnego wrażenia w estetyzowane ujęcie – oraz najważniejsze – udostępnienie tegoż usieciowionemu światu.

Gdy więc próbujemy znaleźć powód/motywację (nie)właściwego zachowania i publikowania (nie)stosownych treści – w kontekście kultury pamięci na Instagramie – należy spojrzeć na dwa zagadnienia, tj. wielokrotnie wspomnianą przeze mnie „fotografię społecznościową” oraz „turystyczne spojrzenie”. Pierwsze Nathan Jurgenson traktuje jako **jednostkę komunikacji**, „typ fotografii upowszechnionej za sprawą usieciowionego, cyfrowego rozprzestrzeniania” (2021, 17) oraz „praktykę kulturową, zwłaszcza sposób widzenia, mówienia i uczenia się”²⁹ (2021, 19). „Spojrzenie turystyczne” to termin ukuty przez Johna Urry’ego, odnoszący się do zbioru postrzeżeń o (tu: fotografowanej) rzeczywistości (Najmrocka, 2008, 159). Jest ono, słowami Cywińskiego (2013), „wypadkową turystycznych praktyk i wyobrażeń o świecie”. W praktyce to poszukiwanie obiektów, które się jakoś kojarzą i których można się gdzieś spodziewać. Znalazłszy je, nadaje im się wartość, tzn. te uwiecznione na fotografii stają się ważniejsze od tych, które przemilczano. Słowami Katarzyny Najmrockiej (2008, 160) w ten sposób fotografujący „zalicza atrakcje”, odhaczając je na liście – *nomen omen* – „do zobaczenia”. Samo zdjęcie jest już bowiem wystarczającym dowodem destynacji (tak jak *instagramowy* kadr z siłowni – dowodem wizyty w siłowni), swoistą zdobyczą z polowania, którą można zaimponować znajomym (Najmrocka, 2008, 160), czyli „tym, co w języku Barthes’a nazywa się «świadectwem obecności», a w żargonie Sontag «zdjęciami-trofeami»” (Jurgenson, 2021, 61).

Destrukcyjna moc fotografii turystycznej kryje się więc za tym, że traktuje się ją niczym „miniaturę rzeczywistości”, mimo że jest

29 „Uczenie się” proponuję jednak potraktować jako (a najlepiej zmienić na) „poznawanie fragmentów rzeczywistości”.

kulturowym produktem (Cywiński, 2013), wyrazem postrzegania fotografującego, jego komentarzem do tego, co widzi przez pryzmat swoich wyobrażeń i doświadczeń – a nie możliwie obiektywną dokumentacją (Jurgenson, 2021, 24). Tym bardziej, że współczesne zwiedzanie (w kontekście omawianych zagadnień) przyjmuje *de facto* formę „spojrzenia przez smartfon”, zatem jednostkowe emocje wywołuje nie tyle rzeczywistość, co zapośredniczony technologicznie obraz – „[s]amo odwiedzone miejsce i jego obecność dla ucieleśnionego podmiotu schodzą na dalszy plan” (Bogusławski, Lewandowski, 2019, 473–474). W konsekwencji, znaczenie treści obrazu zostaje umniejszone na rzecz efektywności jego obiegu w sieci (Jurgenson, 2021, 58).

6. Próba diagnozy: desemantyzacja w komunikacji i komunikacja bezrefleksyjna

Doświadczenia komunikacyjne użytkowników nowych mediów, jak konstatuje Małgorzata Lisowska-Magdziarz, przyrównać można do spotkania ze strętą. Są niczym elektryczne impulsy, krótkie i intensywne, potęgujące emocje, a przy tym – najważniejsze – pozbawione istotnych treści intelektualnych (Lisowska-Magdziarz, 2018a, 67; 2018b, 75). Oznacza to, że dotarliśmy – jako społeczeństwo – do punktu, w którym nieprzerwanie produkujemy jednostki komunikacji (np. posty na Instagramie), które najczęściej jedynie się przegląda zamiast czytać. Oczywiście to, czy tekst lub obraz jest czytany, czy tylko oglądany, zależy zarówno od potrzeb i możliwości użytkowników(-k) sieci, jak i potrzeb i możliwości projektantów tych tekstów lub obrazów. W rezultacie powstaje sprzężenie zwrotne, jak konstatuje Płoszaj (2021, 350–352), polegające na tym, że kiedy potencjalni odbiorcy produktów komunikacji ograniczają się tylko do ich przeglądania, bez wnikania w treść, to w następstwie takiego działania producenci tychże (tekstów, fotografii i innych) dostosowują się do (braku) oczekiwań i „fabrykują «śmieciowe treści» w ładnej oprawie”.

