

Joanna Tokarska-Bakir jest etnografką. Jak sama podkreśla, oznacza to, że nie zajmuje się faktami, lecz tym, co ludzie o faktach mówią, gadają, opowiadają. Dla etnografii nic nie jest niewartą uwagi błahostką. Etnografia potrafi nawet zapisać jakiś nieskładny bełkot, którego nikt na razie nie rozumie. Tokarska-Bakir, jak pisze w swoim imponującym *Obrazie osobliwym*, uprawia „gęstą lekturę”, która „nie zrażona powtórzeniami i słowami zużytymi, ma zatrzymać do rozważenia wszystko to, co z tekstu etnograficznego bywa wymywane pod pretekstem redundancji, marginalności, niezrozumiałości, niższego poziomu artystycznego (w przypadku przekazów folklorystycznych) czy obsceniczności”. Etnografia lubi na przykład odczytywać napisy na murach dzisiejszych miast, umie też zastanawiać się nad tajemniczymi gestami, jakie czynią pielgrzymi w świętych miejscach.

Etnografia uprawiana przez Tokarską-Bakir jest mi bliska, bo tworzy swoje archiwum egzystencji, bo pracuje w zwyczajności z uwagą właściwą pisarstwu Mirona Białoszewskiego, zapisywacza „donosów z rzeczywistości”. [...]

Joanna Tokarska-Bakir jest srogą nauczycielką. Nieubłagane opowiada o tym, o czym może wolelibyśmy już nie słyszeć: o ciągle odnawiającym się mechanizmie antysemitzkiej przemocy. A jednak [...] chcemy być w prowadzonej przez nią trudnej klasie w ciężkiej szkole antropologii teoretycznej i praktycznej.

z Wprowadzenia Marii Janion

ISBN 83-86872-60-8



Tokarska-Bakir

Rzeczy mgliste

Joanna
Tokarska-
Bakir

Rzeczy
mgliste



OSERA

SASIEDZI

POGRANICZE

Rzeczy mgliste

Eseje i studia

Joanna Tokarska-Bakir

Rzeczy mgliste

Eseje i studia

Wprowadzenie **Maria Janion**

POGRANICZE



SEJNY 2004

Wprowadzenie

Trudna klasa w ciężkiej szkole

Joanna Tokarska-Bakir jest etnografką. Jak sama podkreśla, oznacza to, że nie zajmuje się faktami, lecz tym, co ludzie o faktach mówią, gadają, opowiadają. Dla etnografii nic nie jest niewartą uwagi blachostką. Etnografia potrafi nawet zapisać jakiś nieskładny bełkot, którego nikt na razie nie rozumie. Tokarska-Bakir, jak pisze w swoim imponującym *Obrazie osobliwym*, uprawia „gęstą lekturę”, która „nie zrażona powtórzeniami i słowami zużytymi, ma zatrzymać do rozważenia wszystko to, co z tekstu etnograficznego bywa wymywane pod pretekstem redundancji, marginalności, niezrozumiałości, niższego poziomu artystycznego (w przypadku przekazów folklorystycznych) czy obsceniczności”. Etnografia lubi na przykład odczytywać napisy na murach dzisiejszych miast, umie też zastanawiać się nad tajemniczymi gestami, jakie czynią pielgrzymi w świętych miejscach. Etnografia uprawiana przez Tokarską-Bakir jest mi bliska, bo tworzy swoje archiwum egzystencji, bo pracuje w zwyczajności z uwagą właściwą pisarstwu Mirona Białoszewskiego, zapisywacza „donosów z rzeczywistości”.

Etnografia oscyluje między „swojskością” a „obcością”. Musi istnieć „pomiędzy”, ale to nie znaczy jedynie – pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy i dyscyplinami nauki. „Pomiędzy” oznacza również strefę swoistego zawieszenia, oddalania się i przybliżania jednocześnie, strefę istnienia na mocy przyswojonego sobie statusu cudzoziemca.

Swój nagrodzony esej *Obsesja niewinności* Tokarska-Bakir napisała podczas długiego pobytu w Niemczech. Temu spojrzeniu z zewnątrz na toczącą się w Polsce – w związku z książką Grossa *Sąsiedzi* – debatę o Jedwabnem przypisuje istotne znaczenie: „Gdyby nie obca perspektywa i osłabiona cudzoziemskim wpływem autocenzura, pewnych rzeczy w ogóle nie mogłabym w tej dyskusji zobaczyć”. Ale – poza tą „niemiecką” – są jeszcze inne wymiary cudzoziemskości Tokarskiej-Bakir. To etnografia i płęć. Jako autorka omawianego eseju była ona potrójną cudzoziemką: „emigrantką”, etnografką, kobietą. Co do ostatniej kwestii, ktoś trafnie zauważył, że – obok Grossa – to kobiety sprostwały w pełni okrucieństwu prawdy o Jedwabnem, i wymieniał nazwiska Agnieszki Arnold, Anny Bikont oraz Joanny Tokarskiej-Bakir.

Zza polskich rubieży Tokarska-Bakir dostrzegła w dyskusji o Jedwabnem to, czego „od środka” nie widzi się może zbyt jasno, a mianowicie „polską obsesję niewinności” w stosunku do Żydów. To ona właśnie unie-możliwia przyjęcie prawdy o winie „sąsiadów”, o polskiej winie, o naszej winie. Tokarska-Bakir bezkompromisowo opowiedziała o polskiej hańbie antysemityzmu podczas okupacji i dzisiaj. Wskazała też źródło antysemi-tyzmu albo wypieranego i negowanego, albo uzasadnianego – za pomocą „spowiedzi z cudzych (to jest żydowskich) grzechów”.

Znamienne jest to, że najsroźsi krytycy polskiego mitu mesjanistyczne-go, w którego centrum znajduje się złota legenda naszej barankowej nie-winności, właśnie z emigracji wytaczali proces oskarżycielski.

Norwid, Gombrowicz, Miłosz za główny polski grzech uznali traktowa-nie narodu polskiego jako absolutu i podanie Chrystusowej niewinności te-goż narodu za dogmat.

Norwid obwinił Mickiewicza o to, że przyczynił się do rozpowszech-nienia rozumienia „narodowości” jako „wyłącznieści”. „Kto patriotyzm za-mieni na wyłączność [...] ten musi koniecznie z ojczyzny zrobić sektę i skończyć fanatyzmem!”, Polacy „słodko i rzewnie przemawiają”, a „tyl-ko bigos i kapuśniak rozumieją” – to ostatnie Norwid zauważył w związ-ku z powszechną apologią *Pana Tadeusza*. Zarzucał Polakom „nieuszano-wanie osoby człowieka”. Jego zdaniem „tyle i takiej egzystencji naród ma, ile i jak jest w stanie człowieka uszanować”. Program uczynienia ze wszyst-kich Polaków „świętych” uznawał za niechrześcijański. Niektórzy zresztą szybko przeszli drogę od chęci, żeby wszyscy Polacy byli święci – do uzna-nia, że już nimi są.

Gombrowicz w *Trans-Atlantyku* pokazał patriotyczną sektę w działaniu – jako straszliwy Związek Kawalerów Ostrogi, pilnujących nawzajem swo-jej lojalności wobec Idei. Credo pisarza brzmiało: „Starłem się ujawnić, że ostateczną instancją dla człowieka jest człowiek, nie zaś żadna wartość ab-solutna”. Odnosi się to oczywiście również do narodu i ojczyzny. Wpływać musi też na ocenę Mickiewicza. Gombrowicz dowodzi, iż „największa sła-bość Mickiewicza na tym polegała, że był poetą narodowym, to jest utoż-samionym z narodem i wyrażającym naród, a przeto niezdolnym ujrzeć narodu z zewnątrz jako czegoś »istniejącego w świecie«. Cóż więc mógł zrobić? Gombrowicz wylicza jednym tchem: „Ponieważ utraciliśmy nie-podległość i byliśmy słabi, przyozdobił słabość naszą pióropuszem roman-tyzmu, uczynił z Polski Chrystusa narodów, przeciwstawił naszą chrześci-

jańską cnotę nieprawości zaborców i wyśpiewywał piękno naszych krajo-brazów”. Gombrowicz także zauważył, że „zarówno u Mickiewicza, jak u Sienkiewicza, Bóg podporządkowany został narodowi”. Można oczywiście polemizować z tym wyjątkowo zjadliwym portretem wieszczą, ale przecież nie da się naruszyć punktu oparcia Gombrowiczowskiej interpre-tacji, to znaczy faktu podporządkowania najwyższych wartości narodowi, który wobec tego musi skupić w sobie wszystkie możliwe cnoty i zasługi.

Miłosz z wielką pasją stale ukazywał bezdroża polskiego mesjanizmu. Szczególnie podpadła mu III część *Dziadów*. „W *Dziadach* drezdeńskich diabły, anioły i sam Bóg są zaprzęgnięci do polityki, muszą służyć roman-tycznej, dopiero co odkrytej idei narodu”. „Widzenie księdza Piotra dziś czytane jest żenującą lekturą”. Robienie użytku z Ewangelii na rzecz Polski zrównanej z Chrystusem tchnie jakąś głęboką „nieprzystojnością”. Miłosz oskarża Mickiewicza o posługiwanie się „religią Boga-człowieka, czyli re-ligią Wcielenia po to, żeby wprowadzić kolektywnego Mesjasza”. Oczywi-ście, podkreśla Miłosz, mesjanizm Mickiewicza ma charakter ideologii kompensacyjnej dla słabych, to go uzasadnia. Ale jest wyraźną herezją i za-stanawiać się można nad tym, dlaczego „polska hierarchia kościelna jej nie potępiła”. No, właśnie, dlaczego? Takie sprzężenie religii z narodowością sprzyjało formowaniu Polaka-katolika, ostoji Kościoła w Polsce.

Mesjanistyczny trwały mit polskiej niewinnej ofiary został ciężko ugo-dzony podczas dyskusji o Jedwabnem. Świadczą o tym między innymi re-akcje czytelników *Sąsiadów*. Jeden z nich tak uzasadniał swój wybór książ-ki Grossa do nagrody Nike: „Za zdjęcie Polski – Chrystusa Narodów z krzyża”. Czytelniczka zaś, głosując również na Grossa, napisała: „Przez rodzinę i Kościół wychowana i utwierdzana w przekonaniu, że Polacy – wszyscy – to naród wybrany – prawych, świętych, bohaterskich, bez ska-zy – instynktownie czułam fałsz tej tezy. [...] Lektura Grossa była trzęsie-niem ziemi, ale też mnie na nią sprowadziła. Dzięki niemu wiem, że Polak potrafi. Wszystko potrafi z błogosławieństwem polskiego duchowień-stwa”. Czyelnicy ci, jak i inni, trafnie stwierdzili, że książka Grossa rewidu-je polską manię narodowej czystości i niewinności, którą za temat swe-go eseju obrała Tokarska-Bakir.

Tak nieprawdopodobne wywyższenie świętych Polaków musiało mieć jednak swoją cenę. Otóż jego drugą, ukrytą stroną stało się konsekwentne zezwierzęcenie, odczłowieczanie innych, a zwłaszcza dehumanizacja Ży-dów. W swoich znakomitych esejach, drukowanych również w „Res Publi-

ce Nowej" („Żydzi u Kolberga", 7-8/1999 oraz „Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań", 8/2001), Tokarska-Bakir pokazała, ile inwencji lud polski włożył w stworzenie obrazu złego „antyświata" – w przeciwieństwie do dobrego, chłopskiego, katolickiego „świata". Tokarska-Bakir cytuje autora donoszącego: „Mówiąc o śmierci Żyda, lud chrześcijański nie wyraża się prawie nigdy, że umarł, ale że zdechł lub zginął, gdyż umrzeć może tylko »chreszczennyj człowiek«". „Odbywanie stosunków płciowych z Żydówką jest dokładnie tym samym, jak gdyby człowiek spółkował z psem". Współcześni rozmówcy powtarzają z przekonaniem dawne klisze, cedując na Niemców rolę sprawiedliwych katów: „Niemcy ich strzelali za to, że zamuczyli Pana Jezusa"; „Kto by Żyda szcził za człowiekiem. Kto szcził ich za ludzi?" Tego „antyświata", tych „nieludzi" można się pozbywać bez większych skrupułów – zbiorowym pogromem, pojedynczym mordem, spalaniem wszystkich żydowskich mieszkańców i tak dalej.

Zwrot „po żydowsku" znaczy po polsku „na opak", zgodnie z logiką antyświata, jak na to wskazuje Tokarska-Bakir. Jakże to może być groźne dla życia, przekonała się Halina Zawadzka (Kon), autorka *Ucieczki z getta*. Opuściła ona skazane na ostateczną eksterminację getto w Końskich jesienią 1942 roku, przekonana, że „dobry wygląd" (podtrzymany przefarbowanymi na blond włosami) i świetna polszczyzna pomogą jej w zapewnieniu sobie w miarę bezpiecznego przebywania po aryjskiej stronie. Niestety, okazało się, że Polacy jakimś dziwnym zmysłem umieli poznawać ukrywających się Żydów. Książka pełna jest opisów przerażających rozpoznania i podejrzeń, którym zazwyczaj towarzyszą wyrazy zacieklej nienawiści do Żydów i pochwały Hitlera za to, że ich tępi bez litości. Niemcy nie byli w stanie tak wnikliwie jak Polacy przyglądać się mieszkańcom i rozpoznawać Żydów, twierdzi autorka. I nie tylko ona zresztą.

Oto dwie sceny.

W pociągu granatowi policjanci przeprowadzają kontrolę dokumentów i bagaży. Chwytają udającego sen mężczyznę, który stara się uciec. Pasażerowie przedziału, w którym znalazła się Halina Zawadzka, zaczynają rozmawiać o schwytanym. „Nikt nie miał wątpliwości, że był on Żydem. Niektórzy twierdzili nawet, że od początku jazdy podejrzewali go o to". Na jakiej podstawie? „Ktoś zauważył, że kiedy wsiadł w Koluszkach do przedziału, od razu pchał się do okna w charakterystyczny dla Żyda sposób. Jedna kobieta zauważyła, że siedział pochylony jak Żyd, a inny pasażer do-

strzegł chytre, żydowskie spojrzenie". Nikt nie miał wątpliwości, że uciekający nie miał żadnych szans ratunku, i „nikt nie wyraził współczucia dla człowieka, którego tragiczny los był oczywisty".

Kiedy autorka znalazła schronienie w polskim domu w Starachowicach, starała się zaskarbić sympatię gospodyni, biorąc na siebie jak najwięcej prac domowych. Zaczęła między innymi przynosić wodę z podwórkowej studni, z której jednak nie umiała korzystać. „Moja ignorancja rozbawiła stojącą koło studni dziewczynę w moim wieku. – Nabierasz wodę jak Żydówka – powiedziała i jednym szarpnięciem sznura zanurzyła wiadro w wodzie. – Na dźwięk słowa »Żydówka« po moim ciele przeleciała, jak prąd elektryczny, fala gorąca". Nic dziwnego. Rozpoznanie podczas okupacji Żyda przez Polaka było na ogół bliskie wyrokowi śmierci. Antyświat musiał zdechnąć, żeby Polacy mogli poczuć się czysti w swej jedynej tożsamości i niezagrożeni przez wroga, nieczłowieczą inność.

Jak objaśnić to uporczywe wyzwanie Żydów z człowieczeństwa? Antysemityzmu, zdaniem Horkheimera i Adorno jako autorów *Dialektyki oświecenia*, nie można wytłumaczyć za pomocą ani argumentów biologicznych, ani racji ekonomicznych, ani nawet za pomocą motywów czysto teologicznych, choć oczywiście odgrywają one swoją rolę. Antysemityzm to ruch fałszywej projekcji, wyładowujący się w nienawiści i zniszczeniu. We fragmencie z *Minima moralia* Adorno podkreśla, że „społeczny schemat percepcji u antysemitów jest może tak uformowany, że w ogóle nie postrzegają oni Żydów jako ludzi". Kluczem do pogromów może być fakt, że dzikusy, czarni, Japończycy przypominają zwierzęta, na przykład małpy. To nie ludzie. „W społeczeństwie represyjnym samo pojęcie człowieka jest parodią idei podobieństwa. Do mechanizmu »patologicznej projekcji« należy, że sprawujący władzę [w opisywanym przez Zawadzką wypadku Polacy sprawują władzę nad Żydami, patrząc na nich i rozpoznając ich jako Żydów, co naznacza ich stygmatem śmierci] postrzegają jako ludzi tylko swoje własne zwierciadlane odbicia, zamiast odzwierciedlać człowieczeństwo właśnie jako coś odmiennego". Mord jest wówczas próbą, by to, co nie było postrzegane jako człowiek, a przecież jest człowiekiem, zostało sprowadzone do rzeczy, unieruchomione – tak, „aby już żadnym drgnięciem nie mogło odeprzeć maniakałnego spojrzenia". Słusznie Primo Levi sądził, że celem obozów koncentracyjnych było udzielenie negatywnej odpowiedzi na pytanie: „Czy to jest człowiek?"

Droga od społeczeństwa antysemitckiego do społeczeństwa prawdziwie ludzkiego prowadzi poprzez uwolnienie myśli od żądz panowania, od prymatu władzy, od przemocy, odwrócenie „negatywnego absolutu”, poniesienie „absolutnego szaleństwa” i uznanie Żyda za człowieka. „Spełniłoby się też wówczas, wbrew sobie – piszą autorzy *Dialektyki oświecenia* – faszystowskie kłamstwo: kwestia żydowska okazałaby się rzeczywiście punktem zwrotnym dziejów”. Od pokonania choroby duchowej, jaką jest antysemityzm, mogłaby się zacząć nowa ludzkość.

Czy to wydaje się w ogóle możliwe? Joanna Tokarska-Bakir jest srogą nauczycielką. Nieubłagane opowiada o tym, o czym może wolelibyśmy już nie słyszeć: o ciągle odnawiającym się mechanizmie antysemitckiej przemocy. A jednak, o czym świadczy również przyznana jej nagroda, chcemy być w prowadzonej przez nią trudnej klasie w ciężkiej szkole antropologii teoretycznej i praktycznej.

Maria Janion

Laudacja wygłoszona 10 grudnia 2001 roku z okazji wręczenia Joannie Tokarskiej-Bakir nagrody „Res Publici Nowej” za najlepszy esej roku 2001.

*Non omnis moriar – moje dumne włosi,
Łąki moich obrusów, twierdze szaf niezłomnych,
Prześcieradła rozległe, drogocenna pościel
I suknie, jasne suknie pozostaną po mnie.
Nie zostawiłam tutaj żadnego dziedzica,
Niech więc rzeczy żydowskie twoja dłoń wyszpera,
Chominowo, lwowianko, dzielna żono szpicla,
Donosicielko chyża, matko folksdojcera.
Tobie, twoim niech służą, bo po coś by obcym.
Bliscy moi - nie lutnia to, nie puste imię.
Pamiętam o was, wyście, kiedy szli szupowcy,
Też pamiętali o mnie. Przypomnieli i mnie.
Niech przyjaciele moi siądą przy pucharze
I zapiją mój pogrzeb i własne bogactwo:
Kilimy i makaty, półmiski, lichtarze –
Niech piją noc całą, a o świcie brzasku
Niech zaczną szukać cennych kamieni i złota
W kanapach, w materacach, kołdrach i dywanach.
O, jak będzie się palić w ręku im robota,
Kłęby włosia końskiego i morskiego siana,
Chmury rozprutych poduszek i obłoki pierzyn
Do rąk im przylgną, w skrzydła zmienią ręce obie;
To krew moja pakuły z puchem zlepi świeżym,
I uskrzydłonych nagle w aniołów przemieni.*

Zuzanna Ginczanka (1942)

Obsesja niewinności

Latem roku 2000 w Wilnie spotkało się trzech noblistów, by rozmawiać o pamięci. Spośród wielu słów, jakie wówczas padały, najlepiej zapamiętałam to, co Günter Grass mówił o kolejach pamięci niemieckiej. Czyniąc aluzję do niedawnych debat publicznych w ojczyźnie (Ernst Nolte i tzw. spór historyków w latach osiemdziesiątych, debata Walzer-Bubis w latach 1998-1999), Grass opowiadał o rytuałach pamięci zbiorowej, która sprawia kłopot zwłaszcza starszemu pokoleniu jego rodaków. Niemcy nie byłiby sobą, gdyby nie wymyślili charakterystycznego neologizmu „praca nad pamięcią” (który Grass zresztą wykpiwa: pamięć jest mimowolna, albo nie ma jej wcale, mówi). Pracy nad pamięcią żąda się od Niemców „jako przyznania się do winy, odrzuca się ją jako insynuację oraz pilnie uprawia, albowiem od dziesięcioleci, tak długo, jak długo historia wciąż na nowo nas dosięga, jest odrabiana [...] przez kolejne młode, można by mniemać nieobciążone pokolenia. Jest tak, jakby dzieci i wnuki wspominały w zastępstwie milczących ojców i dziadków”. Co więcej, „jest tak, jakby przestępstwa [...] nabierały tym większego znaczenia, im bardziej zwiększa się czasowa odległość od zbrodni”¹.

Powaga historyków

Ten złowieszczy epigraf z noblisty stanowi dobre wprowadzenie do trzech groszy, które chcę dorzucić do dyskusji na dalekim marginesie książki Jana Tomasza Grossa o Jedwabnem. Dyskusję śledzę z Niemiec. Wydaje mi się, że gdyby nie obca perspektywa i osłabiona cudzoziemskim wpływem autocenzura, pewnych rzeczy w ogóle nie mogłabym w tej dyskusji zobaczyć. Nie mogę się też oprzeć przypuszczeniu, że Gross nie napisałby swojej książki, gdyby nie pracował zagranicą.

Nie chodzi mi przy tym w pierwszej kolejności o cezury naukowe czy środowiskowe. Chodzi o zjawisko poniekąd optyczne. Z bliska, a zwłaszcza od środka, pewnych rzeczy po prostu nie widać. Nie widać polskiej

obsesji niewinności. Nie widać reguł, które rządzą polską debatą publiczną i prywatną, przez powyższą kompulsję niewinności kontrolowaną. Przede wszystkim jednak nie widać, że to, co Tomasz Merton nazywał „żałosną odmową spojrzenia w głąb siebie”, jest widoczne dla wszystkich poza nami samymi.

Podobno widzi się tylko to, co się wie. Jak to, co Polacy wiedzą o sobie i Holokauście, przekłada się na polską niewinność? Pytanie „co Polacy wiedzą?” kierowane bywa do historyków. Słusznie, bo to historycy ustalają programy historii dla szkół. Niesłusznie, bo – jak pokazuje przykład niemiecki – nawet niewątpliwa wiedza o historycznej winie na narodowe poczucie tej winy przekłada się opornie i niebezpośrednio.

Jeśli w ogóle można mówić o odpowiedzialności polskich historyków za to, czego Polacy nie wiedzą o Holokauście, to chyba tylko w sensie grzechu zaniechania, którym owocuje niekiedy wrodzona historykom ostrożność, odwodząca ich od pewnych tematów. Gdy jest się młodym historykiem-aspirantem, wie się przede wszystkim, jaką cenę płaci się w Polsce za publikację „przedwczesną” (czy trzeba tu przywoływać nazwisko Michała Cichego² i przypominać o liście historyków w odpowiedzi na jego artykuł?). Historyk, podobnie jak każdy inny uczony, chce być przede wszystkim „poważny”. „Poważny” znaczy w Polsce „niekontrowersyjny”. Niekontrowersyjny polski historyk, z pobyżaniem patrzy na tych, którym się spieszy.

Co z tą niespiesznością historyków zrobić w kraju, w którym wymierają ostatni świadkowie wojny i Holokaustu, nie bardzo wiadomo. Dalszą perspektywę zarysował cytowany na początku Günter Grass – wygląda na to, że także polskie dzieci i wnuki będą wspominać w zastępstwie milczących ojców i dziadków. Nie niepokojeni przez historyków świadkowie ci zabiorą z sobą do grobu wszystko, co byłoby jeszcze do opowiedzenia o szmalcownictwie i granatowej policji, o formacji Baudienst, w której służyła polska młodzież³, o warszawskim pogromie wielkanocnym 1940 roku⁴, o Jedwabnem i Radziłowie, o niewinnym obrzędzie „palenia Judasza” w czasie wojny⁵, o wydawaniu Żydów przez księży po spowiedzi⁶, o szklankach wody sprzedawanych za złote monety Żydom stłoczonym w „pociągach śmierci”, o „akcji kolejowej” z roku 1945, w ramach której partyzanci Narodowych Sił Zbrojnych wyciągnęli z pociągów i rozstrzelali około 200 repatriantów-Żydów, przesiedleńców ze Związku Radzieckiego⁸, o powojennych zabójstwach Żydów wracających z wygnania do domów, o pogromie kieleckim i krakowskim i o setkach innych nierozpozna-

nych donosów wojennej i powojennej rzeczywistości. Stanie się tak niechybnie – chyba że pozostawiając historyków ich własnej powadze, postąpimy jak Jan Tomasz Gross i jednak zaczniemy o tym mówić.

Co Holokaust ma do powiedzenia

W książce *Nowoczesność i Zagłada* Zygmunt Bauman napisał, że dzisiejsza socjologia ma mniej do powiedzenia o Holokauście niż Holokaust o socjologii⁹. Nie wiem, czy Baumanowska prowokacja miała jakiś wpływ na pisarstwo Jana Tomasza Grossa, wygląda jednak na to, że krytycy Grossa najbardziej mu mają za złe to właśnie, świadome czy nie, wychodzenie jej naprzeciw.

To, co historyka mierzi, a Jacka Żakowskiego sprowokowało nawet do wywołania widma postmodernizmu, jest dla mnie w książce Grossa najważniejsze. Chodzi o ów skandaliczny „nowy stosunek do źródeł”. Gross pisze o nim następująco: „nasza postawa wyjściowa do każdego przekazu pochodzącego od niedoszłych ofiar Holokaustu powinna się zmienić z wątpliwej w afirmującą”¹⁰. Nie jest dla mnie ważne, czy to zdanie przyda się komuś w weryfikacji źródeł. Nie ujmując nic weryfikacji źródeł, chciałabym zasugerować, że chodzi tu o coś dużo ważniejszego.

Aby za wcześniej nie nazwać rzeczy po imieniu, opowiem teraz dwie historie. Przy ulicy Chłodnej w Warszawie od wielu lat znajduje się cukiernia, w której często przesiaduję z rodziną. Oglądana z jej okien, zwieńczona sylwetką kościoła św. Piotra perspektywa Chłodnej zawsze wydawała mi się dziwnie znajoma. W dodatku jeszcze ten bruk, chyba ostatni taki w Warszawie, z zachowanymi śladami torów tramwajowych. Dopiero kiedy obejrzałam *Korczaka* Wajdy zdałam sobie sprawę z własnego analfabetyzmu. Zrozumiałam, że to właśnie nad Chłodną był ten słynny drewniany most, łączący dwie części getta, duże i małe. Zrozumiałam, że właśnie dlatego zjeżdżają się w to miejsce turystyczne autobusy. Z cukierni widać, jak młodzi cudzoziemcy w chupach/jarmułkach sterczą w deszczu na ulicy słuchając przewodnika. Chyba się też modlą.

Pewnego dnia zaniedbany skwer na Chłodnej rozkopano. Wkrótce pojawił się tam krzyż i tablica z nazwą: „Skwer imienia księdza Jerzego Piepiuski”. Nie sądzę, by ci, którzy nazwali skwer przy Chłodnej imieniem polskiego kapłana-męczennika, mieli jakieś złe, resentymentalne intencje. Jednak skwerów w Warszawie jest dużo, a most nad ulicą Chłodną tylko

jeden. Ani ja, ani warszawscy urzędnicy nie pamiętaliśmy o tym moście. Nasza pamięć jest miejscem, w którym nie ma Żydów. Pomysł Jana Tomasa Grossa jest jakimś sposobem na zaradzenie tej sytuacji. Wszyscy potrzebujemy „nowego stosunku do źródeł”.

Gdyby mimo wszystko ktoś ciągle nie rozumiał, po co nam ten „nowy stosunek do źródeł”, mogłabym mu opowiedzieć jeszcze inną prawdziwą historię. Kilka lat temu studenci etnografii zorganizowali wyprawę do Jakucji. U Jakutów nie znaleźli szczególnie ciekawego szamanizmu, zaobserwowali natomiast osobliwą lokalną pamięć o historii najnowszej. Miejscowa osada wzniesiona została na wiecznej zmarzlinie, dokładnie tam, gdzie dawniej znajdował się łagier. Na grobach, a właściwie na wrzuconych w szczeliny ludzkich zwłokach nie dawało się jednak żyć. Masowo umierały dzieci. Etnografów proszono, by na chwilę przestali być etnografami i odprawili tu swoje katolickie modlitwy za zmarłych. Chodziło też zapewne o uspokojenie sumień tubylców, którzy za schwytanie uciekiniera z łagru (wystarczyło przynieść jego charakterystyczną białą dłoń) dostali niejedną nagrodę.

Ta historia jest naiwna i pouczająca zarazem. Jest smutna, bo dowodzi rozkładu tubylczej kultury (modlitwy szamanów już nie skutkują). Zarazem też jest krzepiąca, bo dowodzi realności świata duchowego – u Jakutów naturalnie.

Kornik pamięci, kret sumienia

Proponowany przez Grossa „nowy stosunek do źródeł” ma jedną wadę. Może on przekonać wyłącznie kogoś dawno już doń przekonanego. Pod wpływem Platona i Sokratesa Stanisław Vincenz twierdził niegdyś, że o wartości człowieka decyduje jego podatność na perswazję. Pogląd ten dawno wyszedł z mody. Czasy się zmieniły: ktoś, kto łatwo daje się przekonać, ma dziś opinię nie tyle filozofa czy świętego, ile, niestety, frajera. Zagadką jest, jak ludzie mogą dziś w ogóle zmieniać zdanie.

Ktoś, do kogo trafia Grossowski postulat „nowego stosunku do źródeł”, jest prawdopodobnie tą samą osobą, której głosem Czesław Miłosz mówił niegdyś o krecie-strażniku z czerwoną latarką na czole; do której Nicola Chiaromonte pisywał o korniku świadomości, zaś Jan Błński adresował *Biednych Polaków patrzących na getto*; tym samym kimś, do kogo Tadeusz Mazowiecki zwracał się w *Antysemityzmie ludzi łagodnych i dobrych*, zaś Jan Józef Lipski w *Dwóch Polskach, dwóch patriotyzmach*. Wszystko są to teksty

pamiętne, ze szczerem zapomniane. Czytamy mało i źle, jeszcze gorzej pamiętamy. „Nie można nakazać pamiętania” – wykręca się Martin Walser, inicjator niemieckiej debaty o pamięci¹¹. Warto jednak zapytać, dlaczego w sprawach tak wydawało by się słusznych i moralnie niewątpliwych, nasza pamięć kaprysi i uporczywie odmawia posłuszeństwa.

Pamięć zbiorowa gwizdże sobie na fakty i apele. Choćby fakty te były dla historyków nie wiem jak oczywiste, ludzkiej pamięci do niczego nie zobligują. I znów przykładem mogą być Niemcy. Społeczeństwu temu należy się szacunek ze względu na pracę nad sobą, jaką podjęło po wojnie. Wystarczy jednak popatrzeć na reakcję tłumów w pewnych momentach niemieckiej historii, by zwątpić w efekt owej gigantycznej, ponad pięćdziesięcioletniej autoresocjalizacji. Gdy w roku 1998 w kościele św. Pawła we Frankfurcie niemiecki pisarz Martin Walser skończył mowę, w której protestował przeciw masochistycznym praktykom „nieustannego prezentowania niemieckiej hańby”, przeciw „instrumentalizacji pamięci o Auschwitzu”, obecni, wśród których niemal w komplecie stały się tutejsze elity polityczne i intelektualne, uczyli mówcę długotrwałą owacją¹². Ci ludzie znali fakty aż nadto dobrze. To właśnie przeciw nim protestowali, żądając wytnienia od prawdy, „prawa do odwracania wzroku”.

Jedyną osobą, która wówczas nie wstała i nie oklaskiwała Walsera, był sędziwy Ignatz Bubis, przewodniczący Centralnej Rady Żydów w Niemczech.

Spowiedź z cudzych grzechów

Moja dziedzina, etnografia, nie zajmuje się faktami, tylko tym, co ludzie o faktach gadają. To, co ludzie o faktach gadają, jest „głupstwem” dla historyka, nic więc dziwnego, że wobec chimery pamięci zbiorowej historyk pozostaje najczęściej bezradny. Chwała Grossowi za to, że w swojej książce o Jedwabnem i w innych swoich pracach zajmuje się nie tylko faktami, ale też ową ludzką gadaniną o faktach.

Gdy w kontekście Holokaustu rozpoczyna się dyskusja o stosunkach polsko-żydowskich, ludzie gadają w kółko to samo. Na początku, kiedy historycy powtarzają swoje sakramentalne „za wcześniej”¹³, rozmowa trochę się nie klei. Za chwilę jednak osiąga ona gatunkową dojrzałość, przechodząc w to, co Stańczyk w *Weselu* nazywał „spowiedzią z cudzych grzechów”. Przykładów takiej „spowiedzi z cudzych grzechów” dostarczają listy, obficie spływające do redakcji paryskiej „Kultury”, „Tygodnika Po-

wszechnego" czy „Gazety Wyborczej” po publikacji tekstów ubliżających dogmatowi polskiej niewinności w stosunku do Żydów. Droga Redakcjo, czy takie listy nie przychodzą teraz do Ciebie?

Prawdziwy polski dyskurs o antysemityzmie zawiera listę tematów dyżurnych, specyficznie polskich „żywych obrazów”. Hasło „Holokaust” automatycznie uruchamia ich projekcję. Myliłby się ten, kto spodziewałby się znaleźć tu jakieś okropności Zagłady. Projekcja rozpoczyna się od kilku starych klisz kościelnych, takich jak „Krew Jego na nas i na głowy synów naszych...” albo: „Módlmy się za Żydów wiarołomnych...”¹⁴. Długiemu trwaniu tych klisz doprawdy trudno się dziwić, skoro przypominano je rokrocznie w czasie wielkopiątkowego nabożeństwa. Dalej wyświetla się obrazek z przedwojennym Żydem-chałaciarzem, rozpierającym się w Saskim Ogrodzie koło fontanny¹⁵, tak jakby zabierał się już do spełniania obietnicy „wasze będą ulice, nasze kamienice”. Na kolejnym obrazku inni Żydzi-chałaciarze chlebem i solą witają najpierw Rosjan, potem Niemców, a następnie znowu Rosjan. Dalej przywleczeni przez Sowietów Żydzi-polakożercy obnoszą swój komunizm i żydowskość w powojennym Urzędzie Bezpieczeństwa. Następnie Żydzi, tym razem już ukryci pod polskimi nazwiskami, wysysają krew z Polski gomułkowskiej i gierkowskiej, a po roku 1989 z właściwą sobie chucpą zajmują najważniejsze stanowiska w mafiach finansowych.

Polska „spowiedź z cudzych grzechów” kończyć się musi pokutą, oczywiście także cudzą. Penitent zostaje zobowiązany do niewygadywania głupstw o rzekomym polskim antysemityzmie. „Sama Redakcja wie, ile polski antysemityzm przyniósł szkody sprawie polskiej za granicą. Czy rozdmuchując go sztucznie na nowo – ma zamiar szkodę tę naprawić?” – zapytywał korespondent „Kultury”, Aleksander Grobicki w roku 1957¹⁶. „Koledzy! – wołał dramatycznie Paweł Jasienica na walnym zebraniu Związku Literatów Polskich w roku 1968 – ktoś dla siebie wiadomych celów usiłuje ściągnąć na nasz naród piętno antysemitów [...]. Nic nam dziś nie może przynieść większej szkody, jak wytworzenie w opinii świata przekonania, że jesteśmy narodem antysemitów”. „Długo nie milkną oklaski i okrzyki” – czytamy dalej w cytowanym sprawozdaniu¹⁷.

Te oklaski i krzyki nie milkną zresztą do dziś. Można by tu długo wymieniać imiona, inicjatywy i nazwy stowarzyszeń. Po publikacji tekstu Jacka Żakowskiego znów rozległy się ostrzeżenia, że ich jedynym skutkiem będzie przegrana Polski w nowojorskim procesie o zwrot żydowskiego mienia.

„Psychoanaliza polskiego antysemityzmu”

Maria Janion sformułowała kiedyś tezę, że na polskie „przekłète problemy” nie ma innego lekarstwa jak porządna psychoanaliza. Identyczną tezę w kontekście problemów polsko-żydowskich wysunął Konstanty Jeleński. Zauważył, że ile razy w paryskiej „Kulturze” poruszano problem antysemityzmu, tyle razy do redakcji napływały listy z protestami w obronie czci Polaków. W roku 1957 „Kultura” rozesłała do czytelników kolejną ankietę na ten temat, której punkt pierwszy sformułowany był prowokacyjnie: „Psychoanaliza polskiego antysemityzmu”. Odpowiedzi napłynęło niewiele. Te, które nadeszły, były jednak na tyle charakterystyczne, że skłoniły Jeleńskiego do konkluzji zawartej w pytaniu: „Czyżby miał rację Rafał Malczewski, twierdząc, że polski antysemityzm jest zbiorową psychozą? Nie inaczej przejawiają się odruchy chorych w stosunku do psychozy indywidualnej: ucieczka od problemu, zapamiętała negacja samego faktu psychozy, samookrucieństwo z chwilą jej rozpoznania”¹⁸.

Kogo w polskim dyskursie o antysemityzmie, prywatnym i publicznym, w tym także w dotychczasowej debacie o Jedwabnem diagnoza Jeleńskiego-Malczewskiego przekonuje, bez trudu rozpozna wszystkie elementy opisywanej choroby. Czym bowiem jak nie ucieczką od problemu i zaprzeczaniem jest uporczywy odruch przypisywania pogromów „mętom” (jaka jest proporcja mętów do niemętów w społeczeństwie, w obrębie którego na obszarze samej tylko Małopolski na listach AK odnotowanych było około 60 tys. szmalcowników?¹⁹)? Czym jest empatyczne domniemywanie krzywd, jakich musieli doznać od Żydów najaktywniejsi w pogromie bracia Laudańscy, wczuwanie się w atmosferę Jedwabnego („niewielkiego, może oszalałego z bólu miasteczka”, w którym przed wojną żaden „aryjski sklep nie mógł się [...] utrzymać”), a także spekulowanie, jak trudno było się przeciwstawić morderczym instynktom współobywateli, którzy właśnie postanowili wymordować sąsiadów?

Skoro jesteśmy już przy empatii, dlaczego nie mielibyśmy skierować jej raczej pod adresem jedwabieńskich Żydów? (Robi to Gross, co zarówno Tomasz Szarota, jak i Jacek Żakowski mają mu za złe.) Dlaczego tak słabo widać ich twarze? Dlaczego właściwie nie mielibyśmy usłyszeć, jak ludzie ci mówią swoim, jak go nazwał Jacek Żakowski, „językiem nieszczęścia”? Czy, walcząc z tym językiem, nie bronimy przypadkiem naszego „prawa do odwracania wzroku”?

Niewinność wypędzonych

Psychoanaliza – rzecz w Polsce podejrzana, niepopularna i nietania. Na szczęście Polska jest także krajem ludzi niekonsekwentnych: chwali jednych, ale czyta drugich. W sukurs psychoanalizie przychodzi też inna jeszcze polska cecha eksportowa: *Vater-Komplex*. Kompleks ten sprawia, że od pewnych ludzi Polacy są w stanie przyjąć wszystko, nawet gorzkie lekarstwo kozetki. Jednym z takich ludzi jest trapista Tomasz Merton. Drugim, zgoła nieoczekiwanie, zadeklarowany przeciwnik psychoanalizy, ksiądz Józef Tischner.

W Mertonowskich *Zapiskach współwinnego* widza znajduje się fragment, który odnosi się zarówno do problemu polskiego antysemityzmu, jak i jeszcze bardziej do problemu jego rzekomego braku. Paralela jest zaszyfrowana, na pierwszy rzut oka bowiem Merton mówi wyłącznie o amerykańskim białym Południu. Do czasów wojny secesyjnej życie na Południu przypominać miało raj: łagodni czarni śpiewali na plantacji, a szlachetni biali troszczyli się o ich byt. Wybuch wojny unicestwił ten raj. Merton pisze: „Od wojny domowej już cały naród partycypował w grzechu, grzech stał się rzeczą nie do uniknięcia. Dziecko osadników czy plantatorów w okrutny sposób wyrwano ze snu [...]. Raptem musiało ono dojrzeć w sobie okrucieństwo, którego istnienia nawet nie podejrzewało: nikczemność, niesprawiedliwość, zachłanność, hipokryzję, nieludzkość. Już wie, że ma na czole znamię i boi się je rozpoznać – mogłoby się bowiem okazać, że jest to znamię Kaina”²⁰.

Południowcy, ludzie uparci, nie pogodzili się z wygnaniem z raju. Z niewygodną wiedzą poradzili sobie projektując ją na czarnych: „biały rasista akceptuje swoją nienawiść wobec czarnego [...] wtedy i tylko wtedy, gdy przedstawiona jest ona jako murzyńska nienawiść do białych”. Zwaliwszy winę na czarnego, biały człowiek z Południa może już bezpiecznie twierdzić, że „jest taki sam, za jakiego się zawsze uważał: łagodny, dobry, sprawiedliwy, szlachetny, uprzejmy, a przy tym prosty”.

Czy polski antysemityzm ludzi dobrych i łagodnych, nielitościwy i urazowy, zamykający temat Holokaustu zanim zostanie on otwarty, wyolbrzymiający każdy niesprawiedliwy żydowski głos, przemilczający każdy głos usprawiedliwiony, nie bierze się z podobnego, traumatycznego doświadczenia? Czy z perspektywy wielu starych Polaków Holokaust nie jest po prostu perfidnym żydowsko-niemieckim świństwem, które na zawsze odcina powrót do Soplicowa, tego raju, w którym jak lew koło jagnięcia Jankiel pod okiem Gerwazego grywał na cymbałach?²¹

Rajski mit Soplicowa odegrał zasadniczą rolę w okresie odzyskiwania niepodległości. Od kiedy jednak znów jesteśmy u siebie, mit ten przeszedł w niebezpieczne urojenie. Merton pisze: „Kiedy mit staje się snem na jawie, należy go wziąć pod lupę, stwierdzić, że jest niewydolny i odłożyć do lamusa. Trzymać się go na siłę, kiedy już stracił swą twórczą funkcję, równa się skazaniu siebie na chorobę umysłową”.

Piętno niewinności

W książeczce *Jak żyć* Józefa Tischnera Jacek Żakowski znalazł kojący cytat o granicach ludzkiej odpowiedzialności: „Odpowiedzialność człowieka nie sięga poza granice możliwości skutecznego działania”. Za tą, jak ją nazywa, „Tischnerowską zaporą”, Żakowski czuje się bezpieczny. Z mojego punktu widzenia – niesłusznie.

Nie sądzę, by księdzu Tischnerowi o to właśnie chodziło. Tischner nie był wprawdzie radykałem w stylu Eliasa Canettiego („Tylko ten, kto się zadęcza, traktuje siebie poważnie”), ale ludzkie sumienie znał jak mało kto. Nadrzędności sumienia Tischner bronił nawet w sytuacji jego konfliktu z głosem urzędu kościelnego. Wiedział, że indywidualnego sumienia – podobnie jak wspomnianej wcześniej zbiorowej pamięci, z którą sumienie ma zdaje się sporo wspólnego – nie można do niczego przymusić. Jest ono zdane na własny słuch. „Nie lękajcie się” Tischner mówi tylko tym, którzy mają odwagę mieć ten słuch, którzy w ogóle chcą mieć sumienie. „Człowiek, który poznaje prawdę, nawet gdyby miała ona być okrutna, zdobywa w ten sposób godność. Czerpie dumę z tego, że jest w stanie przyjąć prawdę. Ona go nie zabija. Przeciwnie, ona mówi mu: jesteś *homo sapiens*”. Te słowa niepotrzebne są niewinnym.

Tischner znał też pułapki sumienia. Ostrzegał, że ze względu na wrodzone człowiekowi skłonności bałwochwalcze jego głos, często zrównywany z głosem Boga, łatwo pomylić z innymi głosami. „Absolutem staje się wówczas na przykład naród albo inny kolektyw”. Czy nie na tym właśnie polega problem religijny wielu polskich patriotów?

Najczęstszy sposób samooszukiwania się – mówił dalej Tischner – polega na rozgrzeszaniu siebie a obwinianiu innych. W naturze sumienia leży jednak paradoks: wprawdzie jest ono owym głosem moralnym, który nawołuje do zachowania niewinności, ale zarazem jest też głosem religii, która uczy czegoś zupełnie odwrotnego: „największy święty czuje się naj-

większym grzesznikiem". I wreszcie konkluzja: „Gdyby Polacy byli na prawdę religijni, nie próbowaliby na siłę przekonywać innych i siebie, że są niewinni”²².

grudzień 2000

Przypisy

- ¹ G. Grass, *Milczenie pamięci*, „Gazeta Wyborcza”, 11/10/2000.
- ² M. Cichy, *Polacy-Żydzi. Czarne karty Powstania*, „Gazeta Wyborcza”, 29/1/1994.
- ³ M. Hochberg-Mariańska, *List do Redakcji*, w: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indeksem opatrzyła G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 96.
- ⁴ M. Edelman w: A. Grupańska, *Po kole. Rozmowy z żołnierzami getta warszawskiego*, Warszawa 2000, s. 324.
- ⁵ Wywiady terenowe w Archiwum Instytutu Etnologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zob. *Wieszanie Judasza* w tym tomie.
- ⁶ Edelman w: A. Grupańska, *Po kole*, dz. cyt., s. 30.
- ⁷ K. Jeleński, *Od endeków do stalinistów*, w: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*, dz. cyt., s. 101.
- ⁸ Hasło: „pogrom” w: A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich*, Warszawa 2000, s. 259.
- ⁹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992, s. 22.
- ¹⁰ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000, s. 94.
- ¹¹ „Erinnerung kann man nicht befehlen” Martin Walser und Rudolf Augstein über ihre deutsche Vergangenheit, „Der Spiegel”, nr 45: 2/11/1998, s. 48-72.
- ¹² O przemówieniu Walsera i jego debacie z przewodniczącym Centralnej Rady Żydów w Niemczech, Ignatzem Bubisem pisze szczegółowo Wojciech Pięciak w tekście *Ostatnia „bitwa o pamięć”?*, „Res Publica Nowa”, nr 10: 1999, s. 8-27, a także w instruktywnej książce *Niemiecka pamięć. Współczesne spory w Niemczech o miejsce III Rzeszy w historii, polityce i tożsamości (1989-2001)*, Kraków 2002.
- ¹³ „Za wcześnie” padało także w odpowiedzi na ankietę „Kultury” w roku 1957. Zob. list Adama Uziembły: „»Kultura« zapowiada ankietę. Chodzi w niej o przeprowadzenie badań psychoanalitycznych na temat antysemityzmu. Nie wiem, czy czas na to. Chodzi o ustalenie faktów [...]”, w: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*, dz. cyt., s. 117.
- ¹⁴ Maria Czapska, odpowiedź na ankietę „Kultury”, tamże, s. 123.
- ¹⁵ Zob. ilustracja z „Małego Dziennika”, nr 210 z 31/7/1939, do tekstu pt. *Chałaty w Sa-skim Ogrodzie*.
- ¹⁶ *Wizja Polski na łamach „Kultury”*, dz. cyt., s. 109.
- ¹⁷ K. Jeleński, „Hańba” czy wstyd? w: tamże, s. 137. Zob. komentarz Jeleńskiego do powyższego cytatu: „Wiem, że Jasienica antysemityzm potępia. Ale przykro mi, że zamiast zastanowić się poważnie nad źródłem zła, zakłada z góry: a) że antysemityzmu w Polsce nie ma, b) że chodzi o tajemniczy spisek, mający na celu »skompromitowanie narodu«, c) że największym złem jest właśnie »kompromitacja« w oczach światowej opinii (nie może nim być antysemityzm – skoro go nie ma)”.
- ¹⁸ K. Jeleński, *Problem antysemityzmu. Ankieta „Kultury”*, dz. cyt., s. 107-108.
- ¹⁹ Zob. list Jacka Myczki do redakcji „Gazety Wyborczej” z 9-10/12/2000.
- ²⁰ T. Merton, *Zapiski współwinnego widza*, przeł. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Poznań 1994, s. 50-57. Przekład miejscami poprawiony.
- ²¹ Zob. S. Schama, *Krajobraz i pamięć*, „Krasnogruda”, nr 11: 2000, s. 16-17.
- ²² *Przekonać Pana Boga*. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin, Kraków 2000, s. 104.

Nasz człowiek w Pieczyskach

Jeśli tak dalej pójdzie, to małe, wytykane palcem miasteczko na mazowieckiej równinie zupełnie się wyludni. Będzie to nasz oryginalny narodo-wy wkład w długą historię problemu i typowo polski sposób radzenia so-bie z poczuciem winy. Całą rzecz ujął najlepiej ksiądz Michał Czajkowski: Jedwabne, wijące się dziś na oczach świata, na bieżąco informowanego o rozwoju wydarzeń, nie jest żadnym miastem przeklętym, jakąś nową So-domą. Człowiek, którego bez względu na tragiczne świadectwo Boga i lu-dzi przez ponad pół wieku pozostawiono sam na sam z jego winą, potem zaś z niezrozumiałych dla niego przyczyn napiętnowano jako zbrodniarza, nie może zachowywać się inaczej. Jego bezradność i niedojrzałość stanowi publiczne oskarżenie i oskarżenie to bezskutecznie szuka sobie po Polsce adresata. Gdyby sprawę potraktować poważnie, powinno się wysłać do Je-dwabnego grupę doświadczonych spowiedników, na wzór ekip ratunko-wych wysyłanych w miejsca wielkich kataklizmów.

Media z upodobaniem pokazują migawki spod jedwabieńskiego GS-u, „fotki z gumna i remizy”, cały ten polski folklor prowincjonalny, za grani-cą na tyle egzotyczny, że można go spokojnie pokazać w CNN. Jeszcze tro-chę i pojawią się reportaże w „Time”, „National Geographic” i „Geo”. Zresztą tak nas zwykle pokazują: jak pijemy, produkujemy najdłuższe w Europie trombity i palmy wielkanocne, a także święcimy największe na świecie kościoły.

Fakt, że stodoła w Jedwabnem przyciąga dziś tyle uwagi, wcale nie świadczy o niewinności obserwatorów. Czy gapiów, przyglądających się ulicznej tragedii, można nazwać niewinnymi? Jest z nimi – i w dużej mie-rze z nami – tak jak w wierszu Różewicza *Rehabilitacja pośmiertna*:

winni są ci którzy uciekli
i ci którzy zostali
ci którzy mówili tak
i ci którzy mówili nie
a także ci którzy nie mówili nic.

Odejdźmy na chwilę od specyficznie polskich uwarunkowań gwałtownego zainteresowania zjawiskiem. Fenomen popularności książek i filmów o Holokauście bywa rozmaicie wyjaśniany. Ktoś, kto jest tematu niechętny, z góry wie: „akcja”, „spisek” i „żydowska finansjera”. Kto zaś pyta naprawdę, zgodzić się może z Danielem R. Schwarzem, który w niesłabnącym zainteresowaniu Zagładą rozpoznaje nieuchronny „powrót tego, co wyparte” (*Imagining Holocaust*). Za pomocą tego zniechęcającego, zaczerpniętego z psychoanalizy określenia, Schwarz opisuje powszechną, przemożną i ciągle się nasilającą potrzebę kontaktu z traumą, którą każda ludzka istota w sobie nosi, i którą jest w stanie rozpoznać lub przeczuć u innych, choć to przecucie czy rozpoznanie może w niej obudzić tyle lęku, że zablokuje on odczucie solidarności z ofiarami.

Dlaczego ludzie, nawet ci w powszechnej opinii obojętni i nieczuli, w ogóle szukają kontaktu z cudzym bólem? Można to objaśniać na wiele sposobów. Na przykład za pomocą twierdzenia Bruno Bettelheima, że ludzie po prostu lubią się bać i z tego samego powodu tłoczą się też w miejscach wypadków, oglądają horrory, a w dzieciństwie chętnie słuchają okrutnych bajek Grimmów. Wyjaśnienie drugie nie jest może trudniejsze, tylko bardziej ryzykowne: czytając o Holokauście, poszukujemy kontaktu z tym, czego z różnych, nie zawsze przez siebie zawinionych powodów, sami nie byliśmy w stanie przeżyć świadomie i tak, jak na to zasługiwało, co jednak zapadło w nas tak głęboko, że teraz wszystko inne siłą rzeczy z tego wyrasta. O czymś podobnym myślał chyba Ludwik Karol Koniński, gdy pisał: „Gdyby nasza epoka nie była wystygła uczuciowo jak jest, Polska powinna rozbrzmiewać hymnem płaczu”¹. Wpadał mu w słowo Stanisław Vincenz: „Te sprawy” – znów mowa jest o Holokauście – powinny „zatopić scenę łzami, przeraźliwą mową rozłupać uszy ogółu, wprawić w szal winowajców, obudzić wolnych, wstrząsnąć nieświadomymi, zadziwić wszelką zdolność widzenia i słyszenia”². A przecież nie zatopiły, niczych uszu nie rozłupały, mało kogo wprawiły w szaleństwo, i raczej niewielu obudziły.

Jest więc możliwe, że czytając o Holokauście, zwykli ludzie, i to wcale nie Żydzi, podświadomie usiłują zaleczyć własne niezabliźnione rany. Można być jednak sceptycznym wobec możliwości uczenia się czegokolwiek za pośrednictwem telewizji i prasy. Na przykład Walter Benjamin uważał, że informacje prasowe nie mogą zostać przyswojone doświadczeniu czytelnika, gdyż ich celem jest właśnie oddzielenie wydarzeń od tego doświadczenia. „W zastępowaniu dawnej relacji informacją, a informacji sensacją wyraża się postępujący zanik doświadczenia” – pisał (*O kilku motywach u Baudelaire’a*). Wbrew pogłodom, rozpowszechnianym dziś przez media, lansujące *survival* i *reality show* jako sposób na głód przeżyć, Benjamin sądził, że dzisiejsi ludzie wcale nie tęsknią za nowymi doświadczeniami. Odwrotnie. Ludzie pragną się dziś u w o l n i ć od doświadczeń, które ich przepełniają. Z jednej strony chcieliby może coś przeżyć, wyleczyć jakieś rany, przetrwać coś, co ich gnębi, ale z drugiej strony boją się zapłacić cenę.

Ludzie, o których jest tu mowa, włączając w to i nas samych, a także mieszkanców Jedwabnego, nie są jakimś nowym gatunkiem *homo sapiens*, krzyżówką bezbożnictwa, zdziczenia i socjalistycznej gospodarki planowej. Takim właśnie ludziom Józef Tischner nadał kiedyś miano „ludzi z kryjówek”. „Mają [oni] mnóstwo niezabliźnionych ran – pisał, zaczynając jak zwykle od sedna. – To usprawiedliwia ich lęk. Ale nie tłumaczy utraty rzetelnej nadziei. Jak odjąć im część ich lęku? Jak otworzyć na nadzieję?” (*Myślenie według wartości*). Nastawmy uszu: to nie będzie teoretyczny wykład wyobcowanego filozofa, tylko praktyczna instrukcja dla duszpasterzy. W Jedwabnem takich duszpasterzy zabrakło, dlatego pozwolę sobie zacytować dalszy ciąg tekstu: „człowiek w kryjówce wierzy, że gdy tylko pokaże ludziom to, kim jest, gdy odsłoni swoje »dno«, ludzie rzucają się na niego, by go wyszydzić. W tej niewierze w ludzi leży jego tragedia. Idzie więc o to, aby człowiek przełamał swą niewiarę. Bo prawda wypowiedziana o sobie jest czymś wielkim, niezależnie od tego, czy jest to prawda o ludzkiej cnocie czy winie. Kto się przyznaje, ten wchodzi pod opiekę prawdy. Prawda chroni lepiej od wszelkiej kryjówki. Ludzie z kryjówek znają wiele prawd o ludziach, ale jedna im się wymknęła: nie widzą, że uznanie w sobie swojej prawdy, nawet tej najsmutniejszej, i przedstawienie jej drugiemu, uruchamia w drugim niezwykłą siłę – siłę przebaczeń”.

Słowo zmęczone

I tak padło w końcu to słowo, które jest stawką w jedwabieńskiej tragedii. Słowo tak oczywiste, że prawie nieobecne w debacie o zbrodni. Pełno go, a jakoby go wcale nie było. Spór o Jedwabne, choć ważny i owocny, jest jak zacinająca się katarynka, dwa kroki w przód, cztery w tył. Albo jak rehabilitacja inwalidy. Targi i licytacje przeplatają się ze skrucą, resentyment z usiłowaniami spowiedzi. Perspektywa prawdziwie religijna, to jest biorąca pod uwagę Boga, który jako świadek nigdzie się przecież nie ukrył, jeszcze do niedawna pojawiała się wyłącznie w wypowiedziach Żydów, rabinów Michaela Schudricha i Josepha Bakera. Dziwne, wszak to nie Żydzi powinni przy tej okazji zajmować się problemem zbawienia swojej duszy.

Chyba zbyt wiele napisano już o przebaczeniu. W rezultacie jest to jeszcze jedno „słowo zmęczone”. Nie trzeba przywoływać go zbyt wcześnie, ale i nie można nie przywoływać go wcale. O przebaczeniu pisali Jacques Derrida, Edgar Morin, katolicy, protestanci, Żydzi, prawosławni i buddyści. Jaspers twierdził, że wszyscy żyjemy dzięki przebaczeniu. Problemowi przebaczenia poświęcona jest także książka Szymona Wiesenthala, *Słonecznik*. Autor opisuje w niej prawdziwe podobno zdarzenie, jakiego doświadczył, gdy w czasie wojny był więźniem obozu w Janowcu. Umierający Niemiec, winny śmierci wielu ludzi, właśnie od Żyda zapagnął uzyskać przebaczenie. Wiesenthala, który odmówił prośbie umierającego, trapiły wyrzuty sumienia. O zdarzeniu rozmawiał ze współwięźniami. „Bywają prośby, których nie można i nie wolno spełnić – usłyszał. – On powinien był wezwać kapłana swojego wyznania. Z nim by szybko doszedł do porozumienia”.

Ironia, zawarta w tych słowach, często powraca w żydowskiej krytyce chrześcijaństwa. Najbardziej przenikliwe tony krytyka ta osiąga u Emmanuela Lévinasa. „Zło nie jest zasadą mistyczną, którą można zmazać za pomocą obrzędu, jest zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi” – pisze filozof – „grzech popełniony przeciw Bogu zależy od boskiego przebaczenia, a grzech, który obraża człowieka, nie zależy od Boga”. W chrześcijaństwie „skuteczność czynu zostaje zastąpiona przez magię wiary; na miejscu surowego Boga, stawiającego wymagania ludzkości zdolnej do Dobra, pojawia się nieskończenie pobłażliwe bóstwo, zamykając w ten sposób człowieka w jego niegodziwości i wydając w ten sposób temu niegodziwemu, lecz zbawionemu człowiekowi bezbronne człowieczeństwo”.

W tej krytyce jest niewątpliwie wiele racji. Chrześcijański rachunek sumienia rzeczywiście zagrożony jest pokusą zbyt łatwych pojednań, zwłaszcza z samym sobą. „My wszyscy mężnie znosimy śmierć drugich” – ironizował Koniński. „Wolność jako sposób istnienia dobra” zawsze zakłada możliwość złego wyboru. Błąd, choć nie błąd cynicznie planowany, jest ceną, jaką płaci się za tę wolność. Problem w tym, że chrześcijanin tak niechętnie się do błędów przyznaje.

Wymowną różnicę między religiami widać też na przykładzie chrześcijańskiej i żydowskiej koncepcji ofiary. W tradycji chrześcijańskiej mówi się raczej o „ofierze Abrahama”, podczas gdy tradycja żydowska ujmuje ten motyw jako „ofiarowanie Izaaka”³, i ta różnica doprawdy daje do myślenia.

Prawdziwe przebaczenie obie religie zgodnie uważają za cud. Choć i Żydzi, i chrześcijanie ludzą się czasem, że Boga można do takiego cudu przymusić, nie mają chyba złudzeń, żeby można było zmusić do niego człowieka. Ludzkie sumienie jest przerażająco wolne, i to zarówno sumienie kata, jak i ofiary. Jak widzieliśmy na przykładzie Szymona Wiesenthala, także skrzywdzony może wybrać wolność nieprzebaczenia. Choć wszyscy podobno żyjemy dzięki przebaczeniu, nikomu z nas ani życie, ani przebaczenie nie należą się same przez się.

Można o tym przeczytać w medytacji nad winą w Buberowskim *Gogu i Magogu*: „Pytałem kiedyś siebie – opowiada Juda, bohater powieści – na czym to polega, że do nas, którzy w Dzień Pojednania wyznajemy tyle razy naszą winę, nie dociera żadna wieść o przebaczeniu, natomiast król Dawid, skoro raz tylko powiedział »Zgrzeszyłem przed Panem«, natychmiast otrzymał tę wieść. Wtedy zaświtało mi, że kiedy Dawid powiedział »Zgrzeszyłem«, miał na myśli »Zrób ze mną wedle woli Twojej, a ja przyjmę to z miłością«. Kiedy my natomiast mówimy »Zbłądziliśmy«, myślimy, że Bogu przystoi nam przebaczyć, a kiedy mówimy »Zdradziliśmy Cię«, myślimy, że Bogu przystoi, skoro nam wybaczył, obdarzyć nas wszelkim dobrem”⁴.