W świadomych procedurach desemantyzacyjnych, których celem jest wywołanie u odbiorców wrażenia zgodnego z intencją projektanta komunikacji, wykorzystuje się zapożyczenia dyskursywne. Takie procesy, proszę zauważyć, występują m.in. w strategiach podmiotów z obszaru

mrocznej turystyki, głównie w praktykach dyskutowania przestrzeni na rzecz jej utowarowienia lub – w tym samym celu – przemilczenia w dyskursie publicznym fragmentów historii, zastępując je literacką fikcją. Inną procedurą jest już nieuświadomione używanie języka i komunikacji, które objawia się w jednostkowym przypisywaniu znaczeń do obiektów (Wszolek, 2020, 135–136). Tu przykładów aż nadto, wystarczy wrócić do omówionych powyżej cyfrowych reprezentacji pamięci ze Spinalongi, stworzonych i opublikowanych nie po to, by zainteresować (się) tematem, dajmy na to, Wielkiego Zamknięcia, ale po to, aby udostępnić je w formie obiektów zainteresowań, które – jak zauważa Płoszaj – „ani nie dziwią, ani nie ciekawią, lecz tylko przyciągają uwagę” (2021, 362). *Przeglądacz(-ka)*³⁰ ma być więc zadowolony(-a) z wyglądu treści, koncentrując się na własnej przyjemności, a nie na jej wymiarze intelektualnym (Lisowska-Magdziarz, 2018a, 72).

W komunikacji bezrefleksyjnej (która jest jednym z podstawowych przejawów desemantyzacji), zamiast faktów i danych występuje dowolna ich interpretowalność, czyli takie użycie języka (w tym obrazu), które jest wolne od semantyki. I od wiedzy (Wszolek, 2020, 139). Charakterystyczny dla niej jest też brak sprzężenia zwrotnego, jakby każda wypowiedź była skończoną jednostką (JanKomunikant, 2011, 21). Taka bełkotliwa i finalnie, jak widać, bezsensowna komunikacja prowadzi do przekonania, jakoby istniał jeden tylko świat, oczywisty i bezalternatywny, a to, czego w tym świecie nie widać – nie istnieje (JanKomunikant, 2011, 21–22; Lisowska-Magdziarz, 2018b, 78; Fleischer, 2019, 83–86).

Procesy desemantyzacyjne zacierają również zakres obowiązywania znaczeń (w tym skojarzeń) celem wyróżnienia się na rynku (Wszolek, 2020, 142). Umożliwia to np. zamówienie i zjedzenie Spinalonga Salad lub Spinalonga Dessert w Spinalonga Tavernie, która w rzeczywistości ani nie jest na Spinalondze, ani nie przedstawia żadnych powiązań z wyspą, jej historią czy losami hansenów – poza tym lokalizacyjnym faktem, że znajduje się naprzeciw dawnej kolonii trędowatych.

³⁰ Używam określenia Płoszaj, by nie sprowadzać różnych przebiegów doświadczeń i praktyk każdego użytkownika nowych mediów do jednorodnej kategorii zachowań. Poza tym przeglądaczem, owszem, można być, ale też można nim jedynie bywać – tak jak można nim ani nie być, ani nie bywać.

Jak skwitowała zresztą jej właścicielka: „Nie ma w tym żadnej magii. Po prostu nawiązujemy do tego, co interesuje ludzi, którzy do nas przyjeżdżają” (Gołota, 2021, 243). Jeśli ktoś nie widzi niestosowności oraz przede wszystkim niebezpieczeństwa takich działań (i rynkowych, i komunikacyjnych), musi sobie wyobrazić, że w efekcie desemantyzacji w połączeniu z utowarowieniem pamięci mógłby otrzymać w Barze Obóz na dworcu w Oświęcimiu – paralelnie – Obozową Zupę albo z myślą o zagranicznych turystach Auschwitz Dumplings.