Spowiedź szmalcownika

Chciałabym teraz przytoczyć świadectwo, które choć pochodzi od człowieka prostego, częściowo uchyla Lévinasowskie uogólnienia o chrześcijańskim sumieniu jako nazbyt „łatwym” i „niedojrzałym”, a przy tym daje wyobrażenie o trudności uzyskiwania prawdziwego przebaczenia. Jest to anonimowy list⁵, który w roku 1987 nadesłano do Żydowskiego Instytu-

tu Historycznego w Warszawie, kilka lat temu opublikowany przez Alinę Całą. Czytamy w nim (ortografia i układ tekstu za oryginałem):

Piszę dowos bo nadchodzi cas [gdy] musę stanuć przed bogiem i muse zżuć ten gzech

Spowiadałem sie ksiedzu na odpusćie w Piecyskach. Ksiądz powiedział ze [za] taki gzych to niedo rozgzeszynia musę powiedzieć to zydom a i powiedział gdzie pisać

Jak była wojna to mnie namowił tadek A.... z Adamowa zeby brać zyduw na pzechowanie, to zarobimy Każdy chce zarobić ale nie wiedziołem, ze ten bandyta będzie zabił jak j'm zabieże złoto Jednego powiesił na kszokach na Grabinie A najgorzy to było te zydy z Warszawy takie ślachetne dużo miały ruski piniędzy złotych i takum zyduwecke miała ze czternaście lat ładno była to ten stary żyd wszystkie pieniądze odawoł żeby jum [Tadek] puścił Co łun z nium robiuł, te zydy płakały, wszystkich powywoziuł [na?] Piachy Cajolińskie. Ale mnie tam nie było niewziołem od niego złotuuki bo te łzy zyduw nie wysły by na zdrowie.

i przed bogiem nie odpowiem za ludzkum krzywdę

Jak mu muwiułem ze go buk pokaże to my powiedział ze [jak] powim komuś, to mnie zabie i spoli

Ludzie [to] wiedzium ale kazdy bojsie co powiedzieć bo curka w Cornym Lesie za milicjantem a dobry posak dostała to źieńć bedzie broniuł i kazdy sie boj Juz zżuciułem sobie gzych Popytojta ludzi co robiuł [z] zydm Niemcum tys pokazywoł w Chynowie

bym się podpisoł

ale boję sie bo mojum rodzinę by społuł.

Komentarz osłabi wymowę tekstu, dlatego skupię się tylko na zagadkowej intencji spowiednika, inicjatora listu. O co mu szło? Czy o to, by penitent dał świadectwo prawdzie, „prawdzie szmalcownictwa”? A może powodował nim jakiś dziwaczny etniczny formalizm, skoro o krzywdzie wyrządzonej przed półwieczem kazał powiadomić grupę, do której należały ofiary?

Możliwe jest też inne wyjaśnienie, rozpoznające w intencji księdza z Piecysk intuicję moralną, wynikającą z niemożliwości zadośćuczynienia za śmierć. Śmierć ofiary wyklucza uzyskanie od niej przebaczenia. Winowajca może się jednak ubiegać o przebaczenie „zastępcze”, takie jak to, o które umierający Niemiec prosił kiedyś Szymona Wiesenthala.

Autor listu nikogo jednak o nic nie prosi. Może więc sens tej spowiedzi nie polega wcale na prośbie o przebaczenie, ale na tym, co musi się stać z winowajcą, aby w ogóle mógł on taki list napisać. Autor przywołuje kolejno twa-

rze tych, wobec których zawinił – człowieka powieszonego na krzaku, ojca walczącego o życie córki, owej córki wreszcie. Zobaczenie twarzy ofiar to moment, w którym naprawdę widzi się własną winę. Bez tej dramatycznej wizualizacji niemożliwa jest ani prawdziwa skrucha, ani oczyszczająca pokuta, ani, co może najważniejsze, samowybaczenie. Bo kiedy nie ma nam kto przebaczyć, musimy przebaczyć sobie sami, i to właśnie okazuje się najtrudniejsze.

W liście nie ma wiary, że przebaczenie zostanie udzielone. Ale świadomość winy jest tak wielka, że udziela się nawet czytelnikowi.

Dowód na istnienie

W języku Hanny Krall przytoczony list można by nazwać „dowodem na istnienie”. Czego ten dowód dowodzi? Poza najważniejszym, o czym tu mówić nie będę, stanowi on dowód na istnienie sumienia. I zaświadcza, że prawdziwego spowiednika można znaleźć nawet na odpusćie w Piecyskach. Ten ksiądz zachowuje się trochę jak cadyk z chasydzkich opowieści. Jest obdarzony podobnym moralnym jasnowidzeniem. Co trzeba zrobić, aby katolicki ksiądz mógł być dziś dla wiernych takim cadykiem? Rzec nie jest prosta. Choć polscy duchowni nie lubią tego o sobie słyszeć, zarówno ich, jak i cadyków, dotknęła większość przewlekłych chorób nowoczesności. O swojej tradycji, tradycji polskiego żydostwa, pisał krytycznie Abraham Jozua Heschel: „W konfrontacji ze światem niedoli i obojętności nasza wola i nasza wizja okazały się niewystarczające. W gorliwym dążeniu do zmian, w pasji postępu, tak długo ośmiesziliśmy przesady, aż utraciliśmy naszą zdolność wiary. Pomagaliśmy gasić światła, zapalone przez naszych ojców. Wymieniliśmy świętość na wygodę, wierność na sukces, mądrość na informację, modlitwy na kazania, tradycję na modę”⁶.

W etnograficznych materiałach z ubiegłego wieku znalazłam historię o świeżo nawróconym grzeszniku, którego wciąż nachodziły koszmary. Pewnej nocy przyśniło mu się, że umarł. „Pogrzebano go, a gdy przyszedł na tamten świat, przystąpił do niego [...] anioł grobów, spytał go grzmiącym głosem o nazwisko, o to, co przynosi ze sobą z tego świata, i groził potępieniem...”⁷. Po przebudzeniu przerażony ów Żyd udał się do rebege, który jako doraźne lekarstwo zaordynował post, następnie zaś wdał się w skomplikowany rytuał odwracania nieszczęścia za pomocą „wymierzania cmentarza” kłębkami nici lnianych (w magii wymierzanie jest sposobem na zamknięcie i skończenie czegoś niepożądanego, podczas gdy niepoliczalność

i nieskończoność utrzymuje czarną serię w ruchu). Trudno dziś wymagać od rabina czy księdza, by wręczali penitentom kłębek lnianych nici, jest jednak faktem, że nie tylko „wymierzanie cmentarza”, ale także zalecenie postu jako duchowego lekarstwa staje się dziś coraz mniej wyobrażalne.

Po wszystkim, co zostało tu powiedziane, ksiądz taki, jak ten w Pieczy-skach, wydaje mi się zjawą. Jeśli mimo wszystko wierzę w jego istnienie, to tylko dlatego, że twardo wierzę w prawdziwe opowieści. Prawdziwe opowieści mają nad nami dziwną władzę. Same nas znajdują. Prawdziwą opowieść poznaje się po tym, że nigdy nie zdoła pozostać w ukryciu.

lutymarzec 2001

Przypisy

¹ K.L. Koniński, *Uwagi. 1940-1942*, wyd. B. Mamoń, Poznań 1987, s. 203.

² S. Vincenz, „Ofiara” Stefanii Zahorskiej, w: tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 109, w cytacie przytoczony Szekspir.

³ P. Tschuggnall, „Und Gott stellte Abraham auf die Probe” – *Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox*, Innsbruck 1989, s. 43 nn.

⁴ M. Buber, *Gog i Magog*, przeł. J. Garewicz, „Literatura na świecie”, nr 5-6: 1993, s. 242.

⁵ Cytuję za: Alina Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 162.

⁶ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia*, przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 92.

⁷ B.W. Segel, *Materiały do etnografii Żydów wschodnio-galicyjnych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 17: 1893, dział etnograficzny III, s. 286.

Uciszanie płaczek

...od jakiegoś czasu kieruję się skromną maksymą, której stosowanie zalecam każdemu: „Pisz głównie o takich ludziach, z którymi mógłbyś wytrzymać dłużej niż piętnaście minut”.

Stefan Chwin, *Nowa Polska i „wściekli”*

Jakiś czas temu w „Res Publice Nowej” z przyjemnością przeczytałam dowcipny tekst Stefana Chwina pt. *Nowa Polska i „wściekli”*¹. Była to odpowiedź autora na krytykę jego książki *Esther*, pióra Kingi Dunin². Dyskusja ta już wówczas wyglądała nietypowo: Dunin, naczelna relatywistka kraju, pisała o swoich obowiązkach wobec prawdy, podczas gdy Chwin, hanzeatycki konserwatysta, bronił pisarskiej wolności od terroru prawdy.

Starli się ostro. Kingę Dunin pisarz nazwał „syreną” i zaliczył do tytułowych „wściekłych”, to jest do ludzi niebezpiecznych, co „zagłębiają się swobodnie w tajemnice »immanentnego zła«, a Boga mają za, ot, ostateczne i bezwarunkowe wyzwanie”. Nie zrozumiałam, o co chodzi z tym Bogiem, i dlaczego autor ma im za złe to zagłębianie, ale potem przeczytałam, że Chwin chce bronić gdańskich przodków, więc upewniłam się, kto tu jest naprawdę dobry.

Zaletą Chwinowej repliki była jej szczerość. „Literatura nie jest od prawdy” – deklarował pisarz odważnie, po czym przechwyciwszy określenie interlokutorki, przyrównującej mieszczańską powieść do biedermeierowskiej komody, prowokacyjnie wyznawał: owszem, „wzrastałem w cieniu Komody tak jak inni wzrastają w cieniu gotyckich katedr”. Okazało się, że w owej Komodzie, w tym pogardzanym symbolu mieszczaństwa, Stefan Chwin przechowuje to, czego Bruno Schulz poszukiwał w Księdze: osobisty, duchowy sposób na zagadkę życia. „Komoda w mieszkaniu moich rodziców była poniemiecka, palisandrowa, z attykami, zwierciadełkami, kolumnkami, girlandami, groteskami, szufladkami, skrytkami – wieża Babel prawdziwa, galeon zatopiony w światłach świtu i zmierzchu – i cieszyła moje oczy tak w epoce w dzieciństwie, jak i później. Taka Komoda to był majstersztyk wschodnio-pruskiego rzemiosła, wspomnienie kunsztów kompletnie zapomnianych przez ludność napływową, pamiątka cudzego marzenia o domu, niezbity dowód mistrzostwa dawnych fachowców, którzy umieli rzeźbić

w drewnie, a nawet symbol wyższych przeznaczeń człowieka, o ile oczywiście ktoś potrafił odczytać jej milczące przesłanie, a wiadomo, z czytaniem milczących przesłań nie było u nas nigdy najlepiej”.

Mityzacja według Chwina

Piękny byłby świat osadzony w przedmiotach, których nam nie zabrano, w domach, których nie wywłaszczono, w ludziach, których nie wywieziono. Świat, w którym nikt nie musiałby nikomu tłumaczyć żadnego milczącego przesłania, dla każdego bowiem byłoby ono po prostu jasne. Dla mnie jasne jest, dlaczego Chwin o takim świecie marzy. Każdy chciałby zamieszkać we własnym, a nie pożydowskim czy ponieemieckim domu, w bezpiecznym oddaleniu od „ludności napływowej”, mieć sztukę z własnym, a nie cudzym monogramem, i czasem, ot tak, wziąć do ręki babcine żelazko do karbowania włosów. Ale gdy pomyślę, jak daleko jesteśmy wszyscy od tego świata i jak się on ma do zamieszkującej Polskę ludności, w większości napływowej, robi mi się naraz i śmieszno, i straszno.

O duchowości cudzych przedmiotów użytkowych Stefan Chwin stworzył baśń piękną jak stara gdańska szafa. Ale, jak pisze Ryszard Przybylski na zupełnie inny temat: „na litość Boską, nie utożsamiaj baśni z prawdą tylko dlatego, że przynosi ci spokój”.³

Te właśnie słowa przychodzą mi na myśl, gdy czytam nowy tekst Chwina, zatytułowany *Czy antysemita jest naszym bliźnim?*⁴ Pisarz nawołuje w nim, by powściągnąć rozpętane namiętności, odciąć się od języka rewanżu, nasycić debatę o Jedwabnem chrześcijańską *caritas*, w antysemicie dostrzec nareszcie bliźniego i spróbować go zrozumieć. Konstatuje, że wyrosła nam dziś w Polsce nowa generacja antysemitów „z manierami”, pokolenie wieku poprawności. Potępia ono Holokaust, ani mu w głowie drugie Jedwabne, ale Żydów czegoś nie lubi, bo ogląda ich militarne sukcesy w CNN i to go frustruje. Autor *Esther* uważa, że nie należy nie doceniać tego zjawiska i z pokoleniem tym podjąć rozumny dialog. Na zakończenie, z taktem i precyzją „szwajcarskiego zegarmistrza”, Stefan Chwin postuluje: „Byłoby [...] dobrze, gdyby potomkowie ofiar zbrodni w Jedwabnem zechcieli uczynić wobec polskich antysemitów, także wobec zbrodniarzy z Jedwabnego, piękny gest podobny do gestu biskupów polskich, którego symbolem były pamiętne słowa »przebaczamy«. Gest taki wpłynąłby na

osłabienie nastrojów antysemitycznych w Polsce dużo bardziej niż wszystkie terapie szokowe demaskujące potworności antysemityzmu”.

Co Pan wie o antysemityzmie

Dlatego myślę sobie: trudno. Choć postanowiłam nie robić tego więcej mojej cioci, znów muszę ją na wstyd narazić. Ponieważ moja ciocia ma poglądy od lat wyrobione, nieprzypadkowo „Nasz Dziennik” czytuje, a następnie ze mną rozmawia, mam ważny osobisty powód, by zapytać Stefana Chwina: co Pan właściwie wie o Pańskich bliźnich – antysemitach? Na swoje usprawiedliwienie dodam, że pisarz sam mnie frazeologicznie sprowokował. „Wolimy – mówił za mnie, bo w *pluralis* – walczyć z antysemityzmem niż z antysemitą rozmawiać”. Ani w odniesieniu do mnie (ja na przykład wolę rozmawiać z ciocią), ani do Chwina (gdzież to on ostatnio walczył z antysemityzmem?) nie jest to ani na jotę prawda.

Wspomniana moja ciocia, mieszkanka warszawska, osoba dzielna, pobożna i zasłużona, jest bardzo dobrym człowiekiem, ale dla Żydów od lat robi wyjątek. Wiem to od zawsze i kontempluję jako paradoks duszy ludzkiej. W dzieciństwie była ona dla mnie źródłem wiedzy o świecie, którego człowiek przyzwoity powinien unikać. Moja ciocia „wyczuwała Żyda na kilometr” (nic to, moja babcia wyczuwała go podobno gdy jeszcze stał za drzwiami). Gdy byłam mała, wiedziałam, że przy cioci powinienam uważać, by nie „kiwać się jak Żyd”, nie „zapinać się po żydowsku” (na lewą stronę) i „po żydowsku nie jeść” (nóż w lewej, widelec w prawej). Choć ciocia jest rodzoną siostrą mojej matki, nie raz w kłótni złośliwie wypytywała mnie o pochodzenie. Bo kłócimy się regularnie, ale ja kocham ją tak samo jak Stefan Chwin kocha swoją babcię Celińską, którą uwiecznił w *Esther*. Żadne tam „pomimo”. Bez swego antysemityzmu ciocia nie byłaby sobą, a moje uczucie do niej obróciłoby się w kicz. Przy tak bliskim pokrewieństwie pytanie, czy jest ona moim bliźnim, nie przychodziło mi do głowy. Z rodziną się nie walczy. Trzeba ją jednak znać. Znając ją, można się od niej wiele – dobrego i złego – nauczyć. Znając ją, można od niej na wiele sposobów odejść, albo też na wiele sposobów z nią zostać. Ale po co zaraz rodzinę mityzować? Chyba tylko ze wstydu, że była, jaka była, albo gdy jej w ogóle nie było.

Nie ma Żyda, ani Greka?

Wobec własnych przodków (opieram się na tym, co autor autobiograficznie wyznaje w *Nowej Polsce*) Stefan Chwin przyjmuje inną taktykę niż ja wobec cici: funduje im konterfekt i choć nie są wcale atakowani, broni ich przed Kingą Dunin, co wzbudza w czytelniku podejrzenie, że w Komodzie nie wszystko jednak było poukładane jak należy. Świat gdańskiego mieszczaństwa pisarz przedstawia jako prawdziwy raj, gdzie lew koło jagnięcia, *et consortes*: „– A cóż to za miasto? – czytamy w powieści *Esther*. – Dziwne miasto, Aleksandrze Czesławowiczu, i piękne bardzo. [...] Na ławkach pod murami chasydów i mennonitów zobaczysz, jak Pana Naszego tańcem chwala. [...] A choć mowy i języki mieszają się na ulicach, nikt nie krzywdzi nikogo. A zdrowi wszyscy! Jeśli ból kogo nawiedza, to łagodny, mądry, dobry, znający miarę, rzeźbiący pięknie duszę, jak te anioły Botticello, co palcami czule ludziom oczy zamykają”.

Dopóki ta mityzacja Miasta i Rodziny następuje w obrębie powieści, milcz serce, pisarz ma do niej swoje święte prawo. Ale mityzacja znacznie wykracza poza świat przedstawiony, przenosi się do innych tekstów Chwina i zabarwia jego sposób widzenia rzeczywistości. Widać to w okolicy cytowanego już fragmentu o Komodzie, gdzie pisarz już nie w trzeciej, lecz w pierwszej osobie opowiada o swoim dzieciństwie i gdzie zaznajamia nas ze swoją prawdziwą babcią. Apologia tolerancyjnego, bezpruderyjnego mieszczaństwa, pierwszego, które zbliżyło się tak do ideału „nie ma Żyda, ani Greka”, funduje też ideał moralny tekstu Chwina *Czy antysemita jest naszym bliźnim?* W swej dwuznaczności i niedopowiedzeniu wydaje mi się on wyjątkowo szkodliwy. Przypomina w czymś obrazy, które malowała Sabina, bohaterka *Nieznosnej lekkości bytu* Milana Kundery. Były to produkcyjniaki z podwójnym dnem: z wierzchu dynamiczna fabryka, pod spodem ruiny rzeczywistości. Jak to ujął Kundera: na pierwszym planie zrozumiałe kłamstwo, w tle niezrozumiała prawda.

Nie ja jedna nie ufam mieszczańskim ideałom i terapiom, które z nich płyną. Zanim jeszcze Chwin zdążył zapytać *Czy antysemita jest naszym bliźnim?*, o tych ideałach, zawartych w *Esther*, tak pisała Kinga Dunin: „Choć etyka taka wydaje się sympatyczna, a przede wszystkim bezpieczna, jej niepokojącą cechą jest łatwość, z jaką przechodzi do porządku dziennego nad różnymi dylematami i wyzwaniem moralnymi. Łatwość, z jaką powstrzymuje się od sądów. I tak, gdy w powieści [*Esther*] dochodzi do pogromu Cyganów, odpowiedzią jest wyważanie racji. Cyganie przez wieki

byli prześladowani, dlatego traktują nie-Cyganów jakby nie byli ludźmi i nie przestrzegają wobec nich żadnych norm. Tak traktowani gadziowie mają więc prawo ich nienawidzić. Jedni i drudzy mają swoje racje, jedni i drudzy są winni. Jak przerwać ten krąg nienawiści? Nie wiadomo”.

Od napisania *Esther* minęło trochę czasu i teraz jej autor już wie, co trzeba zrobić z tym przeklętym kręgiem: „Nie powinniśmy pisać: »musimy uiścić rachunek z tytułu demoralizacji naszych przodków«, »musimy zapłakać nad losem Żydów«. Lepiej już pisać: »spróbujmy razem zechcieć zrozumieć, pogodzić, zapłakać«. Ale to jeszcze nie wystarczy. Aby przeszłość naprawdę odeszła, potrzebny jest przełom. Co jest kluczem do przełomu? Wiadomo – przebaczenie. Odpowiedzialność za przełom spoczywa tam, gdzie jej miejsce. Przebaczyć trzeba szybko, sprawnie, bez hałasu. Wtedy problem zniknie.

„Porzućcie wszelką nadzieję, ci, którzy tu...”

Staram się zrozumieć, jak Stefan Chwin, człowiek taktowny, niewścikły i dobrze wychowany, mógł wpaść na ten pomysł z przyspieszonym trybem cudzej żałoby. Dlatego wyobrażam sobie najpierw miejsce, do którego ten pomysł przynależy. W salonie dookoła stołu też siedzą ludzie dobrze wychowani, innych się przecież nie zaprasza. Nikt nie podnosi głosu. Człowiek dobrze wychowany miewa problemy z trawieniem, z tresurą psa, ze skompletowaniem odzieży, no, ostatecznie z nożem i widelcem, ale przecież nie z życiem i śmiercią. Egzystencję zostawia się za progiem. Bo, po prawdzie, „niczego takiego nie ma i nigdy nie było! Owszem jest przywiedla lipa, są żelazne sztachety i bulwar za nimi... Łódź pływa w kompotierce, przy sąsiednim stoliku widać czyjeś przekrwione oczy i jest strasznie, jest strasznie...”⁵.

Wobraźmy sobie teraz, że popijając ten kompot w salonie, wszyscy rozmawiamy jednak o Jedwabnem. Nikt nie podnosi głosu, wszyscy ważą racje, w oczach mają troskę i dojrzałość. Czyż postulat uznania w antysemicie bliźniego nie jest ze wszech miar słuszny, obywatelsko odpowiedzialny i godny pochwały? Czy nie należałoby, gwooli powściągnięcia antysemityzmu, narastającego pod wpływem przedłużającej się debaty o nim, ukrócić i tak już rozdwojony „język nienawiści” i wyciągnąć jednak rękę do zgody? Czy nie byłoby to piękne i pożyteczne, gdyby ofiary Jedwabnego istotnie przebaczyły swoim prześladowcom?

Uważam, że nie byłoby to ani piękne, ani pożyteczne. „Piękne” w tym sensie bywają niedzielne kazania. „Pięknie dziś ksiądz mówił” – powtarzają odświętnie ubrani mieszkańcy Miasta, a ich życie pozostaje takie jak było, bo niedziela i poniedziałek nie mają w nim ze sobą absolutnie nic wspólnego. Kategorie estetyczne, a w nich to właśnie Chwin ujmuje swoje etyczne postulaty, nie pasują do zjawiska, którym postanowił się zająć. Nie pasują do niego tak samo jak dbanie o wygląd nie pasuje do śmierci czy porodu. Prawdziwe życie to nie jest mieszczańska powieść, z której autor może sobie prawdę psychologiczną na własne ryzyko wykluczyć.

Jeśli debata o Jedwabnem ma być czymś więcej niż tym, co z każdej ludzkiej tragedii robią media, jeśli ma nie być zaledwie maglem i mordobiciem, nie może być oceniana w kategoriach, które przystoją estetom, kibicom i gapiom. Nie służą jej wymowne „dobrze by było”, taktownie zwrócone pod adresem ofiar. Nie służą jej cukrowe wizje pojednania, po którym wszyscy ze zdwojoną energią wracają do starych praktyk. To, co proponuje Chwin, przypomina uciszanie płaczek na pogrzebie. „Dajcie tej pani coś na uspokojenie” – oto stały tekst mojej ciotki.

Nie poganiać

Dyskusja, do której Polacy nie byli gotowi przez ostatnich kilkadziesiąt lat, nie przynosi nam wstydu. Od miesięcy rozmawiam o niej z przyjaciółmi w Niemczech, i widzę, jakie robi na nich wrażenie. Temperatura polskiej debaty pozwoliła uniknąć wielu mielizn i zatorów, w których utknęły niemieckie dyskusje o pamięci. To właśnie w Niemczech dowiedziałam się dwóch trudnych rzeczy na temat „prania brudów” i nieodplakanej żałoby.

Na przykład, że nie warto zbyt wcześnie przepraszać. To właśnie przydarzyło się Niemcom: przeprosiny skierowano do ofiar, zanim jeszcze odzyskały one głos i mogły powiedzieć, co im właściwie zrobiono, a także zanim sami krzywdzący naprawdę ogarnęli rozmiar krzywd, jakie wyrządzili. Gdy potem skrzywdzeni zaczęli stopniowo mówić i chcieli rozmawiać dalej, okazało się, że są już lata dziewięćdziesiąte i że przepraszający są już tematem zmęczenia. Tak rozumiem debatę pisarza Martina Walsera z Ignatzem Bubisem, przewodniczącym Niemieckiego Związku Żydów, spór, którym Niemcy żyły w roku 1998 i następnym. Zostawił on po sobie niesmak, rozjątrzył stare rany, które zbyt wcześnie uznano za wyleczone, i zadał rany nowe.

Od Niemców nauczyłam się też, że nie warto zbyt wcześnie przebaczać. Brzmi to jak mściwy postulat, chętnie kojarzony z judaizmem. W istocie chodzi o coś zupełnie innego: „Ludzie udają współczucie, bo chcą pokazać, iż wznieśli się ponad wrogość, ale zazwyczaj jest to daremne. Inni szybko to zauważają, a wtedy ich niechęć gwałtownie wzrasta” (Nietzsche). Dlatego w żadnym wypadku nie wolno wymuszać przeprosin, ani przyspieszać przebaczenia.

Michael Kimmelman napisał kiedyś, że wspomnienia nie opuszczają nas dopóty, dopóki czegoś się od nas domagają⁶. Powodem, że trudna przeszłość ociąża się z odejściem, może być zwykły brak prośby o przebaczenie. Winny po prostu nie uznaje swojej winy i nie okazuje skruchy. Kiedy indziej nie chodzi nawet o skruchę, ale o zwykłe poruszenie serca i solidarność. W „Gazecie” z 21 maja 2001 wyczytałam następujący apel księdza Stanisława Musiała: „To niedobrze, że 10 lipca nie spotkamy się razem w Jedwabnem [...]. Byłoby dobrze, gdybyśmy dla uczczenia pamięci pomordowanych zapalili tego wieczoru w oknach naszych domów świece. Lepiej zapalić małą świecę, niż skarżyć się na wielkie ciemności”. Ile świec paliło się w polskich oknach w ten lipcowy wieczór?

Jeśli prawdą jest, że w czasie pogrzebu w Jedwabnem nie było ani jednego przedstawiciela Episkopatu Polski, to majową uroczystość w kościele Wszystkich Świętych w Warszawie można uznać za klasyczny przykład przeprosin przedwczesnych, które w pierwszej chwili przynoszą ulgę, ale na dłuższą metę opóźniają prawdziwe pojednanie.

Słowa duże

Ci, którzy zawczasu, bo po zaledwie rocznej debacie o polskim antysemityzmie, obawiają się jej „instrumentalizacji”, to jest manipulacji polskim poczuciem winy, ucieszą się może, słysząc, że w judaizmie istnieje następujący haczyk przeciw nadużyciom, płynącym z zatwardziałości serc pokrzywdzonych: ktoś, kto prosi o przebaczenie, powinien głośno, trzykrotnie wyznać swoje winy, a jeśli znak przebaczenia i wtedy się nie pojawi, z winowajcy wina przejdzie na ofiarę.

Choć milczenie w odpowiedzi na spowiedź istotnie bywa czasem zawinione przez pokrzywdzonych, którzy do przebaczenia nie dojrzelili, równie często można je przypisać infantylnemu samych przepra-

szających. Ani dobre życie, ani przebaczenie nie należą się nikomu tylko dlatego, że się do czegoś przyznał.

Ruchowi myślowemu, przez jednych nazywanemu „oczyszczaniem sumień”, przez drugich „pochodem szkieletów”, a przez jeszcze innych „rewanżem pamięci”, stale towarzyszy spór o warunki i symbolikę przebaczenia. Obejmuje on także dyskusję o karze i jej granicach, tłącą się w filozofii od czasu procesu Eichmanna. Hannah Arendt, naoczny świadek jerozolimskiego procesu, była zdania, że Eichmann nie powinien zostać ukarany, bo karać można tylko za winy możliwe do odpokutowania. Myśl Arendt została podjęta przez Jacquesa Derride: istotnie nie wolno karać tego, co niewybaczalne. Co to znaczy, że coś jest „niewybaczalne”? Oznacza to, że ludzka wyobraźnia i zdolność pojmowania trafia tu na przeszkodę, problem dla rozumu. Ale prawdziwe przebaczenie – w chrześcijaństwie i nie tylko – nie jest wyłącznie domeną rozumu. Mówimy przecież zasadnie o „szaleństwie przebaczenia”. Przebaczać naprawdę – twierdzi Derrida – można w y ł ą c z n i e to, co niewybaczalne. Wszystkie inne przestępstwa można po prostu karać.

Takie przebaczenie jest jednak cudem. Oznacza ono, że ktoś, kto był już prawie martwy – myślę zarówno o skrzywdzonym, jak i o winowajcy, który zdobył się na wyznanie, torując drogę przebaczeniu – wrócił do grona żywych. Tylko Bóg uśmierca żywych i ożywia umarłych. I Bóg jeden wie, czy, dla kogo i kiedy będzie to w ogóle możliwe. Poganiając ten cud, Stefan Chwin wchodzi niespieszony w kompetencje Pana Boga.

Mityzacja studenta i ucznia

Kolejny irytujący wątek w tekście Stefana Chwina dotyczy owych młodych antysemitów, studentów i uczniów. Od lat obserwuję to zjawisko na uniwersytecie i uważam, że Chwin fałszywie je rozpoznaje, albo znowu nie mówi tego, co naprawdę myśli.

Otóż ja nie wierzę, by to obrazy z CNN powodowały u młodych Polaków „nowoczesny antysemityzm”. Obrazy „świetnie uzbrojonych żołnierzy izraelskich lekceważących rezolucje ONZ i bez zmruczenia oka strzelających do kilkunastoletnich Palestyńczyków” wkurzają połowę świata, ale tych młodych ludzi wkurzają jakby bardziej. Czy to są jacyś Chwinowi „wściekli” – anarchiści, antyrasiści, antyfaszyści? Rzadko kiedy. O co innego im chodzi.

Żyjemy w kraju zamieszkanym przez „ludność w większości napływową”, w którym mafijną rybę, na Sycylii wręczaną zdrajcy jako zapowiedź rychłej śmierci, zastąpiła ostatnio książka Andrzeja Żbikowskiego *Żydzi. Habent sua fata libelli*. Jeśli Chwinowi studenci mieli ciocię, która, jak moja, wyczuwa Żyda na kilometr, wiedzą, kim jest ów „Żyd”, i na nic się zdadzą moje i cudze zdania wspól- i podrzędnie złożone, w których rozróżnialibyśmy aroganckich Izraelczyków od przedwojennych starozakonnych. Jeśli rówieśnicy wyzywali tych studentów od „Żydów” i „Żydówic”, jeśli starsi ganili ich, by czegoś nie robili „po żydowsku”, by „nie kiwali się jak Żydzi”, albo by „jak Żydzi nie śmierdzieli”, to są na najlepszej drodze, by oglądając w CNN zamieszki na Bliskim Wschodzie, zamiast ludzi o zbyt krótkiej pamięci, widzieli „typową żydowską chucpę”. Chyba że pod postacią nauczyciela, księdza lub życiowego przypadku wmiesza się w to los, zmiennie zwany „łaską”, „wolną wolą”, „myśleniem” albo „szczęściem”.

Co do pytania, jakie Stefan Chwin umieszcza w tytule repliki na tekst Elżbiety Janickiej: nie wierzę, by antysemicie, człowiekowi w pełni ukształtowanemu, można było jakoś „pomóc”. Nie można pomóc komuś, kto pomocy z definicji nie chce (gdyby chciał, nie byłby antysemitą). Antysemita nie jest przedmiotem, z którym jacyś „my” mielibyśmy coś robić. Nie chce on słyszeć, że jest „człowiekiem nieszczęśliwym”, bo gdy był na to czas, nikt, z kim się liczył, nigdy go przed takim „nieszczęściem” nie przestrzegał. Dawno, w roku 1957 pojawiło się w paryskiej „Kulturze” wymowne pytanie, które ze względu na czasownik napewno się Stefanowi Chwinowi nie spodoba: „Kto mógłby w Polsce z w a l c z a ć antysemityzm? – Jedną tylko grupą ludzi: kler katolicki. Dlatego, że wpływ księży jest największy, najsilniej działający. Kler może wytrzebić antysemityzm z korzeniami, wysuszyć jego źródła”⁸. Czy próbował?

Sprawa ostatnia. Ta wzmianka o aroganckich Izraelczykach pełni w tekście Chwina paskudną rolę. Służy takim „wyważaniu racji”, by w jego rezultacie znów oszukać na wadze. Pozwala zestawić tych z Jedwabnego i tych z dzisiejszego Izraela, mówić o winie Żydów w ogóle, przez co w jakimś stopniu legalizować antysemickie racje. Kieruje rozmowę w Euhemerowy zaułek, gdzie zakwita „ziarno prawdy”, tkwiące w najbardziej nawet podłej bajce. „Tak gadają? Coś musi być na rzeczy”.

Z filmu Agnieszki Arnold pt. *Sąsiedzi* dowiedziałam się, że Szmul Wasersztejn, który w Jedwabnem stracił żonę i kilkumiesięczne dziecko, był już potem człowiekiem za życia martwym. Na filmie jego syn wyznaje, że ojciec nigdy go nie przytulił. Nie pojmuję, co ze Szmulem Wasersztejnem

mogą mieć wspólnego dzisiejsi izraelscy żołnierze. Wierzę, że gdyby Stefan Chwin choć raz w życiu zetknął się oko w oko z kimś tak okaleczonym, użyłby innego tonu. Problem w tym, że Chwin postanowił pisać wyłącznie o ludziach, z którymi zdołałby „wytrzymać dłużej niż piętnaście minut”, a ze Szmulem Wasersztejnem nie byłoby to chyba możliwe.

lato 2001

Osobna pamięć Polaków

W samym mieście nic już nie przypomina wczorajszego istnienia kilku tysięcy Żydów. Pewnie, ludzie starsi pamiętają o tym, ale jakas o s o b n a p a m i e c i a, która umie związać współczucie z bardzo określonym człowiekiem, zabijanym w określonym miejscu, ale niezdolna jest pomóc w przemyśleniu i rewizji starych, tragicznie nieaktualnych dziś uprzedzeń.

Marian Pankowski

„Nikt nie potrafi tak się uczyć jak my obaj” – mówi w Buberowskim *Gogu i Magogu*¹ Juda, zwany Świętym Żydem, do przyjaciela Symchy Bunama, w przyszłości głośnego cadyka. Te dziwne słowa przychodzą mi na myśl, gdy czytam najnowszy zbiór esejów Marii Janion, wydany pod prowokacyjnym tytułem *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*². Choć wielu próbuje, nikt nie potrafi tak się uczyć jak ona. Na tym właśnie polega mistrzostwo Janion i jej sukces jako nauczycielki: niezmiennie zaczyna od siebie. „Taki jest już porządek – objaśnia to Święty Żyd – że gałązki ciągną sok z korzenia, i jeśli gałązka wędnie, to przypuścić trzeba, że i korzeń jest uszkodzony”³.

Jeśli zgodzić się z Józefem Czapskim, że wieszczowie są dla Polaków równie ważni jak prorocy dla Żydów, to trzeba przyznać, że Maria Janion poddaje to ich prorokowanie ciężkiej próbie. Od lat buduje kanon wiedzy o polskim romantyzmie i od lat z niezmienną odwagą kanon ów rozsadza. Nie tylko dlatego, że „umierać musi, co ma żyć” (Wyspiański), którą to romantyczną zasadę myli się niekiedy z właściwym awangardzie poszukiwaniem nowości. Ma rację Walter Benjamin: „pestka czasu” tkwi jednocześnie w rozpoznawanym i w rozpoznającym, i tylko dzięki nowym interpretacjom dzieło literackie może uczestniczyć w historii własnego oddziaływania. Tej zasadzie hermeneutyka literacka Marii Janion niezmiennie dochowuje wierności.

Przedsięwzięciu Janion nie patronuje ideał awangardy, lecz tradycji, tyle że tradycji żywej, to jest takiej, z której żaden późny wnuk nie może zostać wykluczony. Książka, którą dostajemy do rąk, rozszerza krąg późnych wnuków o polskich Żydów. Rozszerza go w sposób konieczny i „z dawna żądany”, dla wielu jednak ciągle skandaliczny. Trudno oczekiwać, by kiedykolwiek zgodziła się nań polska *anima naturaliter endeciana* w swych rozmaitych, acz monotonna literackich emanacjach. Tym bardziej że cel, ja-

Przypisy

¹ S. Chwin, *Nowa Polska i „wściekli”*, „Res Publica Nowa”, nr 11: 2001.

² K. Dunin, *Nowe Jeruzalem dla nowego mieszcza*, „Res Publica Nowa”, nr 9: 2001.

³ R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 70.

⁴ „Gazeta Wyborcza”, 30/06–1/07/2001.

⁵ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, przeł. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1980, s. 82.

⁶ M. Kimmelman, *In The Faces of the Living: Horror in the Dead*: „Memories are sustained when they are unresolved”, „New York Times”, 17/09/1997, s. 26.

⁷ W: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indeksem opatrzyła Grażyna Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 120.

ki tu Janion przyświeca, najdobitniej chyba sformułował Jan Tomasz Gross: trzeba tak napisać historię Polski, by rozpoznali się w niej nie tylko Polacy, ale także polscy Żydzi. Maria Janion od dawna realizuje to zadanie w zakresie własnej dyscypliny. Stawką są tu dwie wartości, współlistniejące, jak twierdzi Janion, nie tylko historycznie, ale i istotowo: Żydzi i Mickiewicz. Mówmy jednak po kolei.

„Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi”

O co chodzi w tej dziwnej metaforze, która zelektryzowała publiczność, zgromadzoną w Zamku Królewskim w Warszawie podczas uroczystego wręczenia Marii Janion Nagrody Wielkiej Fundacji Kultury? Czy nie o tę martyrologiczną fiksję Polaków, którzy przyparci przez Zachód do muru żałośnie odpowiadają: „Wy macie wspaniałą architekturę, sztukę, technikę, bogactwo – tak, ale ile my mamy trupów”?⁴ Czy nie o „jeżdżenie po koleinach uczuciowych”, przed którym ostrzegał Stanisław Vincenz, piętnując „mętność i pijaność ofiarniczą, która niczego nie ofiarowuje, bo do niczego na serio się nie zabierze”?⁵ Zbójecką książkę Marii Janion trzeba przeczytać właśnie dlatego, by zrozumieć, jak mało mają z nią wspólnego podobne podejrzenia.

Autorka nie tylko nie dziwi się podejrzliwości, jaką wzbudza rzucone przez nią hasło, ale wręcz sama ją podsyci. Trudno o surowszego krytyka „paradygmatu kultury romantyczno-symbolicznej”, owego, jak go nazywa, wzoru kultury, który mityczną przemocą narzucał się Polakom w ciągu ostatnich dwustu lat. „Już w *Konradzie Wallenrodzie* jest mowa o zdradzieckiej pieśni wajdelotów, która jak gadzina obwija pierś dziecka, zabierając mu wszystko, zasłaniając cały świat. Musieliśmy to podgryzać Gombrowiczem”⁶. Wzór ten, którego wyczerpywanie się w kulturze polskiej Maria Janion prorokowała już przed dziesięcioleciem, coraz bardziej odsłania się przed naszymi oczami. Odsłania się zaś właśnie dlatego, że obumiera, staje coraz bardziej niewydolny. Ów paradygmat ofiarnictwa narodowego, z charakterystycznym dlań przeświadczeniem, że tylko „poprzez śmierć wchodzi się do historii i zyskuje wielkość”, odegrał zasadniczą rolę w polskiej historii, rozstrzygając o odzyskaniu niepodległości. Problem w tym, że dziś, po wyczerpaniu się warunków, które powołały go do życia, wykorzystując bezwładność umysłową Polaków, wzór ten wiedzie ożywione życie pośmiertne, trując dusze swymi miazmatami. Za-

miast „dzień dobrze przeżyć” rodacy ciągle woleliby umierać, a przynajmniej ponarzekać na życie. Codzienność, z jej krzątaństwem i małostkowym oczekiwaniem, że zrobimy wokół siebie porządek, stale jeszcze nas przeraża. Bo czy jest mit o tym, jak robi się porządek?

Jest wiele odmian mitu. Są mity ajtiologiczne, w tym szczególnie piękne mity stworzenia, mity-rozwijania nierozwiązywalnych problemów i mity, będące źródłem kolejnych problemów. Są mity lecznicze i mity toksyczne. Jak je od siebie odróżnić? „Mówi się teraz zbyt chętnie »mit« – pisał przed laty Stanisław Vincenz. – Tym częściej, im bardziej jest się ślepym i głuchym na mit, ba, im zuchwalej i niesmaczniej ktoś zaczyna sobie wyobrażać, że jakikolwiek mit można ściapać do woli i naprędce, w mniej-szej lub większej miseczce, coś tak jak rabin Mojsie Kitower zrobił człowieka [golema], ale bez mądrości i sumienia rabina” (*Na wysokiej połoninie. Zwada*). „Mit wymyślony” to sprzeczność w przydawce, identyczna jak Vincenzowski „zrobiony cud”, cud na zamówienie. Nie znaczy to bynajmniej, że taki „ściapany na chybcika” mit nie działa. Można się o tym przekonać, studiując historię pogromów.

Rehabilitacja mitu

Marii Janion stosunek do mitu wykracza daleko poza jego użytkowe, psychoanalityczne rozumienie i jest pochodną krytyki oświeceniowego myślenia o religii jako o przesądzie (DE 56). Dopóki religię uznawano za przesąd, dopóty mistyka była „oszustwem”, a mit z konieczności kłamstwem, narzędziem fałszywej świadomości. To znaczenie słowa „mit” ciągle pokutuje w języku potocznym i podstępnie toczy naszą świadomość zbiorową. Ulegając mu, nie czynimy zadość własnej religijności, ale nadal wyznajemy wiarę w ideały Wieku Świata.

Tymczasem mit – ów grecki *mythos*, obok *logos* będący pierwotną nazwą dla „słowa” w ogóle – jest, podobnie zresztą jak „słowo”, czymś więcej niż wszelkie ludzkie jego rozumienie. „W każdym słowie świeci wiele światła” – mówili kabaliści, a my moglibyśmy za nimi powtórzyć: w każdym micie zmieści się dokładnie tyle prawdy, ile zdołasz unieść, i takiej, jaką za prawdę bierzesz. Bo też mit nie jest przeciwieństwem prawdy. Jest prawdy przejawem. Tak zrehabilitowany, kwalifikowałby się może w końcu jako mianownik tego, co wciąż boją się nazwać „mitem” polscy chrześcijanie, którzy, choć żyją w kręgu Słowa, niezdolni są nazwać je po imieniu.

Mit, „choć wydaje się nieprawdopodobny, a przecież jest prawdą w każdym calu – potwierdza te przeczucia Stanisław Vincenz, przytaczając w kontekście polskiej obojętności wobec Zagłady mit o jednookim ludożercy Cyklopie i o Atreusie, co podał na ucztę Thyestesowi jego własne dzieci. – Mit można objaśniać na sto sposobów, wielokrotnie i nawet ciągle inaczej, a na pierwszy rzut oka przecie odsłania od razu całe swe znaczenie. To skondensowany obraz doświadczeń i nauk z doświadczenia. Ten nasz mit chce czuć, aby nie było według słów Mickiewicza: »Dobry zapłakał, lecz odwracał oczy«. Oprócz tych, co odwracali oczy byli i są tacy, co są skłonni głośno, jak najgłośniej oskarżać i obwiniać wszystkich, tylko nie siebie. Nie utracić raz zdobytej, a tak drogo okupionej wiedzy o tym, co wciąż grozi – oto zadanie »mitu«”.

Debata nad Jedwabnem w okrutny sposób oswoiła nas z kontekstem podobnych słów. „Polacy spali” – w tym krótkim wyrzucie, przytaczanym przez Vincenza⁸, odzywa się głos ginących, których śmierci nie zauważono, albo i nie chciano zauważyć. Jakiego trzeźwiącego mitu zabrakło Polakom w czasie ostatniej wojny? Jaki „ściapany” mit ich uspił? Te dwa pytania stają przed czytelnikiem esejów Janion z tomu *Do Europy*...

Są to stare polskie pytania. Zadawali je Mickiewicz i Norwid, Wyspiański i Żeromski, Vincenz i Miłosz. „Kultura europejska ostatnich paru stuleci została nam podana w postaci różnych nowoczesnych legend, [...] trzeba odczytać ją na nowo, a wtedy odnajdzie się nici prowadzące do hitleryzmu” – powtarza te pytania Czesław Miłosz w *Legendach nowoczesności*⁹.

Katolickie Państwo Narodu Polskiego czyli „nieograniczona wolność drzymania”

W potocznym wyobrażeniu historia stanowi ciągłość, gwarantowaną przez nieprzerwany bieg czasu. Pomija się miejsca, gdzie urywa się tradycja. Zdaniem Waltera Benjamina¹⁰, w ciągłość wyposażona jest tylko historia ciemnych, podczas gdy historia ciemionych stanowi *discontinuum*. Jest pełna dziur, z których każda oznacza zamknięcie wymuszone śmiercią lub wykluczeniem. Maria Janion rekonstruuje zerwane nici.

Wszystko zaczyna się od „skandalicznej” deklaracji Mickiewicza w *Składzie zasad* (1848): „Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze, ku jego dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo”¹¹, deklaracji potwierdzonej zaangażowaniem się po-

ety w formowanie legionu żydowskiego w Konstantynopolu. Kiedy, w którym momencie z polskiej pielgrzymki do niepodległości wykluczono owego „brata starszego” spośród ludów „wszystkich różnych ras i religii naszej ojczyzny”? – pyta Janion, po czym opowiada historię marginalizacji Mickiewiczowskiej wypowiedzi, będącą w istocie – częściowo wymuszoną przez rozbiory – historią wypierania „Kościuszkowskiej, republikańskiej, oświeceniowo-romantycznej koncepcji narodu obywatelskiego, nie utożsamiającej polskości z katolicyzmem”¹².

Ta stara wizja, mająca jeszcze jagiellońskie korzenie, utrzymywała się, jak twierdzi cytowany przez Janion Andrzej Walicki¹³, do powstania styczniowego włącznie. Po jego upadku, wskutek rozwoju kapitalizmu i dojścia do głosu odrębnych aspiracji narodowych (np. Litwinów), zaczął się formować nacjonalizm integralny, etnonacjonalizm, którego głównymi reprezentantami stali się Narodowi Demokraci. To oni byli autorami koncepcji „poprawnego eugenicznie” Narodu Polskiego i Polaka-katolika, koniecznie antysemitę, jako jedyne reprezentanta polskość w Drugiej Rzeczypospolitej. Nie sposób przecenić ani siły oddziaływania tej formacji na polskie umysły, ani żywotności widm, które powołała ona do życia. Widma te wciąż tłoczą się wokół Mickiewicza – w warszawskim Empiku ciągle można kupić antysemitę broszury, w których aż się roi od pseudoromantycznych elukubracji – i, jak to widma, wystawiają wysoki rachunek za swoje utrzymanie. „Legion żydowski Mickiewicza”, „Starozakonni Polacy Niemcewicz”, a przede wszystkim „Sprawa o Pigionia” nieubłagane egzorcyzmuje te widma.

O cenie, jaką trzeba płacić za życie cudzym życiem pośmiertnym, w konie zbiorowych fantazji, chroniących przed trudną do przyjęcia prawdą, następująco pisze Miłosz: „polskie antysemitę obsesje sięgały psychozy, a w późnych latach trzydziestych wręcz obłądu, uniemożliwiającego jasne uświadomienie sobie niebezpieczeństwa wojny”¹⁴. Aby sprawdzić, czy w zdaniu tym jest choć odrobina przesady, wystarczy sięgnąć do wyboru przedwojennych mów sejmowych w znakomitym *Memorbuchu* Grynberga, albo do wzmiankowanego już Miłoszowego *Dwudziestolecia*. Można też oczywiście znieść ze strychu „Mały Dziennik” lub „Rycerza Niepokalanej”¹⁵.

Lektura gazet i książek nie zawsze podnosi nas na duchu. Niejedno chcielibyśmy potem zapomnieć. W *Państwie* Platona jest taki fragment, o którym ja zawsze chciałam zapomnieć. Jest to bajka, którą podobno opowiadano w Arkadii, która jednak wcale nie jest ani baśniowa, ani arkadyjska: „kto skosztował ludzkich wnętrzności, które się przypadkowo zamieszały pomiędzy wnętrzności innych ofiar, ten musi stać się wilkiem”. Pyta-

nie o różnicę między antysemityzmem emigracyjnym, eliminacyjnym i eksterminacyjnym, stawiane niekiedy w dyskusji z książkami Daniela J. Goldhagena i powracające dziś w dyskusji o Jedwabnem, przypomina próbę wyłgania się spod władzy tej konieczności, która ludożercę prędzej czy później karze lykantropią.

„Żydzi błakają się jak mrówki skrzydlate jesienne...”

W historii polskiego antysemityzmu istnieje osobliwa kategoria „żydoznawców”, którzy przedmiotowi swojego zainteresowania przysługują się mniej więcej tak jak naukowy ateizm religii. Poprzednikami Jędrzeja Giertycha i kolegów byli tacy spece, jak ksiądz Trzeciak, a wcześniej Andrzej Niemojewski. Jemu to właśnie, tekstem *O etyce Talmudu. Odpowiedź „żydoznawcom”*¹⁶, odpowiedział w roku 1922 Lewi Freund, cytowany przez Janion w rozdziale o Niemcewiczu i perypetiach asymilacji. „Talmud mówi »Nienawiść psuje porządek« – pisze Freund. – Już nieraz pożar powstał w zapadłej chacie ogarnął dumnie obok niej wznoszący się pałac. I fale skierowane na żydostwo mogą podmyć silne fundamenty chrześcijaństwa i wstrząsnąć jego gmachem”.

Ważnym ogniwem wywodzącej się od Mickiewicza tradycji filosemickiej (czy to słowo może tu zostać użyte? czy potrafimy je już uwolnić od szyderstwa, którym je naznaczono?), którą rekonstruuje Maria Janion, jest Karol Ludwik Koniński. Kto go czytał, wie jak boleśnie świadom był on spustoszenia, jakiego w tradycji polskiego katolicyzmu dokonał antysemityzm. Zajrzyjmy do dziennika z lat okupacji. Notatka z dnia 27 maja 1941 roku: „Zamordowanie Żyda Marka Grünsteina przez kolejarzy niemieckich [...] było to o 4 po południu w niedzielę na rynku w Rudawie. Grünstein wołał »Jezus Maria« [...]. Wedle opowiadania ks. Krupy Grünstein uciekał przed mordercami na obejście kościelne – stary instynkt szukania schronu przy ołtarzu – organista go odepchnął; wedle księdza K. [rupy] bał się »obrazy Pana Boga«, żeby Kościół nie został splamiony krwią”¹⁷. Jaką siłę ma ta scena, tragiczna prefiguracja noweli Szaloma Asza *Chrystus w getcie*!¹⁸

Rok wcześniej: „Jesteśmy jak to bydło na rzeź; co chwilę odprowadzają na bok towarzyszy – a reszta pasie się dalej spokojnie, ze spokojem, o którym my, ludzie, z pogardą mówimy, że był to »spokój bydlęcy« – a my?!”¹⁹

Rok później: „Artykuł Goebbelsa zapowiada wyniszczenie Żydów w całej Europie. [...] pospólstwo warszawskie, a nawet część inteligencji

przyklaskują tym metodom – chłopcy obrabowują żebrających żydziaków, antysemityzm wzmógł się. Podły widok, robak zdeptany gryzie drugiego robaka! Jaki ten charakter polski? Przypochlebstwo, sadyzm, rozrzutność, zabawa w tej czarnej, niebywalej jeszcze w dziejach naszych godzinie!”²⁰

I konkluzja: „Dopóki rozsądni panowie inteligenci będą wygłaszali teorie gwałtu, dopóty bestia ludzka będzie miała wspaniałe preteksty”²¹.

„Bestia ludzka” i „panowie inteligenci”

Książka Marii Janion, szczególnie „witriolem pisany” rozdział dotyczący kultu „swojszczyzny” i „naszości” Mickiewicza (o którym Pigoń autorytatywnie wyrokował: „w psychice poety nie uwidoczniła się na krztę przymieszka semickiego elementu”), współbrzmi z głosem Konińskiego, obciążającego inteligencję odpowiedzialnością za wyczyny „bestii ludzkiej”. Tego samego zdania był też Aleksander Hertz, którego książka *Wyznania starego człowieka*²² wpisuje się w istotę podjętego przez Janion sporu o polski antysemityzm międzywojenny. Antysemityzm ów, twierdzi Hertz, bynajmniej nie był sprawą motłochu i kołtuna, lumpenproletariatu i wegetującego w nędzy chłopstwa. Bagatelizowany i społecznie aprobowany, stał się wręcz częścią inteligenckiego etosu międzywojnia. Do aprobaty tej dołączali zarówno przyjaciele Żydów, jak i sami asymilowani Żydzi, o czym można się łatwo przekonać, przeglądając choćby przedwojenne „Wiadomości Literackie”.

Żeby zostać dobrym Polakiem, nie trzeba było wcale, twierdzi Hertz, być człowiekiem uczciwym czy honorowym. Nie chcemy dziś pamiętać, że pojęcie honoru, w które ów Polak rzekomo wyposażony był „rasowo”, „z urodzenia”, i którego Żyd z tych samych przyczyn miał być pozbawiony, uległo w tym okresie gruntownej dewaluacji. „Człowiek honoru”, powszechnie szanowany profesor uniwersytetu, poseł na sejm Rzeczypospolitej, mógł bezkarnie opluwać innego profesora uniwersytetu, Jana Stanisława Bystronia, autora *Megalomanii narodowej*, który jako „żydowski pacholek” został przez adwersarza „honoru i zdolności do samoobrony” publicznie pozbawiony.

Trudno o lepszą karykaturę endeckiego rozumienia honoru, patriotyzmu i religii jak ta, którą znaleźć można w paryskiej „Kulturze”, w tekście Mariana Pankowskiego „Kto ty jesteś? Polak mały...”²³. W roku 1957 Pankowski odwiedził kraj. Trafił do salonu katolickiej przedwojennej inteligencji. „Od nich dowiedziałem się nie tylko o tym, że »imię jego Czterdzieści

Cztery to... Polska Ludowa, bo wie pan, Lublin 1944« [...] Doszło do tego, że w Hitlerze widziano tylko kogoś, kto »za nas zrobił tę robotę«... [...] Nie pojęli, gdy wstałem i opuściłem ich salon, salon zacnej przedwojennej inteligencji. I obawiam się, że umrą, obwieszeni krzyżykami i medalikami, ale nie pojmą jednego słowa z Ewangelii. Zanim jednak umrą, zdążą zarazić młodych swym maniactwem spod znaku Wernyhory i mitu o Polsce czystej narodowo”.

Uszliśmy ledwo parę kroków, a znów opadły nas romantyczne widma. Teraz już może lepiej rozumiemy szalony zamiar Marii Janion, by do Europy iść razem z naszymi umarłymi. O żadnych nie zapominając.

luty 2001

Przypisy

¹ M. Buber, *Gog i Magog*, przeł. J. Garewicz, „Literatura na świecie”, nr 5-6: 1993, s. 284.

² M. Janion, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000 (dalej DE).

³ Buber, *Gog i Magog*, dz. cyt., s. 235.

⁴ C. Miłosz, cyt. za: DE, s. 20.

⁵ S. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938-1944*, red. J.A. Choroszy, Wrocław 1993, s. 142-143.

⁶ Cyt. za: DE 251.

⁷ S. Vincenz, „Ofiara” Stefanii Zahorskiej, w: tegoż, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 94.

⁸ Pochodzi ono z tekstu Manesa Sperbera *Qu’une larme dans l’océan*. Za: S. Vincenz, *Qu’une larme dans l’océan*, tamże, s. 105.

⁹ Cyt. za: DE 215.

¹⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem*, [red.] R. Tiedemann i Schweppenhäuser, t. I, Frankfurt am Main 1974, s. 1243, 1244, 1250

¹¹ Cyt. za: DE 76.

¹² Cyt. za: DE 157.

¹³ A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, w: tegoż, *Polskie zmagania z wolnością widziane z boku*, Warszawa 2000.

¹⁴ C. Miłosz, *Wyprawa w dwudziestolecie*, cyt. za: DE 143.

¹⁵ Istnieje mało znane, wnikliwe opracowanie tych lektur, pióra Ute Caumanna i Mathiasa Niendorfa pt. *Kolbe a Kielce. Święty, jego prasa i problem pewnego pogromu*, w: *Tematy żydowskie* pod red. E. Traby i R. Traby, Borussia, Olsztyn 1999.

¹⁶ Lwów 1922, cyt. za: DE 115.

¹⁷ Koniński, *Uwagi. 1940-1942*, dz. cyt., s. 134.

¹⁸ Przeł. M. Friedman, przedruk w: *Tematy żydowskie*, dz. cyt., s. 191-200.

¹⁹ Koniński, *Uwagi. 1940-1942*, dz. cyt., s. 91.

²⁰ Tamże, s. 234.

²¹ Tamże, s. 134.

²² Londyn 1979, Warszawa 1991.

²³ M. Pankowski, „Kto ty jesteś? Polak mały...”, w: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indeksem opatrzyła G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 130-131.

Żydzi u Kolberga

...najgorsze ze wszystkiego – podejrzenie, że oni nie są nieludzy [...] najbardziej ze wszystkiego przejmowała mnie właśnie myśl o ich człowieczeństwie takim samym jak moje – myśl o mym odległym powinowactwie z tym dzikim, namiętym wrzaskiem.

Joseph Conrad, *Jądro ciemności*

Tematy żydowskie stanowią standardowe wyposażenie każdego tomu *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, mimo to jednak ich reprezentacja w wyobrażeniach etnografów z rzadka wykracza poza granice wyznaczone Żydowi przez nieruchomą obrzędową maskę. Czytamy o Żydzie w weselu, w „herodach”, w „wieszaniu Judasza” i oczywiście w misterium wielkanocnym. Etnografowie uparcie i nie bez racji wystrzegają się realistycznej lektury tych tekstów. Dyskurs realistyczny, który dominował w nielicznych przedwojennych i sporadycznych powojennych ujęciach tego tematu, dawno uległ stłumieniu, a w jego miejsce, wraz z nadejściem strukturalizmu i poststrukturalizmu, pojawił się w etnografii dyskurs symboliczny, a nawet – co jeszcze tak niedawno wydawało się niewyobrażalne – swoisty symboliczny redukcjonizm. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy tekst etnograficzny traktuje się wyłącznie jako źródło informacji o obrzędach i wierzeniach, nie zaś jako ślad czyjegoś życia, wielogłosowy zapis całego tego niezrozumiałego procesu, jakim jest przeszłość.

Redukcjonizm symboliczny w interpretacji tematów żydowskich można rozumieć jako wyraz bezradności w stosunku do tego, co kłopotliwe i niezrozumiałe, albo też – co etnografom zdarza się wcale często – powątpiewania w status ontologiczny relacjonowanych faktów. W odróżnieniu od tekstów o planetnikach, upiorach czy tzw. morowej dziewicy, desygnatami wątków żydowskich są jednak realni ludzie i właśnie dlatego śladów ich życia nie wolno ograniczać do symbolicznego konterfektu. Z obawy przed podobnym przeoczeniem wywodzi się pomysł niniejszego tekstu: będzie on usiłowaniem takiej lektury Kolberga i innych źródeł etnograficznych, by – nie niszcząc narracji symbolicznej – zrekonstruować w nich żydowską „małą opowieść”. W materiale etnograficznym traktowanym jako tekst, nie zaś li tylko zbiór informacji o obrzędach, narracja ta, choć głęboko utajona i stłumiona, nadal jednak istnieje.

Zbiór Kolberga wybieram bynajmniej nie dlatego, by dawać gwarancję obiektywnego obrazu. Mała opowieść nie musi, a może nawet nie może być sprawiedliwa. Kryterium obiektywizmu obce jest też samemu zbiorowi Kolberga, który ma raczej sylwiczno-dygresyjną niż dokumentalną strukturę. O wyborze tego właśnie ułomnego źródła do rekonstrukcji żydowskiej opowieści nie decyduje jego bogactwo czy reprezentatywność, ale ważność tego tekstu – prawdziwej księgi genealogicznej – dla pokoleń etnografów i dla kultury polskiej w ogóle. Warto sprawdzić, jak w lustrze tego właśnie tekstu odbili się ludzie obcy modelowi tej kultury. I jeszcze jedno: zawsze gdy mówię „Kolberg”, mam na myśli nie tyle Oskara Kolberga z jego biografią, zasługami i przesadami, ale pewnego rodzaju autora zbiorowego, zawarte w *Ludzie* uosobienie kolektywnej świadomości jego czasów. To jej zmagania z przeszłością u Kolberga oglądamy, sami się w nich przeglądając.