Zastanawiając się zatem nad tym, jaki wpływ na kształtowanie się realnego wizerunku Spinalongi mają cyfrowe reprezentacje pamięci, trzeba mieć świadomość, iż to, w jaki sposób użytkownik aplikacji dobierze słowa i obrazy, jak je połączy i w jakim kontekście ich użyje – wpłynie na to, jaki świat zobaczą jego odbiorcy. Jak to ocenią? Jak zareagują? Dlatego istotne w tych rozważaniach są: świadomość, wrażliwość oraz to, co w retoryce nazywa się stosownością. Ta z kolei jest warunkiem *sine qua non* kompetencji komunikacyjnej, którą powinna się wyróżniać każda osoba publicznie zabierająca głos. Dziś więc każdy użytkownik nowych mediów, który produkuje jakąkolwiek treść (Nowak, 2020, 11).

Zakończenie

Na Krecie choroba Hansena wciąż pozostaje w sferze tabu (Gołota 2021, 253–254). Przewodniczka oprowadzająca turystów po dawnym leprozorium na wyspie ciszy opowiedziała Gołocie, jak czasami pytają ją o ryzyko zarażenia się trędem, gdyby niechcący dotknęli murów historycznej fortecy (Gołota, 2021, 263). Niemniej jednak przewodniczki to nie oburza, już nawet nie zaskakuje, wszakże – jak podkreśliła – niewiele osób dziś wie, nawet w samej Grecji czy na Krecie, o prawdziwych losach hansenów ze Spinalongi (Gołota, 2021, 263–264).

Cyfrowe reprezentacje pamięci udostępnianie w aplikacji Instagram mogą szokować, oburzać lub – przeciwnie – nawet nie zostać zauważone. Chciałem pokazać, w jakich kategoriach, zależnie od wiedzy i indywidualnych doświadczeń, które przekładają się na subiektywne postrzeganie rzeczywistości, można oceniać ujęcia ze Spinalongi. Czy będzie to pamięciowy wandalizm, czy nieświadoma pomyłka, wynikająca

z oficjalnie dostępnych narracji? I czy w ogóle da się tak jednoznacznie wartościować zachowania turystów, których zaprasza się na wyreżyserowany spektakl, jednocześnie chowając przed nimi to, co w historii gniewie i uwiera?

„Akt pamiętania jest jednocześnie aktem interpretacji [...] i jednocześnie swego rodzaju zapomnianiem – pomijaniem innych perspektyw i innych możliwości interpretacji” (cyt. za: Kisiel, Ładoń, 2020, 4). Jak pokazują przykłady *instagramowych* ujęć ze Spinalongi, zmediatyzowana wyobraźnia przekłada się na kształt(y) postpamięci, czyli subiektywnego postrzegania wydarzeń historycznych wśród osób, które nigdy ich nie doświadczyły ani nie miały okazji spotkać ich naocznych świadków (Lisowska-Magdziarz, 2018b, 84). W ten sposób obok *innej* historii leprozorium, celowo ukrytej przed nieświadomymi *prawdy* odwiecznymi, dominuje wersja Spinalongi z literatury, telewizji, z katalogów podróży oraz, coraz częściej, nowych mediów, w których „nędza jest estetyzowana, a smutek mitologizowany, co wydaje się zmieniać wyspę w popowy, ahistoryczny produkt masowej konsumpcji” (Lekakis, 2017).

Bibliografia

- Bardel, M. (2008). *Wyspa strachu*. „Znak”, nr 643. <https://tinyurl.com/3yz7c9v9.5.11.2022>.
- Biernacka, M. (2017). *Dolina Poległych w Hiszpanii. Między narodowym katolicyzmem a utowarowieniem pamięci*. „Czas Kultury”, nr 4 (195), s. 80–84.
- Bogusławski, M., Lewandowski, T. (2019). *Atmosfera pamięci – à propos Parku Ocalałych w Łodzi*. „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 4 (42), s. 466–491. DOI: <https://doi.org/10.4467/20843860PK.19.024.11920>
- Bourbou, Ch. (2006). *The leprosarium of Spinalonga (1903–1957) in eastern Crete (Greece)*. „Eres. Arqueología/Bioantropología”, nr 14, s. 121–136.
- Chomentowska, E. Polak, A. (2019). *Wanda Błęńska i jej wkład w walkę z trądem jako chorobą stygmatyzującą*. „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”, nr 82, s. 72–80.
- Cywiński, P. (2013). *Czy zdjęcie może ukraść duszę? „Post-turysta.pl”*. <https://tinyurl.com/3rse5j4u.15.11.2022>.
- Doległo, S. (2019). *Nie tak dawno, nie tak daleko. Strategie komunikacyjne miejsc pamięci Holocaustu*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ.