Próba, którą zamierzam tu podjąć, w jakiejś mierze ma swoich poprzedników w pracach Aliny Calej¹ i Ludwika Stommy², choć różni się od nich typem zamierzenia („mała opowieść” przeciwstawiona „wielkim”), a co za tym idzie ryzykiem, na jakie się naraża. Takie ryzyko warto jednak podjąć, jest ono bowiem próbą spojrzenia na etnografię oczami jej podmiotu, jakkolwiek byłby on niemy czy wyretuszowany. Kultura nieelitarna z reguły nie pozostawia po sobie pamiątek. Jej dzieje rekonstruować trzeba ze źródeł cudzych. W przypadku zapisków Kolbergowskich, będą to przeważnie półsłówka, jakie wymknęły się chłopom relacjonującym historie o Żydach i czarownikach, i etnografom, którzy opatrywali je zdawkowym komentarzem. Będą to z reguły strzępy zdań, oczywistości tak nacoczne, że niewarte zapisywania. To one właśnie są najcenniejsze, wyziera z nich bowiem ulotny *sensus communis*, historycznie tak zmienny w ocenie prawa do inności. Nieliczne zdania podsłuchane u Kolberga będą uzupełniać innymi źródłami, niekiedy też literackimi, możliwie często korzystając z dokumentów najzupełniej współczesnych, o ile przeżyły w nich stare wątki. Niekiedy można też sięgnąć do pamięci zawartej w przysłowiach. Dopiero po złożeniu wszystkich tych okruszków natrafić można na ślad rzeczywistej, nie tylko symbolicznej obecności owego Lejbusia, o którym pisał Stomma: realnej obecności karczmarza, który podpadł klientom, i którego przy jego własnej karczmie „kołowano, aby się nie zatajał”³. Jest to portret niepewny, oparty na poszlakach, wyposażony jednak w niezwykłe, bo przysługujące nawet karykaturze, roszczenie do prawdy.

Dla opisu uczestnictwa Żydów w życiu zbiorowym polskiej wsi XIX wieku, Kolberg rezerwuje coś w rodzaju „trybu nieobecności”. Kilka wzmianek o „kłuciu hostii” i „porywaniu dzieci na macę”. Trochę etnografii, związanej z Sądnym Dniem, medycyną czy magią karczemną. Za to sporo refleksów drugiego planu, gdy żydowską codzienność, widocznie dobrze znaną, naoczną, traktuje się jako wprowadzenie do rzeczywistości mniej znanej, chłopskiej. Za pomocą żydowskiego chałata czy „cicki”⁴ objaśnia się elementy strojów regionalnych⁵. Żydowskie legendy porównuje się mimochodem z ludowym, słowiańskim mitem stworzenia. Ale judaica tworzą wyłącznie wspomniane „plan drugi” Kolbergowskiego zbioru, prawie nigdy⁶ nie są rozważane osobno. W niesamodzielności wątków żydowskich można dopatrywać się trzech, niewykluczających się intencji. Po pierwsze, tej samej oczywistości, która kierowała Jędrzejem Kitowiczem, który w swoim opisie „miar jakie były w Polsce za Augusta III” Żydom poświęcił jedno jedyne zdanie⁷. Po drugie, przekonania, że opisywać ich wcale nie trzeba, bowiem nie należą oni do „ludu polskiego”, który jest przedmiotem zainteresowania autora (w odróżnieniu wszakże od różnych nacji, takich jak np. Tatarzy, Huculi czy Bojkowie, które za ów „polski lud” uważał). Po trzecie, przekonaniu, że obyczaje żydowskie nie są warte notowania.

Trzecia intencja jest najmniej wiarygodna, bo antykolbergowska, jeśli przez postawę kolbergowską rozumieć namiętość dla rzeczy „nie wartych notowania”. Intencje pierwsza i druga mają zapewne większe oparcie w rzeczywistości. Kolberg, wykształcony inteligent, uczestniczył w historycznym *sensus communis* epoki, choć starał się zachować wobec niej krytyczny dystans. Z 63 tomów, które są w całości wyjątkowym zbiorem cytatów, trudno wyłuskać jego własne poglądy. Jedną z nielicznych takich okazji są streszczenia⁸. Nietrudno zaznaczyć w nich dystans do cudzych słów i myśli. Cudysłowów takich brak jednak w wypisach, dotyczących oskarżeń o „porywanie dzieci na macę”. Pojawia się tylko zastrzeżenie⁹, że u podstaw tej uporczywej pogłoski – i to właśnie owe podstawy, nie zaś samą pogłoskę nazywa się „okropnym zabobonem” – było istnienie sekty fanatyków, którzy rzeczywiście porywali dzieci na macę (szerzej zob. w punkcie: Porywanie dzieci „na macę”). Daleki jest jednak od potępiania całej religii mojżeszowej.

Wielokrotnie pojawia się w jego własnych opisach i w przytaczanych przezeń tekstach współczesnych postać karczmarza rozpijającego chłopów za cichą aprobatą warstw wyższych. Pogląd etnografa słyhać z rzadka, chyba tylko w komentarzach w rodzaju: „niedozwolenie Żydom zamiesz-

kania w mieście [Wadowice] przyczynia się niezawodnie do umoralnienia okolicy"¹⁰. Albo w obrazku *Ze świata pedagogicznego* (za „Gazetą Narodową”, Lwów 1876, nr 221): „diedzic usłuchał proboszcza [chcącego poskrocić] »dziką naturę chłopca« i wychowywać go »usilnie w duchu miłości«. I wzięli się oburącz do pedagogiki ludu, i cóż zrobili? – Ksiądz zaprowadził Towarzystwo Wstrzemięźliwości, dziedzic wyrzucił z karczmy Żyda, a osadziwszy w niej uczciwego katolika, zrobił z niej prawdziwą gospodę i »dom gromady«"¹¹.

Kilkakrotnie autor powtarza zdania, które odzwierciedlają typowy wiejski antagonizm pomiędzy „włościaninem” i „parchem żydowskim”: „[chłop] nie cierpi Żydów, szydzi z nich, lubi ich wszakże widzieć w karczmach; bo Żyd pozwala mu wyłajać siebie i znosi wszystko, a człowiek prosty poczytuje siebie od niego wyższym przecie”¹². Albo: „Jak wszędzie, tak i tutaj [Żydzi] prześladowani bywali, że zanieczyszczają śledzie na sprzedaż wystawione, że krew dzieci katolickich do swoich maców używają i że jednego z nich w dzień sądny diabeł żywcem do pieca porywa. Przechrzczeni nawet, i imiona dawne na polskie przekształciwszy, nie mogli się otrząsnąć z chciwości i dziwactw poprzednich, a zostawszy neofitami dla interesu, a nie zaś z przekonania, wywołali przysłowie »Żyd chrzczony, wilk chowany, zawsze jednym torem chodzą«”¹³. Gdzie indziej znów Kolberg przytacza pogląd, zgodnie z którym nazwanie dziecka w łonie „Żydem nieochrzczone” równa się takim zbrodniom, jak rozdzielenie małżeństwa, odbierania mleka krowom czy odbierania urodzaju¹⁴.

W ogóle w przytaczanych przez Kolberga przysłówiach i powiedzonkach Żydzi stanowią zastanawiającą nadreprezentację¹⁵. Przede wszystkim są to przysłowia o biciu Żydów („Bij Mośka, Żyda, niech wie, co to bieda”, „Gdy bieda, drzej Żyda”, „Dębak trzeszczy, a Żyd wrzeszczy”). Bicie było przywilejem studentów, młodzieży ze szkół jezuickich¹⁶, wcześniej – „służby palestranckiej”¹⁷. Chłopi zyskiwali „dyspensę na bicie” w trakcie tzw. palenia Judasza, obrzędu wielkopiątkowego, polegającego na wywieszaniu kukły Judasza na płocie, dachu lub drzewach rosnących przy żydowskiej zagrodzie¹⁸.

Druga grupa przysłów, jakie pojawiają się u Kolberga, odzwierciedla niską cenę żydowskiego życia i, mówiąc ogólnie, nierówną miarę, jaką do oceny życia chrześcijan i Żydów przykładano („najpocziwszy Żyd szubienicy wart”, „umarł jeden Żyd – to nic, umarł drugi – jeszcze nic”, „Żyda ubić – sorok griechow z duszi”, „Żyda nie szkoda, i tak będzie Żydem”¹⁹,

a także dwuznaczne powiedzonko „Żyda grzęść”, na określenie czegoś, co robi się potajemnie²⁰). O człowieku bogatym lud podkrakowski mówi „mądry jak Żyd” – pisze Kolberg, dodając, „że dla takich mędrców nie mają poważania, biorąc tę przezorność ich za skąpstwo, które w jakiej pogardzie mają, najlepiej okazują słowa, powiedziane przez jednego z tych włościan: »i człekby miał pieniądze, kiejby tylko przestał być człowiekiem«”²¹.

Poza przysłowiami udało mi się natrafić już tylko na drobiazgi: fragment o beznamietnym obserwowaniu przez gromadę wiejską płonącej bóżnicy²², żarciki o „wojnie żydowskiej”²³ i trochę magii – o polewce z ciała zmarłych Żydów, która jest lekarstwem na tyfus, o owczarzach, zamurujących w ścianie owczarni żydowskie zwłoki itd.²⁴ Są też świadectwa wypowiedziane mimochodem, w rodzaju rzuconego *ad hoc* zdania o tonącym „Żydzie, którego nikt ratować nie miał ochoty...”²⁵. Ponieważ człowiek się nie kwapi, tonącego ratuje Matka Boska. Żydzi są jej ulubionymi beneficjentami²⁶.

Paradisium Iudeorum

W Kolbergowskim zbiorze przysłów nie występuje powiedzonko o Polsce, raju dla Żydów. „Polska niebem dla szlachty, czyścem dla mieszczan, piekłem dla chłopów, a rajem dla Żydów” – tak brzmi ono w całości, którą odnotowuje słownik Adalberga. Przysłowie to funkcjonuje w polskiej świadomości od wczesnych lat XVII wieku²⁷. Tak bardzo jest ono obecne w potocznym myśleniu i dyskursie o położeniu Żydów w dawnej Polsce, że zanim omówię Kolbergowskie odbłaski motywu „torturowanej hostii” i „porywania dzieci na macę”, dwa główne wątki, w jakich przejawia się żydowska obecność w Kolbergowskim *Ludzie*, zatrzymam się chwilę przy znaczeniu tego przysłowia. Solidne studium źródłowe, publikowane w roku 1937, poświęcił mu Stanisław Kot²⁸, który przytacza następujący fragment utworu łacińskiego *Paskwiliusze na królewskim weselu podrzucone* (1606): „Królestwo polskie to: 1. Raj dla Żydów, piekło dla chłopów, czyściec dla mieszczan, panowanie dworzan, 2. pomieszanie ról, zbytek kobiet, włóczęga po jarmarkach, kopalnia złota dla przybłędów, 3. powolny ucisk kleru, oszukaństwo ewangelików, swoboda marnotrawców, 4. zwady heretyków, nieład obyczajów, częstowanie pijaków, 5. ustawiczne wałęsanie się, natrętna gościna, prawa

naruszanie, brak troski o przyszłość, 6. ujawnianie obrad, niedbałość o nabyte, praw zmienność – co widzi każdy naród”. W przekonaniu Stanisława Kota, paszkwil ten dowodzi nieszlacheckiego (od siebie dodajmy: na pewno też nieżydowskiego) poglądu na życie społeczne, moralne i obyczajowe: „wszystko są to zarzuty skierowane przeciwko szlachcie. Jeśli dodamy, że wcale nie ma do mieszczan i kupców pretensji o ceny, tak skwapliwie u początku wieku XVII podnoszonych przez szlachtę, utwierdzamy się w przekonaniu, że autorem satyry jest niechętny szlachcie plebejusz. I to nie protestant, ale katolik, zarzucający szlachcie zuchwałość protestancką oraz dokuczanie duchowieństwu. Możliwe, że autor z rodziny mieszczańskiej, dzielącej jej społeczne poglądy, sam był księdzem”. Rzecz to oczywista: autor opinii o Polsce jako raju dla Żydów sam Żydem nie był.

Jak wyglądał ten siedemnastowieczny raj z żydowskiej perspektywy, możemy się domyślać, zestawiając go z *Workiem Judaszów* (1600) Klonowica, tylko o sześć lat młodszego od *Paskwiliusza*. Ów słynny *Worek*, dowcipnie przez Czesława Miłosza określony mianem wierszowanego traktatu z zakresu kryminologii (*Historia literatury polskiej*), daje więcej wglądu w realia siedemnastowiecznej Polski niż sążniste wywody historyków, apologetów sarmackiej tolerancji. Tytułowy Judasz i jego worek, według średniowiecznej legendy ze skór czterech różnych zwierząt uczyniony, stają się dosłownie i w przenośni nosicielami wszelkiego zła. Judasz jest złodziejem, bandytą i szarlatanem w jednej osobie, co gorsza, działającym w majestacie prawa. Jest więc wilkiem (złodziejem, łapówkarzem, handlarzem niewolników, złodziejem ziemi itp.), lisem (oszustem, szalbierzem, naciągaczem, religijnym oszustem), rysiem (lichwiarzem, kupcem fałszującym wagę, karcianym oszustem), lwem w końcu (bogatym i możnym rozbojnikiem). Aby nie było wątpliwości, że tytułowy Judasz i Żydzi to jedno, Klonowic pisze:

*musim Żydy jednakowo i Judasza winić,
Ci kupili Chrystusa, ów śmiał go zaciąć.*

Najlepsze partie utworu dotyczą rudej brody Judasza. „Pochodnia”, „świeca lana”, „jaskier na łąkach”, „list ostowy pod jesień”, „kwieciec krokosowy”, „letnie grzybienie”, „wole oczy”, „wiecha płomienista” – mnożenie epitetów zdradzieckiej fizjonomii uzyskuje tu moc egzorcyzmu. Z podobnym realizmem Klonowic prezentuje osławione dwa motywy oskarżeń przeciwko Żydom.

Profanacja hostii:

*Najdziesz takie złe ludzie, co Sakrament święty
Żydom i czarownicom, w uściech swych przejęty,
Przedają bezbożnicy ciało i krew Pańską,
Ujęci do pieniędzy chciwością szatańską.
O zakamiałe serca, łakomstwo bezecne,
O nieszczęsny rozumie i kupiectwo nieczne,
Czego targujesz tego, za marny pożytek,
Którego jest kropla krwi droższa niż świat wszystkich.*

Porywanie dzieci „na macę”:

*... drudzy nieszlachetnym sprzedawają Żydom
Dziatki niewinne, bożym i świeckim ohydą,
Którzy toczą i cedzą chłopiątek niewinnych
Z żyłek, z serca żywą krew, z członczków dziecinnych,
Odprawują Wielkanoc juchą naszych dziątek...*

Na podstawie wyjaśnień Kota i Klonowica, moralna intencja określenia „Polska rajem dla Żydów” rysuje się nieco inaczej niż się ją zazwyczaj prezentuje. W określeniu tym nie rozbrzmiewa głos tolerancyjnego gospodara, ale sarkazm człowieka bezsilnego, przerażonego bezkarnością przybyszów, którzy są nosicielami wszelkiego zła.

Krwawiąca hostia

Na żydowską „małą opowieść”, odzwierciedloną w zapisie Kolbergowskim, składają się dwa wątki wspomniane przed chwilą u Klonowica, które zresztą, jak się za chwilę okaże, w planie symbolicznym są blisko ze sobą spokrewnione: profanacja hostii i porwanie chrześcijańskiego dziecka „na macę”. Motyw klucia hostii przez Żydów pojawia się u Kolberga kilkakrotnie: m. in. w *Poznańskim*²⁹ i w *Mazowszu*³⁰.

Najgłośniejszy i najlepiej poświadczony w źródłach³¹ jest opis poznański, dotyczący ufundowania Kościoła Bożego Ciała z klasztorem karmelitów trzewickich w Poznaniu. „W dniu 15 sierpnia r. 1399 – czytamy u Kolberga – kobieta pewna, chrześcijanka, namówiona i przekupiona przez żydów rabinów duchem diabelskim podburzonych, którzy się przekonać chcieli, czy rzeczywiście w sakramencie pod postacią chleba utajone

jest żywe ciało Chrystusa Pana, wykradła z ciborium stojącego na ołtarzu kościoła Dominikańskiego po nabożeństwie trzy hostye, jakkolwiek jej świętokradzką rękę moc boska po dwakroć odpychała [...] [Żydzi], ukryw-
szy się w sklepieniu podziemnym kaplicy Świdwów, trzy hostye rzucili na stół pod słupem sklepienia stojący i klucze nożami zaczęli, a Krew przenaj-
świętsza trysnęła i obryzgała stół i ściany całego sklepu [...] Żydzi widząc,
że ta ich niegodziwa robota do wiadomości wielu przechodzi i wkrótce
wykrył się i w ręce sprawiedliwości oddać ich może, po dołożeniu wszel-
kich starań i użyciu sposobów, aby hostye rychło zgubić mogli (rzucali je
bowiem w ogień, w studnię i w kloakę, a one wychodziły zawsze białe
i nienaruszone), wysłali z nimi dwóch żydów za miasto, by ciż na pastwi-
sku czy w trzęsawisku w błocie utopili. [...] Dnia niedzielnego, zagnał pa-
sterz z synkiem w to miejsce swe woły, i gdy sam poszedł na mszę [...]
chłopczyzna ujrzał, jak trzy hostye wzniosły się na powietrze, latać w górze
poczęły jakoby owe najbielsze motyle³².

Dalej relacja układa się według reguł tzw. cyklu pasterskiego – tak Victor
Turner nazwał schemat opowieści o znajdowaniu przez pasterzy cudownych
obrazów nie-ręką-uczynionych³³. Woły klękają „sławiąc utajonego w hostyach
prawego Boga”, a gdy biskupowie przenieść chcą Najświętszy Sakrament na
godne miejsce do kościoła, hostie same wracają na miejsce, jakby domagając
się w nim nowej dla siebie świątyni. Opowieść kończy się morałem, jakiego
wszyscy oczekiwali: „Na żydów zaś i na świętokradzką niewiastę założono
sąd, który wydał surowy wyrok, skazując ich na śmierć okrutną, a mianowi-
cie: aby przywiązani do pała i żelaznemi skrupowani łańcuchami, podłożo-
nym ogniem piekła się zwolna i smażyli, a nadto aby psy rosłe a zajadłe do
nóg ich również łańcuchami przywiązane, gryzły i szarpały ich aż do śmier-
ci”. Magistrat miejski upamiętnił ten dzień szczególnie: w rocznicę tego zda-
rzenia delegacja żydowska miała z obnażonymi nożami postępować za pro-
cesją Bożego Ciała. Czy można się dziwić, że w roku 1639 wspomnienie tego
zdarzenia, podsycone wiadomością o „znalezieniu stołu, na którym święto-
kradztwo to popełniono”, znów doprowadziło do pogromu?

Motyw krwawiących hostii powszechny był w całej średniowiecznej Eu-
ropie³⁴, przy czym motyw profanacji hostii przez Żydów wydaje się wariantem
podstawowego typu, którym jest opowieść o hostii krwawiącej, np.
o tej z Bolseny³⁵. Przypomniawszy ją Gustaw Herling-Grudziński w opowiada-
niu *Drugie Przyjście*: kapłan wątpiący w Rzeczywistą Obecność dokonuje
w czasie mszy przemienienia, podczas którego chleb i wino zmieniają się
w prawdziwe ciało i krew. Żydów torturujących hostię zastępuje tu jakby

kapłan-ateista z niewiarą w prawdziwą obecność. Jak wynika z lektury Kol-
berga i Gansinca, w innych wariantach opowieści na miejscu „antygonisty
Boga” może się znaleźć czarownica lub pasterz³⁶, pszczelarz³⁷, owczarz, ry-
bak, szynkarka, ogrodnik, leśnik czy myśliwy³⁸.

Jaka jest trwałość tych średniowiecznych motywów etnograf przekonuje
się znajdując je w terenie w roku 1989 (badania Magdaleny Zowczak i Kry-
styny Gieryszewskiej na Pogórzu), lub wertując książkę Joan Carroll Cruz,
Cuda eucharystyczne (1987)³⁹. Listę antagonistów Boga Cruz rozszerza o „ate-
izującego księdza”, „innowiercę”, „czarownicę-wróżkę”, „rycerza-py-
szalka”, „bandę Maurów” i „bandę francuskich libertynów”. Hostie krwa-
wią aż do roku 1970, a poszukiwanie winnych przebiega równie sprawnie
jak poszukiwanie czarowników-sprawców nieszczęść u afrykańskich Azan-
de⁴⁰. Jednakże żaden świętokradca nie występuje w cudach eucharystycz-
nych równie często jak Żyd, żaden też nie budzi podobnych namietności.

W źródłach cytowanych przez Kolberga wyrazem tych namietności jest
obowiązkowy opis tortur, wśród których kończyło się życie zbrodniarza: Kar-
dynał Lippoman zwołał w 1556 roku synod w Łowiczu, który uwięził luteran-
kę stanu szlacheckiego, Dorotę Łążecką i kilku Żydów, oskarżonych o to, że
kłuli hostię, którą im taż Łążecka [lub Łążecka] wydać miała potajemnie,
a z której butelka krwi naciekła. Skutkiem wyroku tego synodu zbor Łążecką
spalił, a Żydów kazano wrzucą smołą po karkach polewać, aż w mękach po-
marli⁴¹. U Klonowica opis tortur będących zwyczajową karą dla „Judaszowe-
go plemienia” zajmuje prawie 110 wierszy! Kitowicz też rozpisuje się o tortu-
rach, pisząc z niejakim uznaniem, że choć „Żydom [...] wskazanym o jakikol-
wiek eksces na tortury” zawsze na sucho golili brodę i włosy na całym ciele
[w poszukiwaniu tzw. charakterów, pozwalających zachować milczenie na
mękach, patrz dalej], „nieraz ogolony tak Żyd bez mydła, wszystkie męki – nie
przyznawszy się [...] wytrzymał. Wtenczas kacia, w rzeczach fizycznych
wielcy błaznowie, udawali, że im jakiś wielki czarownik tortury oczarował, iż
swego skutku wziąć nie mogły. Podobnie spędzali na oczarowanie placu nie-
sprawność ręki swojej, kiedy kogo skazanego pod miecz niegładko ścięli...”⁴².

**...którzy się przekonać chcieli czy rzeczywiście w sakramencie pod
postacią chleba utajone jest żywe ciało Chrystusa...**

– tak tekst przytoczony przez Kolberga objaśnia istotę „żydowskiego”
świętokradztwa. Figura klucza hostii może się dziś wydawać groteskowa,

wówczas jednak stanowiła – i, jak przekonuje publikowana nadal literatura dewocyjna, stanowi do dziś – potężne narzędzie ideologiczne. Odwołuje się ono do archaicznych pokładów duszy *homo religiosus*, do represjonowanej, lecz właściwej każdemu człowiekowi religijnemu pokusy sprawdzania świętości, pokusy tym silniejszej, im surowiej zakazanej. „Świętokradztwo” staje się kryminalną kwalifikacją ciekawości, która skrycie dęczy wszystkich poddanych władzy podstawowego katolickiego dogmatu: dogmatu o Rzeczywistej Obecności. Sparaliżowana zakazem, ciekawość ta przemienia się w fantazmat krwawiącej hostii.

Projektuje się ją na obcych, symbolicznie potwierdzając ich wykluczenie, od początku zresztą przesądzone. Niekiedy, jak w przypadku procesji Żydów kroczących z obnażonymi nożami, każe im się w sensie dosłownym odgrywać narzuconą rolę⁴³. Maskarada ta upowszechnia wizerunek wroga i zarazem usprawiedliwia dawne i przyszłe pogromy. Można będzie odtąd przysięgać, że na własne oczy widziało się „chucpę Żydów”, którzy w biały dzień, na głównej ulicy miasta defilują z nożami. Jak za chwilę zobaczymy, celowi temu służą też tortury, tylko pozornie bezsensowne. Innym sposobem utrwalenia *nebylicy* – tego, co nigdy nie miało miejsca, co jednak z punktu widzenia stereotypu zdarzyć się powinno – jest replikowanie sceny klucia hostii na ścianach kaplic i w krużgankach klasztorów⁴⁴, a także wystawianie na widok publiczny osławionych beczek gwoździem nabijanych (szerzej o nich za chwilę)⁴⁵. Przeciw tym makabrycznym ekspozycjom Żydzi protestowali niestrudzenie, acz bezskutecznie⁴⁶.

Dogmat o rzeczywistej obecności Chrystusa stanowił w ludowej religijności niewyczerpany temat spekulacji. Mediewiści wielokrotnie pisali o magicznym interpretowaniu jego treści: widzenie Bożego Ciała pojmowano jako akt przysparzający rozmaitych łask, m. in. takich, jak „odkrywanie rzeczy ukrytych” czy długowieczność. Powszechne było pragnienie jak najdłuższego oglądania hostii w czasie Podniesienia, gdzieśgdzie żywe jeszcze współcześnie. Potężna magia eucharystyczna, jaką opisał Gansiniec, odślania coś więcej niż tylko archaiczne przeżytki animizmu. Przykładem niespożytych możliwości, jakie w niej tkwią, jest cytowana już praca Joan C. Cruz. Sprawia ona wrażenie, jakby jej autorka wychowała się na egzemplach Miłkołaja z Błonia i Jakuba z Paradyża⁴⁷, nie zaś w dwudziestowiecznej Ameryce. „Gdy [kapłan] skończył wypowiadać słowa konsekracji, Hostia w jego rękach nagle zamieniła się w okrągły fragment ciała, a wino w widoczną krew” (s. 25). „Zamiast skruszyć się w proch pod wpływem ognia konsekwrowana hostia nagle przemieniła się we fragment krwawiącego ciała”

(tzw. hostia z Offida, s. 92). O Janie z Kolonii, grzeszniku: „Hostia zamieniła się w cząsteczkę ciała i ugrzęzła mu w gardle” (s. 144). Kolejną profanacją hostii przez Żydów, tym razem paryską (1290), upamiętniają nazwy przybytków, jakie powstały na miejscu owego zdarzenia, skrupulatnie przytaczane przez autorkę: „Dom gdzie Bóg był gotowany” (*La maison ou Dieu fut bouilli*) i „Kościół gotowanego Zbawiciela” (*L'Eglise du Sauveur bouillant*, s. 87). Cruz nie pozostawia wątpliwości, jaki jest jej stosunek do relacji o epidemii krwawiących hostii. Autorka z satysfakcją stwierdza, że na miejscu synagogi, w której nastąpiła profanacja, stoi dziś katolicka kaplica „Zadośćuczynienia”, natomiast z oburzeniem odnotowuje oświadczenie archidiecezji brukselskiej, która w miejscu przez wieki uchodzącym za sprofanowane przez „żydowskich świętokradców”, umieściła wyjaśnienie, że „oskarżenia o kradzież i profanację najświętszego Sakramentu wobec społeczności żydowskiej w latach 1369-1370 były bezpodstawne”⁴⁸.

Porywanie dzieci „na macę”

„W Ostrogu na Wołyniu – pisze Kolberg – pokazują w katedrze beczkę, wybitą gwoździem krwią zbrotionymi. Od kilku wieków przechowują ten dowód okropnego zabobonu, wraz z opisem całego zdarzenia i aktami urzędowymi, stwierdzającymi zbrodnię i winowajców. Nie należy o to obwiniać religię żydowską [...], ale to pewna, że była między nimi jakaś sekta zagorzałych fanatyków, łaknących dzikich tych ofiar” – z satysfakcją stwierdza. W tym fragmencie opisu Kolberg przedstawia się jako antycypator teorii, która w literaturze etnologicznej związała się z imieniem Margaret Murray, autorki głośnej książki *The Witch-Cult in Western Europe* (1921)⁴⁹. Koncepcja ta zakładała przystępną – utrzymaną w duchu *Wegzu-erklärung* – eksplikację zjawiska czarownictwa. Czarownice przedstawiano tam jako członków tajnej organizacji kultowej, która stanowiła system religijny alternatywny wobec chrześcijańskiego, skupiony wokół „starodawnego kultu płodności”. Teoria Murray, podobnie jak domysł Kolberga, stanowią chwytliwy towar dla myślenia, które w koncepcji tajnego związku i „sekty zagorzałych fanatyków” znajduje upragniony finał: t o t a l n a odpowiedź na wszystkie pytania, to jest odpowiedź taką, która niszczy zarazem samą możliwość zadawania pytań.

W kolejnych tomach Kolberg przytacza dwa scenariusze „porywania dzieci na macę”. „W dniu 7 maja 1698 w czasie dni krzyżowych na wiosnę,

gdy wyszła ostatnia processja od Fary do kościoła szpitalnego św. Ducha, wybiegło dziecię, synek 3-letni Maciej, mieszczanina Łukaszewica) z domu rodziców na pole i zginęło iż odszukać je nie zdołano. Stroskani rodzice rzucili podejrzenie o zbrodnię zamordowania na żydów. I w istocie pies owczarski szczekaniem na łące w d. 19 maja oznajmił i wskazał pastuchowi miejsce, gdzie leżało niemowle skłóte i pokrwawione. Pociągnięto więc żydów do sądu. O zbrodni dano znać dziedzicowi, wojewodzie Trockiemu, który rozkazał przeprowadzić śledztwo a zburzył im bóżnicę i cmentarz. Żydzi się zapierali, choć kilku z nich brano na tortury. Jeden z żydów, rzeźnik Szloma Misanowicz, zeznał jednak, iż szkolnik Lejba ciało dziecięcia w worku przyniósł do domu Froima, gdzie je złożyli w piwnicy, a potem jemu, Szlomie, nakazali pod klątwą, by je wyniósł za miasto i porzucił ciachaczem w puste miejsce. A nadto widział Szloma i to także jak u rabina żydzi deptali krzyż woskowy. Mimo iż żydzi zaklinali się i przysięgali, że są niewinni, sąd miejski maydeburski i komissarze skazali dwóch z nich na śmierć; szkolnik tedy i Froim zostali tedy mieczem zgładzeni na rynku w d. 28 maja. Szloma zaś, choć się ochrzcił i ocalał, dostał jednak wkrótce pomieszania zmysłów, bo »za wszech-mniemaniem« przez żydów (mszczących się za te katusze): »Zczarowany w lat kilka, rozum pomieszany/ mając, poszedł i dotąd nigdzie nie widany. / Musi być, że czarami wywabiony z Kodnia/gdziekolwiek utłuczony w nocy albo do dnia«⁵⁰.

Historia jest typowa: „stroskani rodzice rzucili podejrzenie na Żydów”, wskutek czego wojewoda trocki rozkazuje profilaktycznie – dla uspokojenia nastrojów – zburzyć cmentarz i bóżnicę, a dopiero później rozpoczyna śledztwo. Śmierć podejrzanych na torturach rozsiewa tylko sędziów, pewnych, że mają do czynienia z zatwardziałymi zbrodniarzami. Ale, jak pisze Klonowic (*Worek Judaszów*), sam przez wiele lat ławnik w miejskich sądach Lublina, sędziowie nie poddają się łatwo:

*[...] jeśli tak nie mogą prawdy się domacać,
Muszę się już do inszych sposobów obracać.
Gdy tak złoczyńca będzie ciepłym w tym boju,
Już tu musi do ognia, już musi do toju,
Już pójdą według prawa z wójtowskich wyroków
Prawdy się wywiadując, z świecami do boków.*

W końcu tortury odnoszą skutek: rzezak Szloma przyznaje się do winy i znęcony obietnicą uwolnienia wydaje na śmierć „szkolnika” i nieznanego nam Froima, którzy giną od katowskiego miecza. Jego późniejsza choroba

i zniknięcie, poddane „totalnemu wyjaśnieniu”, jakiego dostarczają Żydzi-czarownicy, też nie budzą niczych wątpliwości. Stąd już blisko do Kolbergowskiego fantazmatu „sektę zagorzałych fanatyków, łaknących dzikich ofiar”.

W drugiej Kolbergowskiej opowieści obok typowych elementów scenariusza kidnaperskiego pojawia się wspomniany już motyw beczki nabijanej gwoździami. „Początek XVIIIgo wieku był znakomitą klęską dla sandomierskiej synagogi. Dnia 18 sierpnia 1710 roku znaleziono pod płótem jednej chałupy ciało małego chłopczyka, Jerzego Krasnowskiego, syna mieszczanina sandomierskiego, rześisto skłóte i w wielu miejscach nożem poprzerzynane (z akt procesu kryminalnego). Rodzice tego dziecka zeznali, że w czasie nieobecności ich w domu, niewiadomo gdzie im się podziało, a prowadzone śledztwo nie nastroczyło żadnych poszlak przeciw komubądźkolwiek o tak szkaradną zbrodnię. W parę dni dopiero później zgłosił się do księdza Stefana Żuchowskiego, archidyakona oficjała i plebana sandomierskiego, mały, około dziesięciu lat mający żydek, syn rabina sandomierskiego, od tegoż zbiegły i wyjawiał księdzu Żuchowskiemu, że widział na własne oczy jak ojciec jego, rabin, z wielu innymi żydami, chłopczyka tego do piwnicy zwabiwszy, nożyczkami kłuli, nożami rżnęli, a naostatek w n a b i t e j g w o ż - d z i a m i b e c z u ł c e tarzali. – Ksiądz Żuchowski doniósł o tym wypadku Kazimierzowi Łubińskiemu, naówczas biskupowi krakowskiemu, który za pośrednictwem tegoż ks. Żuchowskiego rozwinął w sądzie grodzkim sandomierskim o morderstwo to przeciw synagodze proces. Pomimo znakomitego uniewinnienia się oskarżonych żydów, ciż na tortury brani byli, i kilku z nich nie wymówiwszy i jednego słowa, któreby rzeczywistego sprawcę morderstwa wskazać zdołało, okropną śmierć w męczarniach znalazło. Ksiądz Żuchowski [...] w dziełku swoim pod tytułem »Proces kryminalny o niewinne dziecię« chlubi się i przyznaje, że męczarnie poprzedzał goleniem bród na sucho, rozdrapywaniem czoła na krzyż aż do krwi, i mazaniem nią ust cierpiących, dla rozwiązania czarów»⁵¹.

Golenie bród, które zarządził przed torturami ksiądz Żuchowski, było zapewne w rzeczywistości goleniem całego ciała w poszukiwaniu wspomnianych już wcześniej „charakterów”, maleńkich druczków z symbolami magicznymi, które wedle rozpowszechnionego szeroko wierzenia przywiązywali sobie czarownicy do włosów w pachwinie. *Porządek sądów mieyskich* (Kraków 1630) zalecał: „złoczyńcom, niektórym też pierwey wszystkie włosy brzytwą ogolą dla opatrzenia, aby iakich kunsztownych pomocy we włosach nie miał, według czarnoksięstwa albo czarów in-

nych, za którymi więc żadnej męki nie czuł”⁵². Charakterów szuka się przy Żydach, bo taka jest logika wykluczenia: skoro czarownik ma w kulturze status „obcego”, to Żyd, ów modelowy obcy, musi być czarownikiem⁵³. Chrześcijanin wierzący w „żydowskie bezeceństwa” nieświadomie podziela światopogląd przypisywany przeciwnikowi, z tą tylko różnicą, że należy do „właściwej”, zwycięskiej grupy. Prześladowanie Żydów daje mu udział w gigantomachii, która trwa od ukrzyżowania Chrystusa i skończy się dopiero z Drugim Przyjściem. Zabicie Żyda, sekciarza – złoczyńcy, może tylko przybliżyć ów szczęśliwy finał czasów. Tak w każdym razie myśleli zarówno płonący słusznym gniewem uczestnicy pogromów, jak i owi dwaj parobcy, co na dzień linczu karczmarza Lejbusia wybrali akurat święto Matki Boskiej Zielnej⁵⁴.

Antyświat

Żyd – świętokradca, czarownik i kidnaper, jest sługą szatana, mieszkańcem antyświata, uczestnikiem antywspólnoty. Wszystko, co w ludzkim świecie zakazane, tam przekształca się w nakaz. Krew dziecka dodawana do macy zastępuje hostię, staje się jakby sakramentem na opak. „Beczka nabijana gwoździami” to być może parodia „tłoczni mistycznej”, w której niekiedy przedstawiano Chrystusa eucharystycznego⁵⁵. Beczka jako antytłocznia służyłaby do wytwarzania antysakramentu, którym jest krew, potrzebna Żydom do macy. „Żydzi, oni bardzo chcieli naszej krwi. Oni mówią, że jeżeli oni raz w roku nie dostaną do ust coś spieczone z naszej krwi, to oni ślepną [...] [Maca,] którą oni dzielili się ze sobą, to w pudełku złotym, i czterkantowa była, z krwią. Oni jeżeli dostaną gdzie krew, to oni rozsyłają po wszystkich miastach, żeby każdy pokosztował [...]. Mamy mojej bratowa, ona była u nich pracowała. I mówi: »raz ja myślę – i cóż to takie? Pudełko wysokie czterkantowe, złote... Kiedy jak zobaczę... maca! Ale i ta widać, że z krwią pieczona«”⁵⁶. To, oczywiście, nie Kolberg. To współczesne badania etnograficzne.

Obecność „krwi niewinnej” w recepturze macy, którą Żydzi mają wypiekać na Wielkanoc – nie sposób sobie przecież wyobrazić, że mogliby nie obchodzić święta, które tak zaciążyło na ich losie – służy zatem ukonstytuowaniu antyświata. W miejscu krzyża, obrazu prawdziwego Boga, w synagodze pojawiają się „liczmany”⁵⁷, bożki fałszywe, życia pozbawione. „Żydzi modlili się do bożka. Bożek stał na stole, w izbie, gdzie modlili się

Żydzi [...] Był on podobny do b e c z u ł k i, chyba był sporządzony ze złota” – powiada informatorka Aliny Calej⁵⁸. Byłbyż to pogłos naszej „beczułki nabijanej goździami”, w której męczy się chrześcijańskie dzieci? Beczka jest złota: jak wiadomo Żydz, biegli w alchemii, uzyskują złoto z krwi⁵⁹. Złoty bywa też ów żydowski bożek, niezwykle zresztą polimorficzny: „Żydzi mieli bożka ze złota zrobionego, w kształcie baranka. Trzymali go w szafie zamkniętego. Mieli też bożka zwykłego, z gipsu zrobionego, on stał na stole, wyglądał niby pies, był w kształcie krowy, ale bez rogów, miał krótki ogon”⁶⁰. Trzydziestu trzech rozmówców Aliny Calej główny obiekt czci w synagodze określało mianem „bożka”, „cielca”, „bałwana” lub „węża”. Nie brakowało naocznych świadków. „Ja widziałam ich bożka, cielca. W kącie to leżało, na desce. Przykryte było czarną łatą. Był to kawałek drewna pomalowany. Żydzi koło niego chodzili, pudełko na czole mieli [...] W bożnicy, jak cielec, posąg Mojżesza leżał”⁶¹.

U Kolberga motyw kidnaperski pojawia się *ad nauseam*, po raz ostatni w roku 1829⁶² lub 1846, to znaczy już w wieku nauki. W późniejszej o 60 lat relacji z tych wydarzeń dochodzi motyw całkiem nowy. Zrobi on karierę pod nazwą „mordu rytualnego”, rzekomo rozpoznawalnego na podstawie charakterystycznych nacięć na ciele ofiary. „Mord rytualny” jako określenie dzieciobójstw, przypisywanych Żydom, wygląda na antysemityczną kliszę z ubiegłego stulecia⁶³, opisującą religijność antyświata⁶⁴ w języku prasy bulwarowej, do której mogły docierać pierwsze etnograficzne nowinki⁶⁵. „Beczka nabijana gwoździami” dobra była dla chłopów i służących. Inteligencki czytelnik, wszystko jedno czy był zwolennikiem czy przeciwnikiem oświecenia publicznego, potrzebował czegoś bardziej sugestywnego. Mord rytualny, synonim ciemnoty i barbarzyństwa, świetnie się do tego nadał. Cóż on znaczył? Wyraźnie widać to w cytowanej przez Kolberga notatce: „Z uczynionej tu obdukcji – czytamy w cytowanym przez Kolberga krakowskim „Piśmie literacko-artystycznym” w roku 1882 – przez Wydział Lekarski, okazało się, iż krew u m i e j ę t n i e ze wszystkich żył dziecka wypuszczono, a nadto uczyniony miało otwór na czole. Zrazu wzięto się skwapliwie do dojścia prawdy, czyniono poszukiwania, przejmowano posłańców żydowskich, jeżdżących od miasta do miasta z nakazaniem postu itd. Przewidzieć można, iż sprawa ta, jak tyle innych jej podobnych, w różnych epokach zdarzających się, zatartą będzie”⁶⁶. W kontekście „Wydziału Lekarskiego”, „obdukcji” i „krwi umiejętnie puszczonej” mord rytualny – ponura *nebylica* – zyskuje powagę zbrodni potwierdzonej autorytetem nauki. Nie ulega jednak zmianie sama istota oskarżenia i zemsty, do jakiej

oskarżenie to podżega. Przekora podpowiada, by użyte tu słowo „podżegać” zastąpić przez „judzić”, klasyczną antysemicką skamielinę. O tym, jak żywe jest myślenie, które utrzymuje pogrom w stanie możliwości, przekonuje sam język, wypełniony ciągle żywymi antyżydowskimi kliszami.

Współczesne opowieści o macy

„Nie ma tak bezecnego kłamstwa, któremu by na świadkach schodziło” – te słowa Pliniusza przytacza gdzieś Kolberg⁶⁷, zirytowany ludową gotowością świadczenia o rzeczach niestworzonych. Ta gorliwość w dawaniu fałszywego świadectwa często ma swoje źródło we właściwościach ludowego światopoglądu. Tworzy ją podstawowa dla tego światopoglądu „nierozróżnialność” – spontaniczna identyfikacja obrazu i desygnatu, dosłowne traktowanie nazw, obrazów i tekstów, które są ludowymi źródłami autorytetu.

Judasz: „Judasz był judaszem z tych Żydów” (podobnie: Łazarz „prawdziwie tak wyglądał jak Łazarz”) – zanotowali współcześnie etnografowie. Sam język jest tu źródłem prawdy, a zarazem miejscem utrwalania treści wierzeniowych. Imiona stają się rzeczownikami pospolitymi, eponimami. Eponim jest plastyczny, dąży do przekształcenia w obraz. Widuje się go w kościele, na świętych obrazkach lub w książce do nabożeństwa. Identyfikację posuwa się niekiedy do utożsamienia obrazu ze „starym zdjęciem”, w domyśle: z fotograficzną podobizną zdradzieckiego apostoła: „Ja nieraz widziałam, to był starszy człowiek i zdradził Pana Jezusa”. „Jak wyglądał Judasz? – Takie włosy miał czarne. Taki tęgi był. Miał brodę czarną. Na takich zdjęciach dawnych widziałam” (Pogórze, początek lat osiemdziesiątych XX w., badania terenowe Magdaleny Zowczak i Krystyny Gierszewskiej).

O macy: „Wszyscy mówili, jestem naocznym świadkiem, to jedną panią złapali. Nakłuwali, żeby ta krew się sączyła. Na tej krwi piekli macę. Tą macę piekł rabin” (okolice Lidy na Białorusi, 1993, badania terenowe Anny Engelking). Najnowsze doniesienie o porywaniu „na macę”, zanotowane w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, to jakby pieśń dziadowska prozą. Bohaterką historii jest „służąca Stefania”, która pracowała u bogatej Żydówki w Lidzie. Pani wydała ją innym Żydom „na macę”. „I oni jej porwali i wrzucili do podwału, i jej poderżneli wot te gardło, i zawiązali, żeby ona nie mogła krzyczeć. A jechał dorożkarz, dorożkarz jechał na koniu. I mościk był maleńki. I w ten mościk zapadła klacz. I ten nachylił się, no-

ga, dostał dla klaczy i czuje, że w podziemiach coś tak mocno stęka. Strasznie stęka. Od razu zaczął zwoływać, a to milicja chodziła po ulicy, no i te policjanty podeszli, on mówi: posłuchajcie co tutaj robi się. Tu cości, cości jest. Oni do bramy, a ten nie odmyka, noc, że mam prawo nie odmykać, stróż [...]. No oni werwali się, zaczęli szukać po ichnich komnatkach, nigdzie nie ma. A oni co zrobili? Znaczą stół postawili, szafczyk taki kuchenny, i tam były drzwi zrobione, ten stół postawiony, kartofle nasypali na te drzwi. Nasypali, a oni zaraz odstawił ten stolik i od razu odgarnęli te kartofle, i widzą, gdzie drzwi jest. I wpadli oni tam gromadą dużą, i od razu stali gwizdki dawać, żeby więcej kompania była ich. Oni przyszli i znaleźli jej na balii. Balia była wielka, g w o ż d z i a m i n a b i t a, oni jej kaczali, i krew ścieka z niej. A ona jeszcze żywa. Żywa jeszcze. No i oni odratowali jej, no to co, potem Żydzi jej złotem zasypali, i ona darowała temu Żydu. Zaszyli jej to wszystko darmo, żeby ona tylko... A ona tylko stękać mogła, a krzyczeć nie mogła...”⁶⁸. Opowiadająca tę historię też występuje w roli świadka, ba, twierdzi, że matka prowadziła ją do sądu na proces, gdzie sądzono Żydów podejrzanych o porwanie Stefanii.

Czy można się dziwić, że u dzieci wzrastających w cieniu podobnych opowieści śmierć „zabójców Pana Jezusa”, „świętokradców” i „porywaczy dzieci” nie wzbudziła żywszych emocji?⁶⁹ W narracjach dwudziestowiecznych słychać wyraźne echo opowieści z Trydentu, z roku 1475⁷⁰: „Niemcy ich strzelali za to, że zamuczyli Pana Jezusa”⁷¹. Ich świat był światem na opak („Żydów imiona nieludzkie: Rocha, Sorch...”) ⁷², oni zaś, jako ci, co robią wszystko „po żydowsku” (= na opak), byli przecież nie-ludźmi, tylko Żydami („żyłam z nimi jak z ludźmi” – wspomina sąsiadka, a za chwilę poprawia się – „jak z Żydami”⁷³). Tu schodzą się równania antysemityzmu przednowoczesnego i nowoczesnego⁷⁴. „A kto by żyda szczytał czelowiekom?”⁷⁵ „Kto szczytalet ich za ludzi?” – powtarza współczesny rozmówca Anny Engelking⁷⁶. „Ot ten, Chajka, poszedł do kościoła, był u spowiedzi, ksiądz jego prześwięcił, przepisał i wszystko. I z Żyda zrobił się człowiek”⁷⁷.

Próba konkluzji

„Dlaczego Polska uważana była kiedyś za żydowski raj, *paradisium Iudeorum*? – pyta Jan Błoński w głośnym szkicu *Polak-katolik i katolik-Polak*. – Ponieważ Żydzi mogli tam żyć bardziej osobno niż gdzie indziej [...]. Jak w dziecinnej piosence:

*Jedzie, jedzie pan, pan, na koniku sam, sam,
Sługa za nim ze śniadaniem,
a za nimi chłop, chłop, chłop, na koniku, hop, hop, hop,
a za nimi Żyd, Żyd, Żyd, na koniku, hyc hyc, hyc!*

Żyd jest ostatni, ale też ma konika i zdaje się raczej zadowolony. [...] Tradycyjny antysemityzm rozdzielał, w ostateczności stosował banicję, jak w Anglii i Francji. Antysemityzm współczesny (a zwłaszcza totalitarny) unicestwiał...⁷⁸

Podobny pogląd, niwelujący wrogość tradycyjnych ludowych odmian antysemityzmu, wypowiedział wcześniej Aleksander Hertz: „To, że chłop uważał Żyda za »parcha«, nie musiało być przejawem antysemityzmu, jeżeli przez antysemityzm rozumiemy wyraźnie wypowiadającą się postać antagonizmu wobec Żydów. Chłop, nazywając Żyda »parchem«, określał miejsce kasty, jaką stanowili Żydzi, oceniał ją, ustalał jej pozycję w całej strukturze życia zbiorowego. Ocena ta mogła być niepochlebna, ale nie oznaczała to jeszcze wrogości”⁷⁹.

W podobny sposób widzi też nasze zagadnienie Zygmunt Bauman: „Oko przednowoczesne przyglądało się odmienności bez wzruszenia, były przecież różnice między ludźmi częścią odwiecznego ładu Bożego na ziemi. Jako że nie wywoływał emocji, odmienność wyglądu i obyczajów rzadko przykuwała wzrok [...] [Dopiero] wojna wypowiedziana [przez nowocześnieść] różnorodności w imię przyszłego ładu uczyniła z odrębności zbrodnię: najbardziej zbrodniczą ze zbrodni”⁸⁰.

Trzech autorów, których wypowiedzi przytoczyłam, w zbliżony sposób artykułuje pogląd, że prawdziwie groźny antysemityzm jest wynalazkiem nowoczesnym, podczas gdy antysemityzm dawny, ludowy, o ile w ogóle zasługiwałby na swoją nazwę (w co powątpiewa Hertz), stanowi zaledwie niechętną, „niezłościwą” postawą wobec tego, co inne. O ile pierwsza część powyższej tezy nie budzi wątpliwości, o tyle część druga nie wypada przekonująco w konfrontacji z materiałem etnograficznym zawartym w pismach Kolberga i innych źródłach etnograficznych – zwłaszcza gdy popatrzyć na nią z perspektywy samych Żydów⁸¹.

Przednowoczesny antysemityzm, religijny, etniczny i społeczny, w narracji symbolicznej wyznaczał im prawdziwe „miejsce niebezpieczne”, które w każdej chwili mogło zniknąć z powierzchni ziemi. Pogłoska o świętokradztwie z reguły dawała sygnał do zburzenia cmentarza i synagogi. Nie

zawsze odbywało się to w trybie pogromu. Czasem, jak widzieliśmy w przypadku rozruchów w Kodniu w roku 1698⁸², decyzję taką podejmował dziedzic, dopiero wówczas nakazując wszczęcie śledztwa. Szanse Żydów paradoksalnie zależały od religijności ludzi, którym przyszło rozpatrywać pogłoskę o przypisywanych im zbrodniach. Im ta religijność była żywsza, bardziej gorliwa, tym mniej racjonalnych argumentów docierało do rozpalonych umysłów, poddanych działaniu „totalnego wyjaśnienia”. Sędziowie nie torturowali ludzi, lecz krnąbrnego Przeciwnika, który się w nich wcielał⁸³. *Deux poids, deux mesures*: tym samym ludziom, których oskarżano o porywanie dzieci na macę, powszechnie porywano dzieci, by wychować je w wierze chrześcijańskiej⁸⁴. W przekonaniu większości człowieka był tylko chrześcijanin-katolik i przekonania tego nie mogły zmienić największe wysiłki prawodawców. Mylą się zatem Jan Błoński, Aleksander Hertz i Zygmunt Bauman, gdy realia „rozdziału” przedstawiają w kategoriach niechęci, ale nie wrogości; dystansu, ale nie unicestwienia. Granica rozdziału biegła między światem i antyświatem. Żydzi należeli do „tego” świata o tyle, o ile stanowili jego nieprzekraczalną granicę. Wbrew temu, co mówił Błoński, Hertz i Bauman, największym zagrożeniem dla owego rozdziału światów było, podobnie jak dla antysemityzmu typu nowocześniejszego, podejrzenie, które tak wstrząsająco wypowiedział Conrad w *Jądrze ciemności*: że oni, Żydzi, są jednak ludźmi⁸⁵. „Ny! Jak sie nasie bużnice palili, to mi tak wsziscy polecili prziglendować, co sie tam bindzie dziać...”⁸⁶ – tak jeden z gapiów wspomina pożar w synagodze na Pogórze. Widać jak na dłoni całą tę sytuację: przed płonącym budynkiem stoi gromada, która nawet nie udaje, że pomaga gasić pożar. Gromada przygląda się, „co sie tam bindzie dziać”. Nagle w płomieniach zaczyna się jakiś ruch. Wypada z nich kuna z osmałoną sierścią. Tłum dowcipkuje o „żydoskim bogu”, któremu pożar napędził pietra⁸⁷.

Oko przednowoczesne nie umiało patrzeć na odmienność „bez wzruszenia”. Odmienność przednowoczesna, szczególnie żydowska, budziła wielkie emocje, tyle że z biegiem czasu, który płynął wówczas nieporównanie wolniej, chłopska i mieszczańska wrogość wobec inności notorycznej, a nawet – jak się wydawało – chronionej przez zdradzieckie prawo (zob. *Worek Judaszów*), z konieczności przechodziła w fazę przewlekłą. Wystarczyło jednak krzyknąć »Żyd!«, by nastąpiła eksplozja i by wszystkie emocje wydostały się na powierzchnię. »Żydzi to jest naród przeklęty przez Pana Jezusa. Oni sami tego zażądali, bo powiedzieli: niech ta krew przelana Pana Jezusa spadnie na nich i na ich dzieci. I Pan Jezus ich wysłuchał”⁸⁸.

Oko przednowoczesne czujnie reagowało na ruchy obcości. „Bez wzruszenia” przyglądać się mogło jedynie temu, jak na Żydów spada zasłużona kara (jak toną, nie doczekawszy się maryjnego cudu; jak w dzień Matki Boskiej Zielnej wioska pastwi się nad zwłokami żydowskiego karczmarza, czuwając, „by się nie zataił”; jak płonie żydowska bóżnica), nie tyle ich życie, co przede wszystkim ich śmierć uznając za „część odwiecznego ładu Bożego na ziemi”⁸⁹.

1999

Przypisy

¹ A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

² L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986. Zob. także polemika Rocha Sulimy w tomie tegoż, *Słowo i etos*, Kraków 1992, s. 194-214.

³ „[...] dwaj młodzi ludzie, parobcy, którzy częścią z osobistej zemsty, częścią w imię ogólnego dobra postanowili zgładzić Lejbusia ze świata. Zamiaru swego dokonali wieczorem w święto Matki Boskiej Zielnej, w jego własnej szynkowni. [...] Rozpoczęło się »kolankowanie, kopanie obcasami i deptanie«. [...] Za chwilę dobrze już zbitego wywleczono za włosy z izby karczmejnej na pole, a tu już wielu z obecnych uważało za swój obowiązek przynajmniej przez jedno uderzenie kołka przyczynić się do zgładzenia znenawidzonego złoczyńcy. [...] Lejbus tym sposobem do stu kołków otrzymał już po śmierci. Ale – komentuje Jan Świętek – [...] nie można tego uważać za pastwienie się nad trupem, bo cała wieś wówczas opowiadała sobie, że Lejbus tylko dlatego tak liczne rany po śmierci odniósł, ponieważ obawiano się, aby się »nie zatajuł« (udał nieżywego)”. Cyt. za: J. Świętek, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrańskiego*, cz. 1, „Materiały Antropologiczne i Archeologiczne”, t. 1: 1896, s. 290, za: L. Stomma, dz. cyt., s. 211.

⁴ „Cicka” to prawdopodobnie *cicit* (hebr.) – *cices* (jidisz), frędzle w czterech rogach tałesu, szala modlitewnego. Zob. A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 346.

⁵ Na przykład O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* (DWOK), Wrocław-Poznań 1966 [1887], t. 56, s. 42, pisze o Rusinkach między Stryjem a Łomnicą, że mają „spódnice z własnego płótna, które Żydzi sinym kolorem w różne kwiaty niezgrabnie wybijają, zaprawiwszy farbę olejnym pokostem”. Albo Kolberg 5: 124: „Sukno czerwone kupują chłopci szmatami na Kazimierzu od kilku żydów niem tylko handlujących. Ma ono pochodzić z mundurów zużytych wojska angielskiego”. Pisownia cytatów za oryginałem.

⁶ Wyjątki – Kolberg 56: 44: „Żydzi chodzą w szabas w czarnych *racimorach* (chałatach) i sobolowych czapkach”; tamże, s. 57 – opis targowania się Żyda z chłopem i antysemitka scenka rodzajowa, przepisana z „Gazety Narodowej”; Kolberg 23: 35 – akapit o zajęciach i charakterze „żydowskiego plemienia, odwiecznie u nas w Sierdżkiem osiadłego”; strój – 39. Zob. też przyjazne wzmianki o Żydach w pastorałkach, Kolberg 242.

⁷ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław 1951, s. 5. „Druga, od niepamiętnych czasów zadawniona, pełno wszędzie swoich wyznawców mająca [jest wiara], żydowska”. Dla porównania spory akapit o karaimach, stronica o „lutrach” i „kalwinach”, akapit o mahometanach etc.

⁸ Kolberg 48: 18.

⁹ Pochodzi ono prawdopodobnie od „Mar. Leon Haber.”, kryptonimowego autora notatki w „Przyjacieliu Ludu” z roku 1840, nr 20, s. 159.

¹⁰ Kolberg 44, 16; zob. też Kolberg 5, 167 etc.

¹¹ Kolberg 48: 16.

¹² Kolberg 56, 28, cyt. za Łukaszem Gołębiowskim, *Lud polski*. Zob. tekst jaselek w: Kolberg 5: 204, kończący się słowami: „żyd pies, żyd pies, / a żydówka suka, / a żydzia jak scenięta, / my sobie panięta!”

¹³ Kolberg 23, 35. Za „Biblioteką Warszawską”, t. 4: 1851, s. 370.

¹⁴ Podobny zestaw czynów, których się nie odpuszcza, odnotowuje ruska *Pieśń o Paraskewie*, cyt. za: R. Łużny, *O niebiańskiej księdze*, Warszawa 1990, s. 223.

¹⁵ Jak wynika z badań innych autorów, polskie przysłowia dotyczące tej grupy dominują nad przysłowiami o innych nacjach, zob. R.A. Rothstein, *Jews in Slavic Eyes: The Paremiological Evidence*, nieopublikowany referat wygłoszony na IX Kongresie Nauk Judaistycznych w Jerozolimie w r. 1985, s. 3, cyt. za: A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 141. Analizę przysłów zanotowanych u Krzyżanowskiego w *Nowej Księdze przysłów polskich* przeprowadziła A. Cała, dz. cyt., s. 141 nn.

¹⁶ Wspomina o tym J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa 1976, s. 65-66.

¹⁷ J. Kitowicz, dz. cyt., s. 193-194.

¹⁸ Zob. tekst *Wieszanie Judasza czyli tematy żydowskie dzisiaj*, w tym tomie. Zob. też instrukcja bicia Żyda w tekście jaselek, zob. np. Kolberg 5: 212: „Żydzi, żydzie! wnet ja cię nauczę, jak cię z przodu, jak cię z tyłu, tą palicą zmlóć. (Zaczyna się niegrzeczna bitwa. Żydek woła gwałtu [...]).” W następnej scenie po Żyda przylatuje diabeł i ze słowami „Pójdź Amramku kochany, dam ci się napić małmazji z smoly”, porywa go do piekła. Twardowski, który też tam występuje, komentuje ów fakt: „zabrali diabli co swoje”.

¹⁹ Jego wariant u Kolberga 5: 118: „pana i żyda nie szkoda (mówi chłopska teoria), bo pan i tak będzie panem, a żyd żydem”.

²⁰ Zob. też J. Krzyżanowski, *Mądrzej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. 3, s. 253-254.

²¹ Kolberg 5, 82.

²² „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. IV: 1880, s. 201, tekst powtórzony u Kolberga. Zob. tekst pastorałki, cyt. w: Kolberg 5: 204: „Żyd gore, żyd gore, / żydówka go place, / a żydzia pogorzeta [pogorzecy], / jadyby kołace, ale nie ma za ce”.

²³ Kolberg 5, 238.

²⁴ Kolberg 48, 303; 5: 22 – w legendzie o Twardowskim wzmianka o zadanej diabłu „pracy magicznej” – strzesze zbudowanej z „bród żydowskich”.

²⁵ Kolberg 16, 12.

²⁶ Badania w Kalwarii Pałacowskiej, 1994: wzmianka o Żydówce, którą Matka Boska wyratowała z topieli w Cedronie, o Żydzie, który odzyskał wzrok, o dziecku, któremu jej wstawienictwo przywróciło życie itp.

²⁷ J. Krzyżanowski, *Mądrzej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. 2, Warszawa 1975, s. 329.

²⁸ S. Kot, *Polska rajem dla Żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty*, Warszawa 1937, odbitka z pracy zbiorowej *Kultura i nauka*, ofiarowanej S. Michalskiemu, oraz *Notium proprietates*, „Oxford Slavonic Papers”, vol. 7, 1957, s. 107.

²⁹ Kolberg 9, s. 11 nn, duży cytat z *Obrazu historyczno-statystycznego m. [miasta] Poznania* autorstwa Józefa Łukaszczyka, Poznań 1838, t. 2, s. 342.

³⁰ Kolberg 24, 29, n. 1, cytat z *Kroniki Bielskiego*. Przypisy świadczą o tym, że Kolberg nie wierzy w historyczność przytaczanych przez siebie relacji, zob. szczególnie redakcja przypisu 1 na s. 10-12 w 9 tomie *Dzieł*.

³¹ Najbardziej wyczerpująco przypadek ten omawia Hanna Węgrzynek, *Czarna legenda Żydów. Procesy o rzekome morderstwa rytualne w dawnej Polsce*, Warszawa 1995, rozdz. 3. Jeśli idzie o źródła, rękopis z XV w. w Bibliotece Raczyńskich w Poznaniu, pochodzący z klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie, zawiera *Exemplum de una muliere, que Corpus Christi Judeis vendidit et hoc factum est* *Poznanie*, cyt. za: H. Kowalewicz, *Średniowieczne exempla polsko-lacińskie*, w: B. Geremek (red.) *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 283-284. Cud miał nastąpić w wieku XIV, zapis rękopiśmienny pochodzi z następnego wieku, zaś w wieku kolejnym pojawiło się rozbudowane do objętości książki opracowanie zdarzenia, zatytułowane *Sacratissimi Corporis Christi historia et miracula*, autorstwa jezuita Tomasza Tretera (1609), przekład polski 1772: *Trzy święte hostye w Poznaniu nożami od żydów ukłóte X Tomasz Treter Jezuita stylem lacińskim a Miedźwiedzki burgrabia ziemski Poznański na ojczysty język przełożył*. Jeden z pierwszych polskich zapisów o pogromach w związku z profanacją hostii pochodzi z roku 1407 – opis napadu Żydów na kapłana idącego z wiatykiem – znajduje się u Długosza, *Historia Polonica*, t. 3, ks. 10, w: tegoż, *Opera Omnia*, t. 12, s. 567.

Zob. też A. Brückner, *Kazania świętokrzyskie*, III, „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”, t. 25: 1896, s. 197. Bibliografię niemieckojęzyczną podaje H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV-XVI wieku*, w: Geremek (red.), dz. cyt., s. 37, n. 59-60.

³² Kolberg 9, 11.

³³ V. i E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978, s. 40 nn.

³⁴ Zob. K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego*, cz. 1, Lublin 11962, s. 38; S. Bylina, *Nowa dewocja, postawy wiernych i kult maryjny w Europie środkowej późnego średniowiecza*, „Studia Clamontana” t. 5, s. 110 n; H. Kowalewicz, dz. cyt., s. 284-285: „podobną sprawę znamy z Wrocławia z 1453 roku. Po podburzających kazaniach Jana Kapistrana oskarżono Żydów wrocławskich o znieważenie hostii uzyskanej od przekupnego klechy. Opowiadanie o wykradzeniu hostii i cudownym jej odnalezieniu nie było specjalnością Poznania. [...] Także i w Krakowie miał się zdarzyć podobny wypadek w 1364 r. Złodzieje ukradli w kościele Wszystkich Świętych monstrancję, a ponieważ była tylko pozłacana, porzucili ją na bagnach [...]” etc. Tę ostatnią historię Kolberg odnotowuje w *Krakowskim*, t. 5, 17, bez wzmianki o Żydach.

³⁵ Na ten temat zob. mało znany wykład B. Malinowskiego z roku 1936, cyt. za R. Firth, w: M. Głowiński (red.), *Symbol i symbolika*, Warszawa 1991, n. 42, s. 263.

³⁶ Kolberg, t. 7, 77.

³⁷ Tamże, 116; t. 19, 214.

³⁸ S. Gansiniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud”: 1957, s. 75-117.

³⁹ J.C. Cruz, *Cuda eucharystyczne. Eucharystyczne fenomeny w życiu świętych*, przeł. T. Szczeparczyk, Gdańsk 1993. Książka nosi imprimatur Wikariusza Kurii Metropolitalnej Gdańskiej.

⁴⁰ Chodzi o rozslawione przez E.E. Evansa-Pritcharda (*Witchcraft and Magic Among Azande*) „społeczne ustalanie przyczynowości”, jakie ma miejsce przy każdym ważniejszym wydarzeniu w życiu wspomnianego tu afrykańskiego plemienia.

⁴¹ Kolberg 24, s. 30 (cytat z R. Berwińskiego, *Studia*, II, 162). Zob. też: H. Węgrzynek, *Czarna legenda*, dz. cyt., s. 34 n., J. Tazbir, *Proces Doroty Łądeckiej*, w: tegoż, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, s. 177, 185.

⁴² Kitowicz, dz. cyt., 237-238.

⁴³ Określenie „projekcja” jest tym bardziej uzasadnione w tym miejscu, że, jak donosi Kolberg 5: 300, w czasie uroczystości Bożego Ciała na krakowskim Kazimierzu, organizowanej w dzielnicy skądinąd żydowskiej, miała miejsce wymowna demonstracja: na czele uroczystego pochodu szli rzeźnicy, „ze swojemi ogromnymi mieczami, które zyskali za udział w obrobie Krakowa przed Szwedem”. „Processyya [...] kanoników laterańskich z kościoła Bożego Ciała stojącego wśród Kazimierza, posuwa się tylko po obszernym cmentarzu, nie mogąc się rozsunąć szerzej z przyczyny zamieszkałej tam żydowskiej ludności”. Kościół ten ufundowany został dla upamiętnienia cudu trzech hostii, o którym wspomina Jan Długosz. W wieku XVIII powstanie tego kościoła zaczęło wiązać z rzekomą profanacją dokonaną przez Żydów. Zob. H. Węgrzynek, *Czarna legenda*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁴ Malowidło takie, zaświadcza Jan Stanisław Bystron, oglądać można jeszcze dziś m. in. w krużgankach kolegiaty sandomierskiej (pisała o tym obszernie „Gazeta Wyborcza” w latach 1999-2001).

⁴⁵ Kościół w Ostrogu na Wołyniu, za: Kolberg 48, 18.

⁴⁶ J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 64.

⁴⁷ T. Szostek, *Exempla i autorytety w kazaniach Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, w: Geremek (red.), dz. cyt., s. 300.

⁴⁸ Tamże, s. 36.

⁴⁹ Zob. krytyka tej książki u historyka brytyjskiego Elliota Rose, *A Razor for a Goat*, 1962. Cyt. za: M. Eliade, *Kilka uwag o czarach w Europie*, w: tegoż *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 99 nn.

⁵⁰ Kolberg cytuje tu dzieło ks. Jakuba Walickiego, *Hystorya przeznacnego obrazu Kodeńskiego...*, wydana w Toruniu w roku 1720. Cyt. za: Kolberg 33, 349.

⁵¹ Kolberg cytuje tu książkę J.N. Chądzyńskiego, *Wspomnienia sandomierskie*, Warszawa 1850, s. 124. Cyt. za: Kolberg 20, 285. Zob. H. Węgrzynek, *Czarna legenda*, dz. cyt., s. 85 n.

⁵² Cyt. za: T. Serweryn, *Staropolska grafika ludowa*, Warszawa 1956, n. 254, s. 199.

⁵³ A. Sajkowski („Od powietrza, głodu, ognia i wojny”. Z nieświeskich kronik epistolograficznych w dobie Drugiej Wojny Północnej, w: T. Lewandowski (red.), *Fakty i interpretacje*, Warszawa 1991, s. 76) przytacza fragment listu J.W. Taurylowicza z roku 1718: „Po żydzie nieświeskim taka się tymi dniami złość i historia pokazała. Przeszłego roku 1717, latem, poddany oo. jezuitów kolegium nieświeskiego za złodziejstwo wielkie i spalenie wioski jezuickiej był osądzony i egzekwowany szubienicą. Tandem Żyd ten namówił i przekupił jednego konowalę, poddanego jezuickiego, drugiego mieszczanina nieświeskiego, chrześcijan, aby odkopawszy tego wisielca trupem, odpieli alias oderżnęli owe rzeczy i oddali temu Żydowi który te rzeczy przez półtora roku i więcej do napitków dla chrześcijan w szynku zażywał. Szynk zaś u tego Żyda z podziwem całego miasta Nieświeża był zawsze dzień i noc pijących pełen. Teraz ten konował, jezuicki poddany, i z drugim swym kolegą mieszczaninem wyznali tę robotę swoją a złość żydowską. Którego to Żyda *ex nunc* kazalem wziąć do Zamku i okować”.

⁵⁴ Gdyby grzechy Lejbusia nie wystarczały, zawsze można było sięgnąć po metafizyczne uzasadnienie dla jego śmierci, właśnie w dniu Zaśnięcia N.M. Panny oglądane przez procesję wędrującą po kalwaryjskich drózkach. Jedną z tradycyjnych stacji drózek Matki Boskiej – do dziś oglądać ją można i w Kalwarii Pałacowskiej, i w Zembrzydowskiej – jest Kaplica „Żydowina”. Ludzie w Kalwarii do dziś pamiętają: próbował on zrzucić Matkę Boską z mar, na których niesiona była w procesji. Zob. J. Hertz, *Na drogach kalwaryjskich*, Kalwaria Zebrzydowska 1990, s. 117.

⁵⁵ Tłocznia mistyczna (lub tzw. młynek św. Pawła) stanowi stary, średniowieczny motyw ikonograficzny. Zob. też W. Smoleń, *Ilustracje święt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1984, s. 183.

⁵⁶ Białoruskie badania Anny Engelking, 1993.

⁵⁷ „Lud mówi także, że w bóżnicy żydowskiej, w miejscu naszych ołtarzy, obrazów i chorągwi, znajdują się tylko liczmany”, Kolberg 33, 30. Słowo „liczman” Kolberg objaśnia jako wyzwisko zbliżone do „obrzydlivy”; w *Słowniku języka polskiego* Karłowicza (t. H-M, s. 738) „liczman” występuje w znaczeniu „blaszka, znaczek w kształcie monety do liczenia np. w grze”.

⁵⁸ Cała, dz. cyt., s. 56.

⁵⁹ Broszura antysemita, bdm [lata siedemdziesiąte XX wieku?], s. 77.

⁶⁰ Cała, dz. cyt., s. 56.

⁶¹ Tamże, s. 33-35.

⁶² Kolberg 20, 285-286. Jest to cytat z „Przeglądu literackiego i artystycznego”, wychodzącego w Krakowie, nr 4: 1882, zapiski pozostałe po Tymoteuszu Lipińskim z r. 1829.

⁶³ Kolberg 48: 17: „Biedna jednak kobieta (mająca dwoje dzieci, dziewczynkę i mniejsze dziecko), głodna i do ostateczności nieludzkim obchodzeniem i chciwością pana przyprowadzona, biegła z dzieckiem gościńcem i stanęła na przyległej błoni na Powiślu. Wycieńczona, wraz z dzieckiem, upatrywała tylko, rychło male z głodu skona, i rozmyślała, jakby go jeszcze ratować. Nadszedł Żyd i mówi: »Nyl! ja wezmę tego dziecko, ono i tak zaraz zamrze. Ja go będę wychowywał [...]« Matka wahała się i spuściła oczy. Żyd pobiegł z dzieckiem [...]. Czyn, który opowiadam jest prawdziwy. Zaciągnięty wywód słowny sądu karnego rzeszowskiego. Ten sam Żydek, co podjął z gościciem dziecko, wszedł wieczór z wielkim koszem do miasteczka Dąbrowy. Dalej zaginął ślad dziecka. Byli świadkowie, co słyszeli płacz w koszu. Myśleli, że bachor w nim siedzi. Pytano nieszczęśliwą matkę, gdzie podziała dziecko? Posądzono ją o dzieciobójstwo. Ona, obłąkana cierpieniem i nędzą, to znowu wściekła zemstą za morderstwo dzieciece, upomniała się na Żydzie o swego Józia. Żyd wypierał się wszystkiego, uciekał. Sąd karny uwolnił oboje z braku dowodów. Ale wieść o spełnionej zbrodni przez całą żydowszczyznę wszedła i wzdłuż po Polsce się rozległa”.

⁶⁴ Kliszą, dodajmy, niezwykle trwałą: po zamordowaniu syna Bolesława Piaseckiego w latach sześćdziesiątych po Warszawie krążyły pogłoski o rzekomym „mordzie rytualnym”, jakiego dopuścili się na nim Żydzi. Słowo „rytualny” jest też ulubionym określeniem mediów, informujących o ofiarach satanistów. Zob. też klasyczny tekst antysemitki T. Jeske-Choińskiej, *Legenda o mordzie rytualnym*. Odbitka z „Przeglądu Katolickiego”, Warszawa 1914.

⁶⁵ Słownik Karłowicza (1913): „Rytualny [...] Kąpiel rytualna u Żydów. Opinia publiczna głosiła, że on zabił małego chłopczyka z pobudek rytualnych. Mord rytualny [...]”. Rytuałowy – patrz rytualny: Podawano sobie wiadomość, że popełnił zabójstwo, ażeby mieć krew do celów rytualnych [P-R, s. 799]. Hipoteza późnego rodowodu określenia „mord rytualny” wymaga jeszcze dalszego potwierdzenia.

⁶⁶ Cyt. za: Kolberg, 20, 286, podkr. JTB. Kolberg podaje jeszcze czeską bibliografię porywania na macę, dz. cyt. Zob. też Kolberg 48, 17.

⁶⁷ Kolberg 7, 273.

⁶⁸ Białoruskie badania Anny Engelking, 1993, podkr. – J.T.-B.

⁶⁹ „Pana i żyda nie szkoda (mówi chłopka teorya), bo pan i tak będzie panem a żyd żydem”. Cyt. za Kolberg 5, 118.

⁷⁰ Zob. R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven and London 1988 i tegoż, *Trent 1475. Stories of A Ritual Murder Trial*, Yale 1992.

⁷¹ Białoruskie badania Anny Engelking, 1993.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Zob. Wojciech Wasiutyński, „Prosto z Mostu”, nr 9: 1935, s. 11: „aby być człowiekiem, trzeba być najpierw Polakiem”.

⁷⁵ Białoruskie badania Anny Engelking, 1993.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, podkr. – J.T.-B.

⁷⁸ Cyt. za: J. Błorński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994, s. 150.

⁷⁹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Paryż 1960, s. 445.

⁸⁰ Z. Bauman, *Ambivalencja nowoczesna*, Warszawa 1994, s. 241.

⁸¹ A. Cała wymienia w swojej książce następujące techniki nękania Żydów, zapamiętane przez informatorów-Polaków z okresu przedwojennego: zakaz używania czapek w szkole, ciśnięcie kamieniami w kuczki w czasie Święta Namiotów, podrzucanie do namiotów padliny, ciągnięcie za pejsy, obcinanie ich, wpuszczanie wrony do kuczek albo do bożnicy, smarowanie smalcem klamki, wpychanie smalcu do nosa, bicie palmami wielkanocnymi, bicie przy spotkaniu z „herodami” i przy „paleniu Judasza” (za: A. Cała, dz. cyt., s. 40). Dodać należy obowiązek wywieszania pustych dywaników w czasie procesji w Boże Ciało i witania biskupa z Torą, utrzymujący się gdzieś do wybuchu wojny. Ćwiczenie z wyobraźni: jak katolicy zareagowaliby na podobne rygory, nałożone na nich przez Żydów?

⁸² Kolberg 33, 249.

⁸³ „Zabrali diabli co swoje” – tak komentuje Twardowski porwanie Żydów przez diabła w jasełkach, cyt. za: Kolberg 5, 214. Zob. charakterystyka Żydów jako „popleczników diabła” u Katarzyny Zalewskiej-Lorkiewicz, *Książę ciemności, O średniowiecznych wyobrażeniach szatana*, Warszawa 1996, s. 49 nn, szczególnie miniatura z *Hortus deliciarum* Herrady z Landsbergu z r. 1185, przedstawiająca strącenie aniołów o rysach karykaturalnie semickich, dz. cyt., s. 81. Zob. także A. Cała, dz. cyt., s. 95, etc.

⁸⁴ J.S. Bystroń: „Zwyczaj ten, powszechny, był także w Polsce znany, skoro przywilej dla Żydów, wydany przez Zygmunta Starego, wyraźnie postanawia: »nie wolno jest kraść dzieci Żydom, a kradnący ma być jak złodziej karany«. Za: tegoż, *Dzieje obyczaju*, t. 1, dz. cyt., s. 339. Zob. A. Sajkowski, „Od powietrza, głodu, ognia i wojny”. *Z nieświeżkich kronik epistolograficznych w dobie Drugiej Wojny Północnej*, w: T. Lewandowski (red.), *Fakty i interpretacje*, Warszawa 1991, s. 75.

⁸⁵ „[...] najgorsze ze wszystkiego – podejrzenie, że oni nie są nieludczy [...] najbardziej ze wszystkiego przejmowała mnie właśnie myśl o ich człowieczeństwie takim samym jak moje – myśl o tym odległym powinowactwie z tym dzikim, namiętym wrzaskiem” J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, w: tegoż, *Opowiadania zebrane*, Warszawa 1958.

⁸⁶ ZWdAK, t. IV: 1880, s. 201, tekst powtórzony też u Kolberga.

⁸⁷ Dz. cyt. Dla porządku przytaczam jeszcze następującą opinię Kolberga: „Kto miał sposobność przynajmniej parę razy być przy ogniach na wsi, albo i w miasteczkach, ten przyzna, że główną przyczyną tego objawu (tj. obojętności przy wybuchu pożaru) jest dziwny jakiś, trudny do pojęcia wstręt naszego ludu do gaszenia ognia [przypis: *Pożary*, »Kraj« nr 111: 1872]. Ratuja tylko ci, co są bezpośrednio zagrożeni niebezpieczeństwem utraty mienia i Żydzi, a reszta obecnych przy pożarze ludzi przypatruje się widowisku ognia spoza opłotka całkowicie beczernie”. Temu pogładowi zaprzecza jednak opinia o krakowiakach (K5: 82): „Skoczyć w wodę, wpaść w ogień, rzucić się na rozbiegle konie, aby ocalić życie bliźniemu – dość liczne dowody tych poświęceń złożyli wieśniacy krakowscy”.

⁸⁸ Cała, dz. cyt., s. 88.

⁸⁹ Bauman, dz. cyt.

„Wieszanie Judasza” czyli tematy żydowskie dzisiaj

„Wież spokojna, wieś wesola”

Aleksander Hertz napisał kiedyś, że „wieś spokojna, wieś wesola” skończyła się w roku 1914, zaś takimi samymi przymiotami obdarzona dżungla – w roku 1939¹. Oznaczałoby to, że Bronisław Malinowski zdążył opisać Trobriandy dosłownie w ostatniej chwili. Co zdążyła opisać polska etnografia, z grubsza wiadomo: przed rokiem 1914 powstało monumentalne dzieło Kolberga, ukazywał się m. in. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, opublikowano też pierwsze tomy „Wisły” i „Ludu”.

Jeśli nie po pierwszej, to z pewnością po drugiej wojnie światowej polska wieś ostatecznie straciła swój sielski charakter. Na poziomie faktów historycznych wiązało się to z zanikiem dworu i Żydów, dwóch istotnych czynników, zdaniem niektórych badaczy (np. Agnes Heller²) silnie skorelowanych z niezakłóconym trwaniem tożsamości środkowoeuropejskiej. Na poziomie świadomości łączyło się to natomiast z niewspółmiernymi, co prawda, ale dalekosiężnymi etycznymi implikacjami obu tych „zniknięć”.

„Zanik” dworów i „zniknięcie” Żydów to eufemizmy opisujące przemoc totalitarnych ideologii, które całkowicie przeobraziły powojenną polską prowincję. Ludobójczy charakter obu ideologii odsłonił się ostatecznie dla wszystkich i zobiektywizował dopiero z chwilą, gdy obumierały. Wraz z nimi obumierał język propagandy, racjonalizującej przemoc. Dziś, inaczej niż pięćdziesiąt, a nawet dwadzieścia lat temu, nikt zdrowy na umyśle nie nazwałby już rabacji galicyjskiej „zdobywaniem dworów”, ani nie dowodziłby „konieczności historycznej” – „walki z reakcją” dla „umocnienia władzy ludowej”. Komunistyczną busolę „postępowy – reakcyjny” zakwestionowano nawet na poziomie języka potocznego. Zniknęło piętno z słów takich, jak „dworski” czy „ziemiański”, a także „dziedzic” czy „ekonom”.

Zanim przejdziemy do pytania o analogiczne zmiany w obrębie tematów żydowskich, zauważmy, że pokomunistyczne oczyszczanie języka zostało zaakceptowane przez większość społeczeństwa. Mimo ich zakresu nie odezwały się znaczące głosy kwestionujące ów nowy ład językowy jako wprowadzoną odgórnie poprawność polityczną.

Inteligenci, nieinteligenci i tematy żydowskie

Czy podobną zmianę świadomości można też odnotować w obrębie tematów żydowskich? Wydawałoby się, że po Zagładzie żaden gest antysemitki czy – jeśli ktoś woli – antyjudajstyczny nie może uchodzić za „niewinny”. Dyskusja, która rozgorzała po opublikowaniu książki Jana Tomasz Grossa o Jedwabnem ujawniła jednak, że tematyka ta uruchamia w Polsce niezwykle spolaryzowany *sensus communis*, a raczej wielość „zdrowych rozsądków”, uwarunkowany rozbieżnymi poglądami politycznymi mówiących i ich społecznym usytuowaniem. Konkurują w nim rozmaite wersje historii, rozmaicie opisujące polską i żydowską martyrologię. Opis taki dodatkowo utrudniają tzw. zachowania fasadowe (ukrywanie niechęci do Żydów), choć w Polsce, w odróżnieniu np. od Niemiec, Austrii czy Francji są one, jak twierdzą badacze, stosunkowo słabe³.

Lektura badań sondażowych⁴ ukazuje głęboki rozdział pomiędzy świadomością Polaków i np. Niemców w kwestii antysemityzmu. Różnią się oni zarówno jeśli chodzi o samo rozumienie zjawiska, jak i ze względu na jego odniesienie do historii, do własnej tożsamości narodowej i osobistej. Z badań zespołu Ireneusza Krzemińskiego wynika, że najpowszechniejsze wśród badanych Polaków okazało się rozumienie antysemityzmu jako „niechęci, niechęci, nietolerancji” (38%), a także „nienawiści” czy „niecierpienia” Żydów (21%). Na zaskakująco wysokim miejscu trzecim (16%) usytuowało się jednak definiowanie antysemityzmu jako „czynnego występowania przeciwko Żydom, choćby tylko propagandowego”, to jest określenie skupiające się nie na postawach i emocjach, ale na działaniu jako warunku antysemityzmu. Krzemiński pisze: „W trakcie przygotowawczych badań fokusowych okazało się, że większość badanych (z grup nieinteligentnych) była skłonna słowa »antysemityzm« użyć dopiero do opisu wrogich czynów”⁵.

„Konfliktów nie było”

Co, w przekładzie na realia etnograficzne, oznacza to trzecie miejsce „antysemityzmu czynów”, definicji szczególnie popularnej wśród nieinteligentów? Oznacza ono, że rozmówcy indagowani o antysemityzm własny i grupowy nawet w dobrej wierze mogą mu zaprzeczać, gdy nie potrafią odnaleźć w pamięci przykładów owych „wrogich czynów”, w ich przekonaniu rozstrzygających o antysemityzmie.

Intuicję tę potwierdzają, pogłębione w stosunku do cytowanych prac socjologicznych, etnograficzne badania Aliny Całej, zebrane w pracy *Obraz Żyda w polskiej kulturze ludowej* (Warszawa 1992, dalej C). Jak refren powraca w nich zdanie, znane też z innych prac na ten temat: „Kiedy padało pytanie, czy między obiema grupami zdarzały się jakieś konflikty, rozmówcy najczęściej gorąco zaprzeczali” (C 15).

Przyjrzyjmy się kilku wypowiedziom, które zanotowała badaczka.

„Wszyscy byli ze sobą przemieszani i żyli w zgodzie, po sąsiedzku. Oni ludzom nie dokuczali, ale wśród Polaków było takie modne hasło: »Bij Żyda« – to Polacy ich atakowali. Ale otwartych wystąpień nie było” (C 44). Nasuwa się pytanie, co rozmówca rozumie pod określeniem „otwartych wystąpień”, skoro nie zalicza do nich tego, co sam wcześniej nazwał „atakowaniem” Żydów przez Polaków. Czyżby „wystąpienie” zasługiwało na mianę otwartego tylko wówczas, gdy podejmuje je Żyd? Nawet jeśli za warunek uznania czegoś za antysemityzm uznalibyśmy, jak nieinteligenci z grupy fokusowej Krzemińskiego, „czyny wrogie”, to skoro „atakowania Żydów” nie można zaliczyć do „wystąpień otwartych”, wątpliwe jest, by w świetle tej samej logiki uznano je za „czyn wrogi”. W ten właśnie sposób orzeczenie o realności antysemityzmu zostaje odroczone *usque ad mortem*.

Podobna sprzeczność pojawia się w kolejnej wypowiedzi: „Konfliktów nie było. Drobne zaczepki, ale nie takie ordynarne i chamskie jak dziś. Kiedyś Żydzi chcieli siedzieć w szkole w czapkach. Sprzeciwiała się temu miejscowa ludność katolicka. Zagrozili, że nie będą posyłać swoich dzieci do szkoły. Dzieci żydowskie musiały więc być w klasie bez jarmulek... Chłopcy pociągali za pejsy, a czasem obcinali. Rzucali w kuczki [szatały wznoszone przez Żydów w czasie święta Sukkot] kamieniami, pokrzykiwali, straszili. Czasem łapali wronę albo kawkę, wpuszczali go do kuczek, albo i do bożnicy. Świece gasili, Żydzi myśleli, że to duch i przerywali [modły]” (C 40).

„Żydzi mieli kuczki. Święto ich, to musieli pić rosę, to mówili, że sobie robili z Żydów [żarty?], to sikali im, a oni myśleli, że to rosa”⁶. Obok „sikania” do kuczek w kategorii „żartów” pojawia się jeszcze podrzucanie do nich żab, padłych zwierząt i słoniny, smarowanie klamek smalcem i „smarkami” czy zakłócanie żydowskiego pogrzebu (C 42, 47).

Kolejna wypowiedź przynosi dalszą eskalację sprzeczności: „E, bójek to nie było [a]. Czasem tam młode kamieniami ino im w te kuczki..., albo cegłą cisnęli [~a]. Co się miał Polak z nimi kłócić, pożyczył, zadłużył się, to wskakiwali mu na świnię, konia [b]... A w Jarosławiu to Żydzi mówili: »wa-

sze ulice nasze kamienice». Ale krzywdy nikomu nie robili, nie wtrącali się do katolików [~b]. I klienta umiał ująć [c], a ci Polacy, co teraz są w sklepach, to nieraz arogancko się odnoszą. Ja nie mogę narzekać [c]. Ci inni też dobrze z Żydami byli... Żydy to oszusty [~c]... Polaki w szkole smalcu pchali do nosa Żydom [d]... A w ogóle to się kolegowali [~d]... Kto grzeczny, to nie dokuczał – ale byli opryszki. Dwóch – trzech dokuczało Żydom w klasie. Stare przychodzili pod szkołę po dzieci. Ich wcześniej puszczało do domu, nas później [~d]” (C 41). Gdyby kolejne zdania tej wypowiedzi sparodiować logicznie, miałyby one postać: a? ~a, b? ~b, c? ~c, d? ~d...

Podobną strukturę ma wypowiedź emerytowanego rajcy miejskiego z Przeworska (C 44): „potem nie nosili [Żydzi ciast sąsiadom; wcześniej nosili im szabadowe wypieki], bo weszła inna kultura – ogólnopolska akcja antysemitki. Bojkotowało się handel żydowski, powstawały sklepy polskie... Nie działo się to gwałtownie, w rażący sposób, nie. Przedtem, jak biskup przyjeżdżał... to Żydzi wychodzili z Torą witac biskupa. Okazywali tak szacunek. Około 1930 roku Żydzi przestali chodzić [bo] młodzież chrześcijańska dokuczała Żydom, wyśmiewali się z nich – ale bójek nie było. Żydzi nie chodzili na zabawy miejskie. Przestrzegali naszych świąt [...] dlatego nie było złych stosunków Polaków do Żydów. W Boże Ciało wywieszali dywany na balkonach – bez ozdób i obrazów. Unikali wychodzenia z domów, stania na balkonie. Nie było wtedy żadnych konfliktów ani rękoczynów. Młodzi Polacy i dzieci chodziły do synagogi, żeby się wyśmiewać [...]. Żyd unikał spotkania z »herodami«, bo bito ich”.

Rekonstrukcja domyslniej logiki tego tekstu wyglądać by mogła następująco: aby nie było konfliktów, dla okazania szacunku gospodarzom, Żydzi powinni także obchodzić chrześcijańskie święta, tyle że dyskretnie. Pod żadnym pozorem (choć zupełnie bez powodu: „Nie było wtedy żadnych konfliktów, ani rękoczynów”) nie powinni jednak wówczas wychodzić z domu ani też stać na balkonie. Pomimo dwukrotnej wzmianki o wyśmiewaniu (w czasie witania biskupa i w synagodze) i jednej o biciu, powtarza się tu uporczywa konstatacja „braku bójek”. Rozumowaniu, na którym jest ona oparta, trudno odmówić swoistej racji: podobnie jak w wypowiedzi wyłączającej „atakowanie” Żydów przez Polaków z kategorii „otwartych wystąpień”, tak samo i tu odzywa się przeświadczenie, że nie jest „bójką”, „konfliktem” ani „rękoczynem” atak, który definitywnie pozostaje bez odpowiedzi.

Sprzeczności antysemitki logiki popychają ją ku rozwiązaniom radykalnym: „inny jest skandalem” i na dłuższą metę społeczność wiejska czy

małomiasteczkowa nie będzie go tolerować. We własnym dobrze pojętym interesie powinien on zatem jak najszybciej przestać być inny, to jest – zgodnie z sugestią „dyskretnego obchodzenia świąt chrześcijańskich” – nawrócić się na katolicyzm.

Racje antysemitki

Banałem jest stwierdzenie, iż logika wykluczenia mierzy swoich i obcych podwójną miarą. Niektóre spośród przykładów zgromadzonych przez Alinę Całą odświeżają ten banał, ukazując jego niezamierzony komizm. Jako przykład charakterystycznej żydowskiej chucpy („Przed wojną to oni [Żydzi] się panoszyli”) przytoczona zostaje następująca historia kryminalna: „Jak policjant polski zabił dwuletnie dziecko żydowskie, to dopiero krzyku narobili! Po sądach go ciągli, aż go skazali na długie więzienie” (C 46).

Druga i trzecia wypowiedź jest skargą na żydowską niesprawiedliwość: „Polakom nigdy nie pomagali, choć sobie pomagali – kahał dawał innym pieniądze” (C 21). Pomoc należy się Polakom „po sprawiedliwości”, pytanie o wzajemność świadczeń nie istnieje. Podobna logika rządzi skargą na próbę odzyskiwania przez Żydów mebli, zagrabionych przez Polaków jako tzw. pożydowskie mnienie: „Do mnie też kiedyś przyszli [Żydzi], bo ja mieszkam w domu po Żydach do dzisiaj. Nie patrzyli, czyje to kiedyś było. Jak tylko żydowskie, to już ich” (C 173-174) – mówi rozmówczyni, zupełnie nieświadoma, że mówi o sobie.

Brak dowodów logika wykluczenia z żelazną konsekwencją interpretuje jako dowód. „Wierzyli w cielca i w Boga też. [...] Do katolików [jaki stosunek mieli] – nie wiemy, spokojne, nie wyśmiewali się, ale jak się poschodzili – to nie wiadomo” (C 35). Także „żydowski telefon” (*ejruw*), drut, którym łączono dachy sąsiadujących ze sobą żydowskich domów w jedno symboliczne podwórko, na którym w szabat dozwolone były czynności domowe, interpretowany był przeciwko jego perfidnym wynalazcom: „Domy żydowskie były połączone drutem. Szły one w poprzek ulicy, by obrazy w procesji im się kłaniały. Często Polacy te druty przecinali” (C 56). Nawet niezajomość języka obcych staje się dowodem przeciwko nim: „80 procent ich modlitwy to były same przekleństwa do wyznawców innej wiary” (C 85) – deklaruje ktoś, kto zapewne ani hebrajskiego, ani żydowskiego, ani w ogóle żadnego obcego języka nigdy się nie nauczył.

Mitologia penalna

Mimo wszystkich zarzutów, jakie polska wieś formułowała pod adresem Żydów, powszechna była też świadomość ich społecznego upośledzenia, wynikającego z diaspory. To zdanie można też odwrócić: świadomość owego upośledzenia zrodziła potrzebę jego racjonalizacji w postaci obrazów żydowskiej perfidii. Z ustaleń psychologii społecznej i wiktymologii wynika, że dla okrucieństwa, jakie spotyka ofiarę, poszukuje się wytłumaczenia, nawet za cenę jej obwiniania. Gra idzie o wysoką stawkę: chodzi o ocalenie zasady Bożej sprawiedliwości, która „za złe karze, a za dobre wynagradza”. Z tej właśnie inspiracji w kulturze wysokiej rodziły się teodycece, zaś w kulturze ludowej i w myśleniu potocznym – mitologia penalna.

Najbardziej znanym uzasadnieniem żydowskiej diaspory jest mit o Żydzie-wiecznym tułacz. Trachtenberg twierdzi, że pierwszy raz pojawił się on w Europie w wieku XIII w postaci wieści o postaci zwanej Joseph Carthaphilus, podobno szeroko znanej na Wschodzie. Miał być on pokutującym świadkiem męki Chrystusa. Siłę apologetyczną tego świadectwa od początku wykorzystywano przeciw Żydom i heretykom. We wschodniej Polsce nie osłabła ona do dziś: „Pan Jezus jak szedł z krzyżem, chciał spocząć przed domem Żyda. Ten Żyd go wygnał i Pan Jezus go przeklął, żeby był wieczny tułacz. A jak idzie Żyd, to ślady co zostawia, to są krzyże. Ahaswerus ten Żyd się nazywał, gdzie przyjdzie, tam cholera wybucha. Co sto lat się odmienia, odmładza i dalej chodzi”⁸.

Historia Ahaswera nakłada się na mit o „plemieniu judaszowym”, i karze, jaką ponosi ono za czyn jednego ze swych synów. Jest to zasadnicze wytłumaczenie losu Żydów w oczach ich polskich sąsiadów. Alina Cała pisze: „Większość ankietowanych wierzyła, że to Żydzi przyczynili się do śmierci Syna Bożego. Karą za ukrzyżowanie było ich rozproszenie i powszechna nienawiść” (C 90⁹). Podobne przeświadczenie jest w polskim chrześcijaństwie ludowym rozpowszechnione tak bardzo, że można je uznać za coś w rodzaju powszechnika. Kilka przykładów: „Pan Jezus rzucał na nich kłatwę i odtąd muszą się poniewierać po całym świecie”. „Pan Bóg zesłał takiego Hitlera, żeby ich zniszczył. Wojna nigdy nie jest od ludzi, tylko od Boga. To Pan Bóg prowadzi wojnę” (Huta Brzuska 1985, C 91).

Chrześcijaństwo ludowe nie różni się od tego, co wytworzony przez nie stereotyp przypisuje samym Żydom: sprawiedliwość idzie tu przed miłosierdziem, a wzorem odpłaty pozostaje zasada „oko za oko, ząb za ząb”. Porównajmy dwie następujące wypowiedzi. Pierwsza pochodzi ze wsi Le-

bioda na Białorusi: „[Dlaczego Niemcy tak Żydów potraktowali?] [...] oni Boga męczili. Żydzi Pana Jezusa zabili. Ot [...] kara im przysłała, i wsio. [A sprawiedliwa ta kara?] Sprawiedliwa to koniecznie, teraz Pan Bóg wymaga! Mnie bili – ja budu bić, budu karać ludzi”¹⁰. Wypowiedź druga, zanotowana w polskim Siennowie, stanowi komentarz do wielkopiątkowego obrzędu bicia i wieszania kukły przedstawiającej Judasza, któremu poświęcona będzie dalsza część niniejszego tekstu: „Jak zwalili Judasza, krzyczeli: „zdrada!, jak ty potrafiłeś bić, to my ciebie!” (S 2). Gdzie sam Chrystus rozumiany jest jako Bóg zemsty, jego „naśladowanie” musi przybrać postać „wieszania Judasza”.

„Sprawiedliwy cieszy się, gdy widzi karę”

Ważnym aspektem mitologii penalnej było domniemane przewidywanie przez Żydów własnej Zagłady jako nieuniknionej kary za grzechy, szczególnie – bogobójstwo. W przepowiadaniach tych specjalizowali się cadykowie (C 113-115 i n.), jedyni Żydzi powszechnie szanowani, „nawet za Żydów” nie narażeni na zaczepki dzieci czy „kawalerki”. Ten predyktowny aspekt żydowskiego mitu nacechowany jest szczególnie wieloma naiwnymi chrześcijańskimi projekcjami. Trachtenberg pisze, że chrześcijaństwo już w czasach średnio-wiecznych „było tak mocno przekonane o bezspornej prawdzie swych własnych tradycji i nauk, że nie mogło wręcz pojąć istnienia konkurencyjnej prawdy. Może się to wydać osobliwe, ale istnieją przytłaczające świadectwa, że świat katolicki wierzył, jakoby Żydzi sami uznawali prawdziwość doktryny chrześcijańskiej” (Tra 24). Fakt, że Żydzi, w końcu wielcy znawcy Pisma, nie byli w stanie przyjąć tego, co, zdaniem chrześcijan, było w nim „czarno na białym” o przyjściu Chrystusa napisane, budził powszechne zdumienie. Objaśniano go wrodzoną Żydom skłonnością do matactwa.

Typowym świadectwem chrześcijańskich kłopotów z Żydami mogą być wspomnienia Jana Ursyna Niemcewicza: „Ojciec mój miał zwyczaj dysputować z Żydami, starając się wszelkimi sposobami nawracać ich, wdał się więc z gospodarzem karczmy, dowodząc z proroków przyjścia Chrystusa; dysputa stawała się coraz gorętszą, nareszcie Żyd odważył się powiedzieć, że katolicy sfalszowali tekst hebrajskich proroków; tu ojciec mój, rozgniewany zuchwalstwem takim, chciał się wziąć do silniejszych argumentów, to jest do pejsaków żydowskich, gdy pajuk wszedł z wazą rosołu i krótką popędlivością wstrzymał. Dobry, gorliwy mój ojciec tę pasję nawracania

Żydów do późnej zachował starości [...] nie zrażony, że przez wiele lat po żwawych dysputach ani jeden Żyd się nie nawrócił...¹¹. Analiza frazeologii „Rycerza Niepokalanej” i „Małego Dziennika”, dokonana przez Caumans i Niendorfa, dowodzi niezwyklej wprost żywotności zacytowanych powyżej klisz antysemitycznych¹², które niezmiennie przetrwały do lat trzydziestych ubiegłego wieku.

Upór, z jakim Żydzi odmawiali nawrócenia, dopóty wprawiał pobożnych chrześcijanin w zdumienie, dopóki zakładali racjonalność przeciwnika. Likwidujące ten i inne problemy przeświadczenie o nieludzkości Żyda omawiałam już w artykule *Żydzi u Kolberga*. Tu przypomnę tylko jedno, zanotowane przez Kolberga przysłowie: „Czy wilk, czy Żyd to wszystko jedno, bo i u Żyda duszy ni ma”¹³.

Jednym i drugim, zarówno ową skłonnością do matactwa¹⁴, jak i „bezdusnością” mogli Żydzi lud polski zarażać. Tego zdania był w każdym razie Stanisław Witwicki, który w książce *O Huculach* pisał, że lud ten, choć i z przyrodzonej natury zawsze był „lubieżny”, to jednak „przez poufne obcowanie z Żydami i pokątnymi pisarzami” ze szczerem zmarniał, „stając się skłonny do fałszywego świadectwa”¹⁵. Trwałości podobnych mniemań dowodzi pochodząca z roku 1936 wypowiedź prymasa Hłonda, który w liście pasterskim wydanym po pogromie w Przytyku pisze m. in. o „demoralizującym wpływie” Żydów na Polaków i zaleca ich społeczną i obyczajową izolację¹⁶.

Wróćmy teraz do materiału etnograficznego i mitologii penalnej. Oto kolejne przykłady projekcji, na których się opierała: „Po cichu [Żydzi] wierzyli w Matkę Boską, bo kiedy Niemcy strzelali, krzyczeli „Matka Boska, ratuj nas!” (C 35). „Czarne, żałobne było [Żydów] ubranie... Szaty żałobne nosili za nim [Chrystusem], ale nie uwierzyli. Czyżby się kapli, że źle zrobili?” (C 90). „Gdy w wojnę ojciec odwiedzał Mendla w getcie, to on powiedział wtedy: »a jednak ta krew spadła na nas«” (C 152). „Żydzi mówili: »po co Żydzi Chrystusa ukrzyżowali, a my teraz musimy cierpieć«” (tamże). Nawet w wypowiedziach kobiety, która narażając życie swoje i czworga dzieci przygarnęła i przez całą wojnę przechowała żydowską sierotę, odzywa się to samo przeświadczenie o żydowskiej winie: „Często Wintluk sam mówił: »nasze Żydy Pana Jezusa zabili i za to nas tak męczą«...” (C 169)¹⁷.

Podobny jest mechanizm domniemywania prorocत्व żydowskich na temat Zagłady. „Mieli swoje księgi i tam było napisane, że jak kuropatwy wyginą, to koniec na nich przyjdzie. W 1942 roku była taka ciężka zima,

że wszystkie kuropatwy wyginęły i Żydzi sami mi mówili, że to ich koniec”. „Żydzi mieli w Talmudzie przepowiedziane na temat swojej zagłady: jak kuropatwy zginą, to będzie na zagładę Żydów, ale jak zaczną zagać, to będzie na Polaków” (Uhrusk, C 92). „Na początku wojny Żydzi pędzeni byli do roboty. Pracowali tutaj w majątku, który przejął pewien Niemiec. Kiedyś jeden młody wracał z pracy wieczorem koło cmentarza, a tu patrzy, stoi pani w złotej koronie, ubrana na złoto i ze złotym półksiężycem na piersiach. Coś jakby Matka Boska, nie Matka Boska? On się strasznie przestraszył, uciekał i ledwo żywy przybiegł do chałupy, gdzie Żydzi mieszkali. Długo nie mógł przyjść do siebie, ale potem opowiedział innym o tym. Wszyscy się dziwili, co by to miało znaczyć, i dopiero jeden stary, mądry Żyd mówi im: to nam wróży śmierć! Bo Żydzi mieli swoje księgi i tam było napisane, że jak im się ukaże Jasna Pani, to znaczy śmierć dla nich” (Uhrusk, C 92).

„Rodzaj człowieka”

W niektórych rejonach południowej Polsce zachował do dziś się zwyczaj zwany „wieszaniem Judasza”¹⁸. Przypomniano o nim przy okazji debaty o Jedwabnem¹⁹. Zaczniemy od jego etnograficznej „morfologii”.

„Teraz Żydów nie ma, ale przed wojną byli, a gdzie byli, to wieszano się im Judasza. W Wielki Czwartek przygotowywali sobie młodzi, przeważnie młodzi, taką kukłę, r o d z a j c z ł o w i e k a, brali spodnie, marynarkę, siana napchali do środka, jak chcieli już tak specjalnie, to czasami wzięli dwa kołki na nogi, żeby było takie oparcie na ręce. Wszyscy pomagali. To była radość, raz radość, a drugi raz że Żydzi chcieli się wykupić, żeby to zdjęli, to zawsze dostawali parę złotych, a przed wojną każda złotówka miała znaczenie”²⁰.

Do dziś tradycja ta przetrwała na przykład w Pruchniku. Judasza szyto tu w spółdzielczej szwalni²¹. „To była taka tradycja od lat, na pamiątkę, że Judasz wydał Pana Jezusa. Tacy specjaliści byli, którzy gdzieś w stodole napchali słomą tego Judasza. Szyli takiego z głową, nogami i wypychali słomą. W Wielki Piątek wisiał na drzewie koło kościoła. Teraz wisi w rynku. Przed trzecią zbierali się chłopcy, tacy 12, 13 lat. Był taki jeden, co go sądził, Judasza ciągli na pierwsze schody kościoła, to było przed nabożeństwem o trzeciej. Ten, co go sądził, mówił: »Judaszu zdrajco, sprzedałeś Pana Jezusa za trzydzieści srebrników. Dostaniesz trzydzieści pałów«. I jeden

z nich uderzał go trzydzieści razy pałą. Chłopcy stali z tymi drągami, co go mieli bić. Judasz, nim wisiał, miał przywiązany taki worek ze srebrnikami, to znaczy że on sprzedał za trzydzieści srebrników. Oni go ciągli, bili, w końcu go ciągli po wszystkich ulicach. W końcu zaciągali go nad takie stawy i tam go topili. A ludzie krzyczeli. Jak go ciągli, to go nie bili, tylko krzyczeli »hurra«” (Pruchnik 1989²²).

„Od Wielkiego Czwartku wisi taka kukła. W Wielki Piątek o trzeciej punktualnie, bo później są nieszpory, dzieciarnia już czeka. Mają drągi, partyki. Jest sąd tego Judasza. Biorą go na schody do kościoła. Tam był jeden taki przygłupi, to go sądził, teraz to nie wiem kto te sądy sprawuje. To jest co roku. Mówi: »Za to, żeś Pana Jezusa sprzedał za 30 srebrników, dostaniesz 30 pał«. On najpierw bije go 30 razy. A potem dzieci też zaczynają go bić, ciągną go na takim sznurku po ulicach, później tam są stawy, takie błota nad rzeką, i tam go topią niby i nawet go pałą. Głowę mu nawet obcinają, nim go jeszcze nawet utopia. Ja nie chodziłam za tym specjalnie. [...] Ostatnio go spalili, może nie mieli go w czym utopić” (Pruchnik 1989²³).

„W Wielki Czwartek Polacy sporządzali kukłę Judasza. Ubierali ją w rzeczy, które skradli Żydom. Wieszali na słupie pośrodku rynku”. (C 130, wieś Kańczuga).

„Miał brodę jak Żyd, z konopii z jednej garści, kapelusz jak strach, sakiewka w drugiej ręce”²⁴.

Organizatorem tradycyjnych „żartów” wobec Żydów była wiejska „kawalerka”²⁵. W Pruchniku, „kawalerka” ta jest już nieco starsza: „Tam jest kilku takich, już nie są tacy młodzi. Oni tą głowę wytną, tam taki nos jest [»krogulczy«? »żydowski«?]. Głowę odrzucają i zabierają, nie robią co roku, szkoda im tej głowy. I trzymają do następnego roku, jak się tam co przyniszczy to nową robią” (P 1). Potwierdzenie „rozszerzonego” autorstwa obrzędu przynosi też świadectwo ze wsi Pajówka: „W nocy w Wielki Czwartek [wieszano go], rano wisiał. Tym się zajmowali dorośli”²⁶.

Gdzie wieszano

„Tam wieszali, gdzie Żydzi mieszkali, Żydzi się denerwowali. Wysoko wieszali. Ale teraz jak ktoś ma jakąś złość, to jeszcze zawiesi Judasza. Ale przedtem to przeważnie Żydom wieszali. Teraz to jakieś pannie, co odmówiła, narzeczony zawiesił, nie chciała wyjść za niego. Było takie zdarzenie, że zawiesili dziewczynie, że się nie poddała [nie wyszła za mąż]” (Pa).

„A jeszcze dawniej, przed rokiem 1935, to oni przed każdym żydowskim domem bili. Tu nawet mieszkał jeden Żyd, to on sobie wstawił te okiennice, do dziś są te okiennice, bo by mu okna wybili. No więc bili go przed każdym żydowskim domem” (P2).

„Przed wojną przed domami Żydów bili Judasza. A Żydów tu było krocie. Każdy Żyd miał okiennice, żeby go nie okradli, szyb nie powybijali” (P 4).

„Poszło do stajni, słoma, stara bluzka, spodnie. Robiło się chłopka ze słomy, z powróseł, kapelusz, z boku manierka. Z Wielkiego Czwartku na Piątek, a Żydzi pilnowali, żeby nie wieszali. Bito Żydów, żeby nie zdjęli. Wisiał piątek, sobotę, dopiero w niedzielę Żydzi płacili, żeby go zdjąć. [...] To była wielka radość dla nich, Żydzi zamykali drzwi i okna [...] Żyd se najął chłopca i potem ten chłop wynosił za stodołę i palił. Do tej pory Żydzi byli lubiane, ale w ten dzień poszły i zawiesili” (S).

„A raz jechali na obchody Bożych Grobów w Jarosławiu. Patrzymy się, a koło kościoła wisi na drzewie taki obszarpany, umorusany, no ile ja miała, może dwa – trzy latka. Taki był sponiewierany, obdarty [...]. Chłopaczyska się schodzili i robili tego Judasza i wlekli go i pałowali przed całą wsią, jak już go wypałowali, zaprowadzali go do Żyda, tam rosła taka duża topola, temu Żydowi wieszali go wysoko, do rąk dali taką brytfankę, tam była sadza, jak Żyd chciał ruszyć tego Judasza, to sypała mu się sadza. To zawsze wieszali u tego Żyda, nigdzie indziej nie wieszali” (Cie).

„Żydzi bardzo tego nie lubili, musieli komuś dać jakieś pieniądze, to ktoś zdjął, bo to wysoko wisiało, to wisiało często na księży ogrodzie, jak teraz jest na przeciwko starej karczmy, czasem to dwa tygodnie wisiało, nie bili potem, to spokojnie było, tylko ten kto zdjął, to spalił to, zniszczył”²⁷.

„W nocy, żeby Żydzi o tym nie wiedzieli, wywieszali i czekali co będzie, jak zachowa się ten Żyd, któremu powiesili. Żyd, jak zobaczył, to chciał się pozbyć tego, wołał jednego czy dwóch, dawał 5 czy 2 złote, bo Żyd nie mógł zdjąć, bo to było bardzo wysoko, tylko mógł taki, co potrafił zdjąć. Jak się ugodzili, to Żyd dawał 5, trochę się potargował: »Zdejm to [mówił Żyd]«. »A ja nie zdejmę [odpowiadał Polak], to grozi upadkiem«. Drzewo było jak najwyższe i trudno dostępne, żeby Żyd nie ściągnął. To pamiętam, jednej rodzinie zawiesili wysoko na topoli, taka rozdwojona była. Wisiał wtedy długo, bo nie chcieli zapłacić, biedni byli, to wisiało aż do niedzieli. Jak zwalili Judasza, krzyczeli: »zdrada!, jak ty potrafiłeś bić, to my ciebie!« To wszystko nie było na tle religijnym, tylko tak dla zysku to wieszanie” (S 2).

Na pytanie o wiek obrzędu rozmówcy mówią: „ten Judasz to zawsze był, tylko że przedtem to chłopcy biegali z tymi drągami, a teraz to i dziewczynki. Jakiś czas nie było tego, coś się sprzeciwili [por. niżej o zawieszeniu obrzędu w Pruchniku], a potem znowu wprowadzili, nie wiem dokładnie kiedy. To jest taki zwyczaj z dziada pradziada. Nie wiem, skąd się to wzięło. Ale że to Judasz wydał Pana Jezusa tak to obchodzą. Widziałam zdjęcie z 30 roku, to tak samo było. Z worka uszyty ten korpus, głowa, wypchany słomą. Mam zdjęcie to z 1985 roku, to jest na nim napisane: »Judasza zdrajca 1985«” (P1).

Klisza „Judasza zdrajca”, pojawiająca się w mowie oskarżycielskiej na stopniach kościoła i powracająca w każdej relacji, to formuła mnemotechniczna, do której jeszcze wrócimy. Wywołuje ją każde skojarzenie ze złem, np. wspomnienie Kaina²⁸. Ludzie znają też Judasza-zdrajcę z przedstawień jasełkowych: „Jak byłam na jasełkach w Przemyślu, jak księża odgrywali dużo lat temu, to on straszny [był], włosy miał takie rozterchane, duże, takiego szoku dostawał”²⁹. Mieszkanka Urzejowic, pytana o jakieś ludowe legendy o Judaszu, podkreśla swoją prawowierność: „Nie, [legend] to nie było, tylko to, co Kościół głosił” (U).

W dyskusji wywołanej artykułem Romana Pawłowskiego³⁰ arcybiskup Józef Życiński z oburzeniem odrzucał supozycję Aliny Całej o inspirowaniu „jawnie antysemitycznych zachowań” przez księży³¹ i domagał się udowodnienia ich uczestnictwa w obrzędzie. Materiały etnograficzne przynoszą takie dowody. „W Wielki Piątek katolicy, po nabożeństwie, razem z księdzem, aptekarzem i lekarzem, szli na rynek i ścinałi Judasza, wlekli go na sznurze, a potem wrzucali do wody” (Kańczuga 1984, C 130). To pewnie świadectwo przedwojenne, ale już na przykład autorka drugiego, z roku 1984, posługuje się czasem teraźniejszym: „Ksiądz czasami na to przyjdzie, ale żeby brał udział to nie, tylko mówi, żeby nie przeciągać, bo nieszpory” (Pruchnik 1989, P 1).

W Pruchniku w okresie wojny zaprzestano obrzędu „wieszania”, choć nie wiadomo z czyjej to nastąpiło inicjatywy: „Za niemieckich czasów nie pozwalali Judasza bić. Po wyzwoleniu też partia była przeciwna. [Od kiedy wieszają znów Judasza?] Dwa, trzy lata znowu zaczęli”³². Inaczej przedstawia dzieje obrzędu w swojej wiosce mieszkanka Cieszacina Wielkiego: „Tak było jeszcze za okupacji, jak byłam mała, po wojnie już nie”³³. Opinię tę powtarza też mieszkanka Urzejowic, dodając osobliwe wyjaśnienie:

nie: „Po wojnie to już nie wieszali, Żydów już nie było, dwie rodziny się przechowały, ale szybko się przeprowadzili do Ameryki. To wieszali Żydom, żeby Żydom dokuczyć” (U).

Rozmówcy nie mówią, niestety, jak Żydzi, dopóki byli, reagowali na wieszanie im Judasza w okresie wojny. Nie wiemy też zbyt wiele, jak ich sąsiedzi reagowali na obrót żydowskiego losu³⁴. Niejasnym źródłem wiedzy w tej kwestii są też wojenne aktualności, wprowadzane do jasełek, które wystawiano nieprzerwanie pomimo okupacji. Dziwnym trafem obie aktualizacje tekstu dotyczą „żydowskich wszy”. Pierwsza: „W czasie wojny, okupacji na początku tego [fragmentu jasełek, Herod] mówił [do Żyda, którego wypytywał o miejsce narodzenia Chrystusa]: »Tylko bób, drzewo i buk, i stoisz jak świński pantofel, a wszy po kołnierzu spacerują«. Sora [żona Żyda] przylatuje i liczy: »raz, i dwa, i trzy, co kupka sto trzydzieści trzy, można wagonami do Niemiec na kontyngent odsyłać«” (Cie 2). I tekst drugi: „[didaskalia:] Marszałek bije Żyda i mówi: »Żydzie mów, gdzie się rodzi Bóg, czyli Jezus Chrystus«. Moszko [tj. Żyd] »Ich-tychbuch, ichtychbuch, jak ty mi moje garba spuchł, a nie mógł morda otworzyć na całego pysk? Patrzałeś się jak świńska trzoda, a wszy koło niego spacerują [...] Raz, dwa, trzy, co kupka to sto trzydzieści trzy, a za plecami do Niemiec wagonami odsyłają. [Wesz?:] »Ty myślisz, że ja nie wojskowa? Jak skoczę, to cię przeskoczę!« Żyd rzuca się, kopie. Tekst o wszach był mówiony podczas wojny” (Cie 3³⁵).

Wielokrotnie w materiałach powraca ślad obrzędu zbliżonego do „wieszania Judasza” – „uśmiercania” lub „gonienia kota”. „[...] w Wielką Środę bili kota, koty dali do garnka glinianego, obwiązali garnki rzucali z małej bramki nad kościołem. Stawiali taki trójkątny świecznik z 13 świecami, bo było 12 apostołów i Pan Jezus. Na pamiątkę po nabożeństwie, to była jutrznia we środę, po jutrzni bili te koty. Koty uciekały, a oni rzucali za nimi kamieniami” (P4). Ten obrzęd został w Pruchniku przez miejscowego księdza ukrócony: „Z wieży kościelnej rzucali też w Wielki Piątek kota w takim garnku glinianym, ale to już było barbarzyństwo, raz gdzieś kot wyskoczył i się zabił. I ksiądz zabronił” (P1). Ponieważ ksiądz ujął się tylko za kotem, „Judasza” zdany był na łaskę innego obrońcy. Okazał się nim „Stalin”, pod którego pseudonimem możemy się domyślać „władzy ludowej”: „Stalin zabronił [wieszania Judasza], ale ludzie jeszcze wieszali” (S).

Opis wieszania Judasza Alina Cała poprzedza obszernym wstępem, w którym zarysowuje obrzędowy kontekst „symbolicznego” występowania Żydów w polskiej kulturze ludowej. Wspomina o wyzwolinach kosiarza (zwanych „chrztem Żyda”), o przebierańcach-herodach, o pożyczaniu przez młodą jakieś rzeczy od Żydówki przed ślubem, o płodnościowej symbolice udziału Żyda w weselu i w okresie Wielkiejnocy (C 129-130). Nadmienienia, że symbole obcości odgrywały zasadniczą rolę „w utrzymaniu ciągłości cyklu wegetacyjnego”. Kiedy jednak relacjonuje „wieszanie Judasza”, odróżnia go od opisanego wyżej tła. „Przytoczone opisy przypominają zwyczaj topienia Marzanny³⁶ – pisze. – Tradycja ludowa zaznaczała w ten sposób nadejście wiosny, ostateczne przezwyciężenie ciemnych sił, które panowały zimą. Wydaje się, że kukła przedstawiająca Judasza była wtórną, powierzchownie schrystianizowaną formą tego obrzędu. Tłumaczyć zatem należy ją podobnie: pozbycie się tego, co w okresie przejściowym usiłowano oblaskawić. Moce, które miały zainicjować życie, stały się już zbędne. Mogły jedynie zaszkodzić. Dlatego powinno się je wykluczyć. Dokonywano tego za pośrednictwem symbolicznej agresji wobec tych, do których pośrednictwa uciekano się przedtem” (C 131).

To stanowisko, wyrażające swoisty „redukcjonizm symboliczny” – postawę charakterystyczną dla polskiej etnografii przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – ogarnia tylko niektóre aspekty zjawiska, jakim jest „wieszanie Judasza”. Także Alina Cała uznała go chyba za niewystarczający, skoro w czternaście lat po publikacji książki nie mówi już ani słowa o „czasie obrzędowym”. Mówi za to: „Zabawa w rozwlekanie i bicie kijami kukły przedstawiającej człowieka nie może być niewinna. Przy tym ta zabawa jest niewątpliwie wyrazem antyjudajizmu. Przed wojną tego Judasza wieszano się pod drzwiami domów żydowskich i Żydzi musieli się wykupować. Jeżeli tego nie robili, groziło im pobicie. To był taki zwyczajowy pogromik”³⁷.

Dla etnografów przywiązanych do paradygmatu symbolicznego podobna wypowiedź musiała zabrzmieć zgrzytliwie. Wskazuje na to reakcja etnografa rzeszowskiego i warszawskich studentów etnografii, których głosy przytoczone zostały w cytowanym artykule: „Nigdy nie kojarzyłem bicia Judasza z pogromem – zwierza się pierwszy z wymienionych. – Samo bicie było kiedyś czynnością obrzędową, bije się na przykład palmą na Wielkanoc, aby przekazać zdrowie. Uważam, że dzisiaj ten zwyczaj nie ma nic wspólnego z antysemityzmem”³⁸. „Żydzi są już czymś tak odległym dla

mieszkańców Pruchnika, że ten obrzęd nie może mieć z nimi nic wspólnego”³⁹ – kategorycznie twierdzi student z Warszawy, który widocznie nigdy nie słyszał o polskim „antysemityzmie bez Żydów”. „Skąd w takim razie słowo »Jude« w ich słowniku?” – docieka dziennikarz. „Może je usłyszeli w telewizji, albo przeczytali w gazecie. To się nazywa wtórne nabieranie treści” – odpowiada studentka⁴⁰.

Czy ten wielkanocny śmiech z Judasza wieszanego w Pruchniku jest rzeczywiście tylko pocziwym *risus paschalis*, o którym pisał Bachtin, żywiołowym śmiechem obrzędowym? Czy oprócz „wtórnego nabierania treści” naprawdę nic innego w nim nie słychać?

Logika symboliczna przeciw logice wykluczenia

Etnografowie, którzy nie rozpoznają w tym śmiechu „antysemickiej nadwyżki”, albo bardzo osobiście definiują antysemityzm⁴¹, albo też wpadają w pułapkę płytkiej, li tylko symbolicznej lektury kategorii „obcości”. Dziś widać już wyraźnie, że ujęcie to, odkrywczepo latach materialistyczno-dialektycznej posuchy, niewystarczająco problematyzuje zjawisko, o którym mówimy. Nie uwzględnia wszystkiego, co dla inności wynikało z filozoficznych perypetii ostatnich dziesięcioleci⁴².

Zasługą etnografów interpretujących tę inność li tylko symbolicznie (w Polsce: Z. Benedyktowicz, L. Stomma, J. S. Wasilewski i inni) było oryginalne rozwinięcie intuicji Robertsona W. Smitha o ambiwalencji *sacrum*⁴³ i przeniesienie jej na ujętą fenomenologicznie kategorię obcości. Zbigniew Benedyktowicz zauważał na przykład, „że pomimo i obok [...] jednoznacznie pejoratywnych konotacji, a nawet w obrębie tego samego obrazu znaleźć możemy co najmniej drugą połowę świadectw, w których wyraża się jednoczesny podziw dla obcego”⁴⁴. Wśród przykładów, jakie tu następują, obok siebie umieszczono m. in. Kaszuba, Żyda, Cygana, „niewiastę”, „niemowlę”, „niemca”, kobietę w ciąży, księdza i Boga. W tym szerokim zestawieniu, z punktu widzenia logiki symbolicznej dopuszczalnym i wskazanym, kryło się jednak niebezpieczeństwo absolutyzacji podobieństw i zaniedbania różnic, których dostrzeżenie wymuszałoby zmiany w sposobie myślenia o inności.

Dziś, gdy już tak dobrze wiemy, co może łączyć Kaszuba, Żyda, Cygana, „niewiastę”, „niemowlę”, „niemca”, kobietę w ciąży, księdza i Boga, powinniśmy równie wyraźnie rozpoznać, co ich od siebie odróżnia; co

sprawia, że choć symboliczny status obcości nawiedza wielu, to jednak zra-
sta się z tak niewieloma. Mimo że status obcych przybierali nawet najlepiej
zadomowieni (w Zapusty przybierał go też mężczyzna, niekiedy nazna-
czony zostawał nim ksiądz, a nawet Bóg), to tylko kobieta, Żyd i Cygan nie
mogli się od niego uwolnić. Aby ogarnąć ten aspekt zjawiska, *l o g i k a*
s y m b o l i c z n a musi dostrzec *l o g i k ę w y k l u c z e n i a*, a kate-
goria *o b c o ś c i* otworzyć się na kategorię *i n n o ś c i*. Nie sposób zro-
bić tego inaczej niż otwierając samego etnografa.