- Doległo, S. (2021). *Wandalizm pamięciowy. Holocaust i nieetyczne praktyki użytkowników nowych mediów*. W: *Komunikowanie w procesie zmian*. Red. A. Hess, M. Nowina Konopka, W. Świerczyńska-Głównia. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, s. 83–102.
- Faron, B. (2021). *Jak przetrwać zarazy w dawnej Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Astra.
- Fleischer, M. (2019). *Desemantyzacja komunikacji i jej indeksalizacja*. Kraków: Współpraca wydawnicza Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwa Libron.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gołota, M. (2021). *Spinalonga. Wyspa trędowatych*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Iwasiński, Ł. (2015). *Turystyka jako rynek doświadczeń*. „Kultura Popularna”, nr 2 (44), s. 28–39.
- janKomunikant. (2011). *Słownik polszczyzny rzeczywiściej. Siłą rzeczy fragment*. Łódź: Primum Verbum.
- Jelonek, M. Gadzińska, J. Gadziński, J. (2015). *Trąd i jego postrzeganie na przestrzeni dziejów*. „Annales Missiologici Posnanienses”, t. 20, s. 71–88. DOI: <https://doi.org/10.14746/amp.2015.20.6>
- Jurgenson, N. (2021). *Fotka. O zdjęciach i mediach społecznościowych*. Przeł. Ł. Zaremba. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Karakter – Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.
- Karpiuk, A. Popławski, B. (2017). *Mroczna turystyka w cieniu atomu. Zwiedzanie Fukushima*. „Przegląd Humanistyczny”, nr 1 (456), s. 181–191. DOI: <https://doi.org/10.5604/01.3001.0009.9236>
- Kisiel, J. Ładoń, M. (2020). *Pensjonaty pamięci, odłamki wspomnień*. „Rana. Literatura – Doświadczenie – Tożsamość” nr 2(2), s. 1–9. DOI: <https://doi.org/10.31261/Rana.2020.2.12>
- Komsta, A. (2013). *Problem dark tourism i jego możliwości w Polsce*. „Turystyka Kulturowa”, nr 2, s. 46–65.
- Kruk, A. (2022). *Cierpliwe oko. Rozmowa z Jarosławem Wszędybyłem*. „Dwutygodnik”, wyd. 349. <https://tinyurl.com/2tvutkyh>. 27.12.2022.
- Kurek, M. (2019). *Moda na Czarnobyl. Twórca serialu HBO apeluje do influencerów o szacunek dla ofiar katastrofy*. „K Mag”. <https://tinyurl.com/6f9rcxbh>. 5.01.2022.
- Lekakis, S. (2017). *The Spinalonga blues. Notes from the field*. „Archaeology & Arts”: <https://tinyurl.com/45k23hba>, 15.11.2022.
- Lisowska-Magdziarz, M. (2018a). *Zmediatyzowane doświadczenie kulturalne w świecie mediów interaktywnych. Kultura elektrycznych węgorki*. „Studia Medioznawcze”, t. 19, nr 3, s. 67–79. DOI: <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2018.3.55>
- Lisowska-Magdziarz, M. (2018b). *Fałszywe wiadomości, mediatyzacja wyobraźni. Odbiór doznaniowy a informowanie i obraz świata w mediach*. „Studia Medioznawcze”, 19, nr 4, s. 75–86. DOI: <https://doi.org/10.33077/uw.24511617.ms.2018.4.42>
- Logan, W., Reeves, K. (2009). *Introduction: Remembering places of pain and shame*. W: *Places of pain and shame: Dealing with „difficult heritage”*. Abingdon-on-Thames: Routledge, Milton Park, s. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203885031>

- Lysak, T. (2021). *Yolocaust: kapitalizm platform a cyfrowe praktyki upamiętniana zagłady*. „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 17, s. 358–375. DOI: <https://doi.org/10.32927/zsim.883>
- „Obserwatorium Językowe Uniwersytetu Warszawskiego. Najnowsze słownictwo polskie”: <https://nowewyrazy.pl>. 5.01.2023.
- Mioduszewska, Z. (2015). *Jestem w Oświęcimiu, trochę zimno. Rozmowa z Pawłem Szypulskim*. „Dwutygodnik”, wyd. 173. <https://tinyurl.com/5n6krzt7>. 15.11.2022.
- Najmrocka, K. (2018). *Fotografia turystyczna – między wrażliwością a jej brakiem. Szkic na temat współczesnego turystyki*. „Kultura Współczesna”, nr 4 (103), s. 157–169.
- Nicolaides, A. (2012). *Foreign Visitor's Evaluation of Lasithi prefecture and Spinalonga as a Tourism destination*. „African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure”, nr 2 (1), s. 1–20.
- Nowak, T. Ł. (2020). *Wykluczenia, przemilczenia, nierówności. Wstęp*. „Dziennikarstwo i Media”, t. 14, s. 9–15. DOI: <https://doi.org/10.19195/2082-8322.14.1>
- Płoszaj, K. (2021). *Projektowanie treści w wymiarze communication design*. Wrocław–Kraków: Współpraca wydawnicza Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwa Libron.
- Podemski, K. (2013). *Wyreżyserowana przestrzeń turystyczna*. „Post-turysta.pl”. <https://tinyurl.com/ycy87ew4>, 15.11.2022.
- Posłuszny, Ł. (2015). *Miejsca pamięci: przestrzeń – pamiętanie – zapomnianie*. W: *Miejsca pamięci w świadomości współczesnego człowieka*. Red. K. Zieliński, J. Janikowska. Toruń: Akapit, s. 131–142.
- Richter, L–M. (2017). #YOLOCAUST? *Über die virtuelle Inszenierung des Besuchs von Holocaust-Erinnerungsorten auf Instagram*. „Medienwelten – Zeitschrift für Medienpädagogik”, nr 8, s. 116–162. DOI: <https://doi.org/10.13114/zfm.2017-8.1013>
- Skieterska, A. (2007). *Miłość w dolinie trędowatych*, „Gazeta Wyborcza”. <https://tinyurl.com/ysvat7dj>. 27.12.2022.
- Sontag, S. (2016). *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*. Przeł. J. Anders. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Szpociński, A. (2008). *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*. „Teksty Drugie”, nr 4, s. 11–20.
- Triantafyllou, G., Strataki, E., Styliani Divrioti, M. (2022). *The financial performance of enterprises close to Spinalonga Islet, after the outbreak of COVID-19*. W: *The Proceedings of International Conference 2022. Covid-19, Digital Transformation and Tourism Resilience*. Hue: HUE University Publishing House, s. 151–170.
- Twardoch, E. (2012). *„Usieciowione” miejsca pamięci, czyli jak symbole przeszłości stają się przestrzenią aktywności użytkowników sieci*. „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2 (12), s. 171–182.
- Warkentin, E. (2017). *The abandoned Greek Island shrouded in mystery*. „BBC Travel”. <https://tinyurl.com/499sndt3>, 15.11.2022.
- Wszolek, M. (2020). *Desemantyzacja komunikacji w projektowaniu (opakowań)*. „Dziennikarstwo i Media”, t. 14, s. 133–144. DOI: <https://doi.org/10.19195/2082-8322.14.11>

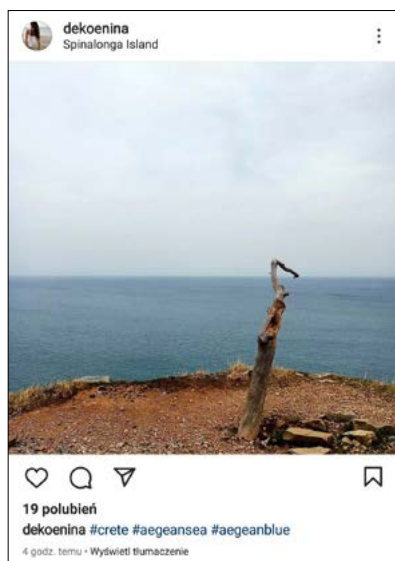
Zalewska, M. (2017). *Selfies from Auschwitz: Rethinking the Relationship Between Spaces of Memory and Places of Commemoration in The Digital Age*. „Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media”, nr 18, s. 95–116.

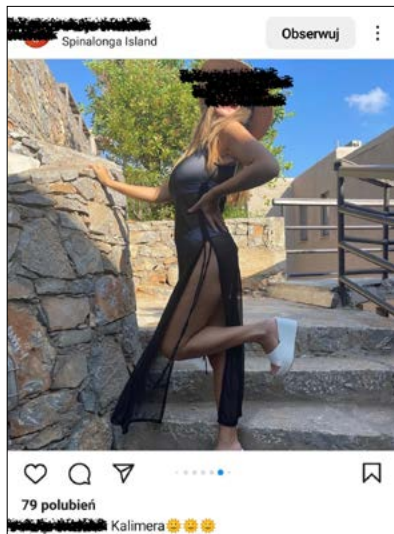
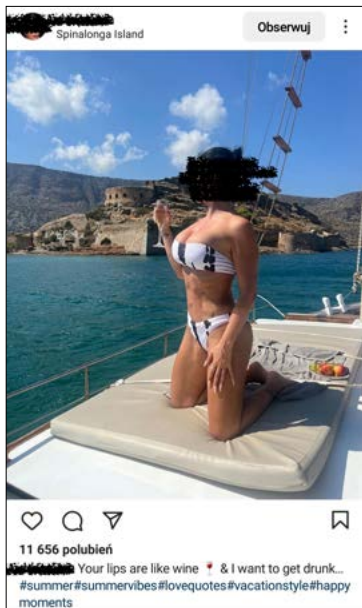
Żelazińska, A. (2018). *Jak Instagram zmienia świat*. „Polityka”. <https://tinyurl.com/2p8fartj>. 20.11.2022.