Język potoczny niechętnie różnicuje „obcość” i „inność”. Nie zamie-
rzam forsować tego rozróżnienia w etnografii. Chcę tylko ostrzec przed
błędem, jaki grozi, gdy z powodu niewystarczająco subtelnego języka logi-
kę wykluczenia bierzemy za logikę li tylko symboliczną. Tym, czego wów-
czas możemy nie zauważyć jest przemoc, i to wcale nie symboliczna.

Powróćmy teraz do materiału etnograficznego. Bicie, targanie za włosy
i uszy, ciągnięcie za pejsy, rzucanie kamieniami i inne formy udręczania są
tak mocno wrośnięte w polsko-żydowską codzienność przedwojenną, że
czytelnik obdarzony dzisiejszą świadomością moralną przegląda te świad-
ectwa z zażenowaniem. W relacjach cytowanych za książką Całej powta-
rzają się określenia typu „żarty”, „kawały”, „zaczepki dla hecy”, a także
eufemizmy w rodzaju „turbowanie”, „dokuczanie”, czy „przedrzeźnia-
nie”. „Ludzie się śmieli, jak [Żydzi] do Rymanowa do bożnicy szli. Nakła-
dali kudłate czapki, a na czole i na rękę, to przypinali takie kłódki, wyrzeź-
bione z drewna. To my stawali na drodze i się śmieli – Żydy idą!, a najbar-
dziej to ich dzieciaki przedrzeźniali” – mówi rozmówca, który chyba do
dziś nie widzi nic złego w podobnych zachowaniach. „W nocy to musieli
zamykać chałupy, bo chłopaczyska wybijały szyby, kamieniami po dachu
rzucali”⁴⁵. „Studenci robili kawały Żydom: smarkali im na kłamki, do ku-
czek im przez dach żaby wrzucali” (C 47) etc. „Gdy nasi chrześcijańscy są-
siedzi obchodzili Boże Narodzenie, nikt z nas nie zbijał się nawet do koś-
cioła, to było niebezpieczne” – wspomina Chaim Beller, bohater filmu do-
kumentalnego pt. *Miasteczko*⁴⁶. „Wielu miało też za punkt honoru wybić ja-
kiemś Żydowi okno”.

Najtrudniej czytać o bierności prześladowanych: „Żyd pierwszy nigdy
nie zahaczył Polaka. Polak u Żyda okno wybił, nie tylko po pijanemu” (C
42). „Żydzi byli spokojne, nieobraźliwi [...]. Żyda nikt się nie bał. Żyd ni-
kogo nie zamordował [...]. Niektórzy byli tchórzliwi jak ich czasem Polaki
zaczepiali” (C 20, 21). Chyba właśnie dlatego ten temat powraca w każdej
debacie o Szoa, łącznie z ostatnią, o Jedwabnem.

Przyzwolenie

Agresja wobec Żydów narastająca w społeczeństwie przedwojennej Pol-
ski, zwłaszcza w latach trzydziestych, niepokoiła nawet ministrów polskie-
go rządu. Jeden z nich mówił z trybuny Sejmu w lutym roku 1936: „Ilość
zakłóceń porządku publicznego dokonywanych przez członków Stronn-
ictwa Narodowego wzrasta z dnia na dzień i doprowadza coraz częściej do
ofiar, stronnictwo to anarchizuje życie w sposób świadomy przez akcję
podburzania ludności polskiej przeciw mniejszości żydowskiej, co pociąga
liczne ofiary”⁴⁷. W okresie od czerwca roku 1935 do roku 1937 ekscesy te
przerodziły się w regularną falę pogromową.

Agresja wobec Żydów spotykała się z kościelnym przyzwoleniem.
W publicznych enuncjacjach Kościół katolicki deklarował wprowadzie
swoje antyrasistowskie *separatum*, ale jednocześnie wydawał „Mały Dzien-
nik” i „Rycerza Niepokalanej”⁴⁸, zalecał segregację społeczną i obyczajow-
wą, nie mówiąc o tolerowaniu kapłanów takich, jak ksiądz Stanisław Trze-
ciak⁴⁹. Katolicka Agencja prasowa rozpowszechniała antysemitckie ulotki,
wzywające do bojkotu gospodarczego i usunięcia nauczycieli i uczniów
żydowskich ze szkolnictwa publicznego. Znaczna część Episkopatu uwa-
żała Żydów za „rozsadnik komunizmu” i wzywała do pozbawienia ich
praw obywatelskich⁵⁰. Marek Edelman mówi: „Kościół przed wojną w Pol-
sce to była czarna sotnia. Te wszystkie wielkie hece antyżydowskie i anty-
ukraińskie zaczynały się właśnie od kościołów. W Warszawie ksiądz Trze-
ciak miał na Placu Teatralnym swój kościół i stamtąd się zaczynały
wszystkie pogromy. »Nie kupuj u Żyda«, »bij Żyda« i tak dalej. Na No-
wym Świecie, zdaje się w czasie matury, pobili mnie, tam nie można było
wyjść, tam była ONR-Falanga...”⁵¹.

Atmosferę kościelnej propagandy tamtych lat następująco scharakte-
ryzowała Maria Czapska: „Duchowieństwo i prasa katolicka [...] nie prze-
ciwstawiała się antysemityzmowi w imię zasad miłości bliźniego, prze-
ciwnie, wskazując niebezpieczeństwa »żydokomuny« i »żydomasonerii«,
ostrzegając przed podwójną etyką Talmudu, podsycala wrogość i po-
dejrzliwość Polaków do całego Izraela [...]. Ekscesy antyżydowskie pod
wodzą fanatycznych duchownych sięgają korzeniami w daleką prze-
szłość Kościoła katolickiego. Każdego roku w okresie Wielkiego Tygodnia
masy polskie ludu wierzącego słyszały i słyszą w kościołach opisy męki
i śmierci Chrystusa, zadawanej mu przez Żydów. Wielkie święta chře-
ścijańskie bywały nieraz dniami śmiertelnej trwogi dla Żydów. Raz tylko

do roku liturgia katolicka modli się publicznie za Żydów. W Wielki Piątek, zaraz po odśpiewaniu Męki Pańskiej wedle św. Jana, następują uroczyste modlitwy za Kościół, papieża, biskupów, naczelników państw, wiernych wszystkich stanów, więźniów, chorych, podróżnych, za heretyków i schizmatyków, wreszcie za Żydów, po których wymienieni są już tylko poganie. A modlitwa ta brzmi: *Oremus et pro perfidis Judaeis, ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum, ut et ipsi agnoscant Jesum Christum, Dominum Nostrum*. (Módlmy się także za Żydów wiarołomnych, aby Bóg i Pan nasz zdarł zasłonę z ich serc, iżby i oni poznali Chrystusa, Pana naszego)⁵².

W tych właśnie okolicznościach, w wielopiętkowej atmosferze przed-soborowej polskiej religijności „Żyd wiarołomny” spotykał rokrocznie „Judasza zdrającę”. Gdy w kościołach czytano tę modlitwę, zwielokrotniona kuła Judasza dawno już wisiała nad żydowskimi domami.

Kwestie etnograficzne i pozaetnograficzne

Porównajmy teraz dwie następujące grupy cytatów. Wszystkie dotyczą bicia, ale bicie jest tu biciu nierówne. Kolumna lewa poniższej tabeli grupuje przykłady, w których bicie, włączone w scenariusz obrzędowy, jest zachowaniem „teatralnym”, odgrywanym przez wynajętego aktora lub przebierańca. W kolumnie prawej zgrupowane zostały przykłady, w których przemoc nie ma charakteru symbolicznego⁵³. Trzy ostatnie przykłady, jako ambiwalentne, zostały wpisane w obu rubrykach. Czytelnik proszony jest o samodzielne ustosunkowanie się do trafności zaproponowanej poniżej klasyfikacji, to jest o przeczytanie tekstu oczami zarówno Polaków, jak i Żydów.

Rytualne

- „Żydzi płacili wtedy chrześcijaninowi, żeby go różgami **siekli**, pluli na niego. Nazywali go Hamanem” (C 62)

- „W święto Hamana [Żydzi] wynajmowali człowieka i wyganiał go z miasta, **obrzucali** go kamieniami” (C 85)

- „[W żydowskie zapusty Żydzi] parobkowi płacili, żeby go potem **szturgać** i trzcinaми **bić**” (C 89)

- [Didaskalia jasełek] „Żyd jest garbaty, w masce, z wąsami, w mycce. Kłania się przodem, potem tyłem. Minister **uderzył** pałą po garbie” (Cie 2)⁵²

- „[Herod w jasełkach:] A ty feldmarszałek, bij Żyda pałaszem, gdzie się rodzi Bóg, czyli Jezus Chrystus. (Marszałek **uderza** Żyda po garbie)” (Cie 2)

- [Pastuch w jasełkach:] Jak cię beczną za walizę, to się zaraz przewrócisz, zabiję, zatłukę, na krzaku powieszę, a kto pójdzie, pojedzie, powiem, że to Żyd wisi” (Cie 3)

- „Polaki Żydów nie lubili. **Bili** ich palmami w Palmową Niedzielę, bo się Żydy wody święconej bali” (C 42)

- „Żyd unikał spotkania z »herodami«, bo **bito** ich” (C 44)

- „Jak zwalili Judasza, krzyczeli: »Zdrada!, jak ty potrafiłeś **bić**, to my ciebie [**zbijemy**]!«” (S 2)

Inne

- „Oni ludziom nie dokuczali, ale wśród Polaków było takie modne hasło: »**Bij** Żyda« – to Polacy ich **atakowali**. Ale otwartych wystąpień nie było” (C 44)

- „Często studenci krzyczeli »**Bij** Żyda!« i zaczynali ich **bić**, różne kawały im robili, **darli** Żydom ubranie – mieli biczyki zakończone haczykami i jak **uderzali**, to niszczyli ubranie” (C 44)

- „Jak przyjeżdżają Żydzi modlić się [na grób cadyka Elimelecha z Leżajską], to tłumy się zbierają, dzieci kamieniami **rzucają**” (Leżajsk, wypowiedź z lat 80., C 51)

- „**Bito** Żydów, żeby nie zdjęli [wiszącego Judasza] (S)

- „Żydzi bardzo tego nie lubili, musieli komuś dać jakieś pieniądze, to ktoś zdjął, bo to wysoko wisiało (...), **nie bili** potem, to spokojnie było, tylko ten kto zdjął, to spalił to, zniszczył!” (U)

- „Polaki Żydów nie lubili. **Bili** ich palmami w Palmową Niedzielę, bo się Żydy wody święconej bali” (C 42)

- „Żyd unikał spotkania z »herodami«, bo **bito** ich” (C 44)

- „Jak zwalili Judasza, krzyczeli: »Zdrada!, jak ty potrafiłeś **bić**, to my ciebie [**zbijemy**]!«” (S 2)

Zamiast komentarza, cytuję ze Sławomira Mrożka: „W tysiąc dziewięćset czterdziestym drugim pojechaliśmy na wakacje do Żmigrodu. My, to znaczy moja matka, moja siostra i ja. W Żmigrodzie brat mojej matki, żonaty, jedno dziecko, dostał posadę kierownika mleczarni i wynajął dwa pokoje z kuchnią przy Rynku. Mieliśmy więc gdzie mieszkać.

Wakacje były bardzo udane. Najpierw koleją z Krakowa do Jasła, potem wynajętą furką do Żmigrodu. Rzeka Wisłoka służyła do spacerów i kąpieeli. Na rynku odbywały się jarmarki i było na co popatrzeć. We dworze była mleczarnia i posterunek żandarmerii, ale Niemcy pokazywali się rzadko. Widziałem ich tylko raz, z daleka. Stali na moście i wrzucili granat ręczny do Wisłoki, prawdopodobnie w celu ubicia ryb. O zmierzchu barykadowali się we dworze i nie wychodzili aż do rana.

Lato trwało upalne, majestatyczne. Zaprojektowałem i wykonałem model redukcyjny rzymskiej katapulty na podstawie ilustracji ze starej encyklopedii. Zawarłem znajomość z synem sąsiadów, nieco starszym od mnie. »Choć, pójdziemy do pani Piwinko«, zaproponował. Nie wiedziałem, kim była pani Piwinko, lecz nieomylny, choć mroczny instynkt podpowiedział mi, dlaczego to akurat do niej mielibyśmy pójść. »Nie bój się, jakby co, to my przez okno i już«, kusił. Ale ja się bałem. Miałem tylko, a może już dwanaście lat.

Raz pojechaliśmy do Łemków po miód. Była to wycieczka na pół dnia, a dzień był, jak wszystkie inne, błękitny i złoty. Na tylnym siedzeniu wynajętej bryczki siedziały moja matka, żona jej brata, a ja na koźle obok woźnicy. Woźnica był przystojnym, młodym człowiekiem o wesołym usposobieniu, choć może to tylko obecność dwu młodych ładnych kobiet tak go ożywiała. Jechaliśmy wzdłuż wznoszącej się drogi i grzbietu zalesionych wzgórz po lewej stronie. Stamtąd, w miarowych odstępach czasu, słychać było jakby kłasnienia-pyknięcia.

Pyk... i znowu tylko dzwonienie skowronków na niewidocznych niebiosach. Pyk... i znowu skowronki. Pyk... i tak na przemian.

»Co to jest?« – zapytałem woźnicę.

»Żydków strzelają« – odpowiedział wesoło⁵⁵.

2001

Przypisy

¹ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Warszawa 1991, s. 56.

² A. Heller, *Europa (Od-) Środkowa*, „Gazeta Wyborcza”, 28/09/2000.

³ Zob. *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego*, I. Krzemiński (red.), Warszawa 1996, s. 150.

⁴ *Czy Polacy są antysemitami?* dz. cyt.; *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. Voraussetzungen, Zusammenhänge, Wirkungen*, oprac. W. Benz, Frankfurt am Main 1991; H. -U. Wehler, *Entsorgung der deutscher Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*, München 1988.

⁵ *Czy Polacy są antysemitami?*, dz. cyt., s. 153.

⁶ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej i Agaty Wieczorek, marzec 1990, archiwum Instytutu Etnologii Uniwersytetu Warszawskiego (dalej archiwum IEUW).

⁷ J. Trachtenberg, *Żyd i diabeł*, przeł. R. Stiller, Gdynia 1997, s. 24-26 (dalej Tra).

⁸ Wywiad Agaty Wieczorek, 5/11/1989, archiwum IEUW, Pruchnik (P5).

⁹ Zob. także H. Datner-Śpiewak, *Struktura i wyznaczniki postaw antysemitycznych*, w: *Czy Polacy są antysemitami?*, s. 33 nn; zob. także A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897)*, Warszawa 1989, rozdziały: „Antysemityzm a asymilacja” i „Dygresje i refleksje”.

¹⁰ Wywiad Jacka Ciechockiego, *Lebioda na Białorusi*, listopad 1993 (materiały białoruskie Anny Engelking).

¹¹ Cyt. za: J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów*, Warszawa 1979, t. 1, s. 339.

¹² U. Caumann, M. Niendorf, *Kolbe a Kielce. Święty, jego prasa i problem pewnego pogromu*, w: *Tematy żydowskie* pod red. E. Traba i R. Traba, Borussia, Olsztyn 1999.

¹³ Kolberg 60, 533.

¹⁴ Tę skłonność przedstawiono karykaturalnie w jasełkach, gdy Żyd, pytany gdzie się rodzi Bóg, odpowiada np.: „buk się rodzi w tomaszowskim lesie, tam go używają stolarzy, bednarzy, robią z niego stolniki, maślniczki, ja mam z niego tyczki”. Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, maj 1990, archiwum Instytutu Etnologii UW, Ciesza Wielki (Cie 3).

¹⁵ Kolberg 55, 449.

¹⁶ Zob. A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, hasło: „Kościół a Żydzi”, s. 168. Zob. też Zob. A. Grupańska, *Po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Warszawa 2000, s. 324-345.

¹⁷ Problem uwewnętrznienia tych oskarżeń przez samych Żydów zasługuje na osobne opracowanie; zob. np. O. Daniel Maria (Oswald Rufeisen), *Półknęciem haczyk Królowej Karmelu. Autobiografia*, Kraków 2001, w kontekście analiz w: S. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of Jews*, Baltimore and London 1986.

¹⁸ Zob. Kolberg 5: 278: opis swawoli zwanej Judaszkami, organizowanej w Wielką Środę po jutrzni. Chłopcy „spuszczali z chóru kota w garnku z popiołem, którego goniono, gdy się garnek potłukł. Po ulicach prowadzili między sobą balwana, który przedstawiał Judasza. Z nim jeden z żaków wychodził na wieżę, skąd go strącał. Chwytały go pozostali na dole, wlekli na postronku, dopóki balwan wypchany w niwecz nie rozsypał się. Było to powszechne w Polsce (mniej w Krakowskim). Dziś ustało” – pisze Kolberg.

¹⁹ Zob. J. Tokarska-Bakir, *Obsesja niewinności*, w niniejszym zbiorze; R. Pawłowski, *Jude 2001*, „Gazeta Wyborcza”, 21-22/04/2001.

²⁰ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, maj 1990, archiwum IEUW, Siennów (S 2), podkr. JTB.

²¹ Wywiad Agaty Wieczorek, 4/11/1989, archiwum IEUW, Pruchnik (P3).

²² Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, 5/11/1989, archiwum IEUW, Pruchnik (P2).

²³ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, 4/11/1989, archiwum IEUW, Pruchnik (P1).

²⁴ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, maj 1990, archiwum IEUW, Siennów (S1).

²⁵ Pisze o niej Cała: „Jej postępowanie nie było pochwalane, ale traktowano je pobłażliwie, wedle zasady »młodość musi się wyszumieć«” (C 42). Rozmówca cytowany przez badaczkę w przypisie 4 s. 42 mówi krótko: „Żadnych bójek ze Żydami nie było, bo tu kawalerki nie było”. Polska pobłażliwość dla wyczynów „kawalerki” to wyrażnie lokalna „struktura długiego trwania”. Zob. Janion, *Do Europy...*, dz. cyt., s. 160.

²⁶ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej i Agaty Wieczorek, 1/04/1990, archiwum IEUW, Pałowa (Pa).

²⁷ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, maj 1990, archiwum IEUW, Urzejowice (U).

²⁸ Zob. J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków 2000.

²⁹ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, 6/11/1989, archiwum IEUW, Chłopice (Ch).

³⁰ R. Pawłowski, *Jude 2001*, „Gazeta Wyborcza”, 21-22/04/2001.

³¹ List abp. Józefa Życińskiego do redakcji „Gazety Wyborczej”, 23/04/2001: „Osobiście nie miałem jeszcze w moim życiu okazji spotkać księdza, który zajmowałby się topieniem marzanny albo atakowaniem kukły Judasza. Autorka nie podaje żadnych argumentów uzasadniających formułowane przez nią mocne oskarżenia. Beztrąsko mówi: »Myślę, że...«”.

³² Wywiad Agaty Wieczorek, 4/11/1989, archiwum IEUW, Pruchnik (P4).

³³ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, maj 1990, archiwum IEUW, Cieszacin Wielki (Cie 1).

³⁴ Pytała o to Alina Cała (np. C 47) i socjologowie z zespołu Ireneusza Krzemińskiego, zob. *Czy Polacy są antysemitami*, dz. cyt.

³⁵ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, 8/11/1989, archiwum Instytutu Etnologii UW, Cieszacin Wielki (Cie 3).

³⁶ Zob. w tym kontekście: J.S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, t. 2, Warszawa, s. 554. B. Baranowski twierdził, że obyczaj jest chrześcijańską przeróbką topienia Marzanny (*Życie codzienne małego miasteczka w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1975, s. 197). Jan Ursyn Niemcewicz podaje, że na Litwie kukłę zastępował kot, którego studenci potem gonili „i bili, aż zabili”. Cyt. za: H.D. Wojtyńska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII wieku*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, H.D. Wojtyńska, K.J. Kopeć (red.), Lublin 1981, s. 73, przyp 91.

³⁷ Cyt. w: R. Pawłowski, *Jude 2001*, „Gazeta Wyborcza”, 21-22/04/2001.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Zabieg takiego definowania antysemityzmu, aby jego orzeczenie odraczać w nieskończoność, omawiałam już wyżej. Argument, że bicie kukły podpisanej *Jude 2001* nie nosi znamion antysemityzmu, przypomina nieco argument, że nie ma nic obraźliwego w przezwisku „Żyd”, bo jest to neutralne określenie narodowości.

⁴² By wymienić tylko klasyków: Der Andere Michaela Theunissen, L'Autre Emmanuel Lévinasa, *Innego* z twórczości Jacquesa Derridy czy Tzvetana Todorowa.

⁴³ Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 391.

⁴⁴ Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”*, Kraków 2000, s. 185.

⁴⁵ M. Nowik, *Miejsce komunizmu w życiu społeczności wiejskiej na przykładzie wsi Trześniów, woj. krośnieńskiego*, praca magisterska, archiwum IEUW, Warszawa 1977, s. 85, cyt. za: C 41.

⁴⁶ Emitowany w II programie TVP, 28.05.2001, wraz z komentarzem ks. Józefa Tischnera z roku 1997.

⁴⁷ Cyt. za: Grupańska, *Po kole*, dz. cyt., s. 324.

⁴⁸ U. Caumann, M. Niendorf, *Kolbe a Kielce. Święty, jego prasa i problem pewnego pogromu*, w: *Tematy żydowskie*, dz. cyt.

⁴⁹ Zob. Grupańska, *Po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, dz. cyt., s. 325, przyp. 9.

⁵⁰ Grupańska podaje, że jeden z dyplomatów polskich w notatce złożonej w Watykanie w roku 1938 pisał o „zoologicznym antysemityzmie duchowieństwa polskiego”, dz. cyt., s. 324.

⁵¹ Dz. cyt., s. 21.

⁵² Odczytywania tej modlitwy zaprzestano po Soborze Watykańskim II. Cyt. za: K. Jeleński, *Problem antysemityzmu* [„Kultura” nr 1-2: 1957], w: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indeksem opatrzyła G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 123.

⁵³ Przykład do rozważenia: „w Warszawie za Sasów studenci Żydów na ulicach szarpać i kijami okładać, jako tych, którzy Pana Jezusa umęczyli, tak wnieśli w zwyczaj [...] że bili, póki chcieli”. J. Kitowicz, *Opis obyczajów w czasach Augusta III*, Wrocław 1970, s. 44.

⁵⁴ Wywiad Krystyny Gieryszewskiej, 7/11/1989, archiwum IEUW, Cieszacin Wielki (Cie 2).

⁵⁵ S. Mrozek, *Wakacje*, z cyklu: *Uwagi osobiste*, „Gazeta Wyborcza”, 21-22/04/2001.

Historia jako fetysz

Niniejszy esej jest częścią polskiej debaty nad książką Jana Tomasza Grossa pt. *Sąsiedzi* i stanowi próbę wpisania mechanizmów obronnych, jakie dały o sobie znać w jej trakcie, w uniwersalny europejski kontekst powojennej dyskusji o przeszłości. Kontekst ten jest dwojaki. Z jednej strony, tworzy go wspólny dla wszystkich Europejczyków, choć nierównomiernie rozłożony i rozmaicie uświadomiony, kompleks winy za Holocaust¹. Z drugiej strony, ów kontekst wytwarza europejska tradycja kulturowa, która dostarcza języka do rozmów o owej winie. Jak można się było spodziewać, w przypadku debaty jedwabieńskiej, podobnie jak w przypadku analogicznych dyskusji w Niemczech czy we Francji, język, w którym toczyły się rozstrzygające rozmowy i poziom, na którym zapadały rozstrzygnięcia, nie został wyznaczony przez religię, ale przez naukę. Do niego, do języka nauk historycznych, odwoływały się wszystkie inne idiolekty (łącznie z kościelnym), które uczestniczyły w debacie. Nie stało się tak przypadkiem. Wbrew usilnie zachowywanym pozorom, to właśnie nauka, a nie religia stanowi *lingua franca* polskiej polityki, życia społecznego, biznesu i rozrywki. Dzieje się tak, ponieważ mimo pozorów silnego katolicyzmu Polska jest dziś krajem doświadczającym głębokiej duchowej niepewności.

Tym większa odpowiedzialność historyków. Tutaj zajmę się tymi aspektami ich języka – bynajmniej nie lokalnymi, polskimi – które w czasie debaty o Jedwabnem nie pozwoliły im w pełni zaangażować się w przepracowywanie przeszłości. Polska historiografia, w latach zaborów strażnik polskiej tożsamości narodowej, naznaczona martyrologicznymi sentymentami, a w okresie rządów komunistycznych skrępowana cenzurą, rzadko podejmuje ryzyko i wypełnia zadania, jakie stoją przed nią w demokratycznym dialogu społecznym. Tymczasem, jak dowodził Jürgen Habermas w okresie niemieckiej *Historikerstreit*, wspomagana przez historyków „dokładna, krytycznie sprawdzona pamięć o zdarzeniach, które odgrywają zasadniczą rolę w zbiorowej przeszłości, jest ważnym składnikiem polityki. Co więcej, dokładna, krytycznie sprawdzona pamięć pozostaje w związku z rodzajem aktywnego zapominania przeszłości [stanowiącego wcale nie

alternatywę, ale składnik pamiętania], zezwalania przeszłości na odejście" (omówienie za: D 96²). Nikt bardziej niż historycy nie jest lepiej przygotowany do wypełniania tej roli. Jej znaczenie rośnie tym bardziej, im wyraźniejszy w europejskich debatach staje się element irracjonalny. Ich regularność, masowość, wyrazista chronologia, stały podział ról i, co najważniejsze, ich rozpaczliwa niekonkluzywność, wyraźnie wskazują na obecny w nich element mitu, który domaga się rozpoznania³.

Chronologia tych debat jest następująca. Zwykle najpierw pojawia się film (taki jak *Shoah* Claude'a Lanzmanna czy *Sąsiedzi* Agnieszki Arnold), książka (*Gorliwi kaci Hitlera* Daniela Goldhagena czy *Sąsiedzi* Jana Tomasza Grossa), albo wystawa („Zbrodnie Wehrmachtu” Hamburger Instituts für Sozialforschung). Film, książka lub wystawa stanowią prowokację, pewne fakty naświetlając w sposób szokująco śmiały. Niekiedy wywód zbudowany jest na podstawie błędnych przesłanek (np. rasistowski wydźwięk koncepcji Goldhagena o „wrodzonym” niemieckim antysemityzmie) lub zbyt szczupłe czy też fałszywie zinterpretowane źródła (jak w przypadku wystawy „Zbrodnie Wehrmachtu”, która zawierała szereg zdjęć masakr popełnionych m. in. przez Armię Czerwoną, a także przemilczała okres zbrodni Wehrmachtu w latach 1939-1940⁴). Błędy faktograficzne denerwują historyków, z których część za wszelką cenę usiłuje temat skompromitować (w tym momencie, jak to widzieliśmy w debacie o Jedwabnem, na zmianę pojawiał się argument „zero warsztatu” lub „Przedsiębiorstwo Holokaustu”), co się jednak nie udaje, bo publiczność bardzo chce rozmawiać. Zgiełk rośnie, zabierają głos artyści i intelektualiści. (W Niemczech najbardziej charakterystyczna była w tym kontekście wypowiedź Jürgena Habermasa o „przenikliwości i moralnej sile” książki Goldhagena jako „źródła istotnych impulsów dla świadomości publicznej”⁵). Ich wypowiedzi ostatecznie wyprowadzają z równowagi historyków, którzy w tym momencie obrażają się i wycofuja.

W związku z tym, że debaty, o których mowa, z reguły zawierają element krytyki w stosunku do tradycyjnej historiografii, nerwowość historyków jest zrozumiała. Gorzej, że ich głosy ujawniają zupełne niezrozumienie tego, czym jest dyskurs publiczny i jaką rolę odgrywają w nim oni sami z jednej, zaś my, ich czytelnicy, z drugiej strony.

Skąd bierze się namiętność w tym sporze? W tym, co jedni biorą za historyczny epifenomen, uboczny produkt „trauma-biznesu” i ideologicznych manipulacji, inni skłonni są widzieć ni mniej ni więcej tylko „przemieszczenie sacrum” (D 23). W naszym zeświecczonym świecie dzieje się

tak, że w zjawiskach masowych chowa się to, co mityczne. Nie od dziś też wiadomo, że mit ukazuje się w trybie powrotu i powtórzenia. Wcale nie chodzi o rehabilitację mitu jako źródła prawdy. Chodzi o to, że niebezpiecznie jest mit lekceważyć (volkizm, nazizm, komunizm, antysemityzm i inne). Nie wystarczy, jak Immanuel Kant, „wstrzegać się złych snów”. Złe sny trzeba rozpoznawać.

Jeśli sześćdziesiąt lat po wojnie w jakimś kraju zostaje nagle wykupiony cały nakład książki, wydanej w niedużym wydawnictwie, traktującej o spaleniu ludzi w stodole (Gross); jeśli w jakimś innym kraju ludność wykupuje z kolei książkę, która raczy czytelnika scenami karnawałowego okrucieństwa i przypisuje czytelnikom coś w rodzaju „genu antysemickiego” (Goldhagen); słowem, jeśli z kilkudziesięcioletnim opóźnieniem wybuchą gdzieś jakieś posttraumatyczne szaleństwo, badacz społeczny powinien dwa razy pomyśleć, zanim podobne zjawisko zlekceważy.

„Kultura posttraumatyczna”

Co kryje się w nieprzemijaniu tragedii sprzed lat sześćdziesięciu, w zjawisku, które jak powtarzający się sen nawiedza coraz to nową widownię, podczas gdy aktorzy dawno już opuścili teatr? Co sprawia, że „czas mija, wojna i zagłada oddalają się, ale martwi są coraz bliżej nas?”⁶ Jak to możliwe, by ponad pół wieku nie zabiłoby ran? Na te pytania nikt nie odpowie w pojedynkę. Tu trzeba „brać, nie pytając, kto daje”. Socjolog ma podpatrywać psycholog, antropolog filozofa, literaturoznawca historyka. I odwrotnie.

W kategorii „postpamięci”, od której chciałabym zacząć swoją własną odpowiedź, odbija się po trochu każda z tych nauk, a także świat, w którym nic nie jest już takie, jak było. Dzisiejsza pamięć to już nie pamięć. „Postpamięć – objaśnia swój termin Marianne Hirsch – jest cechą doświadczenia tych, którzy wzrastali w cieniu opowieści o zdarzeniach, które rozegrały się przed ich narodzeniem. Ich własne wspomnienia musiały ustąpić miejsca historiom poprzednich pokoleń, ukształtowanych w traumatycznych okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca zrozumiane ani odtworzone”.

Postpamięć zrozumiała jest w rodzinach obciążonych traumatyczną przeszłością. Dlaczego jednak wyrywa się ona dziś poza grono bezpośrednio napiętnowanych? Dlaczego, wbrew staremu instynktowi izolowania „zarażonych nieszczęściem”, wylewa się poza hospicja i zakłady psychiatryczne i udziela nie tylko pojedynczym ludziom, ale całym społeczeństwom? Zja-

wisko ma najwyraźniej charakter przemieszczenia: odbywa się w zastępczej, symbolicznej przestrzeni i czasie – w innym miejscu i ze znacznym opóźnieniem w stosunku do wydarzeń, na które się powołuje. Tym, co je naprawdę uruchamia, jest stopniowe odchodzenie „prawdziwych” ofiar traumy. Masowość postpamięci, jej wielogłosowość, fenomeny w rodzaju Wilkomirskiego (człowieka, który perfekcyjnie, choć nie wiadomo po co, przyswoił sobie cudzy uraz, D 207-209), a także rola, jaką odgrywa Holokaust w amerykańskim życiu publicznym⁸, wskazują, że w grę wchodzi tu osobliwy, mitotwórczy żywioł. Jest to pamięć zastępcza i przywłaszczona, pamięć nie na swoim miejscu, i dlatego też – całkiem jak historyzm w Nietzscheańskich *Niewczesnych rozważaniach* – nie może umrzeć własną śmiercią. Postpamięć raczej eksploduje niż przejdzie w zapomnienie, a pozbierawszy się po wybuchu od nowa rozpocznie swoją syzyfową, *par excellence* mityczną pracę.

Zjawisko to wpisuje się doskonale w horyzont „kultury posttraumatycznej”⁹, rozwijającej się gwałtownie od końca lat osiemdziesiątych w reakcji na wcześniejszą heroiczną „kulturę milczenia”. Zadziwiając umiejętnością godzenia obsesji na punkcie przeszłości z kurczącą się świadomością historyczną¹⁰, kultura posttraumatyczna skupia się wokół centralnego urazu, zadawnionego i wypartego, który niespodziewanie powraca i poddaje rewizji całą bieżącą rzeczywistość. Formacja ta nie chce wyleczenia, raczej spełnia się w obsesyjnym wpatrywaniu się w nieogojoną ranę. Uraz staje się jej fetyszem, maską „czegoś innego”, tajemnicą, której, sama nieświadoma, kultura ta nie potrafi inaczej zakomunikować.

Dom, w którym już nie chcę mieszkać

Jedną z kilku metafor, po które sięgają badacze tej dziwnej traumy, jest metafora „szkieletów w szafie” lub „domu, w którym straszy”. Te duchy, objaśnia Dominick LaCapra, autor istotnej książki o kulturze posttraumatycznej, to „nawiedzające nas wątki, które z powodu zakłóceń w porządku symbolicznym, braku rytuałów lub przypadków śmierci tak skrajnie transgresywnych i niepojętych, że trudnych lub wręcz niemożliwych do przeboleń w żałobie, bezpańsko błakają się po naszym posttraumatycznym świecie. Na dobrą sprawę nikt, żadna jednostka czy grupa, nie mogą rościć sobie do nich wyłączności. Jeśli nawiedzają one czyjś dom (naród, grupę), niepokoją wszystkich jego mieszkańców, nawet tych, którzy bywają w nim tylko przelotnie” (D 215).

LaCapra nie należy do ludzi, którzy na kulturę posttraumatyczną patrzyliby bez podejrzliwości. Przeciwnie. Krytycyzm wobec jej nadużyć (*casus* Wilkomirskiego – imitatora, *casus* Goldhagena – „rasisty”, *casus* Lanzmana – mściciela, z rozmysłem ośmieszającego swych nazistowskich rozmówców¹¹) i zafałszowań (elementy „zbawczego kiczu” w filmach: *Lista Schindlera* S. Spielberga, *Korczak* A. Wajdy i w *Życie jest piękne* R. Benigniego), świadomość przekłamań, wynikających z nadmiaru bólu i dobrych intencji¹², albo przeciwnie, z odrętwienia i nadmiaru ostrożności, jej uwikłanie we wszystkie odcienie przesady (od niekontrolowanej identyfikacji z ofiarą poczynając, przez rozmaite inne odmiany „przeniesienia” i „doświadczeń zastępczych”, na wtórnej wiktymizacji ofiar kończąc) – oto punkt wyjścia jego rozważań. Krytycyzm wobec zjawiska stanowi zarazem powód, dla którego właśnie historyków LaCapra uważa za najbardziej predystynowanych do tego, by, dając swoje świadectwa, zapobiegali ekscesom powracającej, wynaturzonej postpamięci.

Ale ta predystynacja nie jest bezwarunkowa. „Celem rozumienia historycznego – pisze LaCapra – [...] jest nie tylko wartościowy pod względem profesjonalnym zabieg rejestrowania przeszłości, ale też wspomaganie krytycznej, dokładnej i w pełni dostępnej pamięci o znaczących wydarzeniach, które stają się częścią przestrzeni publicznej. Wiąże się z nią trudne, nieraz niewykonalne zobowiązanie do pracy na rzecz przywrócenia – przynajmniej symbolicznie, pośmiertnie – godności, odebranej ofiarom przez sprawców zła. Dyskurs historyczny angażuje się tu poniekąd w sam proces opłakiwania i przygotowywania pochówku, to jest w czynności stanowiące istotną część przepracowywania przeszłości” (D 95). Wspomagana przez historyków „dokładna, krytyczna »praca pamięci« wiązałaby się więc z rodzajem aktywnego zapominania, zezwalania przeszłości na odejście” – po to, by społeczna energia, związana z odpychaniem koszmaru, mogła się w końcu uwolnić.

Jeśli zgodzić się ze stanowiskiem LaCapry co do powinności badaczy przeszłości, argument złych intencji, niedouczenia i żądzy sensacji w wyjaśnianiu przyczyn malejącego zaufania do tradycyjnych historyków¹³ stawałby się równie bałamutny jak sprowadzanie „kultury posttraumatycznej” do cynicznego „Przedsiębiorstwa Holokaust”. Odpowiedź na pytanie, dlaczego dzisiejsza masowa publiczność nagminnie odrzuca „porządną” historiografię, byłaby w jej świetle następująca: dzieje się tak, ponieważ historiografia ta nie zadbała o „krytyczną, dokładną i w pełni dostępną pamięć”, a już na pewno nie wywiązała się z roli żałobnika. W książ-

kach Grossa i Goldhagena ludzie szukają tego, czego nie znajdują u innych: tleniu moralnego, jaki wyzwala się z chwilą podjęcia pytań, na które nie ma odpowiedzi.

Tabu u źródeł

Co się dzieje, gdy badacz (a także każdy inny człowiek) zamiast skonfrontować się z wpływem, jaki – w ścisłym związku z jego tożsamością – wywiera na niego przeszłość, usiłuje ten wpływ zignorować? Potoczny pogląd, wyrażający się w maksymie „czego oczy nie widzą, tego sercu nie żal” (albo też: „czego nie wiadomo, nie szkodzi”¹⁴), bardzo się różni od stanowiska psychologów, którzy za twórcą psychoanalizy powtarzają, że treści psychiczne są nieśmiertelne, toteż wyparcie ich nie tylko nie oznacza eliminacji, ale jeszcze głębszą, bardziej powikłaną od nich zależność. Właśnie o tym mówi *Niezdolność do żałoby* Aleksandra i Margarete Mitscherlichów, rozprawa z niewypłakaną niemiecką miłością do silnych ludzi. A także spostrzeżenie Daniela Cohn-Bendita i Gerda Koenena¹⁵, że lewicowy terrorizm lat sześćdziesiątych w Niemczech stanowił odreagowanie utajonej pamięci o hitlerowskiej przeszłości.

Historyczna trauma, której z jakichś powodów zaprzeczono, wytwarza dwa patologiczne zjawiska. Z wierzchu, w warstwie młodszej, znajduje się wspomniana już postpamięć, zaś u jej źródeł rozciągają się zastrzeżone terytoria tabu historycznych¹⁶. Tabu historyczne powstają wokół śladów historii uznanych za niszczące dla „równowagi psychicznej lub tożsamości”, a w związku z tym tłumionych tak długo, aż zniknęły w podświadomości (SP 101). Siłą odrzucenia książki Grossa (a jeszcze wcześniej artykułu Michała Cichego *Czarne karty Powstania*) można wyjaśnić między innymi naruszeniem owych tabu. W debacie o Jedwabnem wystąpiły wszystkie cztery rodzaje (por. SP 106-109) związanych z nimi strategii obronnych:

- zaprzeczanie, prowadzące do rozmyślnego, ideologicznego wyparcia¹⁷;
- wyparcie nieświadome¹⁸;
- wyparcie typu kognitywnego¹⁹;
- wyparcie typu mitycznego²⁰.

Najbardziej wyraziste było chyba ostatnie z wymienionych. Zastępnym twierdzeniem Tomasza Strzembosza, że mord w Jedwabnem dokonało „23 wyrzutków i kolaborantów”, z domyślną implikacją, że ktokolwiek popełnia podobną zbrodnię, z definicji staje się wyrzutkiem, przez co naród,

z którego się wywodzi, pozostaje niesplamiony. „Teoria mętów” miałaby też oczywiste zastosowanie do polskiego szmalcownictwa, zjawiska przede wszystkim zasługującego na tabuizację. W podobnej funkcji występowało też kompulsywne, niepoparte jak dotąd dowodami²¹, poszukiwanie obecności Niemców w miasteczku 10 lipca 1941 roku.

Ciąg dalszy wywodu Tomasza Strzembosza, sugestia, że nastroje antysemickie w Jedwabnem były rezultatem współpracy miejscowych Żydów z NKWD podczas sowieckiej okupacji, sytuowałby się pomiędzy mitycznym a kognitywnym typem tłumienia²². Podobnie jak próby skompromitowania Jana Grossa jako „socjologa”, a także zdezwauowania osoby Szmula Wasersztejna jako „agenta UB”²³, jego celem miało być zmniejszenie dysonsansu poznawczego pomiędzy tym, co wie się o własnej przeszłości (mord polskimi rękoma), i tym, co się aktualnie o sobie myśli (Polacy nie mordują; co najwyżej zabijają w obronie własnej, natomiast bywają mordowani) oraz jak w związku z tym chciałoby się tę przeszłość pamiętać (mord w Jedwabnem jako krwawa zemsta na kolaborantach, częściowo w związku z tym usprawiedliwiona; nie należy wierzyć „socjologom” i „agentom”).

W kategorii wyparcia nieświadomego w kontekście debaty o Jedwabnem obsadził się i trwał przez ostatnich sześć dekad bohater zbiorowy – ci historycy, którzy zajmując się rejonem Łomży, do czasu filmu Agnieszki Arnold i książki Grossa, nie zainteresowali się tematem mordów w Jedwabnem, Radziłowie czy Wąsoszy. Podobną wymowę (wymowę argumentu z rejestru tłumienia nieświadomego, przechodzącego niekiedy w wyparcie kognitywne) może mieć też, specyficznie użyta, panorama porównawcza pogromów antyżydowskich w innych krajach europejskich, zarysowana w ostatniej książce Tomasza Szaroty²⁴. Dzięki niej można nieco złagodzić wymowę mordu w Jedwabnem, umieszczając go w kontekście typowych zbrodni organizowanych przez nazistów.

Do tej samej kategorii tłumienia można też chyba zaliczyć inny argument badacza, padający w rozmowie z dziennikarzami „Tygodnika Powszechnego”: „Nie jestem [...] pewien, czy poparcie dla Ligi Polskich Rodzin w ostatnich wyborach nie było w jakiejś mierze przekorną reakcją na debatę o Jedwabnem” – mówi profesor Szarota²⁵. Choć formułowany *ex post*, miałby on podobną normatywną (prognostyczną?) siłę jak przysłowie *tisze jedziesz, dalsze budziesz*, uparcie powracające²⁶ w polskim i obcym dyskursie o Żydach. Jego implikację stanowi ostrzeżenie przed furiami narodowościowych waśni. Rozpatrywane w kategoriach psychoanalitycznych – Freud pisał, że naruszenie tabu „musi zostać surowo ukarane albo też od-

pokutowane przez wszystkich członków społeczności, o ile społeczności te nie mają skutek niego ucierpieć¹²⁷ – prowadzić może do wniosku, że w związku z niezbyt przykładnym, niejednomyślnym ukaraniem Jana Grossa, skutki jego bluźnierstwa na naszych oczach spadają na cały Naród (w roli furii występowałaby Liga Polskich Rodzin).

Ostatni typ wyparcia, poniekąd najmniej interesujący, reprezentują teksty historyków, publikujących w „Naszym Dzienniku”. Określają oni sprawę Jedwabnego mianem „fałszowania historii” i „gry wstępnej” do „nacisków na wypłatę przez Polskę jak największych odszkodowań za żydowskie mienie”. Do głosów tych dołączyła część hierarchów Kościoła katolickiego, którzy, jak biskup łomżyński Stanisław Stefanek, stwierdzali, że powodem oskarżeń są roszczenia majątkowe Żydów. Głosy te nie zasługiwałyby na uwagę, gdyby nie fakt, że nawiązują one do starego mitu o „perfidii żydowskiej” i „żydowskim spisku”, którego historyczną konkretyzacją bywały oskarżenia o zatrucie studzien, profanację hostii i mord rytualny. Erupcje tego polimorficznego mitu pojawiają się przy okazji wydarzeń, naruszających poczucie bezpieczeństwa jego nosicieli i są groźnym zapalnikiem przemocy (Kielce 1946).

Cztery wymienione typy wyparcia stanowią ważną, ale stosunkowo mało reprezentatywną patologię myślenia, przedstawionego przez polskich historyków w jedwabieńskiej debacie. Powszechniejsza, groźniejsza, a zarazem trudniejsza do zauważenia była postawa „zawodowego odrętwienia”, którą zaprezentował *mainstream* wypowiadających się publicznie badaczy. Jego przyczyny, bardzo złożone, tkwią w formacji naukowej tej grupy i wyrażają się w usilnym przestrzeganiu specyficznie pojętych zasad profesjonalizmu. Im też poświęcona będzie dalsza część niniejszego tekstu.

Polska jako chory człowiek Europy?

Według klasycznej definicji trauma powoduje rozszczepienie „afektu” czyli doznań, i „reprezentacji”, władz poznawczych. „Straciwszy orientację, człowiek czuje coś, czego nie może sobie przedstawić, a zarazem, odrętwiały, usiłuje przedstawić sobie coś, czego nie może poczuć” (D 42). Obserwując historię dyskusji nad książką Goldhagena czy Grossa trudno oprzeć się wrażeniu, że publiczność i historycy to dwa rozłączone aspekty jednego chorego na postpamięć człowieka, aspekty, które tak precyzyjnie podzieliły między siebie „doznanie” i „poznanie”, że całość pierwszego znalazła się po stronie publiczności, a całość drugiego po stronie historyków.

Jaki uraz kryje się w postpamięci „tego człowieka”? Nie wystarczy powiedzieć, że jest to zagęszczona trauma wojny, zagarniająca kilka lat przed jej rozpoczęciem i kilkadziesiąt po zakończeniu. Uraz ten to właściwie splot urazów, a postpamięć „tego człowieka” to właściwie kilka wzajemnie sobie wrogich, choć ściśle ze sobą splecionych pamięci.

Mamy tu z jednej strony żydowską pamięć narastającą przed wojną antysemityzmu, tragedię polskich Żydów, asymilowanych i nie, opuszczonych w getcie zarówno przez naród, który wybrali, jak i przez „naród wybrany”, podobnie nieskory wówczas do pomocy. Dalej jest Szoa i nawracająca, przerywane kilkoma okresami złudzeń wypędzenie.

Z drugiej strony, mamy tu nie mniej skomplikowaną polską pamięć, pamięć „zdradzonych o świcie”. Po tej stronie lista zrad jest dłuższa, a winowajcy mniej skłonni do pokuty. Na liście, prócz Niemców i Rosjan, są też najbliżsi sojusznicy Polski z września roku 39. i z okresu Jałty; sojusznicy nie tylko biernie akceptujący stalinowski zabór kraju, ale, jak dowodzi historia „kłamstwa katyńskiego”, czynnie go wspierający. Można dyskutować, czy Żydzi, właśnie w tym momencie pojawiający się na liście zrad (najpierw jesienią roku 39. „chlebem i solą witający bolszewików”, a następnie jako „żydokomuna” i „oprawcy z UB”), rzeczywiście zawinili tu najbardziej. Gwałtowność, z jaką bywają oskarżani, sugeruje, że w oskarżeniach pod ich adresem mogą znajdować ujście także i tamte, niewspółmiernie większe i dużo trudniejsze do wyartykułowania żale.

Uderzająca jest symetria wymienionych tu „dwóch pamięci” i „dwóch prawd” z ich szyderczymi zaprzeczeniami. O ile pierwszą z nich upokarza i mobilizuje „kłamstwo oświęcimskie”, drugą rani i oburza „kłamstwo katyńskie”.

W sporze o *Sąsiadów* te osobne pamięci zderzyły się ze sobą i wzajemnie wyparły, po czym każda z nich hałaśliwie zaczęła domagać się dla siebie wyłączności. „Człowiek”, we wnętrzu którego zderzenie nastąpiło, zachorował, zaś jego choroba wyraziła się we wspomnianym już rozszczepieniu „doznania” i „poznania”, tak gruntownie teraz rozdzielonych, że całość pierwszego znalazła się po stronie publiczności, a całość drugiego po stronie historyków. O ile publiczność w trakcie debaty o Jedwabnem w większości utożsamiała się już to z ofiarami, już to ze sprawcami jedwabieńskiego mordy, stanowisko profesjonalnych historyków przypominało wspomniane wcześniej pourazowe odrętwienie.

Gdyby to porównanie sporu o Jedwabne z psychiką człowieka po przejściach pociągnąć jeszcze dalej i zapytać o możliwość terapii pacjenta, roko-

wanie zależałoby pewnie od dostarczenia mu lekarstwa, mogącego z jednej strony wytrącić go z odrętwienia, a z drugiej nauczyć krytycyzmu. Gdybyśmy nagle wyobrazili sobie jakiś inny, lepszy świat, tym lekarstwem mogłoby być coś, o czym wzmianka w kontekście aktualnego dyskursu historycznego brzmi jak żart: empatia²⁸.

Uściślijmy najpierw, czym taka empatia nie jest. Nie jest ona pełną identyfikacją, ową bezwarunkową „sympatią”, w której, jakkolwiek szlachetne byłyby jej intencje, drugi zazwyczaj przepada, a na jego miejscu pojawia się sam medyk-sympatyk, nieświadomie przywłaszczający sobie cudzy głos i atrybuty. W odróżnieniu od takiej „sympatii”, empatia byłaby współodczuwaniem, w którym nikt nie występowałby w roli lekarza, a instancją leczniczą, skleającą traumatyczne rozszczępienie, byłyby uważność i szacunek, a także świadomość, że czyjeś przejmujące doświadczenie nigdy nie stanie się naszym. Nie będąc mechanicznym kompromisem, empatia miałaby szansę dochodzić racji obu stron sporu, nigdy ich przy tym nie niwelując²⁹.

Taki właśnie mógłby być *happy end* postpamięci. Dzięki pośrednictwu empatii, doznania publiczności i poznanie historyków mogłyby się znów skomunikować. Publiczność wzbogaciłaby się o „krytyczną, dokładną i w pełni dostępną pamięć”, a historycy odzyskaliby utracone czucie. Brzmi to niestety jak znany fragment Psalmów: „Miłosierdzie i prawda spotkały się ze sobą, a sprawiedliwość i szczęśliwość pocałowały się wzajem” (Ps 85, 11) i jest zapewne tak samo trudne do urzeczywistnienia.

Pomijanie (głosu) ofiar

Wiąże się to przede wszystkim z siłą wyobrażeń o tym, czym powinno być uprawianie historii. Pogląd, że „historyk winien być zarazem krytycznym intelektualistą”, że „rozpatrywanie prawdziwościowych roszczeń [źródeł historycznych] jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym historiografii”, nie mówiąc o tym, że szukaniu prawdy powinno towarzyszyć „empatyczne, dostosowujące się do zjawiska rozumienie i dialogowy użytek z języka” (D XII), w Polsce może budzić raczej uśmiech niż zainteresowanie. W to, by nie wiedzieć, co wie, i nie czuć, co czuje, badacz wkłada spory metodyczny wysiłek. Jeśli jego wrażliwość istotnie bywa „stłumiona”, to z całą pewnością dlatego, że z całych sił stara się on sprostać wymogom swego warsztatu.

Przykładem może tu być instruktywny tekst Andrzeja Paczkowskiego, zatytułowany *Debata wokół „Sąsiadów”. Próba wstępnej typologii*³⁰. Typologia ta, wyliczająca cztery główne postawy, wokół których koncentrowała się ubiegłoroczna dyskusja nad książką Grossa, jest przeprowadzona bez zarzutu – w sensie, w jakim to sformułowanie funkcjonuje w wyobrazeniach o uprawianiu historii, i oznacza, że badacz nie okazuje namiętności. Poglądy autora, jednego z najważniejszych historyków współczesności, są w niej zupełnie niewidoczne. Dziwnym trafem niewidzialność udziela się też samej sprawie, której dotyczy klasyfikowana debata. Ponieważ mówi się o niej tak, aby nie było widać miejsca, z którego dobiega głos, w gruncie rzeczy nie wiadomo, czego debata dotyczy: są tu jacyś Polacy, jacyś Żydzi, Niemcy, a także ich motywy, jednak nic nie zostaje nazwane po imieniu. Autor tylko raz decyduje się powiedzieć coś od siebie – jest to sprostowanie, dotyczące... pochodzenia autora *Sąsiadów*. Ów wyłom w regule rządzącej tekstem wygląda na przejęzyczenie, ale – jak to z przejęzyczeniami bywa – dotyczy absolutnego meritum.

W polskim dyskursie publicznym informacja o tym, że ktoś jest lub nie jest Żydem ciągle odgrywa olbrzymią rolę³¹. Andrzej Paczkowski „broniący” Grossa, tak jak w swoim czasie ksiądz Alojzy Orszulik Tadeusza Mazowieckiego, zachowuje się zgodnie z regułami tego dyskursu. Nie zamierzam imputować mu brzydkich intencji. Chcę tylko pokazać, że mimo najlepszych chęci nawet najbardziej powściągliwy historyk podlega społecznym uwarunkowaniom. Podlega im tym bardziej, im bardziej temu zaprzecza.

Podobne zaprzeczanie uzyskuje ciekawe oświetlenie w cytowanej książce Dominika LaCapry. Celem zabiegów autocenzorskich, zauważalnych w pracach historyków o nastawieniu formalistycznym i pozytywistycznym, jest, jego zdaniem, „negowanie implikacji, jakie – na zasadzie przeniesienia – badany problem mógłby mieć dla aktualnej sytuacji badacza” (D 78). W klasycznym Freudowskim ujęciu przeniesienie wyraża się zazwyczaj w powtarzaniu lub odgrywaniu we własnym dyskursie procesów zachodzących w obrębie przedmiotu badań. Jakkolwiek szokująco mogłoby to zabrzmieć w naszym nieprzyzwyczajonym do psychoanalizy uchu, w historiografii relacje przeniesienia istnieją zarówno między badaczami, jak badaczami i postaciami oraz procesami zachodzącymi w przeszłości. Na pewnym poziomie – słowa te odnoszą się np. do ekspertów sądowych i historyków – „istnieje tendencja do powtarzania urazu i jeśli nie nastąpi konfrontacja, uraz ten będzie powracać w sposób przypadkowy i niekontrolowany jako to, co wyparte i rozszczępienie” (D 143). Zjawisko

to zachodzi zawsze i jest poza czyjąkolwiek świadomą kontrolą. Problem nie w tym, że zachodzi, ale jak stawić mu czoła (D 36).

W sferze tabu historycznych ludzka psychika wykazuje telepatyczne wręcz lekceważenie dystansów i zapór świadomości. Wszystkie minione sytuacje traktuje jako równie obecne, i to tym bardziej, im gwałtowniej są wypierane³². W opowieściach nawet najbardziej zdystansowanych historyków Holokaustu, co chwila rozlegają się echa analizowanych okropności, pojawiają się zabłąkane słowa, oceny i aluzje³³. Historyk uczestniczy w tych seansach, występując na przemian w dwóch rolach: już to świadka, nękanego wyrzutami sumienia (i usiłującego się ich pozbyć; służą do tego cztery strategie walki z tabu historycznym), już to sprawcy zła, demona lub igraszki w rękę „historycznej konieczności”. Jeśli nawet, co rzadkie, identyfikuje się z ofiarami, pragnąc uniknąć oskarżeń o stronniczość (ciekawe, że tylko eksponowanie głosu ofiar uchodzi za stronnicze), nie może tego ani zaakceptować, ani ujawnić, toteż punkty widzenia niereprezentowane w jego opowieści przesączają się na coraz to nowe ekrany postpamięci, zaś młyny mitu pracują pełną parą.

Pomijanie głosu ofiar jest, zdaniem LaCapry, patologią zrozumiałych skądinąd mechanizmów obronnych, podświadomie stosowanych przez historyków. Mechanizmy te odgrywają ważną rolę, chroniąc osobiste terytorium badacza przed inwazją treści przekraczających jego wytrzymałość. Gdy jednak proces zbliżania się do granicy owej wytrzymałości nie zostanie w porę uświadomiony, nabiera charakteru patologii, przemieniając się w „uciszanie” ofiar i inne techniki narracyjne, o których za chwilę.

Pomijanie głosu ofiar jest nie tylko rutynową cechą historiografii, ale *par force* wymiaru sprawiedliwości. Wyraźnie widać to w powojennym procesie morderców z Jedwabnego, o którym Andrzej Rzepliński mówi: „pokrzywdzeni w ogóle [w nim] nie występują [...], nie ma nazwisk i imion tych ludzi. Nawet kiedy sąd ma na sali pokrzywdzonego, to go nie traktuje jak pokrzywdzonego”³⁴. „Unikanie stronniczości” i „dążenie do pełnego obiektywizmu” ma zatem swoją cenę. W trakcie tego samego procesu „pomijanie głosu ofiar” ulega znacznemu, nie tylko językowemu uproszczeniu, stając się już po prostu „pomijaniem ofiar”. Andrzej Rzepliński: „Nie odbyła się ekshumacja. W tym procesie nie było ofiar. Zbrodnia miała polegać tylko na tym, że mieszkańcy Jedwabnego i okolic wypędzili Żydów na rynek i tam ich trochę popilnowali. W wyroku nie ma spalenia Żydów” (tamże)³⁵.

Pomijanie (głosu) ofiar, zwłaszcza gdy należą one do mniejszości, nie jest tylko cechą historiografii polskiej. Konserwatywnym szkołom histo-

rycznym, ukształtowanym jeszcze w wieku XIX w Niemczech i innych krajach europejskich, zaangażowanym w budowanie i umacnianie tożsamości narodowej, nie zdarzało się dopuszczać ich do głosu. Na krytykę identyfikacji historyka z silniejszym zdobywali się tylko artyści tej miary co Walter Benjamin, który w głośnym tekście *Über den Begriff Geschichte* pisał: „W kogo właściwie wczuwa się dziejopis historyzmu? [...] W zwycięzcę. [...] Nie ma takiego dokumentu kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa. I jak sam nie jest wolny od barbarzyństwa, tak nie jest też wolny od niego proces przekazu, w toku którego przechodzi on z jednych rąk w drugie”³⁶.

„Nie pisze się historii chodząc po barach”

LaCapra zauważa, że w tym samym stopniu, w jakim historyk zaprzecza faktowi przeniesienia i odrzuca „afektywny, empatyczny komponent w rozumieniu”, będzie się też opierał sugestii, że w stosunku do przeszłości sam odgrywa rolę świadka (D 97). Z tym większą niechęcią będzie się też w tę rolę angażował, prowokując, gromadząc i współtworząc świadectwa ustne.

Jak dowodzi cytowana niżej wypowiedź, powodu, dla którego świadectwa ustne były tak długo lekceważone przez polskich historyków, można upatrywać właśnie w specyficznym wyobrażeniu o warsztacie: „Gross nie może zrozumieć – mówił Tomasz Szarota – dlaczego nikt wcześniej nie zajął się Jedwabnem – przecież, mówi, wystarczyło tam pojechać, pójść do knajpy i porozmawiać z ludźmi. Na to odpowiadam: nie pisze się historii, jeżdżąc po barach. To jest właśnie kwestia warsztatu”.

Bez trudu można zrekonstruować powody niechęci badacza do knajpianej *oral history*. Każdy, kto „jeździł po barach” wie, że uczestniczenie w powstawaniu świadectwa ustnego angażuje nas w stopniu daleko większym niż dopuszcza to rozpowszechniony model badawczy. Ponieważ każda rozmowa, nawet ta jej szczególna odmiana, jaką jest przesłuchanie czy egzamin (nie mówiąc o rozmowie przy wódce), odsłania o b u rozmówców, historycy niechętnie się w nią angażują. W żadnym wypadku nie powinno się na niej poprzestawać, ale wyniosłe odrzucanie okazji do zapoznania się z tym, co ludzie w knajpie gadają, a zatem ze swobodnie wyrażaną samoświadomością grupy, nie daje się racjonalnie wytłumaczyć. Krzysztof Czyżewski mówił mi, że w powojennej Jugosławii istnieje powiedzenie: „Czar-

szija zna", co w tłumaczeniu na polski brzmiałoby chyba: „mówi się o tym na rynku”. Do tego, by docenić *czarszję*, nie trzeba być nawet etnografem, wystarczy czytać kryminały.

Ktoś, kto rozmawia z ofiarą zbrodni, jej sprawcą, a nawet świadkiem, ma dużo mniejszą szansę skończyć rozmowę niezmieniony niż ktoś, kto w zaciszu archiwum czyta pisane w trzeciej osobie protokoły przesłuchań. Ten, kto w ogóle słucha, chcąc niechcąc dowiaduje się, jak wielkie znaczenie ma sposób zadawania pytań, a stąd już niedaleka droga do uchwyceń i docenienia „afektywnego, empatycznego komponentu w rozumieniu”. Tak jak dobranymi umiejętnie pytaniami można pewne rzeczy na rozmówcy wymusić, tak też zniechęcając go i deprymując bez trudu można go pozbawić ochoty do wyznań, szczególnie tych psychologicznie obciążających. Ilustracją mogą być słowa Leona Kieresa, prezesa Instytutu Pamięci Narodowej: „Własne doświadczenia zawodowe pozwalają mi stwierdzić, że to, co gotowi są powiedzieć świadkowie, zależy w dużej mierze od osobowości odbierającego ich relacje”³⁷. Kto nie zadaje sobie pewnych pytań, nie usłyszy też udzielanych na nie odpowiedzi.

Czy wrażliwość historyków jest stłumiona?

Jak to wszystko ma się do samoświadomości zawodowej badaczy przeszłości? Stwierdzenie Haydena White’a, że historycy-profesjoniści stanowią „ekstremalny przykład stłumionej wrażliwości”, w Polsce ciągle uchodzi za szyderstwo, którym nie warto sobie zaprzętać głowy³⁸. Gdyby jednak przywyknąć do barbarzyńskiego pomysłu, że są na świecie rzeczy, które nie podlegają naszej świadomej kontroli, i że zapanować nad nimi możemy tylko wtedy, gdy zechcemy się z nimi zapoznać, w prowokacyjnym stwierdzeniu White’a można by się doszukać charakterystyki, z którą po namyśle zgodziłby się niejeden zainteresowany.

Sytuację nauk historycznych w dzisiejszym świecie Dominick LaCapra ujmuje w postaci kontinuum, mającego po jednej stronie biegun radykalnych konstruktywistów (np. H. White czy F. Ankersmit), których zwolników w Polsce raczej nie mamy, a po drugiej stanowisko historiografii „samowystarczальной” (*self-sufficient research model*) czy też „samoobjaśniającej się”, do której należy większość polskich badaczy przeszłości. Drugiemu z tych biegunów – nazwijmy go dla uproszczenia „pozytywistycznym” – autor przypisuje pięć charakterystycznych właściwości:

ostre, przybierające postać opozycji rozgraniczanie przedmiotu i podmiotu badania;

skłonność do zrównywania obiektywności z obiektywizmem;

utożsamianie rozumienia historycznego z wyjaśnianiem przyczynowym; negowanie przeniesienia (tj. implikacji opisywanych zdarzeń dla jego własnej sytuacji, zarówno badawczej, jak i osobistej), a także możliwości wpływu obserwatora na przedmiot obserwacji;

wykluczanie lub minimalizowanie znaczenia dialogu z tym, co badane, to jest „relacji, w której inny byłby obdarzony głosem lub perspektywą, która mogłaby przysporzyć wiedzy o obserwatorze, a nawet zakwestionować go, problematyzując jego założenia badawcze, zaangażowanie emocjonalne i wyznawane wartości” (D 5).

Wspominałam już o hipotezie LaCapry, iż antyrefleksyjność, metodologiczna powściągliwość i zdystansowanie tradycyjnej historiografii bierze się z lęku przed traumą, z którą badacz jest zmuszony obcować. Jak lekarz zakłada fartuch do operacji, tak samo też historyk przywdziewałby coś w rodzaju pancerza, który chroni jego osobisty teren przed wtargnięciem zagrażających treści (D 40). Atrybutem podobnej postawy byłoby też dążenie do maksymalnego obiektywizmu, wyrażające się w:

uprzedmiotowieniu tego, co badane, w pragnieniu odsunięcia tego na maksymalny dystans (tabuizacja języka, nieświadome przejmowanie języka sprawców³⁹);

eliminacji głosu ofiar (w tym kontekście w sporze o Jedwabne ich język nazwany został „językiem nieszczęścia”⁴⁰);

preferowaniu „samoobjaśniających się” świadectw pozostawionych przez sprawców (zob. namiętne poszukiwanie w archiwum w Ludwigsburgu filmu rzekomo kręconego przez hitlerowców w Jedwabnem, a także śladów działającego tam „komanda Schapera”, Birknera, albo jakiegokolwiek w ogóle innego komanda);

koncentracji na sprawcach.

Nasuwa się pytanie, jaką szansę na obiektywność ma badacz, który dokonując podobnego – obiektywistycznego – wyboru źródeł, decyduje się na izolację od co najmniej połowy rzeczywistości. A także pytanie, czy gdyby badacz tak wcześniej nie wyłączył „czucia”, byłby naprawdę zadowolony z nieświadomego *fascinato*, wytwarzającego się – wskutek proporcji dopuszczonych głosów – pomiędzy nim i jego czytelnikiem z jednej, a sprawcami zła z drugiej strony.

O kosztach stłumienia wrażliwości, a zarazem o tym, że „powrót wypar-tego” dotyka nawet najbardziej sumiennych badaczy, niech zaświadczy jeden wyrazisty przykład, zaczerpnięty z rozmowy Jacka Żakowskiego z Tomaszem Szarotą. Rzecz zaczyna się stwierdzeniem Żakowskiego: „To oczywiście bardzo trudno sobie wyobrazić, ale może sporo do myślenia o natężeniu terroru i strachu może dać fakt, że w pierwszych dniach – jeszcze zanim przyjechało gestapo – nie tylko Polacy bezczynnie przyglądali się zbrodniom popełnianym na Żydach. Inni Żydzi także”. [Odpowiedź Tomasza Szaroty:] „Nie podejmuję się tego wyjaśnić. Można oczywiście odwołać się do negatywnych stereotypów. [...] Ale stereotypy nigdy nie wyjaśniają historii, lecz często ją fałszują. Tak czy inaczej trudno zrozumieć – i także Gross nie próbuje tego w swojej książce wyjaśnić – dlaczego 1500 zdrowych, będących w pełni sił osób prowadzonych na śmierć przez mniej niż setkę uzbrojonych tylko w kije zbrodniarzy nie próbowało się bronić, ani nawet uciekać”. I dalej: „W książce Grossa jest opisana sytuacja, która może trochę tę tajemnicę oświetla. To jest historia Michała Kuropatwy – żydowskiego woźnicy, który za czasów sowieckich ukrywał u siebie polskiego oficera. Przed bramą sto-dół ktoś wyciągnął go z tłumu, by uratować mu życie. Wybrał śmierć razem z innymi. Gross porównuje decyzję Kuropatwy do postawy Janusza Korczaka, nie przytacza zdania, które według relacji świadków Kuropatwa miał wówczas wypowiedzieć: »Gdzie rabin pójdzie, pójdę za nim«. Te słowa też warto by było pojąć, jeśli chce się zrozumieć fenomen Jedwabnego”⁴¹.

Tomasz Szarota zdaje się tu sugerować, że „jeśli chce się zrozumieć fenomen Jedwabnego”, należy uwzględnić, po pierwsze, że sami Żydzi przy-czynili się do tego, że tak wielu ich zginęło, po drugie zaś, że czynu Micha-ła Kuropatwy nie powinno się porównywać do decyzji Janusza Korczaka, bo ktoś, kto idzie za swoim rabinem, nie zasługuje na to porównanie. W swej interpretacji „fenomenu Jedwabnego” Tomasz Szarota idzie zatem w ślady tych, którzy – czasem z podłości, częściej z litości dla siebie samych – od niepamiętnych czasów oskarżają i stygmatyzują ofiary. Podobne oskar-żenia raz po raz padały ze strony naszej chrześcijańskiej tradycji, tradycji lu-dzi, którzy sami nie bywali przecież nigdy ofiarami. Odpychając tamtych, rozróżniając śmierć heroiczną od nieheroicznej⁴², rodacy gwałtownie odpy-chali samych siebie, własne historyczne tragedie, i nieświadomie powtarza-li gest segregacji, którym kwitowano kiedyś getto i Zagładę. Żle się dzieje, gdy podobnemu „przymusowi powtarzania” podlegają dzisiejsi historycy.

Wiele lat temu Maurycy Handelsman nakładał na badacza „obowią-zek wszechwiedzy”, doradzał mu „introspekcję”, a „psychologię i logi-kę” umieszczał na metodologicznym podorędziu⁴³. Dziś „obowiązek wszechwiedzy” gdzieś się zawieruszył, „introspekcję” zawężono do zdrowego rozsądku, a tzw. prawdy psychologiczne i stereotypy historyk zna przecież z własnego doświadczenia, nie bierze więc do ręki ani ksią-żek LaCapry, ani Sandera L. Gilmana, wybitnego badacza stereotypów. W tej sytuacji trudno się dziwić, że z pozycji badacza przeskakuje on na pozycję informatora.

Klub historyków

Wyobrażenia historyków o tym, czym powinna być rzetelność w upra-wianiu ich dyscypliny, raz po raz krzyżują się z tym, co Hans-Georg Gada-mer nazywał najbardziej podstępnym z przesądów: z iluzją neutralności poznawczej. Stanowi ona czynnik usposabiający badaczy zarówno do pod-legania wpływowi tabu historycznych, jak i osobistych przesądów i stereo-tyków, w efekcie wystawiając ich na pokusę cynizmu. Rzekoma neutral-ność, polegająca na stłumieniu tego, co się naprawdę myśli i czuje, prowo-duje atak z zaskoczenia: przesady wracają, tyle że wzmocnione, a siły, któ-re można by spożytkować na ich rozpoznanie, teraz zostają zaangażowane w maskowanie i racjonalizowanie poglądów, z których nie zamierzamy re-zygnować. Europejska tradycja filozoficzna dobrze zna to zagrożenie i określa je mianem *vis a tergo* – ciosu z najmniej oczekiwanej strony. Właś-nie pod jego wpływem zalecana przez Tacyta postawa *sine ira atque studio* przekształca się w swoje własne przeciwieństwo – w rezygnację z krytycыз-mu i półświadomą racjonalizację nieprawości.

W Polsce historyk ma niesłychaną siłę. Sąsiaduje z wieszczami, których znaczenie słusznie porównywano do ważności proroków w starożytnym Izra-elu (Józef Czapski). Wielka zaiste jest odpowiedzialność polskiego historyka.

Jest to ktoś, komu powierzono skarb tożsamości, kto ma go przenieść przez zamęt, ocalić. Aby ten skarb nie przepadł, nie wystarczy go jednak dobrze schować. Zakopane pieniądze butwieją, waluta się dewaluuje, me-talowe części biżuterii pokrywa rdza. Nasi historycy tak rzadko przeglądają depozyt, że – jako człowiek małej wiary – zdążyłam już zwątpić, by za mojego życia któryś z nich się na to zdobył. A już przez myśl mi nie prze-szło, że mógłby się porwać nie tylko na historyczne tabu, ale zakwestiono-

wać też samą „zasadę dyskrecji”, obowiązującą w ich klubie. W ramach tej zasady przyznanie się, że wydarzenia, o których badacz pisze, robią na nim wrażenie – poruszają go, przerażają, prześladowają, skłaniają do porzucenia tematu, albo, broń Boże, do zmiany metodologii – jest czymś z gruntu niewyobrażalnym. Przystoi to socjologom i kobietom, bo socjolog tak się ma do historyka, jak kobieta do mężczyzny.

Zasługa Jana Grossa polega na tym, że miał odwagę pojąć, jaką rolę w uwolnieniu doświadczeń uwięzionych w postpamięci odgrywa dziś historyk, po czym zrobił, co do niego należało. Można go za to usunąć z klubu historyków, albo zmienić regulamin.

W kwestii regulaminu dodam jeszcze, że zasada dyskrecji („o nas samych raczej zamilczmy”) pierwotnie pojawiła się w Europie jako nakaz etyki arystokratycznej, nie zaś mieszczańskiego *savoir-vivre'u*. Jej funkcją było temperowanie narcyzmu, nie zaś unikanie ryzyka ani przemilczanie tego, co ma się na myśli lub na sumieniu. W dwóch ostatnich przypadkach klóciłaby się zresztą z wyższą od niej zasadą prawdomówności. Tymczasem w mieszczańskiej wersji tej zasady za honorowe zaczęło uchodzić to, co etyka poprzednich epok uznawała za hańbiące: przemilczanie, co się naprawdę myśli i kim się w istocie jest. W połączeniu z ideologią pozytywizmu tak pojęta zasada dyskrecji stała się prawdziwą trutką dla ducha, o ciele nie wspominając. Trwałe rozłączenie „doznania” i „poznania” to właśnie jej sprawa.

Nieraz już słyszałam, że demaskowano ją jako „produkt męskiej tradycji ascetycznej”, przejaw „pragnienia, by w poszukiwaniu prawdy przekroczyć ciało”⁴⁴. Nigdy dotąd nie dotarło do mnie jednak z taką siłą, jak przekłada się ona na relację między wolnością i wiedzą. Jak ktoś, kto w poszukiwaniu prawdy „przekracza ciało”, może się potknąć o czyjeś zwłoki i wcale ich przy tym nie zauważyć. I jak, czyniąc normę z profesjonalnego odrętwienia, zmienia on historię w „opowieść szaleńca – głośną, wrzaskliwą i pozbawioną sensu”. Gdy w świecie opanowanym podobną wizją historii pojawia się książka taka jak *Sąsiedzi*, a w ślad za nią „post-traumatyczne szaleństwo”, faktu tego nie należy uznawać za przejaw choroby, ale za oznakę zdrowia, a nawet za „dowód na istnienie”, w znaczeniu, o którym pisze Hanna Krall.

czerwiec 2002

Przypisy

¹ Daniel R. Schwartz, *Imagining the Holocaust*, New York 1999, s. 8-9: „Każdy kraj, łącznie ze Stanami Zjednoczonymi, napisał własną wersję historii powojennej, często służącą temu, by odbudować szacunek do samego siebie. Zimna wojna oznaczała wypaczanie historii. Mówiono nam, że to Ameryka, Anglia i Francja wygrały wojnę, podczas gdy Francja była w rzeczywistości krajem pokonanym, współdziałającym w Holokauście. Minęły dziesięciolecia, zanim Francja jako naród zaczęła powtórnie badać rolę, jaką w nim odegrała, i uświadamiać sobie, że tylko względnie niewielu działaczy ruchu oporu sprzeciwiło się rządowi Vichy, który izolował i deportował Żydów [...]. W ostatnich latach poznaliśmy rolę, jaką w okradaniu Żydów, a także w praniu pieniędzy skradzionych im przez Niemców i chronieniu tych zasobów w czasie wojny, odegrała Szwajcaria. Dopiero po pięćdziesięciu latach przestępcy wojenni, tacy jak Maurice Papon, zostali postawieni przed sądem. [...] We Francji, po zwycięstwie alianatów aresztowanych zostało 300 000 francuskich kolaborantów, a 7037 zostało straconych. Potem jednak, zanim rozpoczęło się powtórne badanie tych spraw, nastąpiło 25 lat ciszy”.

² D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 2001 (dalej D).

³ „Esencją zdarzenia mitycznego jest jego powracanie. Daremność wpisana jest w nie jako ukryta figura losu bohaterów podziemi (Tantal, Syzyf, Danaidy)”. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. V: *Das Passagen-Werk*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main, 1982, s. 178. Wszystkie niesygnowane przekłady w tekście pochodzą ode mnie.

⁴ Zob. wypowiedź Z. Krasnodębskiego w: W. Pięciak, *Niemiecka pamięć. Współczesne spory w Niemczech o miejsce III Rzeszy w historii, polityce i tożsamości (1989-2001)*, Kraków 2002, s. 301 nn.

⁵ Fragmenty laudacji Habermasa dla Goldhagena przy okazji wręczenia mu Nagrody Demokracji, przyznawanej przez miesięcznik „Blätter für Deutsche und Internationale Politik”, cyt. za: W. Pięciak, dz. cyt. 131.

⁶ K. Happrechts, cyt. w: W. Pięciak, dz. cyt., 146.

⁷ M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge 1997, s. 22. Rozszerzam tu kategorię Hirsch, zastosowaną pierwotnie do opisu sytuacji psychicznej dzieci ofiar Holokaustu.

⁸ Zob. P. Novick, *Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston 1999. Charles Maier przytomnie zauważa, że Amerykanie mają w Waszyngtonie swoje Muzeum Holokaustu, nie mając ani muzeum wyniszczenia Indian, ani muzeum niewolnictwa Czarnych. Zob. D 171-172.

⁹ Krytyczne omówienie tych zagadnień znaleźć można w pracach Kirby Farrell, *Post-Traumatic Culture: Injury and Interpretation in Nineties*, John Hopkins University, Baltimore 1998; por. też R. Leys, *Trauma: A Genealogy*, Chicago U. P., Chicago 2000.

¹⁰ A. van den Braembussche, *The Silenced Past. On the Nature of Historical Taboos* (dalej SP), w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998, s. 98.

¹¹ C. Lanzman, *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1993, s. 67 i 117 nn.

¹² Zob. A. Bikont, *Ja, Szmul Wasersztejn, ostrzegam*, „Gazeta Wyborcza”, 12/07/2002.

¹³ Zob. jej charakterystyka w części zatytułowanej „Czy wrażliwość historyków jest stłumiona?”

¹⁴ Zob. na ten temat J. Appleby, L. Hunt i M. Jacob, *Telling the Truth About History* (dalej TTH), New York-London 1994, s. 307.

¹⁵ G. Koenen, *Das rote Jahrzehnt*, Köln 2001.

¹⁶ Teorię tabu historycznych zapożyczam od Antona van den Braembussche, SP 103.

¹⁷ Przykładem przytaczanym przez van den Braembussche są tu manipulacje reżimów totalitarnych, a także usunięcie z francuskiej pamięci „pamiętki” egzekucji Ludwika XVI, niedługo po Rewolucji (zob. M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire: 1789-1799*, Paris 1976).

¹⁸ Przykład van den Braembussche: osłabienie niemieckiej tożsamości narodowej po drugiej wojnie światowej, w rezultacie nieświadomego odrzucenia przeszłości.

¹⁹ Van den Braembussche podaje tu dwa ciekawe przykłady. Pierwszy: w japońskich podręcznikach historii w latach osiemdziesiątych pojawiła się następująca korekta objaśnień mordy chińskich cywili w Nankinie w roku 1937: „Kiedy pod wpływem zamieszania spowodowanego

wanego okupacją, cywile stracili nad sobą panowanie i zaczęli strzelać, Japońscy żołnierze zabili wielu z nich, w tym kobiety i dzieci". Przykład drugi jest związany z tzw. mitem Masady, szeroko wykorzystywanym w budowie izraelskiej tożsamości narodowej. Samobójczy finał mitu, głęboko sprzeczny z duchem judaizmu, został przekształcony w zabójstwo, dokonane przez Rzymian. Zob. N. Ben-Yehuda, *The Masada Myth*, Wisconsin 1995.

²⁰ Tu dwa przykłady: tzw. donacja Konstantyna, tj. karolińskie fałszerstwo, legitymizujące prawa papieskie do Państwa Watykańskiego (za: J. Le Goff, *History and Memory*, New York 1992, s. 191), a także kilka mitów z nowoczesnej historii Niemiec: mit obłężenia, które jakoby zmusiło Niemcy do I wojny światowej, a także tzw. *Dolchstosslegende* i *Diktatlegende*.

²¹ Zob. prok. R.J. Ignatiew, „Komunikat o końcowych ustaleniach śledztwa w sprawie udziału w zabójstwach obywateli polskich narodowości żydowskiej w Jedwabnem, 10 lipca 1941 r.", za: „Gazeta Wyborcza", 10/07/2002.

²² „W niedawnym »sporze historyków« (*Historikerstreit*), w używanym dla negowania wyjątkowości Holokaustu [...] porównywaniu nazistowskich obozów zagłady i łagrów stalinowskich, niektórzy krytycy dopatrywali się narodzin historycznego mitu. Za czysty mit krytycy ci uznali nie tyle stwierdzenie, że eksterminacja milionów europejskich Żydów, umieszczona w uniwersalnej perspektywie i tym samym zrelatywizowana (trzecia strategia radzenia sobie z przeszłością!), nie jest niczym wyjątkowym, ale pogląd, że Holokaust został spowodowany przez wielką czystkę bolszewicką lat trzydziestych i powinien być rozumiany jako bezpośrednia reakcja na niebezpieczeństwo »azjatyckiej« eksterminacji, zagrażającej ze strony bolszewików", Van den Braembussche, SP 110. Do tej samej kategorii stłumienia wydają się należeć niektóre niemieckie reakcje na ujawnienie polskiego sprawstwa mordu w Jedwabnem. Tak odebrałam podtytuł „Die Diskussion über das Massaker in Jedwabne verletzt den Mythos der Polen als Volk der Opfer" [Dyskusja o masakrze w Jedwabnem narusza mit Polski jako narodu ofiar], jaki do zamówionego tekstu na temat Jedwabnego dodała redakcja FAZ (zob. J. Tokarska-Bakir, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 2/05/2001; zob. w niniejszym tomie przedruk polskiej wersji tego tekstu, z wyłączeniem interwencji redakcyjnych).

²³ Zob. A. Bikont, *Ja, Szmul Wasersztejn, ostrzegam*, „Gazeta Wyborcza", 12/07/2002.

²⁴ T. Szarota, *Pogromy antyżydowskie w Europie w latach 1939-1941*, Warszawa 2000. Mówię tu o możliwym kontekście manipulacji, jakiej można dokonywać na pracy prof. Szaroty, nie zaś o intencji, jaką kieruje się jej Autor.

²⁵ *Jedwabne bez stereotypów*. Z prof. Tomaszem Szarotą rozmawiają Agnieszka Sabor i Marek Zającz, „Tygodnik Powszechny", nr 17: 2002 (dalej: JBS).

²⁶ Przypomnę tu tekst Romana Bugaja *Prawda historyczna a interes materialny* w „Gazecie Wyborczej" z 6/01/2001, a wcześniej dwa charakterystyczne wystąpienia: Jozua Trachtenberg, przedmowa do *Diabeł i Żydzi*, Gdynia 1997, s. 11 (wzmianka o rozmowie z „bardzo szanowanym duchownym"); zob. też wystąpienie P. Jasienicy w marcu 1968 roku, przemówienie w ZLP, cyt. w: K. Jeleński, „*Hariba*" czy *wstyd?*", w: G. Pomian, *Wizja Polaki na łamach „Kultury"* 1947-1976, Lublin 1999, t. II, s. 137.

²⁷ S. Freud, *Totem and Tabu*, w: tegoż, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. 13, London 1958, s. 33.

²⁸ W swoich postulatach zarówno pod adresem „pisanie o traumie", jak i „zapisywanie traumy" LaCapra odwołuje się (D 40) do pojęcia empatii w znaczeniu „identyfikacji heteropatycznej", opracowanej szczegółowo przez Kają Silverman w pracy zatytułowanej *The Threshold of the Visible World*, New York 1996.

²⁹ „W odniesieniu do traumy historycznej i jej przedstawiania – pisze LaCapra – zasadnicze znaczenie ma rozróżnienie pomiędzy ofiarami, sprawcami i świadkami. »Ofiara« to nie jest kategoria psychologiczna, ale społeczna, polityczna i etyczna" (D 79).

³⁰ A. Paczkowski, *Debata wokół „Sąsiadów"*. Próba wstępnej typologii, „Rzeczpospolita", 24/03/2001.

³¹ Por. wyniki badań OBOP na temat roli Żydów, „Gazeta Wyborcza", 27/03/2002.

³² Z. Freud, *Totem and Tabu*, dz. cyt., s. 85: „W myśleniu – pisze Freud o mechanizmie powrotu odrzuconych treści psychicznych – dystans nie odgrywa żadnej roli, ponieważ to, co zarówno w czasie i przestrzeni leży najdalej, bez najmniejszej trudności może być pochwycone pojedynczym aktem świadomości".

³³ LaCapra analizował tę kwestię szczegółowo w kontekście skądinąd świetnej, ale wyjątkowo zdystansowanej pracy Raula Hilberga, *The Destruction of the European Jews*, New York 1985.

³⁴ *Ciszej nad tą zbrodnią*, rozmowa Piotra Lipińskiego z Andrzejem Rzeplińskim, „Gazeta Wyborcza", 20-21/07/2002.

³⁵ S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, t. 1: *The Years of Persecution, 1933-1949*, New York 1997, s. 2: „Ich [tzn. ofiar] głosy są w istocie nieodzowne, jeśli chcemy zrozumieć przeszłość. Bo to właśnie one ujawniają, co wówczas wiedzano i co ludzie byli w stanie przyjąć do wiadomości. Głosy te odsłaniają zarówno przenikliwość, jak i całkowite zaślepienie istot ludzkich, które stanęły wobec nowej, niewypowiedzianej okropnej rzeczywistości. Dopiero stała obecność ofiar [...], w sensie historycznym nieodzowna, umieszcza działania nazistów w pełnej perspektywie".

³⁶ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, z tomu *Anioł historii*, H. Orłowski (red), Poznań 1996, s. 417.

³⁷ L. Kieres, *Wstęp* do: J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, dz. cyt., s. 5. Zob. w tym kontekście *Ciszej nad tą zbrodnią*, dz. cyt.

³⁸ Zob. M. Ptaszyński, *Historycy na stos? Polemika z Joanną Tokarską-Bakir*, „Krytyka Polityczna", nr 1: 2002.

³⁹ Charakterystycznym zjawiskiem z tego rejestru jest wielokrotnie krytkowane nieświadome przejmowanie przez historyków terminologii stabuizowanego języka sprawców (pisał o tym Paweł Szapiro we wstępie do książki Anki Grupińskiej *Po kole. Rozmowy z żołnierzami getta warszawskiego*, Warszawa 1999, s. 10). Mimo że historycy Holokaustu świadomi są depersonalizacji tego języka („[...] na planie psychologicznym kluczem do całej operacji [transportów kolejowych, przewożących Żydów do obozów Zagłady] było nigdy nie nazwać tego, co się wydarza" – mówi Raul Hillberg w zapisie filmu Lanzmana, *Shoah*, dz. cyt., s. 149; zob. też fragmenty wypowiedzi ofiar Holokaustu, Motke Zaidla i Icchaka Dugina, tamże, s. 24; a także cytowany na s. 115 język raportu dotyczącego usprawnień w ciężarówkach do zagazowywania ludzi), język ich własnych analiz wielokrotnie upodabnia się do swojego przedmiotu (w tym kontekście o języku fundamentalnego skądinąd dzieła Hilberga *The Destruction of the European Jews*, dz. cyt. – zob. D 100, 112 etc.), czemu *par force* sprzyjają omawiane tu przesłanki warsztatowe. Zob. też S. Friedländer, *Memory, History and Extermination of Jews of Europe*, Bloomington 1993, s. 130-134.

⁴⁰ Żakowski, *Rewanż pamięci*, dz. cyt., s. 133. Zob. na ten temat także D 100, 112 etc.

⁴¹ Żakowski, *Rewanż pamięci*, dz. cyt., s. 123.

⁴² O zmaganiach z tą kwestią zob. St. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938-1944*, Wrocław 1993, s. 105. Zob. też A. Bikont, *Ja, Szmul Wasersztejn, ostrzegam*, dz. cyt.: „To problem, z którym zmagano się wielu Żydów po Holokauście. Sama pamiętam takie dyskusje z jednym z moich wujków w Izraelu – nie mogłam pojąć, jak można uznać za coś niegodnego, że idzie się na śmierć bez oporu, obejmując ramieniem matkę czy dziecko".

⁴³ M. Handelsman, *Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego*, Warszawa 1928, s. 1, 21, 34.

⁴⁴ Zob. R. Schott, *Whose Home is it Anyway. A Feminist Response to Gadamer's Hermeneutics*, [w:] *Gadamer and Hermeneutics*, Hugh J. Silverman (ed.), New York 1991, s. 203.

Skandalista Henryk Grynberg

Najpierw wokół Henryka Grynberga chciałam zbudować ochronę, *sajagim*, na wzór tej, która istnieje wokół Tory¹. Chciałam mówić wyłącznie o narratorze jego książek, a człowieka, które je pisze, zostawić w spokoju. Potem jednak stwierdziłam, że podobny pomysł byłby estetyczną pułapką. *Sacrum* jest autonomiczne i samowystarczalne i choć mówi się o jego „naruszaniu”, mur wokół niego nie świętość chroni, lecz człowieka. Mur wokół Henryka Grynberga chroniłby może człowieka, ale jednocześnie skutecznie wykluczał go z rozmowy.

Dlatego spróbuję napisać ten tekst bez asekuracji – dla Henryka Grynberga i dla siebie. Czym grozi to nam obojgu? Pisarzowi/narratorowi – kolejną wiktyzacją, mnie zaś tym, że wpiszę się w następujące proroctwo: „różni specjaliści od teorii i historii sprzeczałiby się, czy mi się to naprawdę przytrafiło, albo czy mi się to czasem nie należało... Albo zastanawialiby się [...] nad tym, czy gwoździ nowatorstwa nie należałoby napluć na moją pamięć” (*Buszujący w Niemczech*, O 21).

Wszystko, co mam do powiedzenia, w oczywisty sposób naraża się na zarzut uprzedmiotowienia i medykalizacji twórczości pisarza. Być może za wcześnie jest na taki tekst. W Polsce od wojny ciągle minęło zbyt mało czasu i nie wybrzmiała jeszcze opowieść pierwszego pokolenia ofiar. Wciąż też w życiu publicznym i prywatnym Polaków zbyt dużo jest przedwcześniejszego barbarzyństwa, a za mało elementarnej psychoanalizy. Jeśli jednak istnieje coś takiego jak „młyn Holokaustu”² (LaCapra 179), przemożny mechanizm powielania relacji posttraumatycznych, sprowadzania świata do binarnej relacji kat-ofiara i niespodziewanego jej odwracania, stawką w grze byłoby wydostanie się z tego młyna. Sprawdźmy, czy i w jakiej mierze jest już dzisiaj możliwe.

Izolacja

Najpierw chciałabym zobaczyć, jak Henryk Grynberg istnieje w polskiej przestrzeni publicznej, jaki wpływ wywiera na tę przestrzeń. Pisarz, który w czasie Szoa stracił ojca, brata i większość rodziny, jest nie tylko dzieckiem ofiary, ale też sam jest ofiarą, ocalańcem. Trauma, przez którą się przebija, nie jest pojedyncza, to cały „okrwawiony węzeł”. Poza żałobą rodzinną pisarz nosi w sobie żałobę po Polsce, w której wbrew wszystkiemu po wojnie został i mimo wszystko do roku 1967 usiłował normalnie żyć.

W sposób oczywisty jest on autorytetem, kimś, kto ma największe prawo mówić. Z tego prawa korzysta, stając się w rezultacie jednym z najważniejszych pisarzy polskiej literatury Szoa i aktywnym publicystą. Jednocześnie trudno nie widzieć jego wyizolowania, gdy na oślep rozdał ciosy – mam na myśli jego wypowiedzi o Edycie Stein (*Winię Europę*, dalej „WE”), Hannie Krall, Michale Głowińskim czy Zygmuncie Baumanie (między innymi *Pokolenie Szoa*, PN 268-269, 272), a przede wszystkim teksty *W obliczu nowego Holokaustu*, *Winię Europę* czy *Palestyna, Palestyna* – z reguły przy pustej sali. Pisarz uchodzi za nieobliczalnego polemistę i mało kto odważa się wchodzić z nim w spór. Nagminnie stosuje się wobec niego strategię przemilczenia.

Dlaczego tak jest? W równej mierze interesują mnie tu mechanizmy redakcyjnej cenzury, co autocenzury, która także pojedynczych ludzi powstrzymuje przed mówieniem do Grynberga i z Grynbergiem.

Rzecz najbardziej oczywista to obawa przed – jak nazywają je Niemcy, „oklaskami z fałszywej strony” – aprobatą antysemitów i tej formacji mentalnej, którą Günter Grass nazywa „przedwcześniejszą, nawet jeśli jej przedstawiciele urodzą się dopiero pojutrze” (*Idąc rakiem*). Pouczającym przykładem tego typu homofonii może być niedawna niemiecka debata Walser-Bubis, w której – zupełnie poza kontrolą uczestników dialogu – spiętrzył się i wybuchł długo tłumiony resentyment sprawców (lub grup, które się z nimi identyfikowały) i trauma ofiar, których nie chciano wysłuchać.

Drugim powodem, dla którego nie podejmuje się rozmowy z Henrykiem Grynbergiem, jest fakt, iż przyznaje mu się prawo do mówienia co bądź, ponieważ przeżył sytuację, w której nikt nie był i nie chciałby się znaleźć. Jego nietykalność byłaby więc przejawem czegoś w rodzaju tabu śmierci – „świeżej czarnej farby”, jak mówiło się na Trobriandach³ – która, mimo upływu lat, w Polsce ciągle nie wysycha.

Ale w tym przemilczaniu Grynberga jest obecny jeszcze trzeci czynnik, trudniejszy do wykrycia. Jak pisze Judith N. Shklar⁴, istnieją dwa zasadni-

cze sposoby dystansowania się od ofiar przemocy – oskarżanie ofiar i ich idealizowanie. Jeśli chodzi o sposób pierwszy, wiele argumentów o wymowie antysemickiej można by rozbroić, gdyby ich autorzy zechcieli przyznać się przed sobą do lęku, jaki wzbudza w nich konfrontacja z okrucieństwem i nieszczęściem, które dotyka bezbronnych. To właśnie ten lęk, a nie wrodzony sadyzm czy antysemityzm, skłania do oskarżania ofiar. Rzecz jasna, nie zmienia to w niczym sadystycznego i/lub antysemickiego wydźwięku argumentów, które ów lęk uruchamia.

Identyczną pułapkę dystansowania się wobec ofiar stanowi też ich idealizacja, próba usunięcia ich poza świat odpowiedzialności i reguł⁵. W rezultacie sakralizacji człowiek naznaczony nieszczęściem zostaje wyrzucony na margines, uzyskując status wiejskiego głupka lub wariatki, kogoś, kto może mówić i robić wszystko. Taki status ma jedna z Grynbergowskich postaci, matka Bolka ze *Zwycięstwa*. Jej historia, napisana mową pozornie zależną, najlepiej poucza, do czego doprowadza zazwyczaj podobna hipokryzja. „Matkę, która postradała zmysły, widywano w okolicy dość długo. W krzakach sypiała, liśćmi się przykrywała. Czasem, jak szła przez wieś, to albo jej chleba rzucono, albo poszczuto psami, ale poza tym nikt jej nic złego nie robił. Była jednak oblękana, chodziła po świecie w biały dzień, musiała wpaść w ręce żandarma” (Z 3).

Podejmując rozmowę o skutkach obecności Grynberga w polskiej przestrzeni publicznej, łatwo osiąść na mieliźnie obwiniania lub idealizacji. Mimo ryzyka mówić jednak koniecznie trzeba. Jak powiada Mrozek, tej sprawie nie zaszkodzi milczenie, „bo on[a] jest, po prostu jest, czy milczeć o [...] [niej] będziemy, czy mówić. Zaskodzić może tylko nam, jak zawsze, kiedy coś jest, ale się o tym nie mówi”⁶.

Pisanie o traumie, pisanie traumy

Strategia pisarska Henryka Grynberga polega na czerpaniu siły z tego, co innym odbiera głos. Mówi o sobie, choć nie tylko we własnym imieniu. Jak starożytni kabaliści odziewali się w Imię, tak on okrywa się pancerzem rany. Cel jest jasny: chodzi o to, by wypowiedzieć ból tak nasilony, że przekroczył czucie. „To nie było zwyczajne ludzkie nieszczęście. Nie było na człowieczą miarę. A w takim wypadku człowiek nie jest w stanie naprawdę go odczuć i pojąć. W ten sposób natura bierze człowieka w obronę” (Z 17). Tylko pisanie pozwala bronić się przed naturą. Nie ma tu mowy o wypowiedaniu bólu – to metafora dobra dla ludzi, którzy nigdy go nie

czuli. Pisanie traumy służy w gruncie rzeczy wychodzeniu z odrętwienia, odzyskiwaniu kontaktu z sobą, z bólem, po to, by dalej żyć. „To był tylko ból – aluzja do tego, że żyję” – pisze Grynberg (*Grób/O*, 127).

Pisanie traumy jest metaforą, w której czynność pisania wskazuje już na pewien dystans wobec traumy (LaCapra 186). Trauma – pisze on – jest doświadczeniem niszczącym, doświadczeniem, które zmniejsza zdolność artykulacji jaźni, tworzy dziury w egzystencji. Jej konsekwencje są opóźnione, nie dają się kontrolować i prawdopodobnie nigdy nie ustają. Trauma uwalnia się przez powtarzanie. Zanegowane wspomnienia powracają gwałtownie, zalewając świadomość, a dystans czasowy dzielący człowieka od traumatycznego zdarzenia znika, wytwarzając halucynację „bycia tam”.

Przymus powtarzania jest najbardziej typową reakcją posttraumatyczną. Freud uważał go za przejaw popędu śmierci: wbrew swojej woli człowiek poszukuje kontaktu z tym, co go zraniło, i odtwarza minioną sytuację, ponownie doświadczając bólu albo też samemu ból zadając. Opisując ją, Zygmunt Freud sięga po ilustrację z dzieła Tassa *Jerozolima wyzwolona*: „Bohater eposu, Tankred, zabił niechęący swą ukochaną Kloryndę, gdy walczyła z nim przebrana w zbroję wrogiego rycerza. Po jej pogrzebie Tankred wkracza do niesamowitego, czarodziejskiego lasu, który napawa trwogą wojska krzyżowców. Tam rozrąbuje mieczem wysokie drzewo, ale z rany drzewa płynie krew, a głos Kloryndy uwięzionej w drzewie oskarża go, że zranił ją powtórnie”⁷.

Całe pisarstwo Henryka Grynberga jest wariacją na temat powtórzenia. Nie Kierkegaardowskiego, mistycznego, lecz bolesnego, pod przymusem. To ono jest stawką w grze między „pisarzem umarłych” i „pisarzem umarłym”⁸. Ten, który przeżył, najdosłowniej utożsamia się z umarłymi⁹, którzy „zapełnili wszystkie komory gazowe, wszystkie zbiorowe groby, skierowali na siebie oczodoły luf, ażeby odwrócić uwagę ode mnie, żeby nie starczyło miejsca ani wolnej chwili” (*Pełnomocnictwo /O* 110). W geście opisanym przez starożytnych pisarz bierze na siebie nie tylko własne, ale i cudze nieszczęście, bo „jeno ta druga boleść da się wyrazić łzami”¹⁰. Ktoś, kto żyje wskutek przeoczenia, kto powinien umrzeć i został już nawet policzony¹¹, nie może żyć jak gdyby nigdy nic. Nawet gdyby zdołał, nie może też wyjść z traumy. Groziłoby mu wówczas pozucie zdrady wobec tych, którzy zginęli¹².

Szarpany przez powtórzenie narrator wpisuje się w archetyp Męża Bolesciwego, włączonego w statyczny kontekst nowoczesnego okrucieństwa. Z narracji, która go prześladowa, zawsze na skróty można dojść do miejsca, w którym zabito mu ojca. Dwa jej elementy: „siekiera”¹³ i znajdujący się przy drodze

„czworokąt o trawie wyższej i odmiennego koloru”, na samym środku którego „leżą grube strąki ludzkiego kału” (*Ojczyzna* 235), wyznaczają ikonografię tego miejsca. To sugestywny przyczynek do dziejów słowiańskiej sielanki.

Teoria powtórzenia

Grynbergowski narrator jest głęboko świadom swojego losu jako powtórzenia. Bezsukcesnie usiłował go uniknąć¹⁴. Monolog *Buszujucego w Niemczech* to wzmocniony motywem wallenrodycznym opis gwałtownego buntu przeciwko przymusowi dziedziczenia: „chcesz być zwyczajnym, nie przejmującym się niczym facetem, a oni ci mówią, że jesteś Litwinem... I już jesteś załatwiony, już nie to, co widzisz, i nie to, co jesz, się liczy, tylko to, co jedli i widzieli inni, przeszłość! Przyszłości możesz nie mieć żadnej, ale przeszłość, bracie, to co innego! To jest nitka, na której koniuszku wisisz, i bez niej zupełnie cię nie ma. Musisz się dowiedzieć wszystkiego, co wyprawiali z twoimi Litwinami, z twoimi nieletnimi braćmi, z twoim ojcem, twoimi ciotkami – ze wszystkimi – prócz ciebie! We wszystkich trafiali swoimi włóczyniami, tylko nie w ciebie! Odwrotność Winkelrida. Algebra: jeden dzielone przez Winkelrid. A teraz się domyśl, czego się od ciebie oczekuje. I zaczynasz się domyślać. I jesteś do reszty gotów. Choroba, bracie, nieuleczalna. Dżuma! Prosto z Grenady!” (*Buszujący* O/43).

Ucieczki jednak nie ma: „Nie mogłem zostać Polakiem, bo żaden Żyd nie może zostać Polakiem”¹⁵ („Teksty” 149). Pozostaje rezygnacja.

Rezygnacje z buntu nazywa się tu czasem dojrzałością („na naszych czołach też już można było rozpoznać charakterystyczne zgrubienia dojrzałości, czyli powtórzenia”; O/*Buszujący* 55), ale pogodzenie, do którego w końcu dochodzi, jest wymuszone. W rezultacie „uświadomionej konieczności” w pisarstwie Grynberga powstaje cała teoria powtórzenia. Przede wszystkim dotyczy ona czasu, „który niby to prowadząc nas naprzód, zatacza swoje dowcipne pętle” (O/*Buszujący*, 55), który jest „linią kolistą”, który się nie zatrzymuje, „ale zatoczywszy Koło, [...] [spotyka] z nowym”. „Nowy przybył, lecz stary nie minął” (*Dziedzictwo*, 89).

Wyznanie: „Człowiek, kiedy wie, kim jest, naprawdę czuje, że żyje. Zwłaszcza jeśli musi żyć i za tych, których nie ma” – najpierw wygląda na deklarację satysfakcji, ale parę dalszych słów zupełnie ją podważa: „Tylko jak się upije, wszystko się w nim wywraca do góry nogami...” (*Buszujący* O/55). Przeanalizujmy raz jeszcze początek tekstu. Zdanie: „Człowiek, kie-

dy wie, kim jest, naprawdę czuje, że żyje”, stanowi tylko pozór prawdy. Wystarczy lekko zmienić szyk wyrazów, by zrozumieć, dlaczego pisarz je przekreśla. Prawidłowe brzmiałoby: **d o p i e r o, k i e d y c z ł o w i e k ż y j e i c z u j e** – naprawdę wie, kim jest, dopiero ono byłoby prawdziwe. W żadnym wypadku nie jest to jednak pogląd, który mógłby wypowiedzieć narrator Grynberga, ktoś, komu „prawa do życia i czucia” kilka razy odmówiono. Jego tożsamość nie wyrasta z zadowolenia, samopoznania czy wyboru, ale z wymuszenia tamtą odmową, tamtym odrzuceniem.

Pułapka asymilacji

W książce *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna* Zygmunt Bauman następująco streszcza pułapkę asymilacji: „Cokolwiek zrobisz, przegrasz. Nic nie zrobisz – tamci wygrają”¹⁶. Pisał na ten temat Konstanty Jeleński: „Polacy nie występowali przeciwko Żydom »dlatego, że są Żydami«, ale dlatego, że Żydzi są brudni, chciwi, kłamią, mają pejsy, mówią żargonem, nie chcą się asymilować, a także dlatego, że się asymilują, przestają mówić żargonem, są elegancko ubrani, chcą być Polakami. Dlatego że są przesadni, zafocani i ciemni, a także dlatego, że są piekielnie zdolni, postępowi i ambitni. Dlatego, że mają długie, garbate nosy i dlatego, że nieraz nie można ich odróżnić od »czystych Polaków«. [...]. Dlatego że są chuderlawi, chorowici, urodzone ofiary i ofiary, i dlatego, że są wysportowani, mają bojówki i chucpę [...] W żadnym wypadku dlatego, że są Żydami”¹⁷.

Życie z piętnem nie daje wyborów. W gruncie rzeczy istnieją tylko dwa: zaprzeczanie różnicy albo też pełne rezygnacji (lub furii) przytakiwanie, przy czym i jedno, i drugie mieści się w totalizującej logice stereotypu. Sposób, w jaki Henryk Grynberg modeluje swojego narratora, bliższy jest raczej ostatniemu z tych zachowań – bolesnej apopleksji, w rezultacie której jego narrator uderzająco przypomina „koszmarny sen antysemitę”. *Buszujący w Niemczech* „zamęcza dziarskich sprzedawców w świeżutkich białych kołnierzykach” (O 14-15), „bezcelnie” zagląda w oczy kobietom (16), bynajmniej nie roztkliwia się nad losem upadłych dziewcząt (27-28) i nawet w burdelu obnosi się ze swoim skąpstwem (41). Zarzutowi skąpstwa daje zresztą brawurowy odpór w *Nieznajomym* (O 134: „Nauczyłem się tego...”) i *Ojczyźnie* (181: „cham może człowieka obrazić, a człowiek chamowi nie może zrobić nic...”), a w *Zwycięstwie* i *Życiu ideologicznym* w pięknym stylu odwraca zarzut podatności pohołokaustowej młodzieży na komunizm.

Poza kilkoma wyjątkami (na przykład *Hamlet* z roku 1961) i publicystyką, z antysemitycznym stereotypem i autostereotypem Grynberg nigdy nie walczy wprost. Raczej ironizuje¹⁸, stawia zagadki¹⁹ albo, zmęczony, po prostu krzyczy²⁰: „Dom, w którym zaakceptowano morderstwo, przestaje być domem” (*Obsesyjny temat*, PN 218). Dla ludzi, wśród których wyrósł, pisarz/narrator był i pozostanie po prostu Żydem, niezależnie od tego, czy się nim czuje i co o jego żydostwie myślą inni Żydzi („Żydzi z Dobrego już na nic nie liczą, ale wciąż mi robią wymówki. Nie jesteś Żydem, mówią. Ależ jestem, i to takim, że wszyscy wiedzą...”, „MZD” 68). Biografia i uwewnętrznienie stereotypu odgradzają go od ludzi²¹.

Tożsamość negatywna

Mechanizm negatywnego wrastania w tożsamość odsłania się u Grynberga raz po raz. „Semita” wyłania się z antysemitę jako jego funkcja, dublet jego nienawiści, przechwyconej przez podmiot i odwróconej. W *Ojczyźnie* czytamy: „Byłem teraz zupełnie w skórze mojego ojca, byłem nim duszą i ciałem. Przychodzę do Śliwy, żeby mnie ukrył, i widzę ten jego namysł, widzę go oczami ojca, którego życie powtarza się, ponieważ *to* się powtarza. I moje życie się powtórzy, i życie mojego syna się powtórzy – dopóty *to* będzie się powtarzało. Jesteśmy wieczni, bo istniejemy dzięki naszym wrogom. A oni są głupi i nie zdają sobie z tego sprawy” (O 220). Jeśli te słowa opisujące pewien mechanizm konstrukcji tożsamości potraktować serio, tożsamość taka byłaby czystym odreagowaniem, samoobroną. Mimo deklaracji: „wrogami nie będę się przejmował. Przeżyję ich. Po to właśnie są, żeby ich przeżyć” (O 231) – Grynbergowski narrator uzależnia się w ten sposób od wrogów.

„Czas się zmieniły, niech teraz inni się boją” – czytamy w *Zwycięstwie* (34) i choć można rozumieć sytuację, która je podyktowała, są to słowa niebezpieczne. Tożsamość budowana na traumie ma charakter binarny, co oznacza, że „ja” i „inne” zwalczają się i wykluczają – jak „kat” i „ofiara”. Być sobą oznacza tu zwalczyć tego, który nie pozwala być. Świetnie uchwycił to Grynberg w oracji o psie łańcuchowym, w której brawurowo odwraca stereotyp „żydowskiego parcha” (O 227). „Na podwórzu witał mnie ponurym warczeniem Burek-antysemita, który mnie strasznie nie lubił. Nie lubił zresztą nikogo. I nic dziwnego. Jak miał kogokolwiek lubić, jeśli całe życie spędzał na łańcuchu?”. Wczuwając się w psa, za to bez cie-

nia sympatii dla kury, narrator pyta: „Czy nie można znienawidzić kogoś, o kim się wie, że nigdy się go nie dogoni – zwłaszcza gdy się kręci bezczelnie przed nosem? Psy są pod tym względem jak ludzie”. Jako człowiek tu tejszy wie, że pies nie będzie sobą, dopóki kury nie zabije: „Żał mi się zrobiło psa. Chciałem, żeby któraś dopadł, *z e b y c h o ć r a z o k a z a ł s i ę p s e m*. Czego więcej można dokonać w budzie i na łańcuchu?” (O 226, podkr. J.T.-B.). Następuje opis zabicia kury, podsunętej psu przez człowieka. „Zabicie kury” urasta tu do rangi aktu tożsamości.

Sytuację tylko do pewnego stopnia odwrotną, kiedy to właśnie „kury rzucają się i dziobią kurę zranioną”, w języku kontrastującym z powściągliwością Grynberga, komentuje Simone Weil: „Jest to zjawisko mechaniczne jak siła ciężenia”²². I konkluzja: „Cieleśna natura człowieka jest mu wspólna ze zwierzętami”. Jak pies, aby być sobą, musi unicestwić kurę (a kura silniejsza słabszą), tak chrześcijanie prześladowali Żydów, muzułmanie – niewiernych, mężczyźni – kobiety, silni – słabych. „Siła ciężenia” sprawia, że ta relacja lubi się jednak odwracać, produkując skomplikowane scenariusze pościgowe. Dlatego „sprawiedliwość to wieczna uciekinierka z obozu zwycięzców”.

LaCapra uważa, że tożsamość wyrastająca z opozycji binarnych („Żyd”-„Aryjczyk”; „chrześcijanin”-„heretyk”; „kobieta”-„mężczyzna”; „wierni wyznawcy Allaha”-„niewierni”) służy w istocie maskowaniu niepokoju spowodowanego faktem, że pozornie czyste przeciwieństwa naznaczają się nawzajem, są od siebie współzależne i mają ze sobą wiele wspólnego (LaCapra 149). Sprzyja też fantazjom o „ostatecznych rozwiązaniach”, mających położyć kres złu. Gdy tożsamość budowana jest na czystych wartościach, by samemu w pełni stać się sobą, trzeba przeprojektować na innych niepokój związany z faktyczną nieosiągalnością bezpieczeństwa i czystości. To wskutek tej właśnie projekcji stworzono opozycję „Żyda” i „aryjczyka”, nie mających ze sobą nic wspólnego, co udowodniła chętna jak zawsze nauka. Ale nawet Himmlerowi zdarzyło się kiedyś (w słynnej mowie poznańskiej do wyższych oficerów SS z roku 1943, cytuję za: LaCapra 137) przyznać, że skoro każdy Niemiec ma „swojego” Żyda, *ein prima Jude*, opozycja „ludzi” i „nieludzi” nie jest doskonała. Ponieważ ów „porządny Żyd” stał na drodze do osiągnięcia przez naród pełnej tożsamości – w imię narodowej sprawy należało go poświęcić. Koszty binaryzacji znikły wliczone w rachunek ofiar, które – jak wynika ze słów Raula Hilberga – same zapłaciły za transport do obozów zagłady²³.

Dyskurs ofiary

Niezależnie od tego, jak gwałtownie oburzają się na to religie, poświęcanie czegoś, co słabe i bezbronne, w imię tego, co ani słabe, ani bezbronne nie jest, stanowi akt o charakterze *stricte* religijnym. W wymowny sposób przypomina on, jak bardzo nowoczesność kładąca nacisk na prawa człowieka zmieniła sposób, w jaki religie rozumieją same siebie.

Judith Shklar (*Zwyczajne przywary*) zwraca uwagę, że filozofowie i teologowie judeochrześcijańscy rzadko mówili o okrucieństwie tego „odruchu ofiarnego”, bo w ogóle przeoczyli okrucieństwo jako takie. W chrześcijaństwie, pomimo przykazania miłości, nie znalazło się ono w gronie siedmiu grzechów głównych. Żydowski Bóg nie wspomniał o nim w Dekalogu. Także Mahomet nie przekazał o nim słowa w Koranie. Przez długi czas cierpienie uważano za dobre dla człowieka. Jak pouczają uniwersalne dzieje męczenników, ich śmierć często uznawano za znak błogosławieństwa. Przedkładanie okrucieństwa ponad inne ludzkie grzechy zaczęło się – zdaniem Shklar – wraz z buntem przeciw religiom objawionym.

Wypróbowaną etyką ofiary posługuje się też chętnie dzisiejsze „przemieszczane *sacrum*” polityki, władzy, rasy i fundamentalistycznych utopii. Aby ofiara miała sens, niezbędna jest idea. O niezbędności idei w dziele poświęcania słabych i bezbronnym pisał Joseph Conrad w *Jądrze ciemności*: „[...] to nie jest rzecz miła, gdy się jej lepiej przyjrzeć. Tylko idea może ją usprawiedliwić. Idea, która cię ubezpiecza. Nie sentymentalna pretensja, ale idea – coś, co możesz ustanowić, czemu możesz się pokłonić, złożyć ofiarę”.

Dlatego patrzę nieufnie na odżywający w pisarstwie Henryka Grynberga „dyskurs ofiary”. Obawiam się jego implikacji. Ledwie widoczny w prozie (na przykład *Kadysz* 41: „Rywke [...] czysta i bez skazy towarzyszyła swym rodzicom i bratu na o ł t a r z o f i a r n y, gdzie na zawsze pozostała”), staje się filarem jego publicystyki. W *Ludzie Żydom zgotowali ten los* autor pisze o „Żydach, którym kwestionuje się prawo do skrawka ziemi, o k u p i o n e g o między innymi Holocaustem” (PN 132, podkr. J.T.-B.), i nie jest to niewinne. W dyskusji nad określeniem „Holokaust” krytykowano je z identycznych powodów, które sprawiają, że razi mnie dziś zarówno określenie „ołtarz ofiarny” jak i wyobrażenie o „całopaleniu”, które umożliwiło Żydom odzyskanie Erec Izrael. Grynberg wyjaśnia wprawdzie, że „nie Bóg, ale diabelski świat wybrał sobie Żydów na ofiarę”, ale to uściślenie niewiele zmienia. Niezależnie, czy w jej autorze rozpoznajemy Boga,

czy demona, symbolika ofiary pozostaje w mocy i – popychana „siłą ciężenia” – prędzej czy później musi się odwrócić. Żle to brzmi w uchu „i Żyda, i Greka”, ale takie są fakty: i świecki, i religijny dyskurs ofiary wcale nie jest „szlachetną zasadą, która ulepsza świat” (*Dziedzictwo* 69). W rękach ludzi staje się obosieczną bronią, napędem powtórzenia, „metafizyką, która raz spuszczone z łańcucha nie daje się już przyhamować” (PN 70).

„[...] moje życie się powtórzy i życie mojego syna się powtórzy – dopóty to będzie się powtarzało” – napisał Henryk Grynberg w *Ojczyźnie*. Czym jest „to”? W odróżnieniu od Claude’a Lanzmanna, który jako „skrajnie ob-sceniczną”²⁴ odrzucał wszelką próbę rozumienia Holocaustu, autor *Kadysz*u zdaje się ją dopuszczać. Jego diagnozy pozostają w ścisłym związku ze słuchem i przesądzeniami rozmówcy: „Mówi się, że to Holocaust – ja mówię antysemityzm. Mówi się, że to antysemityzm – ja mówię ludożerstwo” („MZD” 69). Wypowiedzią w zakończeniu *Memorbucha* – „To nie komunizm ani nie faszyzm, to dużo starsze” (M 356, podkr. J.T.-B.) – Grynberg zdawał się znów skłaniać ku nieokreśloności jakby w obawie, że zło nazwane po imieniu uodporni się przeciw zaaplikowanej szczepionce.

„Twarda mowa”

Po 11 września głos pisarza nabiera całkiem nowych tonów. Teraz to jest „twarda mowa”. W ostatnich tekstach subtelne „to” znika, zamiast niego pojawiają się diagnozy, które – ujmując rzecz w języku psychologii – stanowią czysty przykład *acting out*²⁵, traumy przebudzonej z uśpienia, czystego afektu, bez śladu kontroli. Uwidocznia się to już w samych tytułach: *W obliczu nowego Holocaustu* („WNH”, 1: 2002), *Winię Europę* („WE”, 9: 2002), *Palestyna, Palestyna* („PP”, 9: 2002) i *My, Żydzi z Dobrego* („MZD” 12: 2002). Pod wpływem szoku 11 września trauma ta eksploduje, całkowicie znosząc dystans pomiędzy „wówczas” i „teraz”, „ja” i „oni” – „ci, zamiast których żyję”. Reszty dopełnia – jak mówi Miłosz – „uogólnienie, największy wróg człowieka”. Inwazja traumatycznych wspomnień likwiduje dystans pomiędzy „tymi, którzy zabili mi bliskich”, i „zamachowcami z 11 września”. *Acting out* szczególnie widać we fragmentach operujących zaktualizowaną reminiscencją: „Znów jest rok 1938 i płoną synagogi. A tchórzliwa Europa chce jak wtedy rzucić Żydów wilkom, żeby ją zostały w spokoju. Europa, co tak uroczyście żałuje, że nie uczyniła wtedy »wszystkiego«” („WE” 8).

Gdyby Nagroda Nobla była przyznawana wedle zasług, Grynberg dawno powinien był ją mieć, choćby za to, co udało mu się powiedzieć o ludziach w *Zwycięstwie*, w *Ojczyźnie*, w *Buszującym w Niemczech*. Jednak jego publicystyka, ta pisana po 11 września, ani na tę, ani żadną w ogóle nagrodę nie zasługuje.

Ostatnie teksty Henryka Grynberga stanowią ciekawy przyczynek do historii prawdy. Odreagowanie, będące podstawą konwencji *mowy nienawiści*, w obrębie której się sytuują, w tym akurat miejscu odgrywa rolę katarktyczną – o ile afektowi, jaki zostaje tu wyrażony, przyjdzie w sukces krytyczne myślenie. Składając się z wielu prawdziwych tez, sprowadza je do z gruntu fałszywych wniosków. W innych fragmentach tekstu mamy do czynienia ze zjawiskiem poniekąd odwrotnym: nagromadzenie tez absolutnie fałszywych, ponadto jeszcze wypowiedzianych obraźliwym językiem, oddaje omawianym zagadnieniom niezamierzoną przysługę – dzięki niemu prezentują się one w całej jaskrawości. To rzecz znana: podchodząc aż ku granicy nieprawdy, można czasem odkryć intensywniejszą postać prawdy.

Tekst „Winię Europę” zbudowany jest na zwielokrotnionej hiperboli. Wprawdzie nie narusza ona mechanizmów obronnych, w jakie uwikłane są niewyznane winy chrześcijaństwa, biernego wobec Zagłady i długotrwanie wrogiego Żydostwu, ale przynajmniej je obnaża²⁶. W związku z tym, co Grynberg nazywa „monopolem na pokorę”, polski katolicyzm, obciążony zablokowaną żałobą po „swoich Żydach”, bardzo potrzebuje podobnych prowokacji. Ktoś, kto oglądał ostatnio *Shoah* Lanzmanna i pamięta wyraz twarzy Szymona Srebrnika, gdy w kilkadziesiąt lat po wojnie pod kościołem w Chełmnie słyszy „ewangeliczne” słowa usprawiedliwienia Zagłady, wie też, jak gruntownego uzdrowienia wymaga nasze ludowe Ciało Chrystusa. Dlatego zgadzam się z Grynbergiem, gdy pisze: „Tylko w Europie wychowanej na micie antyżydowskim można było tak zdeprawować sumienia” („WE” 5). Nie mogę się jednak zgodzić, gdy za istotę Europy uznaje on wyłącznie mit antyżydowski i Holokaust, a sprzeciw wobec mitu i Zagłady uznaje za część nieistotną, pozaeuropejską.

W kolejnym tekście opartym na hiperboli (*Ludzie Żydom zgotowali ten los*, teza powtórzona w „MZD”) Grynberg upomina się o rejudaicację Holokaustu, którego żydowskość przez wiele lat wymazywano. Sposób, w jaki Grynbergowską tezę (*Ludzie Żydom*) odwróciła ostatnio Kinga Dunin – *Polacy ludziom*²⁷ – świadczy najlepiej, jak potrzebne są myślowe prowokacje Grynberga.

Spór

Geniusz w sztuce polega podobno na wiedzy, jak daleko można się posunąć za daleko (Jean Cocteau). Oznacza to moment samokontroli. Usposokojenia. Sprawiedliwości. Działania na rzecz „słuszných zasad, które poprawiają świat” (D 69). Mimo że pisze genialne książki, w publicystyce Henrykowi Grynbergowi takiego momentu wyraźnie brakuje.

Rozważając sytuację świata po 11 września, pisarz sławi Amerykę i oskarża Europejczyków o elegijną *Schadenfreude*. Powołując się na Eckhardtów, przypisuje Europie powszechną „odmowę tolerancji i współczucia dla Żydów, gdy nie są w roli ofiary i słabszego [*underdog*]”. „W »uniwersalnej utracie współczucia, jakie Żydzi nagromadzili przez Holokaust« Eckhardtowie widzą »cenę za wygranie wojny« przez Izrael i typowy przypadek, »gdy ofiara wyszła ze statusu ofiary«” (PN 132)²⁸.

W dzisiejszym narastaniu antyżydowskiego i antyizraelskiego resentymentu niewątpliwie ma też swój udział zablokowane europejskie poczucie winy. W wielu krajach europejskich²⁹ wytworzyło ono „niezdolność do żałoby”. „Niedobra miłość” Europejczyków do silnych ludzi (Hitler, Mussolini, w Polsce fascynacje endecko-pańkarskie), nieopłakana i wyparta, powraca dziś w postaci gniewu na „niedobrych Żydów” i „typową żydowską chucpę” Izraelczyków. Trudno odmówić racji Grynbergowi, gdy pisze o manipulacji medialnej (szczególnie często materiałem fotograficznym) w relacjach prasowych i telewizyjnych z Bliskiego Wschodu. Ale obok słuszných w najnowszych tekstach Henryka Grynberga są też tezy i chore, i haniebne.

Chore, jak pomysł globalizacji pól naftowych, które należy odebrać Arabom i oddać pod kuratelę zachodnich instytucji finansowych („WONH” 77). Albo jak twierdzenie, że „w Europie żyją [...] miliony porządných ludzi”, ale nie są oni Europą („WE” 9), bo Europa to Holokaust, teraz od nowa przygotowywany („WE” 8, *Obsesyjny temat* /O 219). Albo jak pojemna kategoria „Filistynów”, którzy „wygnali Żydów z Palestyny, potem do Palestyny, teraz znowu chcą z Palestyny” („PP” 83).