- **TOMASZ ŁUKASZ NOWAK**—PhD in humanities, linguist, communication designer. Assistant professor in the Institute of Journalism and Social Communication at the University of Wrocław. Author of the book “The Language of Concealment. The Written Sociolect of Polish Gays.” He is interested in cultural and lavender linguistics, sensitive communication, exclusion discourse and experience design. He has published in “Czas Kultury” [Time of Culture], “Poznańskie Studia Slawistyczne,” “Ethnolinguistics” and “Journalism and Media” among others.

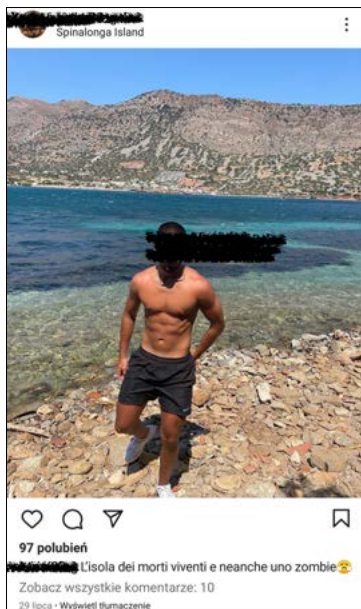
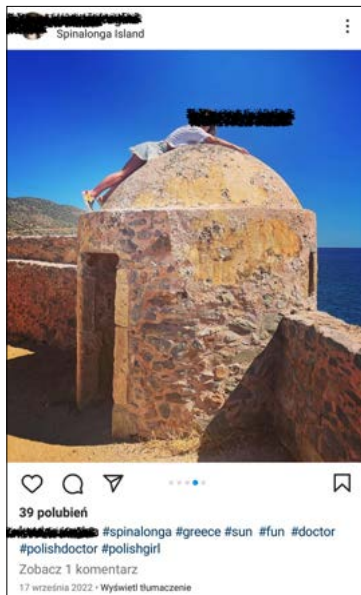
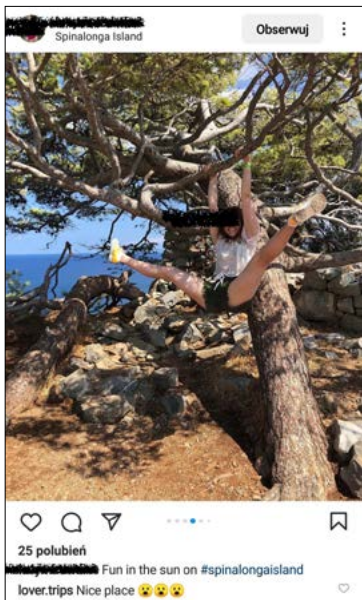
Aneks

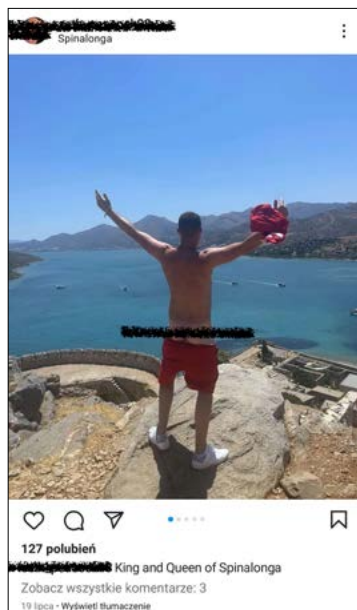
Przykłady postów opublikowanych w serwisie Instagram w 2022 roku z geotagowaniem „Spinalonga Island”











Więcej przykładów zamieszczono w suplemencie online, dostępnym pod adresem <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pss/article/view/39446>.