Są też tezy haniebne, jak imputowanie Edycie Stein, że „opuściła swój lud w potrzebie i przyłączyła się do tych, którzy go wystawili na Zagładę, a podzieliła żydowski los z przyczyn od siebie niezależnych” („WE” 5), czy podobne uwagi pod adresem kardynała Lustigera („dezterter”). Albo ta o ojcu zabitego palestyńskiego chłopca, który „niby osłania małego synka, ale ręką macha, że tutaj, tutaj. Kamera czeka, aż któraś z kul trafi, i w końcu trafia – na wszystkie ekrany świata” („PP” 79).

Totalna amnezja

Wnioski, jakie Henryk Grynberg wyciąga z przeszłości, są niejasne. Z jednej strony krytykuje „najgorszy ze wszystkiego – nacjonalizm, ideologię stada, broniącego swoich pastwisk i namawiającego się przeciw innym stadom” (PN 210), z drugiej – zupełnie nie zauważa własnego.

Niegdyśszych „Semitów – antysemitów” zastępuje binarna opozycja „Żydzi – Filistyni” („PP” 83). „Palestyńczykami byli wtedy Żydzi” – pisze, wspominając rok 1948 w Polsce („PP” 77), jakby nie wiedział, że teraz prawdziwe jest zdanie odwrotne, ponieważ Żydami są dziś Palestyńczycy³⁰.

Pisarz co najmniej dwukrotnie, i w sprawach niedrugoplanowych, wpada w sidła klasycznej antysemickiej kliszy o zbiorowej odpowiedzialności Żydów za komunizm, kliszy, którą skądinąd tak sprawnie rozbroił w *Zwycięstwie i Prawdzie nieartystycznej*. Mam na myśli sformułowaną wprost implikację zbiorowej odpowiedzialności Europejczyków za Holocaust i niejasne uogólnienie o odpowiedzialności „Filistynów” za „Treblinkę na Manhattanie” („MZD” 72)³¹.

Szokujące inwersje w najnowszej publicystyce Grynberga z reguły wiążą się właśnie z określeniem „Filistyni”, naładowanym charakterystyczną, nieodreagowaną traumą. Przeciwnik, całkiem jak ten, którego antyjudאיסטyczna retoryka zaszczycała obłudną wielką literą, ulega tu depersonalizacji i demonizacji. „Problem żydowski” – znany do bólu eufemizm przed- i powojennej publicystyki – pisarz zastępuje teraz „problemem filistynskim”. Jakby nie pamiętał, że tak jak pierwszy nigdy naprawdę „żydowski” nie był, tak samo i drugi nie jest też „problemem Filistynów”.

To ostatnie określenie, w tekście *Palestyna, Palestyna* występujące najczęściej bez cudzysłowu, stanowi skądinąd ciekawy przykład tabuizacji imienia wroga. Tabuizacja nie jest tu przenośnią. W całym eseju nazwa „Palestyńczycy” a n i r a z u n i e p a d a bez zastrzeżeń lub bez trybu warunkowego („gdyby nie Żydzi... nie byłoby Palestyńczyków”). Mowa jest wyłącznie o „Arabach”, dwu-, trzykrotnie o „palestyńskich uchodźcach”, broń Boże nie o Palestyńczykach. Ktoś, kto zamieszkuje Palestynę, może być Żydem, Arabem, ale najwyraźniej nie Palestyńczykiem.

To na swój sposób tłumaczy, dlaczego ktoś, kto dobrze zna sens określenia „dom pożydowski”, tak łatwo przechodzi do porządku nad określeniem „dom poarabski” (D 246). A także dlaczego ktoś, kto zna smak zarzutu o witaniu Sowietów „chlebem i solą” w roku 1939 (Z 14, 66), może na serio posługiwać się argumentem o witaniu Izraelczyków jako wyzwolicieli w Libanie

w roku 1982 („PP” 82). Być może temu też należy przypisywać fakt, że oszczerczą równość „syjonizm = rasizm” ten sam ktoś zwalcza niewiele lepszym twierdzeniem „antysyjonizm = antysemityzm” (PN 219, zobacz: Said 118). Po lekturze Toma Segeva (*The Seventh Million*) i izraelskich „nowych historyków” zdania w rodzaju: „Większości palestyńskich Arabów nie wysiedlono przemocą i rozmyślnie ich się trzyma w obozach – ażeby nie było pokoju”, raczej nie wymagają komentarza. Podobnie jak obrona nieodpowiedzialności Ariela Szarona za maskarę w obozie Sabra i Szatila, dokonana przecież rękami chrześcijańskich milicji. Oczywiście traci na sile, gdy się jej dowodzi.

Łatwo pojąć emocje pisarza, gdy pisze o Izraelu jako o „cudzie, który naprawdę się zdarzył” („PP” 80). Tak, był to cud i precedens, jedno z rzadkich rozpogodzeń w historii. Ale tym bardziej trzeba też zrozumieć emocje Edwarda Saída, palestyńskiego intelektualisty, wyrażone w tekście zatytułowanym prowokacyjnie *Syjonizm z punktu widzenia jego ofiar* (1979)³². Czytamy tam między innymi: „niezależnie od tego, jaka była w umyśle Theodora Herzla, dziewnastowieczna Palestyna, z całą pewnością nie była krajem bezludnym” (128). I dalej: „To, co w syjonizmie służyło bezwzględnie słusznym celom tradycji żydowskiej, mającym położyć kres żydowskiej bezdomności i antysemityzmowi, a także przywróceniu Żydom pełni praw narodowych, współdziałało z tym aspektami dominującej na Zachodzie kultury (z której instytucji syjonizm się w końcu wywodził), które umożliwiły postrzeganie nie-Europejczyków jako niższych, podporządkowanych, marginalnych” (129). Tekst Saída, w izraelskiej debacie postsyjonistycznej dziś już klasyczny, w pełni zasługuje na to, by i Henryk Grynberg zechciał go w końcu przeczytać.

Inni dawno już się odważyli. Można za to podziwiać młodych³³, najbardziej jednak imponują mi ci starzy Izraelczycy, którzy mimo bagażu starej traumy i nowych palestyńskich terrorystów wciąż potrafią obejść się bez kiczu zbyt łatwych pocieszeń³⁴.

Psychologowie mówią, że wcześniej czy później w każdej traumie pojawia się pokusa jej wymazania, radykalnego domknięcia (*closure*). Można tego dokonać, przyłączając się do jednej ze „zbawczych narracji” (*redemptive narrative*), oferowanych przez religie i ideologie. Taka narracja uchyla i kompensuje rzeczywistość zbyt trudną do przyjęcia. Pozwala też ominąć konstatację, że natychmiastowe pocieszenie nie jest po prostu możliwe³⁵. Tradycyjną „zbawczą narrację” stanowiły klasyczne religijne teodyce oraz chiliazmy świeckie i parareligijne³⁶. Próba domknięcia traumy Szoa jest też pewną odmianą narracji syjonistycznej. Dominick LaCapra pisze: „Narra-

cja ta nawiązuje do biblijnego modelu Edenu, gdzie istniało państwo i lud, potem zaś nastąpiła Diaspora, powiązana z upadkiem. Holokaust stanowiłby tu nieuchronną kulminację Diaspory, zaś założenie państwa Izrael – moment zbawienia. Ta opowieść to syjonizm bardzo uproszczony i nie wszyscy ludzie uważający się za syjonistów skłonni są go podzielać³⁷. Oddziaływał on jednak w izraelskiej historii z dużą siłą i ma swój udział w fakcie, iż tak długo tych, którzy ocalili z Holokaustu, nie chciano rozumieć w kategoriach ich doświadczeń [to znaczy przyjmować ich opowieści w kategoriach opowieści ofiar], ani nawet wysłuchać. [...] W Izraelu nie chciano słuchać ocalonych, ponieważ Izraelczycy, z powodów najzupełniej zrozumiałych, próbowali skonstruować inny typ państwa, z innym rodzajem podmiotu politycznego [*political agent*]. Chodziło o to, by nie przechodzić przez przetrwanie i proces przepracowywania przeszłości [*working through*], w jakiś sposób przejść od bycia ofiarą do bycia stroną aktywną. Było to pragnienie skoku od statusu ofiary do statusu podmiotu działającego, z ominięciem samego procesu terapeutycznego – chodziło po prostu o przekroczenie statusu ofiary. Niestety, w tym trybie nie jest to możliwe. Może to tylko przysporzyć trudności w dziedzinie relacji z ludźmi, a także w polityce” (LaCapra 158).

Nieprzepracowana trauma wyraża się w odpychaniu własnego statusu ofiary. Bycie nią odczuwane jest jako piętno-substancja-natura, nie zaś przypadłość, która może się zdarzyć każdemu. Zamiast współczucia dla siebie i ludzi w podobnym położeniu pojawia się wstyd³⁸, niechęć do słabości i kompromisu, gorączkowe pragnienie ucieczki i wymazania piętna przez mechaniczną identyfikację z silniejszym³⁹, przywłaszczenie sobie jego atrybutów. Uraz, zapieczętowany, przechodzi wówczas w urazę, patologię zranienia⁴⁰.

Przymus obrażania

Z tych wszystkich powodów niedobrze się dzieje, gdy ktoś, kto przeżył Szoa, z uporem broni logiki czysto wymiecionych podwórek, a już całkiem źle, gdy robi to akurat Henryk Grynberg. Jeszcze gorsze od nedorzecznosci o „Filistynach” jest owo moralne okrucieństwo⁴¹, z jakim szydzi z tych, którzy za późno „wyszli z szafy”, zbyt płytko ją otworzyli albo umarli nie tak, jak należało. Edytę Stein i innych można dziś obrażać równie bezkarnie jak zamordowanych Żydów z Dobrego.

Henryk Grynberg cierpi na swoisty przymus obrażania. Gdy upozowany na Żyda-brutalistę z antysemitycznych pismek drwi sobie z naiwnych, usiłujących genealogicznie zracjonalizować pokrewieństwo, jakie z nim odczuwają, nie dopuszcza myśli, że robią to być może dlatego, że sami nie chcą być wylącani e Polakami⁴². Tymczasem te odepchnięte przez autora „polskie” cechy są w jego charakterze tak uderzające, że wprost trudno powstrzymać się od złośliwego ich wytknięcia. Najlepiej posłużyć się przy tym polskim konterfaktem pióra Sławomira Mrożka: „drażliwość, niestałość, nieobliczalność, nagłe furie, to znowu sentymentalizm i rozczulanie się nad sobą, siekiera w ręce i łatwe łzy, depresja, euforia, znowu depresja, dziury w pamięci albo nieoczekiwane skojarzenia, maniackie gadanie w kółko wciąż tego samego, nieufność i przesadna wylewność, na przemian odrętwienie, to znowu podniecenie”⁴³.

Nie dziwi mnie, że Henryk Grynberg drwi sobie z wrogów. Dziwi mnie, że nie szanuje przyjaciół. Kiedyś napisał: „Wiadomo, jacy oni są wrażliwi, gdy zostaną dotknięci przez Żyda. Zwłaszcza sojusznicy” (O 186). Istotnie, taka nadwrażliwość istnieje. Ale czy to powód, by ciągle wystawiać ją na próby, w autodestrukcyjnym, samospełniającym się proroctwie? Fakt, wolność w Polsce często oznaczała „wolność czepiania się Żydów” (O 190). Ale o jaką wolność dla siebie chodzi Henrykowi Grynbergowi? Czy nie o wolność czepiania się wszystkiego, co jest, jego zdaniem, niewystarczająco żydowskie, zgodnie z tym, jak on sam ową żydowskość rozumie? Jaką szansę daje on inności, suwerennym ludzkim wyborom? Czy po zбициu antysemitycznych klisz, po podniesieniu „żydowskiego” do „ludzkości” w jego dyskursie nie następuje przypadkiem narcystyczne zrównanie „ludzkiego” tylko i wyłącznie z „żydowskim”?

„Najtrudniej pozbyć się poczucia, że jest się jedynym sprawiedliwym – pisze o tym raz jeszcze Sławomir Mrozek, choć na zupełnie inny temat. – Pozbyć się to za wielkie wymaganie. Uwolnić się od tego chociaż na chwilę. Wyobrazić sobie siebie nie jako podmiot sytuacji, ale jeden z jej elementów. Zobaczyć i usłyszeć całe przedstawienie, a nie tylko swój głos.

[...] Ale po co właściwie pozbywać się tego poczucia, że jestem jedynym podmiotem każdej sytuacji? Po co z nim walczyć, skoro jest mi ono tak przyrodzone?

Po pierwsze, dla obrony przed nudą. Słyszeć tylko siebie, widzieć tylko siebie – nie nudziło mi się przez pierwsze dwadzieścia lat po okresie dojrzewania. Potem nuda narasta i męczy.

Po drugie, dla własnego bezpieczeństwa. Jeżeli nie uznaję, choćby na tyle, na ile uznać je można, motywów, pobudek i celów, środków, kon-

strukcji i kombinacji bliźniego mego, wtedy ryzykuję, że będę popełniał błąd za błędem [...]. Odcina mnie to od prawdy, która, jak podejrzewam, nie tylko na mnie wyłącznie polega”⁴⁴.

Jesteśmy, do cholery, nie tylko Żydami lub Polakami, a nawet nie tylko Polakami żydowskiego pochodzenia, ewentualnie Żydami polskiego. Bywamy jeszcze cholerykami, teinistami, feministami oraz melancholikami, kofeinistami i maskulinistami, a nawet mieszanką tych wszystkich cech plus ich zdwojenia wynikającego z rodzaju żeńskiego. Tak jak Marcelowi Reich-Ranickiemu „nie udało się” zostać wyłącznie Żydem, który uciekł z warszawskiego getta (choć po niedawnej publikacji *Śmierci krytyka* Martina Walsera za wszelką cenę usiłowano go do tego zmusić), tak samo Henryk Grynberg nie jest tylko i wyłącznie ocalonym z Dobrego. Uważa się za umarłego – jego rzecz, ale nie tylko jego sprawa, co robi ze swoim i naszym życiem, które się często-gęsto przeplata. Tak jak jego losem jest pisarstwo, losem jego czytelnika jest czytanie. A prawem czytelnika – krytyka, gdy pisarz „przegina”.

To nie jest słaba więź, ta więź pisarza i literożercy. Łączy ich język, spoivo mistyczne, bardzo silne. Mimo że próby ciągle są w toku, z języka nie można nikogo wykluczyć. Zawsze doprowadzało to do wściekłości pałkarzy – grafomanów lub analfabetów. Nadal doprowadza.

Pisarz, jeden z najlepszych w języku polskim, starannie zakreśla krąg wspólnoty, ustala reguły, negocjuje. W stosunku do audytorium nigdy nie był zanadto wylewny, nie takie je sobie wymarzył. „Zwracam się – mówi – do polskiego czytelnika, bo polsko-żydowskich czytelników jest niewiele. [...] Myślę o tym, jak on może reagować. Antycypując, odpowiadam na przewidywane reakcje, staram się wyprzedzać go o kilka kroków. Nie zamierzam mu podsuwać jakichkolwiek wniosków. Niech je sobie sam wyciągnie. [Pytanie: Mają go niepokoić?] Możliwe, że efekt jest taki, ale nie o to mi chodzi naprawdę. Ja mam swój własny niepokój i pisząc staram się poradzić sobie z nim. Niepokoi mnie, że czas upływa, a to, co się zdarzyło, jest zapominane albo wypaczane. I staram się na to reagować. Biorę udział w jakiejś dyskusji w zaświatach albo z zaświatami i to jest moją powinnością, żeby, póki starczy sił, dyskutować” („Teksty” 146).

Henryk Grynberg dyskutuje, a więc odczuwa potrzebę rozmowy. Nawet Paul Celan, który w swoich wierszach nie mówił do nikogo żyjącego, odczuwał potrzebę rozmowy. Ale czy tak wyglądać ma rozmowa? Czy Henryk Grynberg da powiedzieć coś sobie? Czy chce mówić tylko sam, to właśnie nazywając dialogiem? Pisarz przytacza gdzieś z aprobatą słowa,

które Stanisław Vincenz włożył w usta bałagudy Bjumena Petrankena: „Sto procent racji nie istnieje! [...] Taki, co mówi, że ma sto procent racji, to paskudny gwałtownik, straszny rabuśnik, największy łajdak”. A gdyby teraz, na próbę, Henryk Grynberg odniósł te słowa do siebie?

Wszyscy, i Żydzi, i Polacy, moglibyśmy niejedno odnieść do siebie. Zapatrzeni we własną jedyność, nawet żalobą nie chcemy się podzielić. Określeń „strona polska”, „strona żydowska” używamy tak, jakby tamta wojna, z krwawym podziałem na „aryjczyków” i „niearyjczyków”, nigdy się nie skończyła. Pogląd Adolfa Rudnickiego, że ani jednej, ani drugiej strony nie ma i nigdy nie było, a to, co jest, „składa się z wielu stron i wielu ludzi”⁴⁵, ciągle nas przerasta.

jesień 2002

Skróty w tekście

Teksty Henryka Grynberga:

K – *Kadysz*, Znak, Kraków 1987

ZW – *Żydowska wojna*, Czytelnik, Warszawa 1989

Z – *Zwycięstwo*, „W drodze”, Poznań 1990

„Teksty” – „Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem. Z Henrykiem Grynbergiem rozmawia Józef Wróbel”, „Teksty drugie”, 5/1992, s. 143-150

D – *Dziedzictwo*, Aneks, Londyn 1993

O – *Ojczyzna*, WAB, Warszawa 1999

M – *Memorbuch*, WAB, Warszawa 2000

DD- – *Drohobycz*, *Drohobycz*, WAB, Warszawa 2000

ZIO – *Życie ideologiczne. Życie osobiste*, WAB, Warszawa 2001.

PN – *Prawda nieartystyczna*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002

„WNH” – *W obliczu nowego Holocaustu*, „Res Publica Nowa” 1/2002, s. 77-78

„PP” – *Palestyna*, *Palestyna*, „Res Publica Nowa” 9/2002, s. 77-83

„WE” – *Winię Europe*, „Res Publica Nowa” 8/2002, s. 4-9

„MZD” – *My Żydzi z Dobrego*, „Res Publica Nowa” 1/2003, s. 68-72

Przypisy

¹ *Sajagim*: jedno z podstawowych określeń teologicznych judaizmu, określenie żydowskiej tradycji ustnej, „środków ostrożności”, mających zapewnić przestrzeganie Tory pisemnej, która jest samym Bogiem (Meir ben Gabbaj, *Awodat ha-kodesz*, 1531), cytuję za: G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 108-110, 91 nn.).

² D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore and Londyn 2001 (dalej LaCapra).

³ Trobriandczycy w żałobie pokrywają swoje ciała czarnym barwnikiem. Zobacz: B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i opracowanie G. Kubica, Kraków 2001, przyp. 152, s. 511.

⁴ J.N. Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard U. P., Cambridge/Mass. 1984 (*Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Kraków 1997). Dla uwypuklenia interesujących mnie kwestii tłumaczę z oryginału.

⁵ Czyniąc tak, przydajemy ofiarom „status podludzki, uważamy je za istoty pozbawione woli czy inteligencji. Jak długo pozostawały one przy życiu, związane były odpowiedzialnością. Negacja lub pominięcie ich błędów albo też mówienie tylko o tych, którzy zachowywali się bohatersko, byłoby niesprawiedliwe zarówno wobec żywych, jak i umarłych”. B. Bettelheim, *Surviving*, Vintage, Nowy Jork 1980, s. 84-104, 246-254, 258-273, 274-314, za: Shklar, dz. cyt., s. 18.

⁶ S. Mrożek, *Dziennik powrotu*, Warszawa 2000, s. 241.

⁷ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 21.

⁸ „Czasami określałem siebie jako zmarłego pisarza. Moje książki pojawiały się gdzieś daleko, czasem widziałem zdalne reakcje na te książki, ale nawet z honorariów nie mogłem korzystać. To mnie utwierdzało w przekonaniu, że jest to literatura pośmiertna, a ja przez jakiś dziwny zbieg okoliczności mogę się temu przyglądać”, „Teksty” 146.

⁹ „Mój ojciec to nie kości ukryte przy polnej miedzy o kilka kilometrów stąd. Mój ojciec to jestem ja”; O 219; zobacz też: *Szkola opowiadania*, 297/PN. Grynberg pisze o sobie: „Jestem martwym Żydem” (Pn 234), „mym własnym duchem, który wrócił z tamtego świata specjalnie, żeby popatrzeć i posłuchać...” (O 17). Ten duch, zwany też jest „narratorem” – „to (...) nazwisko, którego najczęściej używam” (*Buszujący w Niemczech*); zobacz też: „Wolę nie wyjaśniać, wolę ukrywać. Im więcej pisarz ukrywa, tym jest bogatszy. Ale też i nie szyfruje” (Pn 294).

¹⁰ M. de Montaigne, *Próby* 1, 144, wcześniej Herodot, *Dzieje*, ks. III, 13-14.

¹¹ „...właściwie liczba zamordowanych jest wyższa od liczby tych, którzy nie żyją”, *Buszujący* 22, „to miejsce pojechało beze mnie”, *Buszujący* 21.

¹² Zobacz: Charlotte Delbo i *pisarstwo posttraumatyczne jako akt wierności wobec ofiar Holocaustu*, LaCapra 70.

¹³ „Przyszedł w nocy i rąbnął siekierą w okiennicę, aż wszystkie szyby wyleciały” (Z 27). „Powiedźcie jej, żeby się stąd wynosiła, bo może być krótsza o głowę” (Z 89). „Nie boi się, lo! Zobacz pan jak rąbali w nocy siekierami” (D 43). „A jak byście chcieli tu co odbierać, to ja siekierkę mam” (D 51).

¹⁴ „Szukaliśmy [...] ratunku w samoobronie (Izrael) lub ucieczce. Uciekaliśmy w dalekie kraje. Uciekaliśmy od żydowskiej tożsamości. Ucieczką był również komunizm (równość, międzynarodalizm, akceptacja). Wszystkie te ucieczki okazały się zawodne”, *Pokolenie Szoa*, PN 287.

¹⁵ Ciąg dalszy: „Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem, i to jest charakterystyczne dla losu polskiego Żyda. (...) Niemcy zostali w Polsce zasymilowani (...) jest jednak niemożliwe, aby Żyd został zaakceptowany jako Polak, nawet jeśli jest tylko pół-Żydem czy ćwierć-Żydem. Nawet jeśli jest katolikiem. Jest to jakaś skaza w psychice polskiego narodu, rodzaj wariactwa. Jest to sprawa Polaków i sami muszą sobie z nią poradzić, ja już nie wiem, co o tym myśleć”.

¹⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 106.

¹⁷ *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indeksem opatrzyła G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 138.

¹⁸ „Żyd miał doświadczenie, wiedział, co może osiągnąć, a czego nie, i patrzył na świat oczami naiwniaka, którym nie był. Oni zaś robią miny cwaniaków, którymi nie są”, O 211; „Speszyla się, jak każdy w Polsce, kto usłyszy »Żyd«, zwłaszcza w obecności Żyda”, O 216;

„Ludzie w Dobrem nie byli potworami i niektórzy szczerze współczuli Żydom. Ale w gruncie rzeczy byli zadowoleni. Tyle miejsca się zwolniło w miasteczku”, Z 51.

¹⁹ „...kurwy zawsze trzymały z Żydami. Kto chce, niech zgaduje dlaczego”; O 206.

²⁰ „Postanowiłem: sam stąd nie odleczę. Nie będę ułatwiał łobuzom sprawy. Będę tu tkwił. Niech się pofatygują sami”; O 208; „Czy my, ludzie, cokolwiek naprawdę się uczymy? Czy naprawdę zapamiętujemy? A może jesteśmy rodem złoczyńców i skurwysynów, który tylko do czasu zachowuje pozory, czekając na okazję, kiedy je można odrzucić. Może nie należy tego mówić głośno, bo zło się przestanie kryć. Może trzeba wmawiać ludziom, że są do brzy?”, PN 41.

²¹ „Boję się nie tylko antysemitów, ale w ogóle ludzi. Nie umiem do nikogo naprawdę się zbliżyć i przez to nie mam bliskich przyjaciół. Nauczony od najwcześniejszych lat starannego ukrywania swoich myśli i uczuć, nie umiałem ich potem odkryć w żadnym kontakcie osobistym – musiałem zostać pisarzem”; PN 8.

²² „Całą pogardę, całą odrazę, całą nienawiść, jaka nasz rozum łączy ze zbrodnią, nasza uczuciowość zwraca przeciw nieszczęściu”. Cytuję za: *Księga Hioba*, przeł. C. Miłosz, Kraków 1998, s. 57.

²³ C. Lanzmann, *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1993, s. 153.

²⁴ D. LaCapra, *History and Memory After Auschwitz*, Cornell U. P., Ithaca – London 1998, s. 100.

²⁵ *Acting out* (według J. Laplace i J.-B. Pontialis, *The Language of Psycho-Analysis*, New York 1973, s. 4) to „działanie, w którym podmiot w uścisku nieświadomych pragnień i fantazji ożywia je w teraźniejszości, obdarzając je bezpośredniością, nasiloną wedle stopnia odpowiadającego niechęci do rozpoznania ich źródła i repetytywnego charakteru”. Stanowi ono dialektyczne przeciwieństwo przepracowania traumy (*working through*), definiowanego jako „proces, za pomocą którego analiza zaszczepia interpretację i przezwycięża rodzący się wobec niej opór. Przepracowanie to rodzaj pracy psychicznej, które pozwala podmiotowi zaakceptować wyparte elementy i wyzwoleć się z przymusu powtarzania” (tamże).

²⁶ O rozmiarze i sile tego zaprzeczenia najlepiej świadczy strach polskich wydawców przed wydaniem drugiej książki Goldhagena (*Moral Reckoning. The Role of Catholic Church in the Holocaust and Its Unfulfilled Duty of Repair*), a także wcześniejszej pracy Davida I. Ketzera (*The Popes Against the Jews. The Vatican Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*). Wedle informacji zawartych w tekście Szymona Hołowni w „Newsweeku” (z 20 października 2002), publikacji Goldhagena odmówiło już kilka wydawnictw.

²⁷ Mam na myśli szczególnie następujący fragment: „Żyd istniał w Polaku i z Polaka wpływał. Nie wolno więc się ludzić, że potrafimy go uczłowieczyć, nie naruszając pokładów naszej zbiorowej tożsamości”.

²⁸ Dc.: „Jest to jeszcze jedna wskazówka, że nie Bóg, ale diabelski świat wybrał sobie Żydów na ofiarę, przyzwyczaił się do tego i wciąż nie może się odzwyczaić, pomimo że czasy się zmieniły. W epoce poświećmiskiej Żydzii nie chcą już więcej zgodzić się na żadne ofiary i stąd konflikt”.

²⁹ Problem polski wydaje się relatywnie mały w porównaniu z ordaliami współwiny za Holocaust, przez jakie przechodziły i ciągle jeszcze przechodzą Niemcy czy Francja, nie mówiąc o milczeniu o Szoa na Węgrzech, Łotwie, Litwie, Ukrainie czy Białorusi, a także w Rumunii i Rosji. Zobacz też: PN 76.

³⁰ Zobacz na przykład: Imre Kertész: „Europa nie wyciągnęła z Holocaustu najważniejszego wniosku: nie należy kierować się powszechnie panującymi przesadami. Kiedyś z tego powodu ucierpieli Żydzi, dziś cierpią Arabowie”. Cytuję za: „Forum” z 14-20 października 2002.

³¹ Odnotujmy na marginesie, że tym ostatnim określeniem pisarz decyduje się odstąpić od twardego „holokaustowego antyuniwersalizmu”, zaliczając ofiary zamachu na Manhattanie do wspólnoty ofiar Szoa.

³² *The Edward Said Reader*, ed. M. Bayoumi i A. Rubin, Vintage, New York 2000.

³³ Zobacz: Ari Folman, *Gloryfikujemy śmierć*, „Gazeta Wyborcza” z 26-27 października 2002: „To właśnie chcę powiedzieć w filmie – nie używajmy w ten sposób pamięci Holocaustu. Palestyńczycy to nie naziści, nie szykują nam komór gazowych. Walczą o swoją niepodległość, o swoją ziemię, jak inne narody w wielu miejscach świata, jak my w wojnie wyzwoleniczej 1948. Nie wygrywają z nami, bo partyzanci z reguły nie wygrywają z regularną armią, więc nie mogą zafundować nam kolejnej Zagłady”.

³⁴ Mam na myśli ludzi takich, jak Uri Avnery, kandydat do pokojowej Nagrody Nobla w roku 2001 i ubiegłoroczny laureat Nagrody Ossietzky-Preis, a także innych z ruchu Gush Shalom. Zob. też np. list 170 religijnych syjonistów, publikowany 9 maja 2003 r. w dwu izraelskich gazetach: „Ha'aretz” i „Yediot Aharonot”.

³⁵ Z tego względu narracja zbawcza nazywana też bywa „fetyszystyczną”. Pojęcie „fetyszyzmu narracyjnego” wprowadził Eric Santner (*History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma*, [w:] Saul Friedlaender (red.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, Harvard U. P., Cambridge 1992, s. 143-154), który charakteryzuje ją następująco: „mianem fetyszyzmu narracyjnego określam takie próby konstruowania i świadomego lub nieświadomego posługiwania się narracją, które służą wymazaniu śladów traumy lub straty, która przede wszystkim powołała je do życia (...). W taki właśnie sposób traumatyczne wydarzenia zostają użyte w służbie niezdołności do żałoby lub odrzucenia tej żałoby. Strategia ta niweczy samą potrzebę żałoby, symulując sytuację nie-naruszonej, zazwyczaj w ten sposób, że rozprasza ona stratę, wymazując jej miejsce i źródło” (144). LaCapra dodaje, że narracja fetyszystyczna usiłuje przedwcześnie odnowić działanie zasady przyjemności, pomijając tak zwany wpis traumy i pracę żałoby – przyswojenie traumatycznego doświadczenia przez strukturę świadomości podmiotu bez jego zamazywania, co jest możliwe wyłącznie w drodze *working through*.

³⁶ Jedną z nich – „ekstazyjne upojenie muzułmańskich apokalips” – zagroziła ostatnio nie tylko Bliskiemu Wschodowi, zobacz: A. Glucksman, *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, przeł. M. Ochab, Sic!, Warszawa 2003.

³⁷ Zobacz na przykład list G. Scholema do W. Benjamina w wydanej ostatnio *Korespondencji*, przeł. A. Lipszyc, „Literatura na świecie”, 1-2/2003, s. 359, przyp. 6 (przyp. J.T.-B.).

³⁸ „Wszyscy wokół nas byli uciekinierami (...). Tutaj też nie lubiło się Żydów. Wstydzono się ich. Zwłaszcza tego, co się z nami stało” (DD 247).

³⁹ Zobacz: Tadeusz Konwicki: „Tyrmand z całą rozpaczą najskrętniej ukrywana, przeobraził się w rosnącego blondyna o jasnym spojrzeniu, w przedwojennego reakcjonistę, w zachodniego światowca, w demonstracyjnego przeciwnika narzuconego ustroju”. Cytuję za: H. Dasko [Przedmowa do:] Leopold Tyrmand, *Dziennik 1954 – wersja oryginalna*, Warszawa 1999, s. 32. Zobacz też: Sławomir Mrożek (*Dziennik powrotu*, dz. cyt., s. 104), który pisze, że okupacyjnym polskim „ideałem (...) stał się esesmański Zygfryd, skądinąd nasz śmiertelny wróg. (...) Słabsi zawsze starają się upodobnić do silniejszych, pokonani do zwycięzców”.

⁴⁰ „O ile rana potwierdza tylko fakt, że człowiek jest kruchy i że powinien na siebie uważać, uraza jest jak blizna – nieczuły, zgrubiały naskórek, rodzaj pancerza. Podobnie jak »patologiczna niewinność«, uraza szybko staje się wymówką, by nie robić nic, a mimo to czuć się znośnie, a nawet odczuwać swoistą moralną wyższość. Do czasu. Dwa są tylko kierunki uwalniające się prędzej czy później urazy: zabójczy lub samobójczy”. J. Tokarska-Bakir, *Wstyd i przemoc*, „Tygodnik Powszechny”, 2/12/2001.

⁴¹ Shklar pisze: moralne okrucieństwo to nie tylko ranienie czyichś uczuć, ale „umyślne, uparte upokarzanie ofiary po to, by nie mogła zaufać ani sobie, ani komukolwiek innemu” (*Ordinary Vices*, dz. cyt., s. 37).

⁴² „Polacy często mnie pytali, czy czuję się Polakiem. Zwłaszcza Polki. Dopytywały się, czy mam może choćby małą domieszkę polskiej krwi. A nie pytałyby, gdybym był z pochodzenia Rosjaninem, Ukraińcem, Litwinem, nawet Niemcem. I nie chodziłoby o prawdę, wystarczyłby pozór. Polacy wołają Żyda, który nie chce być Żydem, który udaje, że nie jest, który myśli, że nikt nie wie, że jest, przy którym można wygadywać na Żydów, udając, że się nie wie”; My, Żydzi z Dobrego, 70.

⁴³ Mrożek, *Dziennik powrotu*, s. 82.

⁴⁴ Mrożek, dz. cyt., s. 31.

⁴⁵ A. Rudnicki, *Złote okna*, w: *Opowiadania*, Warszawa 1996, s. 123.

Dla Idy Fink

Narratorce *Podróży* chciałabym najpierw powiedzieć, że miasto pod Górą, „na dnie zielonej doliny, nad wielką zieloną rzeką”; miasto „słynne ze swych winnic”, którego nazwa „jest pełna zapachu, i przywodzi na myśl leśne jagody i lasy”, ciągle o niej pamięta.

Na „szerokiej cienistej ulicy wśród wilgotnej zieleni drzew, w poranym słońcu”, oświetlającym fasady uspijonych domów. Na „placyku pochylonym, schodzącym ku rzece” – „opiewanej w ludowych pieśniach”. Wśród pachnących akacji, dziś wypieranych przez bezwonne magnolie. Także na samej Górze, powyżej zarosłego zielskiem, zaśmieconego szkłem hitlerowskiego stadionu, „w wysokiej trawie wśród kwitnących czereśni”.

Sprawdziłam: późnobiałostocki dworzec już nie istnieje. Nie ma też kiosku przy moście. Sam most, pod koniec wojny wysadzony, by nie przeszli po nim Amerykanie, odbudowano. Nie odbudowano synagogi, po której już w roku 1944 nie było śladu, a z osiemnastu Żydów, którzy wrócili do miasta po wojnie, ani jeden nie był religijny. Nic nie zmieniło się przy ulicy Plöck pod numerem 44, który przez całą wojnę był więzieniem dla państwa Jaspersów. Jaspersowie ocalili i wyjechali. Nie zmieniła się także Góra i „pod górą wiodąca ulica”, z tym że mieszka tu teraz pewien stary filozof, ocalony z Terezina. Wie on wszystko, zna więc także książki Idy Fink. Obok jest ten „zakręt drogi, który odsłania miasto zbyt piękne, by je natychmiast porzucić”, a powietrze ma zapach kwiatów.

Po wojnie ludność tych okolic powróciła „do swoich na wpół zrujnowanych idylli” i szybko je odbudowała. „Tak jak rolnicy, którzy jesienią grzebią w kopcach swoje *mangel-wurzels*, Niemcy starali się pogrzebać swoją przeszłość – mówi Günter Grass. – Ale na wiosnę stopy *mangel-wurzels* rozrzuca się po ziemi, a wtedy smród rozchodzi się po całej okolicy i żadna idylla nie uchroni się przed kwaśnym odorem”.

Ktoś opowiadał mi, jak w czasie niepokojów studenckich roku 1968 raz dził sobie z niemiecką policją, w Heidelbergu wyjątkowo brutalną wobec przechodniów, także starszych i niedołążnych. Wystarczyło zadać pytanie: *Wo waren Sie in 1944*. Panowie w średnim wieku z reguły grzecznieli.

Wiele lat później to samo pytanie, choć z całkiem inną intencją, powtórzył, we wstępie do książki Anki Grupińskiej *Ciągle po kole*, Paweł Szapiro, historyk. Miał wprowadzić na myśli nieco inną datę – lato roku 1943, i nieco innych ludzi – nas, którzy urodziliśmy się p ó ż n i e j, ale pytanie było równie skuteczne. Kto wie, pytał Szapiro, „co działo się z nami w lipcu tamtego roku?”

Od niektórych pytań, nawet jeśli miały być tylko ozdobnikiem, trudno się człowiekowi uwolnić. Jakie to proste – nie mogłam się nadziwić – więc wystarczy jedna błaha przesłanka metafizyczna, by cała zaporą krwi (tu Żydzi, tam Polacy, jeszcze dalej Niemcy), a z nią obronne konstrukcje, zza których o d w t e d y ze sobą rozmawiamy, runęła? Za nic nie przyznalabym się do tak naiwnej spekulacji, gdyby nie zdanie, wycytane u Waltera Benjamina: „Prawdziwy obraz przeszłości nieustannie nam umyka [...] groźbę zaniknięcia niesie każda teraźniejszość, która nie rozpoznała się w nim jako ta, o którą mu chodziło” (*O pojęciu historii*). Może więc nad tym, co było (lub byłoby) z nami w t e d y, nie tylko zastanawiać się możemy, ale nawet powinniśmy?

Ida Fink

Pytanie to staje się szczególnie natarczywe, gdy czyta się opowiadania Idy Fink. Krytycy od dawna przesiewają ich mistrzowski język, gładki i zwarty, jakby pozbawiony szwów, „nie znający blizny” (Szekspir). Powściągliwość – mówią – ikonoklazm. Ascetyczna, apofatyczna proza, „zdławiony szepć” (Fernanda Eberstadt). Bez wielokropków i metafor, bez wścibskiego realizmu. Zamiast nich – „fabularne ziarna” (Piotr Śliwiński), metonimie i litoty. Pomniejszenie zamiast hiperboli. „Metonimia – objaśniają znawcy – faworyzuje bliskość [...] i jako taka jest przeciwieństwem dumnego zawłaszczania rzeczywistości przez metaforę” (Frank Ankersmit). Dlatego u Idy Fink będzie raczej „warkoczek” niż „dziewczynka”. Ale kiedy w końcu zjawi się i dziewczynka, „jeszcze ciepła od snu” (*Wiosenny poranek*), jej także nikt nie przeoczy.

Przeszłość, z której ta dziewczynka przychodzi, jest w prozie Idy Fink przedmiotem wiedzy, nie wiary. W tę przeszłość coraz trudniej uwierzyć. Wskazuje się na nią, próbuje ją oznaczać, ale nigdy się jej nie osiąga. Choć finał jest od początku znany, zakończenie pojawia się rzadko, jakby z wahaniem (*Zamknięty krąg*). „Są sprawy, których nawet domysłem nie należy tknąć. Wystarczą fakty” (*Skok*).

Przesączalność

W klasycznej greckiej tragedii wszystko, co Arystoteles nazywał *to patos* – sceny zabijania, okrucieństwa, rozpacz – raczej recytowano niż pokazywano. Ktoś napisał, że opowieści ocalonych z Zagłady są takimi właśnie recytacjami, o tę recytację łatwiejszymi do zniesienia niż inne obrazy Szoa. Wobec fabuły filmowej czy powieściowej odbiorca jest dużo bardziej bezbronny niż wobec recytacji, dlatego też szybciej stawia opór. Kiedy doświadczenie zła eksploduje, a reguły prawdopodobieństwa zawodzą, to, co przedstawione, wzbudza w człowieku odruch obronny. Nie tyle skończoność intelektu, ile skończoność empatii, granica ludzkiego współczucia jest tu problemem (Geoffrey Hartman, *The Book of the Destruction*).

Jak z tym problemem poradziła sobie Ida Fink, nie wiadomo. Czytelnik jej opowiadań poci się, płacze. Odrzuca książkę, a potem bierze ją z powrotem. Znowu rzuca, i tak w kółko. Pot i płacz, nerwowość, gdy coś przeszkodzi lekturze, złe sny i nieskrywana ulga przy końcu opowieści – to mogą być znaki przesączającego się doświadczenia, w którego przekazywalność tytułu już wcześniej zwątpiło. Asymetria: „*Elle est devenue très pâle, mais c'est moi qui avais des larmes aux yeux*” (*Podróż*). Jakby szloch, stłumiony po jednej stronie tekstu, skraplał się i spływał po drugiej.

Martwa natura

Dawni mędrcy uczyli, że każda rzecz, nawet najcieńsza, wyposażona jest w dwa uchwyt. „Za jeden uchwyt da się ona udźwignąć, za drugi jednak udźwignąć się nie da” (Epiktet). Skoro uchwyt od strony rzeczywistości zawodzi, korzystaj z uchwytu od strony nierzeczywistości – radzili. Rzecz, której nie możesz wyjaśnić w kategoriach ludzkich, spróbuj wyjaś-

niać w pozaludzkich. To właśnie robi Ida Fink, malując z natury. Słyszałam, że niektórych opisy przyrody nudzą, ale żeby opisy przyrody bolały?

„[...] rankiem przyjemnie jechać, chłód w lesie, ptactwo gada i gada, rosa na trawie, a dalej nad polami mgła biała jak kwitnąca hreczka” (*Za żywopłotem*). „Zbierało się na deszcz. Na łąkach za drutami chłopci grabili siano” (*Zmartwychwstanie piekarza*).

„Poszliśmy dróżką nadrzeczną, naszą ulubioną. Na brzegu rzeki rosły wierzby. Dróżka ta nie straciła ani żdźbła swej urody i to nas trochę zabolalo” (*Podróż*).

Wykluczeni ze świata żywych szukają schronienia w przyrodzie i znajdują ją nietkniętą. Odwrócenie: nie wrzask esesmanów, ale „widok ścielący się po obu stronach szosy” budzi kogoś ze snu (*Zamknięty krąg*). Swoim odrętwieniem natura wyrzywa człowieka z odrętwienia (*Odpyływający ogród*).

Zagładę przedstawia się tu nie przez obrazy zbrodni, ale przez obwinianie krajobrazu i milczącej ziemi (*Jan Krzysztof; Drugi brzeg*). Najpierw, pod wpływem bólu, człowiek oskarża przyrodę o nieczułość. Dopiero gdy ból słabnie, zaczyna do niego docierać, że może było odwrotnie, że tylko przyroda pozostała wierna (*Pies; Czarna bestia; Skrawek czasu*).

Jeszcze głębszemu przeobrażeniu podlega pod wpływem Zagłady muzyka (*Zamknięty krąg*). Piekło: miejsce, gdzie nawet muzyka nie jest niewinna.

Piekło

W piekle – wiemy to od Primo Leviego – nie ma „dlaczego”, tylko „jak”. Niezmiernie ważna jest kolejność, kolejność o wszystkim decyduje: „Czerwiec 1941 roku dobiega końca, już Niemcy są w miasteczku, synagoga spalona, brody pobożnych Żydów obcięte, sklepy zrabowane, szewc zastrzelony tak jak siedział na zydlu z młotkiem w ręku, a wraz z nim dziewięciu innych Żydów, niebiesko-żółte transparenty *Haj żywe wilna Ukraina* trzepocą nad główną ulicą, niebiesko-żółte kokardki zdobią marynarki Ukraińców witających Hitlera, obdarzonych trzema dniami wolnej ręki – prawem pogromu” (*Julia*).

Nie spokój i nie radość są przeciwieństwem piekła. Przeciwieństwem piekła jest zdziwienie. „Zrobili z nami tak, że nikt się niczemu nie dziwił” (*Ślad*). Ten, kto widział, „nie śmiał powiedzieć, co widział, a choć o tym, co widział, i inni przebąkiwali, nikt nie śmiał wierzyć” (*Skrawek czasu*).

Ludzie, którzy to zrobili, zniknęli. Rozpłynęli się „w mrocznych wnętrzach, pod rzeźbionymi sufitami”, w domach obrosniętych winoroślą (*Podróż*), w „willach z wykuszami”, secesyjnych i modernistycznych (*Młodość*), z lampą wiszącą nad stołem i książkami w bibliotece (*Podróż*). Zniknęli w debatach nad nihilizmem, Hölderlinem i naturą ludzką. Bez śladu. Tropienie ich, wcześniej trudne, później nieskuteczne, dziś byłoby śmieszne i świadczyło co najwyżej o kiepskim stanie nerwów. Tylko ironia ich przeżyje. „*Sie wünschen, bitte?* – spyta kelner w Bel. *Sie wünschen? Hände hoch, du Sauhund, du Dreck, zweimal Kaffee bitte.* Aromat espresso, krzyk neonów, widelczykiem dłużyć w ciastku... śmiech” (*Siostra Henryka*).

Krajobraz i pamięć

To, kim jest Narratorka *Odpyływającego ogrodu*, zrozumiałam dzięki cytatom z modnej powieści: „[...] powiedziała, że czuje siebie wszędzie; nie tylko »tu, tu, tu« [...] wszędzie. Zatoczyła ręką koło [...]. Jest wszystkim tym, powiedziała. Więc żeby ją poznać (czy żeby w ogóle poznać kogokolwiek), trzeba odszukać tych ludzi, którzy ją uzupełniają; a nawet poznać miejsca, które ją uzupełniają. Dziwaczne więzy łączą ją z ludźmi, z którymi nigdy nie rozmawiała – z kobietami na ulicy, z mężczyznami za ladą sklepów, nawet z drzewami”. (Virginia Woolf, *Pani Dalloway*)

„Perła-rybiarka, znana w mieście wariatka, która za uzbierane w mieście pieniądze kupowała ryby i wrzucała je do stawu” (*Drugie skrawek czasu*). Aron, który „przespał życie” (*Wiosenny poranek*). Chłopiec, który krzyknął za późno (*Drzazga*) i dziewczynka, która nawet nie krzyknęła (*Wiosenny poranek*). Titina, Eugenia, Sabina, Anna-Klara. Jadwiga, Barbara, Joanna. A także lato, renety, „mgła złocista i sypka”. To nie Narratorka wyciąga z ludzi te historie. Z powodów, które są aż zbyt dobrze znane, to oni wszyscy z nieopisaną dyskrecją je na niej wymuszają.

To, co jest, odwraca się w niej ku temu, czego nie ma.

Niektórzy uważają, że utratę bliskich łatwiej jest znieść w pejzażu, który oglądali. Wierzą, „że umarli niematerialnie ożywają, gdy trwa bez ruchu obraz, w którym niegdyś zatonął ich wzrok” (Gustaw Herling-Grudziński). W tej praktyce budzenia umarłych, Ida Fink uzyskała nadzwyczajną biegłość. Pisanie uczyniła czymś więcej niż środkiem widzenia. Kto dotknie jej książek, dotknie też człowieka.

wiosna 2003

„Rzeczy mgliste”

Max Weber napisał kiedyś, że jest przekonany o wielkim znaczeniu rasy i dziedziczności, po czym dodał: „Bieda tylko, że nic zgoła nie da się o tym powiedzieć”¹. W podobny sposób Virginia Woolf skwitowała temat płci: „Kiedy ma się do czynienia z kwestią wysoce kontrowersyjną – a tak jest zawsze, gdy chodzi o płć – wówczas nie można mieć nadziei, że powie się prawdę. Można jedynie pokazać, jak doszło się do poglądów, które głosi się obecnie”². Charakter narodowy to temat równie niebezpieczny jak rasa i płć. Mówić o nim, to piętrzyć różne rodzaje nieporozumień. A jednak charakter narodowy istnieje i drwi sobie z kłopotu, jaki nam sprawia.

Charakter narodowy istnieje, szczególnie cudzy. Każdy Polak wie: Rosjanie są ciemni, Niemcy tępi, Francuzi to lekkoduchy, Cygan kradnie, a Żyd to zawsze Żyd. Czy istnieje i na czym polega jego własny charakter, nie bardzo jednak Polakowi wiadomo, stąd dramatyczne pozy, rozstrząsanie złóż i zapożyczeń, przesiewanie „swojszczyzny” od „elementów nanośnych”³ ze wszystkimi tego dawnymi i teraźniejszymi, najczęściej nikczemnymi konsekwencjami.

Nic nie oddziałuje na człowieka tak, jak odbicie w cudzych oczach. W oczach cudzoziemców⁴ Polak bywał zazwyczaj „niewinnym dzikusiem”, zapalczywym, walecznym, acz nieodpowiedzialnym. (Mieczysław Porębski znalazł u Tomasza Manna rewelacyjny cytat w tej sprawie: „Towarzystwo [mowa o Polakach] było tak eleganckie i tak pełne rycerskiego poloru, że nie pozostawało nic innego, jak tylko unieść brwi i przygotować się wewnętrznie na wszystko”⁵). Z Polakiem kojarzyło się „hodowanie kołtuna (*plica polonica*), czyli „kędziorów na karku, których ucięcie przyprowadza o stratę wzroku”, opilstwo i obżarstwo, szowinizm („miłośnik samego siebie”), obskurantyzm, dewocja i pieniactwo. A także „łagodność charakteru”, „wybitnie religijne usposobienie” i żywiołowość. Dominanta tego portretu zależała zapewne tyleż samo od portretowanego, ile od stosunku portrecisty do Rusa, bo tę samą rzecz raz opisywano jako lekkomyślność i brawurę, kiedy indziej zaś jako umiłowanie wolności i pogardę dla śmierci.

Wiele cech polskiego charakteru kładziono na karb geografii, izolacji i wielkich dystansów. „Na bagnach Polski rośnie ziele z pięknym kwiatem błękitnym (*blaue Sternblume*) na długiej łodydze, które to trójziele wpaja miłość, sprawia zapomnienie i przenosi dokąd kto chce”⁶ – pisze Jacob Grimm, a w tym, co pisze, widać Polskę jako zaświat Europy, zaludniony przez chochliki i strzygi. Z europejskiego punktu widzenia, Polacy zawsze niepotrzebnie wszystko komplikują. Ich kraj to *outopos*, miejsce nieistniejące: z jednej strony już właściwie Rosja – wszak Rosja zaczynać się ma tam, gdzie są brzozy – a zarazem, ze względu na zasięg alfabetu łacińskiego, ciągle jednak Niemcy. Podobne opinie nie sprzyjały umacnianiu naszego narodowego charakteru, który pod ich wpływem popadał w prostrację i jeszcze większe niewyrobieństwo.

Czesław Miłosz nalega, by w tej dziedzinie „niczego nie dociskać”⁷. Małe narody, twierdzi, Polacy, a także Litwini czy Ukraińcy, nadmiernie się na niej koncentrują. „Valéry” nie musiał zajmować się Francją, ani nawet zastanawiać się, co to znaczy być Francuzem, francuskość była powietrzem, którym oddychał”. Taką nonszalancję mogą sobie okazywać ci, którym nic nie zagraża: Niemcy, Rosjanie czy Amerykanie. Jednak tych, którzy przez prawie dwieście lat byli na przemian rusyfikowani i germanizowani, a teraz drżą, że europejska Unia wchłonie ich jak herbata cukier, na nonszalancję nie stać. Więc myślała, że jak się zawezmą i zaprą, to sięgną do takiej substancji w sobie, taki korzeń etniczny uchwycą, na taką w głębi natrafia „swojszczyznę”, że każda „obczyzna” zwątpi i natychmiast od nich odpadnie. Sięgają coraz głębiej, coraz ambitniej. Furda „Szczerbiec”, aluzja ledwie do Chrobrego. „Samoobrona” sięgnęła ostatnio aż po Swarożycza⁸. Parę lat temu podobne wysiłki obserwowano u braci Litwinów, równoległe zdarzają się też Węgom.

Wszystkim zagrożonym, wszystkim, którzy wierzą w „umacnianie substancji” i wyciągi genealogiczne sporządzane na zamówienie, przydałoby się, żeby popatrzyli kiedyś na dzieci. Trudno o kogoś, kto bardziej niż one jest sobą, choć wcale o tym nie wie. Poza dziećmi, regułę tę zauważyło jeszcze paru filozofów i świętych, tyle że „prawdziwi patrioci” rzadko kiedy ich czytają. Nacjonalizm to nie tylko stan lękowy, to najczęściej kiepska filozofia. Polakom trudno ją jednak rozpoznać: naszej wizji religijności, świętości i heroizmu brakuje heroizmu myślenia (J. Tischner).

Przywołanie dzieciństwa jest tym bardziej do sensu, że tradycyjne polskie heroizmy, broniące naszej odrębności i niepodległości, w zasadzie zawsze doń nawiązywały. Każde doświadczenie można jednak opisywać z rozmaitych stron. Podczas gdy romantycy mówili przede wszystkim

o niewinności dzieciństwa, nacjonalistom, w których się szybko przemienili, szło już przeważnie o jego plastyczność. W obu przypadkach ekranem, na który projektowano te cechy, był polski lud.

„Przyjaciele ludu”

O wczesnych polskich „ludoznawcach” Czesław Miłosz napisał kiedyś następujący złośliwy wierszyk:

Przebrani w kozuch, idąc od wioski do wioski,

Chuchali na folklor i itp. pierwioski.

Aż namnożyli dziwnych nacjonalnych znaków.

To był haczyk – i sami wiszą na tym haku¹⁰.

To właśnie Miłosz w działalności romantycznych „przyjaciół ludu” dopatruje się korzeni polskiego, a także niemieckiego nacjonalizmu. „Żeby folklor i »duszę ludu« podnieść do drugiej potęgi i otrzymać pojęcie narodu, trzeba wykształcenia (studenci, Filomaci) i poniżenia (którego w pobitych przez Napoleona Niemczech i porozbiorowej Polsce nie brakowało)”. W Europie pierwszej połowy dziewiętnastego wieku sam fakt mówienia jakimś językiem (np. *langue d’oc*, a także jidysz, białoruskim, ukraińskim czy litewskim) nie był wystarczającą podstawą do powoływania się na naród. I odwrotnie, niemówienie w danym języku nie musiało nikogo z jakiegoś narodu wykluczać. Szlachta żmudzka, która stawiała się do jednego z powstań, nie mówiła podobno w ogóle po polsku¹¹. Koncepcja narodu jako matki karmiącej także cudze dzieci nadal jest widoczna w następującym *Obrazku z powstania* (przytaczam za „Przyjacielem Ludu”): uciekającego powstańca ratuje przed kozakami Żyd, „chłop potężny, silny jak olbrzym, a do tego Polaków wielki przyjaciel, ba! Sam Polak, boć polskiej ziemi dziecko”. Miłosz pisze: „Romantycy wileńscy, gdyby zastosować do nich kryterium późniejszego nacjonalizmu, byli jeszcze narodowo chwiejni. Kochali lud, ale lud mówił po litewsku albo białorusku. [...] Żeby język uznać za wskaźnik czyjejś przynależności do grupy, zwróconej przeciwko innym grupom, trzeba było nie lada przewrotu¹²”.

Przewrót ten polegał, jak wiadomo, na tym, że to, co do tej pory uważano za dobre – współlistnienie różnych języków i kultur – nagle zostało uznane za złe. Druga połowa wieku XIX przebiegała już pod znakiem zdobywania tożsamości w walce, „w polu zła” (J. Tischner). A gdy tam zdobywa się tożsa-

mość, ryzykuje się niestety, że zdobędzie się tylko iluzję. Plastrem na zachodnioeuropejskie fobie drugiej połowy wieku XIX stało się gorączkowe ludoznawstwo, tropiące „ludową caliznę” tam, gdzie elementy „rdzenne, pełne i plemienne” były rozproszone. Między ludem i jego znawcami zachodziły osmozy równie dziwaczne, jak pomiędzy „żydoznawstwem” i narodem wybranym (patrz twórczość Jeske-Choińskiego czy księdza Trzeciaka). O kierunku zmian informują wtrącenia w rodzaju: „Niedozwolenie Żydom zamieszkania w mieście [Wadowice] przyczynia się niezawodnie do umoralnienia okolicy¹³”. Albo o Hucułach, co dopiero „przez poufne obcowanie z Żydami i pokątnymi pisarzami skłonni [są] do fałszywego świadectwa”. Albo o starowierach, że „każda zbrodnia spełniona w naszym kraju jest przez nich albo przez Żydów, choć to rzadko, a lud miejscowy do tego jest niezdolny”.

Może kiedyś napisana zostanie historia volkizmu *à la polonaise*. Napisać ją powinien etnograf na spółkę z historykiem i literaturoznawcą. W historii polskiego volkizmu zostanie zapewne objaśnione, jak psychologia, ludo- i literaturoznawstwo dorobiły się swojego cienia, to znaczy, co na przełomie wieków XIX i XX przydarzyło się pojęciom takim, jak „naród”, a także „dusza”, „kultura” czy „etyka”, zestawianym odtąd w dziwne pary: „narody aryjskie”, „dusza semicka”, „kultura talmudyczna”, „etyka handlarska¹⁴”. Dopóki taka historia nie powstanie, polskie ludoznawstwo nie pozbędzie się ze swej nazwy ledwie słyszalnego, ale zasłużonego odcienia ironii. Dla porównania: Niemcy, we wszystkim bardziej od nas konsekwentni, w sposób wzorcowy doprowadzili swoją *Volkskunde* (etnografię) do volkizmu, a następnie w sposób równie pedantyczny się od niego odcięli. Nasi „ludoznawcy” – i nie mówię tu już tylko o etnografach – też nie raz sprzęgali się z szowinizmem, już to czarnosecinnym, już to proletariackim, a dzisiaj nie dość że nie poczuwają się do winy, to jeszcze twierdzą, że to w ogóle nie jest ich sumienie.

Po roku 89’ tylko nieliczna grupka badaczy rzuciła się na – jak je nazywał Jan Stanisław Bystroń – „tematy, które im odradzano”. Pozostali ulegli fatalnej sile ciężenia, na którą stale wyrzeka Miłosz: „sumiennie” zajęto się polskimi mniejszościami na Litwie i Białorusi, polskimi zesłańcami na Syberii i w Kazachstanie, innymi słowy tym samym co zawsze „polskim znakiem na mapie świata”. Jak gdyby nigdy nic! Jak gdyby nie było Holokaustu, a „okres stalinowski stanowił tylko odchylenie, po czym nastąpił powrót do stanu normalnego, którym jest od dwustu lat słoń a sprawa polska”. Ale tego, że ów okres naprawdę był „tylko odchyleniem”, trzeba by dopiero dowieść – upiera się Noblista¹⁵. Niechże będzie na niego.

Jeśli zachowanie Polaków w okresie stalinizmu wcale nie było „odchyleniem”, to czym w takim razie było? Czy nie kontynuacją tego nurtu polskiej tożsamości, który nie czuje się nigdy za nic odpowiedzialny, bo wiecznie wymawia się zmienną wprawdzie, ale równie przymuszającą historyczną koniecznością albo też inną „racją stanu”? W latach czterdziestych i pięćdziesiątych była to „walka o utrzymanie katedr”, w latach sześćdziesiątych „nieosłabianie Kościoła, walczącego z komunizmem”, później chodziło o to, »żeby nie dostarczać argumentów wrogowi«¹⁶, a w przeddzień przystąpienia do Unii o „nieszkalowanie dobrego imienia kraju”. Jeszcze chwila i usłyszymy o „nieosłabianiu naszej pozycji w Unii”.

Lud jako dziecko

W oczach każdego „przyjaciela ludu” lud zawsze jest niewinny. Bruździ, knuje i podpuszcza go wyłącznie „element obcy”, „nanośny”. Ale ten, kto szczuje, często sam bywa „obcym”, którego usiłuje zadenuncjować. Jeśli nie jest nim nawet w sensie genealogii, to w sensie roli, jaką wobec ludu odgrywa. W jednym tylko „przyjacielu ludu” ma niestety rację: ci z Brunnen (C. Miłosz, *Niedziela w Brunnen*) zazwyczaj są niewinni. Tak samo jak niewinne są dzieci, które dopiero pozostawione samym sobie zmieniają się w bestie. W spontanicznym bestialstwie dzieci i ludu zawsze przejawia się nieobecność dorosłych i brak duchowych kierowników.

Przypadek inny to bestialstwo dzieciom i ludowi zaszczone. Rozmowa Karola Ludwika Konińskiego, że nie było na świecie takiego pogromu, za którym nie stałaby czyjaś żmudna „praca u podstaw”, do dziś nie wszystkich przekonuje. Ale tak jak legenda o mordzie rytualnym nie rozpowszechniłaby się, gdyby nie wynalazek druku¹⁷, tak samo współczesny antysemityzm nie wskórałby nic bez dziewiętnastowiecznej prasy, też w końcu nie przez ciemne chłopstwo wydawanej. Krótka jest pamięć elit. Gdy „praca u podstaw” da pierwsze owoce, „pracownicy”, częściej zaś ich późne wnuki, z reguły nic już nie pamiętają¹⁸. Tylko lud wszystko pamięta, i tego, co mu kiedyś zadano, nie pozwoli sobie za nic wydrzeć. Nie pomoże ani zmiana w liturgii, ani listy pasterskie. Nawet skasowana stacja Żydowina na drózkach Matki Boskiej w Kalwarii czy zakazany od niedawna św. Szymon z Trydentu nie pomoże. Ludowa pamięć jest jak niekończąca się jednokierunkowa ulica: istnieje tylko wjazd. Nawet nie próbuje niczego rozumieć, przyswaja wyłącznie całości. Jak

mrówki albo pszczoły z wiersza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* wchłania je, oplata, obudowuje. Nigdy nie wypłuka.

Za kultury o najwyższym stopniu ciągłości uchodzą kultury pierwotne, umownie nazywane „społecznościami bez historii” lub, ze względu na minimalne zużycie energii, kulturami zegarowymi (Lévi-Strauss). Cywilizacja nowoczesna, ze swoją energetyczną rozrzutnością, bywa natomiast porównywana do maszyny parowej. W zegarze najważniejsza jest stałość, stabilność, brak wstrząsów. W maszynie parowej – „tkliwa dynamika”. „Zegary” produkują mit (można też powiedzieć odwrotnie, że to mit napędza „zegary”), podczas gdy „maszyny parowe” wytwarzają świadomość historyczną. I *vice versa*. Nieustannie przeredagowując historię, świadomość historyczna wypiera i zwalcza mityczną, narusza jej ciągłość, usiłuje dowieść, że nigdy jej nie było. Że nawet mityczne powtórzenie było zmianą. Którakolwiek z nich ma rację, jedno jest pewne: świadomości historycznej nie można nikomu narzucić. Tym bardziej z ambony. List pasterski uśmierza sumienie nadawcy, ale nie ma szansy trafić do adresata. Apeluje do logosu, a napotyka mit.

W polskiej religijności ludowej wszystko opiera się na schemacie: raj-upadek-zbawienie. Szczegół podporządkowuje się całości, można go wymieniać na inny. Choć wpisuje się w to Chrystus, ludowe chrześcijaństwo jest w pewnym sensie starsze, albo też „większe” od niego. Ontologia archaiczna wyłania się z napięć pomiędzy Wcielonym Dobrem i Wcielonym Złem, które od wieków stanowili Żydzi. Zachodzi niestety obawa, że gdy zakwestionuje się jedno, może zniknąć i drugie. Szerząca się ostatnio pogłoska, że matka Jana Pawła II jest Żydówką, byłaby krokiem w tę właśnie stronę¹⁹.

Natręctwo ciągłości

Może wcale nie jest tak, że narody różnią się od siebie jakimś swoim przyrodzonym charakterem, a tylko stopniem, w jakim udało się im przebudzić, to znaczy pokonać iluzję historycznej ciągłości? W Polsce rozpowszechnione jest przekonanie, że każda ciągłość jest dobra. Ciągłość kojarzy nam się z utraconymi srebrami rodowymi i biżuterią, z Tradycją, Schedą i Tożsamością. Wygląda to, niestety, na przejaw braku „heroizmu myślenia”. Jak to jest, że w kraju z niemal wymordowaną inteligencją i o niewielkiej w porównaniu z resztą Europy kulturze materialnej, w kraju zniszczonym dwukrotnie w ciągu ostatnich stu lat, nikt nie parska śmiechem, gdy słyszy o tradycji jako o „nieprzerwanym strumieniu”, „łańcuchu po-

koleń”, „z rąk do rąk przekazywanym depozycie”? Byłabyż to znowu nasza *specialité de la maison*, „nieograniczona wolność drzymania”²⁰?

Na przykład utarło się sądzić, że „sięgając do źródeł” cofamy się w czasie. Kto na tym traci, a kto zyskuje, gdy człowiek zaczyna rozumieć, że każde „sięgnięcie do źródeł”, zamiast być – jak mniemał – krokiem w przeszłość, tak naprawdę jest krokiem w przód? Mit ciągłości to nasz moralny imperatyw i tylko desperat może mu się przeciwstawić. W poniższym przykładzie desperatem jest Emigrant, który właśnie za pomocą wspomnianej ciągłości objaśnia powody swojego pozostawiania na emigracji: „Czy mam wrócić do kraju, który nie potrafi się zmienić i z »ciągłości historii« czyni zaletę? Gdzie zarówno w przemówieniach, jak i w prywatnych rozmowach bezmyślnie powtarza się, że »powinniśmy być dumni z naszej tradycji« – jakby ta właśnie tradycja nie była współwinna mentalnemu, ekonomicznemu i politycznemu zacofaniu kraju?”²¹

W Polsce można mówić o jeszcze innej, demonicznej odmianie ciągłości. Jest to ciągłość niepamięci. „Kiedy dziś czytam publicystykę nurtu narodowo-klerykalnego – powiada Adam Michnik w rozmowie z Józefem Tischnerem i Jackiem Żakowskim – widzę karykaturę części publicystyki przedwojennej. A kiedy biorę do ręki tekst [...] laickiego publicysty [...] widzę z kolei parodię Boya-Żeleńskiego. Obie strony tego sporu próbują zapomnieć o tym, czym był komunizm. Wkładają stare buty i idą na bal maskowy, który został przerwany 1 września 1939 roku”²².

Gdzieś już czytałam o tym balu. Może u Tuwima? Albo u Miłosza, który właśnie o *Balu w operze* napisał, że był modlitwą o nieistnienie świata, zbyt występnego, aby miał prawo trwać²³? Podobny obraz powraca zresztą u Miłosza nie raz, choć już nie w kontekście komunizmu. W *Roku myśliwego* tak mówi się o pokoleniu wojennym: „Chcieli powrócić do stanu sprzed wojny, jakby komory gazowe i krematoria mogły być jedynie epizodem, a nie wołały o pomstę do nieba. A wołały tak skutecznie, że sprowadziły najazd Persów”²⁴. Czy można nie zauważyć najazdu Persów? A czy można było przeoczyć nieco wcześniejszy od niego najazd Hunów? Nie ma chyba wątpliwości, że w podobnym „przeoczeniu” nie chodzi o zwykłą lukę w pamięci. Nawet największy dystrakt nie podołałby takiej luce.

Jak uczą ludzie mądrzy, pamiętanie jest dwutaktem – dopiero wtórnie anamnezą, a wpierrw zapomnieniem, nieuniknionym jak wydech. Prawdziwe zaburzenie ciągłości pojawia się nie w miejscu zapomnienia (gdzie ciągłość się właśnie wytwarza), ale tam, gdzie przy pamięci ktoś majstruje. Jedni nad tym boją, inni nazywają to „pracą nad pamięcią”. Robią tak jed-

nak przez pomyłkę, bo nad pamięcią nie można pracować. To raczej ona pracuje nad nami. Jest krnąbrna i amoralna. Wie o nas wszystko. Pokaż mi swoją pamięć, a powiem ci kim jesteś.

Manipulacja pamięcią

„Pamięć danej zbiorowości połączona jest z bólem i poniżeniem. Pamięta się to, co bolało. Żydzi pamiętają. Polacy pamiętają [...]. Pytanie: jak zachować możliwie dużo pamięci przy możliwie skromnej dozie indoktrynacji”²⁵. Miłosz domyśla się odwrotnej symetrii, zachodzącej między indoktrynacją i kurczącą się pamięcią. Rzeczywiście, „im mniej pamięci, tym większa pokusa jej układania w wybrane z góry wzory”. Brak notorycznie przechodzi tu w nadmiar.

Oczywiście, różne bywają powody manipulacji pamięcią. Badacze stereotypów wiedzą, że w zestawieniu z siłą potocznej opinii prawda często okazuje się zbyt słaba i stereotyp trzeba zwalczać innym stereotypem. Doświadczenie jednak uczy, że w ostatecznym rozrachunku taka gra się nie opłaca. Mniejsza o rachunek rozgrywającego, chodzi o koszty, na jakie narażeni są pozostali.

Przy okazji zajmowania się działalnością Ognia na Podhalu sam Józef Tischner nieraz ulegał pokusie „krzepienia” pamięci. „Na temat sprawy Ognia zmieniałem długo zdanie – pisał o tym po latach. – Tam jednak było dużo bandytyzmu. Były bandziory i była elita, która niewiele wiedziała. Być może należał do niej Ogień. Ja broniłem sprawy jak adwokat, który nie ma w niej interesu finansowego, ale mitologizujący. Czasem trzeba tworzyć mitologie. Wbrew sobie. Bo tam współpracowało około trzech tysięcy ludzi. Uważam, że słusznie broniłem. Czułem pewne zobowiązanie wobec kolegów, którzy byli w partyzantce Ognia, a potem trafili do seminarium. Mówiłem, że świat to nie czarne-czarne, białe-białe. Ale dziś uważam, że biali by pewnych rzeczy nie robili. To były paskudne czasy”²⁶.

I dalej: „Idea, której wartość rozpoznajemy wedle smaku, a nie wedle prawdy, zawsze w jakiejś swej części okazuje się złudzeniem. [...] Niewątpliwie istnieją gdzieś twórcy złudzeń, ale ich twórczość nie miałaby żadnej wartości, gdyby w społeczeństwie nie istniał apetyt na określone smaki. Reakcje na słowo »Ogień«, zwłaszcza na Podhalu – są z reguły skrajne: dla jednych bohater, dla innych przestępca. Także w tym przypadku, a może przede wszystkim w tym przypadku nie tyle chodzi o prawdę, co o pokarm. Lub lepiej, chodzi o taką prawdę, która mogłaby nasycić czyjś głód”²⁷.

Z głodem trudno dyskutować. Niektórzy jednak twierdzą, że głód jest zjawiskiem językowym, i namawiają, by szukać sensu głodu (mowa o głodzie metafizycznym, rzecz jasna). Dlatego na marginesie tekstu Tischnera notuję teraz pytanie: czy prawdą można się pożywić? Chrystus mówi: „Jestem Drogą, Prawdą i Życiem”. Czy jest to życie ziemskie czy życie wieczne? Prawda często bywa negacją złudzenia, które człowiek żywił i które człowieka żywiło. Prawda odbiera mu to złudzenie, skazuje na głód, ale dopiero z tego głodu może wyniknąć coś dobrego. Jak to się ma do Tischnerowskiej nadziei na mitologizowanie jako „sposób przywracania podeptanej godności, sposób wydobywania dobra z ludzi upokorzonych”?

„Charakter demonem człowieka”

Jeśli pogląd Norwida, że „Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku karzeł”, powoli dociera do swego adresata, to czy aby jest to skutek głodu czy raczej przesyty? Tak czy owak, człowiek w Polaku już tak bardzo nie chce na pomnik. Kto wie, może z czasem upomni się też o prawo do błędu, a „nieograniczoną wolność drzymania” wymieni w końcu na jawę oraz wolność zwykłą, bezprzymiotnikową? Że wolność jest ważna, wie, ale jakiś chochoł wciąż nie pozwala mu wiedzieć tego naprawdę.

Na świecie wszystko, i wiedza, i niewiedza mają swoją cenę. Niewiedza to mniej więcej to samo co głupota. W *Eichmannie w Jerozolimie* Hannah Arendt rozważa związek między głupotą a złem. Najpierw przytacza wniosek Kanta: głupoty nie powoduje kulejące myślenie ani żadna umysłowa ułomność. Tym, co ją wywołuje, jest „nikczemne serce”. Ludzie dzielą się więc na nikczemników i ludzi szlachetnych, i nie zmieni tego żaden ich umysłowy wysiłek. Hannah Arendt, świadek jerozolimskiego procesu, sprzeciwia się Kantowi. Najprawdopodobniej jest dokładnie odwrotnie – powiada. – Nikczemność może zostać wywołana właśnie bezmyślnością, i na przykładzie Eichmanna najlepiej widać, jak to się odbywa.

Przypominam ten spór nie dlatego, by rodaków zestawiać z Eichmannem. Przypominam, bo bezmyślność to najbardziej swojski demon krajowy. W Polsce się go lekceważy, pod pretekstem niskiej społecznej szkodliwości toleruje, a raz na jakiś czas nawet uświęca. Na polskich ołtarzach roi się od świętych prostaczków, ale nie ma i długo nie będzie tam miejsca dla Antoniny Wyrzykowskiej, która inkryminowanego demona koncertowo wystrychnęła na dudka²⁸.

Tak powracamy do sporu o polski charakter narodowy. Bo skoro nasi narodowi święci rozumem nie grzeszą, skoro na świecie słyniemy z *Polish jokes*, *polska riksdag* [polski sejm], *polnische Wirtschaft* i *polnischen Versager* [polskich nieudaczników] – bylibyśmyż narodem głupców?

A czy jest nim „narod Goethego i Schillera”, o którym Marcel Reich-Ranicki pisywał, że ma dwa potencjały, Adolfa Hitlera i Tomasza Manna, i „gdyby Niemcy zapragnęły zapomnieć lub pominąć choćby jedną z tych możliwości, skutki mogłyby być opłakane”²⁹? Albo naród rosyjski, o którym Fiodor Dostojewski mówił, że sąsiadują w nim dwie przepaści ducha, otchłań świętości granicząca z otchłanią nikczemności? Albo amerykański, o którym Gunnar Myrdal powiadał, że jego hipokryzja idzie o lepsze z cynizmem, i lepiej, by zwyciężyła hipokryzja³⁰?

Porównanie z Amerykanami zawsze niezwykle Polakom schlebia. Potwierdza się to i na moim przykładzie. Zanim nie poznałam wniosków Myrdala i nie odniosłam ich do Polski, nie sądziłam, że kiedykolwiek będę tak ciepło myśleć o hipokryzji. Opisywana przez Myrdala Ameryka lat czterdziestych znajdowała się w podobnej jak dziś Polska sytuacji. Była krajem u progu decyzji co do własnej tożsamości, rozdartym pomiędzy tradycyjnymi ideałami wolności i równości z jednej a wynaturzeniami prowincjonalnej świadomości rasowej z drugiej strony. Zaskoczony gęstością cienia, rzutowanego przez białych na swych czarnych współobywateli, badacz długo nie mógł zdecydować, czy jego źródłem jest hipokryzja czy cynizm. Rozstrzygając na rzecz hipokryzji, argumentował, zakłamanie białej większości, przymykającej oczy na realia dyskryminacji, bierze się paradoksalnie z przywiązania do ideałów, które stanowią o amerykańskim charakterze narodowym. Ruch praw obywatelskich, przełamujący segregację rasową na amerykańskim Południu w latach pięćdziesiątych, zdecydowanie przyznał mu rację.

Charakter i jego oś

Józef Tischner napisał, że miłość bliźniego ewoluuje. Do przykazania „nie będziesz zabijał nieprzyjaciół” doszło dziś nowe: „będziesz ich rozumiał”. „Musisz rozumieć – tłumaczy Tischner – bo nieprzyjaciół ma ci bardzo dużo do powiedzenia o tobie samym, o twojej własnej sytuacji”³¹.

Ze sprzeczności, w które Ranicki, Dostojewski i Myrdal wpisują Niemców, Rosjan i Amerykanów, wynika, że to, co określa się mianem „charak-

teru narodowego", może mieć postać alternatywy, wyznaczonej osią między skrajnościami. Tylko jedna z nich, ta, z którą się utożsamiamy, byłaby dla nas dostępna. Drugi biegun osi znany byłby wyłącznie innym, zwłaszcza tym, którzy są nam niechętni. Od nich, nawet gdy uważamy się za gościnnych, możemy usłyszeć o własnej ksenofobii; o głupocie, nawet gdy czujemy się mądrzy; o tym, co robią nasze ręce, nawet gdy podejrzewamy się o świętość³². Podobny cień może też rzucać każda inna cnota: odwaga, honor, poczciwość, romantyzm czy religijność. Charakter narodowy byłby więc osią wyboru pomiędzy cnotą i jej zaprzeczeniem.

W *Roku myśliwego* Miłosz pisze o niemieckiej „niezdolności widzenia siebie z zewnątrz, oczami nie-Niemców” i właśnie jej przypisuje nieustanne piłowanie tematu, jak możliwy był hitleryzm i Holocaust: „Ale gdyby wcielili się na chwilę w Polaków lub w Rosjan – przypuszcza Miłosz – [...] wiele by zrozumieli. – Bo hitleryzm nie był tak znowu wyraźną cezurą. Wcześniej niż on i później niż on rządzi nimi przeciwieństwo: czyste-brudne, porządne-nieporządne, jasne-ciemne, wysokie-niskie, kulturalne-barbarzyńskie. Na granicy wschodniej Niemiec zaczynał się ten drugi człon przeciwieństwa. I nawet »ostateczne rozwiązanie« musiało poczynąć się z ich wstrętu do Żydów polskich, czyli wschodnich”³³.

Ani brak wyobraźni, ani niezdolność do ujrzenia siebie z zewnątrz nie jest przypadłością specyficznie niemiecką. Mechanizm tej niedomogi znany był już autorowi *Państwa*. Czytamy tam o o sędzie umarłych, przed którym stają też czasem „ludzie niesprawiedliwi”. „Ci – pisze Platon – mieli [...] na plecach świadectwo wszystkich swoich czynów”. Świadectwo, umieszczone na plecach – podobnie jak to, co mamy „wypisane na czole” – jest czytelne dla wszystkich poza nami samymi.

Na tym przykładzie widać, jak bardzo „grecki” jest Polak. Przechodzi on straszne męki, gdy konfrontuje się z cudzą opinią o sobie. Podobnie jak inni jego „greccy” bracia – Czech i Rus, a także Żyd oraz Niemiec – gwałtownie się przed taką opinią broni, po czym z miejsca popada w depresję. Tyle że akurat jego depresja, „grzech nierządnego smutku”³⁴, to kolejny polski demon krajowy. Nie chcą nas, nie doceniają, nie lubią – sączy on nam w ucho swój jad – a ty, Polaku, cierp, nasłuchuj, „zali nie pluskają konie jakowych przybyszów po odwiecznej kałuży u wrót miasta sennego”³⁵.

Demon smutku proponuję zająć naszym charakterem narodowym, a Polakowi podsunąć „oś wyboru”. A nuż się jej uczepi i zdoła z depresji wydzwignąć? W końcu co oś, to oś.

jesień 2002

Przypisy

¹ Max Weber, cyt. w: S. Vincenz, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 116.

² V. Woolf, *Własny pokój*, przeł. A. Graff, Warszawa 1997, s. 20.

³ Cytaty ze Stanisława Pigionia, za: M. Janion, *Do Europy? Tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

⁴ Zob. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, oprac. J. Gintel, t. 1, Kraków 1971.

⁵ Cyt. za: M. Porębski, *Polskość jako sytuacja*, Kraków 2002, s. 116.

⁶ Kolberg 7: 247.

⁷ C. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 164-165 (dalej RM).

⁸ To od niego zapożyczam tytuł niniejszego tekstu; *les choses vagues*, rzeczy mgliste, czyli pytania o kraj, ojczyznę i naród, RM, tamże.

⁹ Zob. A. Zadworny, *Lepper wśród pogan*, „Gazeta Wyborcza”, 2/10/2002.

¹⁰ RM 162.

¹¹ Zasłyszane od prof. Andrzeja Vincenza.

¹² RM 163.

¹³ Kolberg 44, 16; zob. też Kolberg 5, 167 etc.

¹⁴ T. Jeske-Choiński, *Syjonizm w oświeceniu antysemitów*, Warszawa 1904, s. 47-48.

¹⁵ RM 52.

¹⁶ RM 162.

¹⁷ Zob. R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven and London 1988, s. 46 nn.

¹⁸ Zob. opublikowany w „Gazecie Świątecznej” wywiad Artura Domosławskiego z Wiesławem Chranowskim i komentarz: Janusz Majcherek, „Tygodnik Powszechny”, nr 7: 2001: „Prof. Chranowski po prostu nie widzi związku między antysemitami watkami przedwojennej agitacji narodowo-katolickiej, a późniejszymi, w tym także okupacyjnymi i powojennymi pogromami antyżydowskimi”.

¹⁹ Zob. notka w: *Polityka i obyczaje*, „Polityka” nr 45: 9.11.2002, s. 114.

²⁰ Określenie J.U. Niemcewicz, cyt. za: Janion, *Do Europy?...*, dz. cyt., s. 121.

²¹ B. Świdorski, *Siderki, Sverderszi, Swederki albo odpowiedź zaczepionego*, „Res Publica Nowa”, nr 11: 2002, s. 74.

²² A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 180.

²³ C. Miłosz, *Apokalipsa według Juliana Tuwima*, „Gazeta Wyborcza”, 6-7/03/1999.

²⁴ RM 42.

²⁵ RM 62.

²⁶ Cyt. za: P. Smoleński, *Ogień. Koszmar był, odszedł i go nie ma?*, cz. II, „Gazeta Wyborcza”, 22/11/2001.

²⁷ J. Tischner, *Niebieskie ideały, ziemskie złudzenia*, cyt. za: Smoleński, dz. cyt.

²⁸ Uprzedzam, że św. Maksymilian Kolbe nie stanowi tu żadnego alibi, bo jest raczej przykładem na tolerowanie demona, i to mimo owego listu przeciw drukowaniu księdza Trzecia-ka, jaki wystosował on pewnego razu do redakcji „Małego Dziennika”.

²⁹ M. Reich-Ranicki, *Moje życie*, przeł. J. Koprowski i M. Misiorny, Warszawa 2000, s. 66.

³⁰ G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944, s. 1028, omawiam dalej za: Joyce Appleby, Lynn Hunt i Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, New York-London 1994, s. 297-298.

³¹ Ks. J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta „Katechizm”*, Kraków 1996, s. 64.

³² Cz. Miłosz, *Piesek przydrożny*, s. 41: „Doświadczenie wykazuje, że człowiek owija się w podniosłość, czystość i szlachetność wysokiej sfery ducha, żeby udawać, że nie wie, co robią jego ręce”.

³³ RM 110.

³⁴ Porębski, *Polskość jako sytuacja*, dz. cyt., s. 26.

³⁵ W. Berent, *Żywe kamienie*, cyt. tamże.

Nadmiar pamięci czyli o pożytkach z czytania baśni*

To nie komunizm, ani nie faszyzm, to dużo starsze.

Izaak B. Singer o antysemityzmie¹

Czy słyszeli już Państwo o Jedwabnem? Nie? Nic straconego, za chwilę z pewnością zobaczycie to w telewizji: piaszczysta równina w północno-wschodniej Polsce, rosochate wierzby i polna droga, prowadząca do miasteczka, w którym w roku 1941, zaraz po ucieczce Rosjan (którzy zajęli tę ziemię we wrześniu 1939 roku, na mocy układu Ribentropp-Mołotow) i wkroczeniu Niemców, polscy mieszkańcy zagnali do jednej ze stodoł swoich żydowskich sąsiadów, w tym starców, kobiety i dzieci, a następnie stodołę tę podpalili. Zanim to nastąpiło, Żydów dwa dni upokarzano na wybrukowanym „kocimi łbami” miejskim rynku, który kazano im wypieścić. Mieli też gołymi rękami zdemontować ustawiony przez komunistów pomnik Lenina i ze śpiewem „przez nas wojna, za nas wojna” zanieść go na cmentarz żydowski, by tam pogrzebać.

Tego dnia w miasteczku cały dzień polowano na Żydów. Wyciągano ich z mieszkań, sklepów i kryjówek – przetrząsano nawet wygódki – i na miejscu zabijano. Od ognia, noża, siekiery, kłonicy zginęło wówczas w Jedwab-

* Nota. Artykuł niniejszy, zamówiony przez redakcję „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, został zamieszczony w numerze 101 z 2 kwietnia 2001 roku. Ze względu na liczne powtórzenia nie byłby on może wart uwagi, gdyby nie fakt, że niemiecka gazeta opublikowała go z dziwnymi, nieuzgodnionymi z autorką zmianami. Lektura zdań wyciętych – poniżej pojawiają się one w wytluszczeniu – poucza o logice, jaka przyświecała tej interwencji.

Wycięto wszystkie uwagi usiłujące powiązać debatę jedwabińską z jej niemieckimi odpowiednikami, podobnie jak wszystkie inne próby „zlokalizowania” tekstu, pisanego w końcu przez Polkę do niemieckiego czytelnika. Najdziwniejszy był jednak podtytuł, który, korzystając ze swojego prawa, redakcja FAZ nadała mojemu tekstowi. W miejsce *Nadmiaru pamięci*, będącego świadomym zapożyczeniem głośnego tytułu książki Icchaka Cukiermana – „Antka”, żołnierza getta warszawskiego (*Nadmiar pamięci. Siedem owych lat. Wspomnienia 1939-1946*, Warszawa 2000), pojawił się cytat z E. Noltego, uczestnika „Historikerstreit”: *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, a pod nim: *Die Diskussion über das Massaker in Jedwabne verletzten Mythos der Polen als Volk der Opfer* (w przekładzie: „Dyskusja o masakrze w Jedwabnem narusza mit o Polakach jako o narodzie ofiar”). Ile ma on wspólnego z tezami mojego artykułu, ile natomiast z pobożnymi życzeniami resentymentalistów, czytelnik zechce osądzić sam.

nem 1600 ludzi. Zanim jeszcze stodoła spłonęła, z okolicy zaczęły ścigać wozy drabiniaste. Rozpoczął się rabunek żydowskiego mienia, szaf, kufrów, schowków, kredensów, komórek. Potłuczone szkło, wybebeszone szuflady, sadza i pierze w powietrzu... W księgarniach można kupić przełożoną właśnie na niemiecki książkę polskiego historyka, Jana Tomasza Grossa, zatytułowaną *Sąsiedzi*, i czytać o tym wszystkim dopóty, dopóki nie dopadną nas mdłości.

Wyjątkowość typowego

Cóż jest w tej zbrodni nadzwyczajnego? – zapytać może czytelnik, nie tyle zubożniały, ile po prostu zorientowany w grozie „czasów pogardy”, czytelnik, który ma w oczach piekielne wizje Auschwitz – powracające ujęcie spychacza wśród zwałów ciał i czeluści krematoriów. W tej zbrodni nadzwyczajne jest tylko jedno: uderzająca nieobecność w niej Niemców. Nieobecność ta jest starannie wyretuszowana, bo wykonany polskimi rękami pogrom w Jedwabnem był skutkiem umowy, zawartej przez burmistrza miasteczka z hitlerowcami. Powraca tu nazwisko Obersturmführera Hermanna Schapera, dowódcy specjalnego komanda SS, utworzonego w pobliskim Ciechanowie właśnie w celu wykorzystywania miejscowej ludności do rozpraw z Żydami. Schaper realizował w ten sposób koncepcję dowódcy RSHA Heydricha, zalecającą organizowanie pogromów tak, by odpowiedzialność za nie spadała na społeczność lokalną².

Pogromy, zorganizowane w lipcu i sierpniu 1941 Jedwabnem i okolicy (7 lipca w Wąsoszu, 7-9 lipca w Radziłowie, 8 lipca w Wiźnie, 8-10 lipca w Jedwabnem i 25 sierpnia w Tykocinie), mają ten sam charakterystyczny scenariusz, rozpoczynający się od tego, że zgromadzonym na rynku Żydom każe się go wypieścić. Ktoś, kto zna trochę realia zaniedbanej do dziś polskiej prowincji, w idei pielenia miejskiego rynku bez trudu rozpozna ewidentne „obce zapożyczenie”. Także propagandowa klisza sprzątających po sobie „brudnych Żydów” obca jest frazeologii polskiego antysemityzmu, który nie w „żydowskim brudzie” czy „krwi”, ale w „żydowskich pieniądzach” skłonny był raczej upatrywać niebezpieczeństwa. Hitlerowskiej inspiracji można się też domyślać w nakazanym Żydom śpiewie „przez nas wojna”³ – Polakom, którzy nazbyt dobrze wiedzieli, przez kogo jest ta wojna, raczej trudno byłoby oskarżać o to Żydów.

Bez alibi

Na tym jednak kończą się okoliczności łagodzące i wymówki. Zeznania świadków, przytaczane przez Jana Tomasz Grossa, wspominają co najwyżej o pojedynczych niemieckich żandarmach, fotografujących przebieg zdarzeń i może też towarzyszących członkom magistratu, którzy poszukiwali pomocników. Pomimo gorączkowych poszukiwań, prowadzonych przez polskich badaczy także w archiwach niemieckich w Ludwigsburgu, nie natrafiono dotąd na wiarygodny zapis o niemieckim udziale w masakrze. Wygląda na to, że mord ten został w całości wykonany polskimi rękoma, przez „ludzi tutejszych”, rzymskich katolików z Jedwabnego, którzy pod wodzą swojego burmistrza, Mariana Karolaka, a także innych członków magistratu, skwapliwie zgodzili się wymordować sąsiadów.

Przed wojną województwo, na terenie którego leży Jedwabne, było matecznikiem Narodowej Demokracji, jedynej polskiej patrii, która w program polityczny wpisany miała antysemityzm ekonomiczny i emigracyjny. Zwolennikiem tej partii był lokalny biskup i okoliczni proboszczowie. W kronice parafii jedwabieńskiej możemy przeczytać entuzjastyczne zapiski miejscowego kanonika o tym, jak w ramach endeckiej akcji tzw. bojkotu ekonomicznego w latach trzydziestych nie dopuszczano klientów do żydowskich sklepów i straganów, i jak pobito „babę”, która nie chciała podporządkować się owemu zakazowi. Co ksiądz kanonik mógł powiedzieć Żydom, którzy w ów lipcowy wieczór roku 1941 szukali u niego schronienia?

Lektura kronik i starych książek nie zawsze podnosi nas na duchu. Niejedno chcielibyśmy potem zapomnieć. W *Państwie* Platona jest taki fragment, o którym ja zawsze chciałam zapomnieć. Jest to bajka, którą podobno opowiadano w Arkadii, która jednak wcale nie jest ani baśniowa, ani arkadyjska: „kto skosztował ludzkich wnętrzności, które się przypadkowo zamieszały pomiędzy wnętrzności innych ofiar, ten musi stać się wilkiem”⁴. Pytanie o różnicę między antysemityzmem emigracyjnym, eliminacyjnym i eksterminacyjnym, stawiane niekiedy w dyskusji z książką Daniela J. Goldhagena (*Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*) i powracające dziś w polskiej dyskusji o Jedwabnem, przypomina mi próbę wyłgania się spod władzy tej konieczności, która ludożercę prędkiej czy później karze lykantropią.

Wraz z końcem „czasów pogardy” wilkołactwo nie opuściło bynajmniej Jedwabnego. Sprawiedliwi, którzy przez całą wojnę ukrywali swo-

ich żydowskich sąsiadów, do dnia dzisiejszego niechętnie mówią o tym publicznie. Antonina Wyrzykowska, która przechowała w oborze siedmiu ludzi, w tym Szmula Wasersztejna, na którego relacji opiera się w swojej książce Jan Tomasz Gross, była po wojnie wielokrotnie napadana, bita i okradana. Grożono jej śmiercią. W końcu zdecydowała się wyemigrować do Ameryki. Pani Marianna Ramotowska (z domu: Rachela Finkelstein), żyjąca do dziś dnia w Radziłowie, uratowała się z pogromu tylko dzięki pomocy swego późniejszego męża, z którym ukrywali się do końca wojny. Żeby zostać przyjęta do polskiej społeczności, musiała zaświadczyć o niewinności jednego z oprawców jej rodaków, sądanego na procesie w roku 1949.

Napisy na pomnikach

W podsumowaniu swojej książki Gross przytacza dwa napisy na kamieniach, upamiętniających mord, napisy charakterystyczne dla stanu polskiej świadomości powojennej. Kamień pierwszy, wystawiony przez komunistów, daje świadectwo fałszywe, ale łatwe do skorygowania: „Miejsce kaźni ludności żydowskiej [] Gestapo i żandarmeria hitlerowska spaliła żywcem 1600 osób 10 VII 1941”. (Napis ten zadziwia, to przecież nikt inny jak właśnie władze komunistyczne w procesie z roku 1949 oskarżyły i skazały za udział w mordzie kilkunastu mieszkańców tego miasteczka!)

Napis drugi, wykuty już w wolnej Polsce, po roku 1989, przynosi natomiast świadectwo trudniejsze, bo pokrętne i dużo bardziej „toksyczne” niż bywa zwykle kłamstwo: „Pamięci ok. 180 osób [] w tym dwu księży [] zamordowanych na terenie gminy Jedwabne w latach 1939-1956 przez NKWD, hitlerowców i UB [podpisane:] Społeczeństwo”. Ten napis, przemilczający życie i śmierć 1600 ludzi spalonych, zasztyletowanych, powieszonych i potopionych w lipcowe popołudnie i wieczór roku 1941, stanowi zarazem świadectwo okaleczonej wrażliwości mojego narodu. Naród ten pochyla się tu, jak widać, nad męczeńską śmiercią dwóch księży, zamordowanych przez komunistów, ale pomija milczeniem śmierć półtora tysiąca niewinnych mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy nie zmieścili się w jego plemiennym wyobrażeniu o wspólnotcie. Napis ten autor *Sąsiadów* uznaje za symboliczne, bezwiedne przyznanie się do zbrodni, popełnionej „nie przez żadnych hitlerowców, ani enkawudzystów, ani ubeków”⁵, tylko przez to samo polskie społeczeństwo, które się na kamieniu podpisało.

Zakończona powyższą konkluzją książka Jana Tomasza Grossa wywołała w Polsce szok. **Ten szok chyba dobrze świadczy o Polakach. Gdy człowiek dowiaduje się o wilkołactwie własnego narodu, istotnie może popaść w stupor. Ale sam stupor, choćby kryło się za nim najczystsze moralne oburzenie, jeszcze nikogo z niczego nie oczyścił.**

Ciszę, jaka zaległa po publikacji *Sąsiadów*, zakłócały początkowo tylko antysemityczne pomruki polskich pisemek nacjonalistycznych (m.in. wpływowego „Naszego Dziennika”, należącego do Radia Maryja, radiostacji, skupiającej blisko 4 miliony słuchaczy). Debata rozgorzała z opóźnieniem i ciągle nie może się zakończyć. Nie ma dziś w Polsce pisma, które by się w nią nie włączyło, ba, nie ma dnia, by o Jedwabnem nie pisano. Sprawa sprzed lat sześćdziesięciu wypiera newsy z pierwszych stron gazet, włączając w to odszkodowania dla robotników przymusowych i sukcesy Adama Małysza.

Dyskusja o Jedwabnem jest z pewnością największą polską debatą publiczną po II wojnie. Ma w sobie jakość i głębię, której Polacy dotąd nie znali. Wygląda na to, że te sześćdziesiąt lat milczenia o zbrodni potrzebne było do spiętrzenia i spustu emocji, w czasach komunistycznych blokowanych przez partyjną cenzurę, a w okresie gorączkowych przemian po zwycięstwie „Solidarności” odkładanych na później, jako „drugorzędne” i „nieistotne” dopóty, dopóki kraj nie odzyska pełnej suwerenności. Teraz „emocje” te okazują się poważnymi „racjami”, zza których wyłaniają się nie tylko pytania o polską przeszłość, ale przede wszystkim o przyszłość.

Targi o duszę

O co kłóć się Polacy? Choć na pozór moi rodacy kłóć się jak zwykle o Żydów (ilu ich było w tej stodole), o Niemców (czy i ilu ich było 10 lipca 1941 w Jedwabnem) i o Rosjan (ilu Żydów witało Rosjan chlebem i solą, ilu ich współpracowało z NKWD), naprawdę jednak targ idzie – proszę mi darować słowiańską egzaltację – o „polską duszę”. Szanse na jej zbawienie rysują się marnie, i to **pomimo niezłych znajomości „na górze”**.

Polacy są, jak wszyscy, przywiązani do dobrego mniemania o sobie. Stereotyp, że są ludźmi zacnymi, gościnnymi, żarliwymi patriotami i rzymskimi katolikami ma silne oparcie w rzeczywistości. I nagle ci pobożni, patriotycznie nastawieni pocciwcy zostają napiętnowani zbrodnią, która stawia ich w jednym rzędzie z hitlerowskimi oprawcami. Proszę sobie wyobrazić jak mogą się czuć: nie dość, że we wrześniu 1939 wystrychnęli ich na dudka An-

glicy i Francuzi, nie dość, że cierpieli potem od bolszewików, hitlerowców i znów bolszewików, to jeszcze teraz, zamiast w końcu docenić ich martyrologię, świat sprzysięga się przeciwko nim i wypomina, że sześćdziesiąt lat temu zabili jakichś tam Żydów! Doprawdy trudno byłoby nie skojarzyć, że to właśnie ci niewdzięczni Żydzi tak odpłacają im za kilkusetletnią gościnę...

Ludzkie mechanizmy obronne są stare jak świat i niezmiennie: bez względu na przynależność narodową, to, czego nie możemy przełknąć, jesteśmy skłonni przypisywać właśnie tym, wobec których zawiniliśmy. „Niemcy nigdy nam nie wybaczą tego, co nam zrobili” – mawiają Żydzi, i powyższe zdanie w zupełności odnosi się do mordu, dokonanego w Jedwabnem przez Polaków.

Trzeba znać polskie przywiązanie do narodowej martyrologii, żeby zrozumieć szok, jakim jest dziś dla Polaków odkrycie, że choć przeważnie byli ofiarami przemocy, to wobec tych, którym coś „mieli za złe”, sami nadzwyczaj chętnie stosowali przemoc (wobec Żydów: np. pogrom kielecki 1946; wobec Niemców: powojenne represje, wysiedlenia, obóz w Jaworznie i Potulicach; wobec Ukraińców: pacyfikacja Galicji wschodniej 1930, akcja „Wisła” 1947 etc.). **Ale trzeba też coś wiedzieć o naturze ludzkiej, by w stosunku do podobnego zakłamania nie poprzestać na „słusznym gniewie” i „moralnym oburzeniu”.** Choć polskie Komitety Obrony Honoru i Czcii (komitet taki, pod wodzą miejscowego proboszcza, działa od pewnego czasu w Jedwabnem) są w pewnym sensie absolutnie niepowtarzalne, to jednak zjawisko, które powołuje je do życia, jest uniwersalne i wykracza daleko poza specyficznie polskie wady i zalety. Paradoksalnie, w ten kaleki sposób może dawać o sobie znać zaniedbane ludzkie sumienie.

Schadenfreude?

W języku niemieckim istnieje unikalne, nieprzetłumaczalne na inne języki słówko *Schadenfreude*, które nie daje mi spokoju, odkąd zaczęłam pisać niniejszy tekst. Mogłabym sobie wyobrazić, że niejeden czytelnik dozna owej *Schadenfreude* przy jego lekturze. Przepraszam, jeśli któregoś tym podejrzeniem urażę, ale chyba nie może być inaczej: człowiekowi jest lżej, gdy słyszy, że ofiary jego rodaków nie były tak zupełnie niewinne. Może nawet czuje się przez to odrobinę usprawiedliwiony?

Prywatna niemiecko-polska wymiana doświadczeń na temat przeszłości i winy trwa od dawna, choć może nie zawsze trafia zaraz na pierwsze

strony gazet. Na przykład latem ubiegłego roku w Wilnie spotkało się trzech pisarzy, Günter Grass, Czesław Miłosz i Tomasz Venclova, by rozmawiać o pamięci. Spośród wielu słów, jakie wówczas padały, najlepiej zapamiętałam to, co mówił Grass o dziwnych kolejach pamięci niemieckiej. Czyniąc aluzję do niedawnych debat publicznych w ojczyźnie, opowiadał o rytuałach pamięci zbiorowej, która sprawia kłopot zwłaszcza starszemu pokoleniu jego rodaków. Niemcy nie byłiby sobą, gdyby nie wymyślili charakterystycznego neologizmu „praca nad pamięcią” (który Grass zresztą wykpiwa: **pamięć jest mimowolna, albo nie ma jej wcale, mówi**). Pracy nad pamięcią żąda się od Niemców „jako przyznania się do winy, odrzuca się ją jako insynuację oraz pilnie uprawia, albowiem od dziesięcioleci, tak długo, jak długo historia wciąż na nowo nas osiąga, jest odrabiana [...] przez kolejne młode, można by mniemać nieobciążone pokolenia. Jest tak, jakby dzieci i wnuki wspominały w zastępstwie milczących ojców i dziadków”. Co więcej, „jest tak, jakby przestępstwa [...] nabierały tym większego znaczenia, im bardziej zwiększa się czasowa odległość od zbrodni”⁶.

Zastanówmy się, dlaczego tak jest. Michael Kimmelman napisał kiedyś, że wspomnienia nie opuszczają nas dopóty, dopóki czegoś się od nas domagają⁷. Najbardziej trywialnym powodem, że trudna przeszłość ociąga się z odejściem, bywa brak prośby o przebaczenie. Winny po prostu nie uznaje swojej winy i nie okazuje skruchy. Przy wszystkich pozorach nawrócenia czy „poprawności politycznej” postawa ta nadal dotyczy wielu ludzi w Europie, i to pomimo że przeprosiny zostały już w ich imieniu dawno wypowiedziane (Brandt, Kohl, Wałęsa), a nawet przyjęte. Wydaje się jednak, że niektóre z tych przeprosin skierowane zostały do pokrzywdzonych przedwcześnie, jeszcze zanim ofiary odzyskały głos i mogły powiedzieć, co im właściwie zrobiono, a także zanim sami krzywdzący ogarnęli rozmiar krzywd, jakie wyrządzili.

„Przeszłość, która nie chce odejść”

Rozważając fenomen przeszłości, która nie chce odejść pomimo wyznania grzechów, przeprosin, a nawet odprawienia zadanej pokuty, nie będę tu powoływać się na przykład niemiecki. Powiem raczej o wyraźnie przedwczesnych przeprosinach byłego polskiego prezydenta, na którego wizytę w Izraelu czekało z nadzieją wielu Polaków i Żydów, zmuszonych do emigracji po wojnie i po antysemickiej nagonce komunistów w roku

1968. Nie zawiedli się. Przemawiając przed kilkoma laty w Knesecie, prezydent ten prosił o przebaczenie za polski antysemityzm. Niedawno słyszałam w radiu, jak ten sam człowiek komentował Jedwabne. Nie wolno ich [tzn. Żydów] przepraszać – apelował – ja już ich przepraszałem, teraz inni [alianci? Żydzi?] powinni nas przeprosić. Ten typ reakcji nazywamy w Polsce „spowiedzią z cudzych grzechów”. W sprawach żydowskich spotykamy się z nią nagminnie.

Gdy na jaw wychodzą zbrodnie takie jak jedwabieńska, reakcje ludzi są łatwe do przewidzenia: przepraszają ci, którzy nie zawinili, ci, którym można by coś zarzucić, udają, jakby ich nie było, a pomiędzy nimi hasają indywidualni harcownicy, kwestionujący wszystko, co tylko można, z wyjątkiem nieskrępowanej wolności indywidualnego sumienia. Tak było w przypadku niemieckich dyskusji o pamięci, tak jest i w polskiej kłótni o Jedwabne. **Dzisiejsza Polska, podobnie jak Niemcy i każdy inny demokratyczny kraj, nie jest jednolita. Po sporze o Jedwabne istnieją co najmniej trzy Polski, które są jak splątane, zamykające się na siebie nawzajem labirynty, krzyżujące się niekiedy, ale bez wspólnego wyjścia.**

W odróżnieniu od moich przyjaciół-optimistów nie sądzę, by z nawracającym wychłodzeniem sumień – polskich, niemieckich i w ogóle ludzkich – można było coś zrobić za pomocą celowego działania, jakiejś dorocznej akcji budzenia sumień. W tej dziedzinie zgadzam się zupełnie z Martinem Buberem, który w *Gogu* i *Magogu* napisał, że w tych sprawach „naprawdę działamy tylko wtedy właśnie, gdy niczego nie chcemy spowodować”. **Nie oznacza to wcale pomniejszania wagi indywidualnego ludzkiego świadectwa. Wręcz przeciwnie: ten, kto ma coś do powiedzenia, ma moralny obowiązek mówić, tyle że bez oglądania się na rezultat.** Ludzkie sumienie jest przerażająco wolne. Ogłuchnąć może zarówno kat, jak i ofiara. Także ona może wybrać wolność nieprzebaczenia. Choć podobno wszyscy żyjemy dzięki przebaczeniu, nikomu z nas ani życie, ani spokój sumienia nie należą się same przez się.

Niemcy mają dużo więcej niż Polacy doświadczenia w radzeniu sobie z poczuciem winy. Po wojnie wykonali trudną do wyobrażenia pracę nad sobą. Podczas gdy w Polsce teza Dostojewskiego, że każdy naród ma w sobie dwie przepaście, dobra i zła, i że musi między nimi lawirować, nadal wywołuje skandal, w Niemczech nie budzi już chyba sprzeciwu. Gdy blisko dwa lata temu rozpoczynałam w Niemczech moje Humboldtowskie stypendium, dogasała tu właśnie debata Martina Walsera z Ignatzem Bubisem. Później natrafiłam też na zapisy z *Historikenstreit* z roku 1986. Przy wszystkich różnicach, trudno byłoby nie zauważyć po-

dobieństw między tymi sporami i polską kłótnią o Jedwabne. Problematyzując temat „niemieckiej hańby” Niemcy, dopóki mogą, trzymają emocje pod kontrolą. To z jednej strony porządkuje dyskusję, z drugiej jednak komplikuje ją, wprowadzając eufemizmy i niedomówienia. Posługują się też gotową terminologią, której Polacy dotąd jeszcze nie wypracowali. Ciekawe skądinąd, że zasadnicze dla tych debat rozróżnienie *Haftung* i *Schuld*, które Niemcy zawdzięczają zdaje się Jaspersowskiej *Schuldfrage*, tak dobrze się nad Renem przyjęło. Po wojnie nic tego raczej nie zapowiadało: „*Die deutsche Originalausgabe konnte nur sehr schwer verkauft werden, während die schweizerische Lizenzausgabe innerhalb eines Jahres vier Auflagen erreichte*”⁸.

Ci Polacy, którzy nie mogą się dziś pogodzić z konkluzją Grassa, że jedwabieńskich Żydów zamordowało społeczeństwo, zamiast zapożyczyć od Niemców rozróżnienie *Haftung* i *Schuld*, wypracowują na razie uniki. Takim unikiem jest pojęcie „mętów”, to jest marginesu społecznego, któremu skłonni są przypisywać zarówno mord w Jedwabnem, jak też wspieranie hitlerowców w pogromach Żydów (m. in. w pobliskim Radziłowie i Wąsosz), a także pogrom kielecki z roku 1946.

Z takim ujęciem polskiej winy nie mogą się z kolei zgodzić oponenci „patriotów”, którzy wskazują, że mordem w Jedwabnem dowodził wcale nie chuligan, ale burmistrz, i że brała w nim udział więcej niż połowa magistratu. Można mieć nadzieję, że książka Grossa przyczyni się do spopularyzowania w Polsce niełatwej do zaakceptowania konkluzji Erica Vogelina (z jego wykładów z roku 1964, zatytułowanych *Hitler i naród niemiecki*): „ludzi bezwartościowych można spotkać wszędzie w społeczeństwie, włączając w to jego najwyższe sfery, a więc wśród pastorów, prałatów, przemysłowców [...]. Bardzo trudno jest zrozumieć, że elita społeczeństwa może się składać z hołoty”⁹.

Rozgrywka mitów

Niedawno w „Rzeczpospolitej” jej niemiecki korespondent, Klaus Bachmann (17-18.03.2001), zarzucał autorowi *Sąsiadów*, Janowi Tomaszowi Grossowi, że dał się złapać w „pułapkę etnocentryzmu”. Bachmann wywodził, że kategorie narodowe nie znoszą uogólnień, że za polski antysemityzm nie powinien przeproszać naród, ale indywidualni antysemici. Dodawał, że między antysemityzmem Polski i Trzeciej Rzeszy jest za-

sadnicza różnica, wynikająca z faktu, że „olbrzymia większość Niemców utożsamiała się z Hitlerem”, podczas gdy „jedwabieńscy antysemici nie działali ani w imieniu narodu, ani w imieniu państwa i nic nie wskazuje na to, że naród lub państwo utożsamiały się z nimi”.

Nie zgadzam się z Klausem Bachmanem. W odpowiedzi nasuwają mi się trzy refleksje. Pierwszą wyraża cytat z dyskusji w emigracyjnej paryskiej „Kulturze” z roku 1957: „Antysemityzm polski nie jest na pewno tak systematyczny, żywiołowy, a również planowany i przemyślany jak niemiecki, nie jest tak okrutny jak antysemityzm Rumunów, czy Litwinów, nie tak zwierzęcy, czy raczej bydlęcy jak ten, jaki objawił się w wychowanych w rodzinie chłopów i robotników żołnierzach armii Włosa-wa, ale to, do jasnej cholery, mała i żadna pociecha!”¹⁰

Po drugie nie zgadzam się z Bachmanem co do tego, że o różnicy między antysemityzmem Polaków i Niemców decyduje fakt, iż w Polsce nie miał on jakoby szerokiego, idącego także z góry poparcia. Oczywiście, to nie Polacy wymyślili i zrealizowali *Endloesung*. Kto jednak chciałby wiedzieć, jakie „idące z góry” poparcie idee antysemickie uzyskiwały w Polsce przed wojną, powinien sięgnąć do wyboru przedwojennych polskich mów sejmowych w *Memorbuchu* Henryka Grynberga¹¹, a także do rzetelnego, w Polsce ciągle gorszącego tekstu dwójki niemieckich badaczy, Ute Caumann i Mathiasa Niendorfa pt. *Kolbe a Kielce. Święty, jego prasa i problem pewnego pogromu*¹².

Jeśli zaś chodzi o odpowiedzialność zbiorową, to choć odrzucam ją jako zasadę normatywną, przekornie uważam że moi rodacy winni przeproszać za Jedwabne właśnie jako zbiorowość. W kraju ze szczerem zawłaszczonym przez stereotyp „Polaka-katolika”, rycerza bez skazy, w kraju, w którym pojęcie przynależności narodowej i religijnej tak często służyło do wykluczania i separowania, można chyba w końcu oczekiwać, by zostało ono użyte w duchu odpowiedzialności za winy, niegodne ani Polaka, ani chrześcijanina.

Ten postulat wymaga być może kilku słów wyjaśnienia. W Polsce – podobnie zresztą jak w Niemczech i Francji – od dawna ścierają się dwa mity, dwie wizje tożsamości, obywatelska i nacjonalistyczna. Wizja pierwsza to stara, jeszcze jagiellońska koncepcja Rzeczypospolitej wielu narodów. To ona sprawiła, że Polska była przez stulecia krajem w miarę tolerancyjnym, otwartym dla uchodźców i innowierców, w tym także Żydów, których kultura przez kilkaset lat bujnie rozwijała się na terenie całej Rzeczypospolitej. Zabrzmi to szyderczo, ale takie są fakty: ponieważ dużo gorzej pilnowano tu porządku

(*Ordnung*, w mocnym sensie tego słowa), bez porównania rzadziej płonęły w Polsce stosy. Jednakże po upadku dwóch powstań narodowych, w kraju od końca wieku XVIII podzielonym między Rosję, Austrię i Prusy, ta republikańska, oświeceniowo-romantyczna koncepcja narodu obywatelskiego, nie utożsamiająca polskości z katolicyzmem, znacznie straciła na atrakcyjności. Wskutek rozwoju kapitalizmu i dojścia do głosu odrębnych aspiracji narodowych (np. Litwinów) zaczął się formować nacjonalizm integralny, etnonacjonalizm, idea „poprawnego eugenicznie” Narodu Polskiego i Polaka-katolika, konieczność antysemity. Nie sposób przecenić ani siły oddziaływania tej formacji na polskie umysły, ani żywotności widm, które powołała ona do życia.

W toku ponad stuletniej walki o niepodległość, nacjonalizm ów, w powiązaniu z paradygmatem ofiarstwa narodowego, z charakterystycznym dlań przeświadczeniem, że tylko poprzez śmierć wchodzi się do historii i zyskuje wielkość, odegrał zasadniczą rolę w polskiej historii i w końcu rozstrzygnął o odzyskaniu niepodległości. Problem w tym, że dziś, po wyczerpaniu się warunków, które powołały go do życia, wykorzystując bezwładność umysłową Polaków, wzór ten wiedzie ożywione życie pośmiertne, trując dusze produktami swego rozkładu.

W efekcie duża część Polaków żyje zapatrzona w przeszłość, w świecie, którego nie ma. Przyparci do muru przez Zachód nadal odpowiadają: „Wy macie wspaniałą architekturę, sztukę, technikę, bogactwo – tak, ale ile my mamy trupów” (Czesław Miłosz). Zamiast „dzień dobrze przeżyć” moi rodacy ciągle woleliby umierać, a przynajmniej ponarzekać na życie. Codziennosc, z jej krzątaństwem i małostkowym oczekiwaniem, że zrobimy wokół siebie porządek, stale jeszcze nas przerasta. Szkopuł tkwi w micie: Polacy, podobnie jak Niemcy, mają swoje mity bohaterskie, ale – w odróżnieniu od Niemców – nie mają mitów o tym, jak robi się porządek.

Wysoki rachunek, jaki widma przeszłości wystawiają za swoje utrzymanie, nie ogranicza się jednak tylko do ekscentrycznego bałaganiarstwa. O cenie, jaką trzeba płacić za życie cudzym życiem pośmiertnym, następująco pisał ostatnio Czesław Miłosz: przedwojenne „[...] polskie antysemickie obsesje sięgały psychozy, a w późnych latach trzydziestych wręcz obłądu, uniemożliwiającego jasne uświadomienie sobie niebezpieczeństwa wojny”¹³. Także dzisiejszy antysemityzm Polaków, volkistowska frazeologia, odżywiająca w każdej kampanii wyborczej, odżywiająca się w polskim dyskursie publicznym i prywatnym – wszystko to, w kontekście czterech milionów słuchaczy Radia Maryja, ma swoją wymowę, i siłę, którą niemałdrze byłoby lekceważyć.

Bezradność Kościoła

Posługując się straszakiem „popsutej opinii” (co powie na to zagranica? czy po czymś takim przyjmą nas do Unii? jak wpłynie to na nowojorską sprawę odszkodowań?), usiłowano w Polsce opóźnić i tak już o blisko sześćdziesiąt lat spóźnioną polską debatę o Jedwabnem. Dylemat „zatajony grzech czy popsuta opinia” zdominował pierwsze tygodnie tej dyskusji. To rytualny *leitmotiv* polskich sporów publicznych i prywatnych, w tym także rozterek polskiego Episkopatu, który w obawie przed „zgorszeniem” wciąż nie zdobył się na zajęcie jasnego stanowiska w sprawie Jedwabnego.

Tymczasem „zgorszenie” dawno już nastąpiło i tylko gorszyiciel nie jest go świadomy. Przeczytać można o tym w następującej wypowiedzi autora paryskiej „Kultury” z roku 1957: „kto mógłby w Polsce zwalczać antysemityzm? Jedna tylko grupa ludzi: kler katolicki. Dlatego, że wpływ księży jest największy, najsilniej działający. Kler może wytrzebić antysemityzm z korzeniami, wysuszyć jego źródła”¹⁴. Czy próbował?

W dyskusji o Jedwabnem odsłonięta została bezradność tradycyjnych polskich autorytetów. Szybko i bezbłędnie zareagowali prezydent i premier, natomiast prymas Józef Glemp, podobnie jak biskup diecezji łomżyńskiej, której podlega Jedwabne, nie potrafili się dotąd zdobyć na jednoznaczную wypowiedź, w której wskazana by została nienaruszalna granica między dobrem a złem, ta sama granica, o której naruszaniu Kościół tak chętnie poucza innych. Dobrze by było, żeby w sytuacji, w której on sam jest stroną, ów Kościół dał przykład prostolinijności, by przemówił wolnym od wymówek i resentymentu, biblijnym językiem „tak-tak, nie-nie”. Na razie mówią tym językiem zaledwie pojedynczy kapłani, najczęściej związani z „Tygodnikiem Powszechnym”. Polscy narodowcy (m. in. Ryszard Bender, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) oskarżają ich o „lizusostwo”, „antypolonizm” i „antychrześcijaństwo”. Za wzorowego chrześcijanina ma się zapewne były kapelan „Solidarności” i były spowiednik Lecha Wałęsy, ksiądz Henryk Jankowski, który w tym roku w charakterze grobu wielkanocnego w swoim kościele w Gdańsku przygotował makietę spalonej stodoły z kościotrupem w środku i podpisem: „Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków i nas także prześladowali”.

Niektórzy w Polsce twierdzą, że inercja polskiego Kościoła, z oporami reagującego na antysemityzm jego funkcjonariuszy i wiernych, jest usprawiedliwiona, że nie może on płynąć pod prąd ludu, który go tworzy. Trudno mi wyobrazić sobie bardziej perfidną i konformistyczną interpretację

chrześcijańskiej zasady „niesprzeciwiania się złu”. Od tego, jakie stanowisko zajmie polski Kościół w jedwabieńskiej debacie zależy, moim zdaniem, nie tylko sukces lub klęska papieskiego nawoływania o „oczyszczenie sumień”, ale przyszły autorytet tego Kościoła.

Męstwo a spryt, *Übermut* i *Untermut*

Dziś okazuje się, że problem „przeszłości, która nie chce odejść” mają zarówno Niemcy, jak i Polacy, a także Francuzi, Słowacy, Litwini, Ukraińcy, Łotysze, Holendrzy... Choć najłatwiej jest zwalić własny antysemityzm na Polaków (*Schadenfreude!*), czyniąc z nich naród antysemitów, warto pamiętać, że ten sam problem mają wszyscy Europejczycy, i wszyscy, jeśli chcą odzyskać integralność psychiczną, prędzej czy później będą musieli go przepracować. Ariel i Kaliban istnieją w każdym narodzie, niezależnie czy wierzymy w realność jego „duszy”.

W artykule opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” (11.02.2001) w rok po wydaniu *Sąsiadów* Jan Tomasz Gross pisze: „Patrząc z perspektywy nowego millenium na ubiegły wiek, nie dziwi nas już, że sąsiedzi mordują się wzajemnie. Wiemy świetnie, że nikt nie ma monopolu na okrucieństwo, bo lista społeczności, którym w jakichś okolicznościach puściły hamulce moralne, jest bardzo długa. I nie wedle czynów popełnionych przez (niektórych z naszych) dziadów w chwili zatracenia będziemy osądzani, tylko wedle tego, czyśmy ich morderczy obłęd potrafili dostrzec, nazwać i wykorzystać dla duchowej przemiany”.

Pouczone jest zbliżenie dokonujące się między Polakami a Niemcami wskutek odkrycia, że i jedni, i drudzy zdolni są do wielkiego zła. Jakże podobne są ich kłopoty. I Polacy, i Niemcy są, albo też byli, ludźmi przywiązanymi do podobnych cnót rycerskich. Ale jeśli chodzi o odwagę cywilną obowiązują inne reguły i rachuby niż na wojnie. Walter Benjamin pisał, że dawniej dla ludzi ważnym źródłem doświadczenia w tej dziedzinie były baśnie. Uczyły one wychodzić naprzeciw siłom mitycznego świata „mężnie, chytrze i zręcznie”. Baśnie różnicują bowiem – twierdził Benjamin – odwagę, dzieląc ją dialektycznie na najzupełniej cywilną *Untermut* – chytrą lub spryt i rycerskie *Übermut* – męstwo. Gdy rozpada się nasz obraz samych siebie, a także obraz własnego narodu jako rycerzy bez skazy, trzeba się nieźle napocić, by przechytryć miłość własną i dochować wierności prawdzie. Gdy w grę wchodzi toksyczne mity przeszłości, nie wystarczy

sama odwaga, potrzeba jeszcze sprytu. Wielu Niemców i Polaków nie przeszło tej próby. Nie wiedzieli, jak podejść smoki narcyzmu, hipokryzji i pychy. Czyżby nie czytali baśni?

kwiecień 2001

Przypisy

¹ Za: H. Grynberg, *Memorbuch*, Warszawa 2000, s. 357.

² W rozkazie R. Heydricha z 2.07.1941, dotyczącym zadań Einsatzgruppen i Einsatzkommando, czytamy m. in.: „Nie należy stawiać przeszkód dążeniom do samooczyszczenia, występującym w antykomunistycznych i antyżydowskich kręgach na nowo zajętych obszarach. Przeciwnie, należy im sprzyjać, nie pozostawiając śladów, w taki sposób, żeby miejscowe »koła samoobrony« nie mogły powoływać się na rozporządzenia lub udzielone polityczne przyrzeczenia”. Cyt za: T. Szarota, *U progu Zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie*: Warszawa, Paryż, Amsterdam, Antwerpia, Kowno, Warszawa 2000, s. 295-296, podkr. JTB; cyt. za: *Die Ermordung der europäischen Juden. Eine umfassende Dokumentation des Holocaust 1941-1945*, wyd. P. Longerich i D. Pohl, wyd. II, München-Zürich 1990, s. 118.

³ V. Klemperer, *Lingua Tertii Imperii. Notizbuch eines Philologen*, zob. np. rozdz. XVI, XXV, XXVI.

⁴ *Politeia*, VIII, 16.

⁵ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000, s. 114-115.

⁶ G. Grass, *Milczenie pamięci*, „Gazeta Wyborcza”, 11.10.2000.

⁷ M. Kimmelman, *In The Faces of the Living: Horror in the Dead*: „Memories are sustained when they are unresolved”, „New York Times”, 17/09/1997, s. 26.

⁸ M. Heidegger/ K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1990, s. 228, przyp. 2 do listu nr 143 [„Oryginalne wydanie niemieckie sprzedawało się bardzo słabo, podczas gdy szwajcarskie wydanie licencjonowane miało cztery wznowienia”].

⁹ Gross, *Sąsiedzi*, dz. cyt., s. 111-112, przyp. 138.

¹⁰ W: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*. Do druku przygotowała, wstępem, przypisami i indexem opatrzyła G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 120.

¹¹ Grynberg, *Memorbuch*, dz. cyt.

¹² W: *Tematy żydowskie* pod red. E. Traby i R. Traby, Fundacja Borussia, Olsztyn 1999.

¹³ C. Miłosz, *Wyprawa w dwudziestolecie*, cyt. za: M. Janion „Do Europy. Tak, ale razem z naszymi umarłymi”, Warszawa 2000, s. 143.

¹⁴ W: *Wizja Polski na łamach „Kultury”*, dz. cyt., s. 120.

Topos ruin

Zbawcze narracje w najnowszej historii Niemców, Żydów i Polaków

Gdyby umarli potrafili mówić, nie zrozumielibyśmy ich.

John Gray¹

*Cały świat wie, jakie krzywdy wyrządzili Niemcy, lecz nikt nie wie,
jakie krzywdy Niemców spotkały.*

Pat Buchanan²

To się nie kończy. To się nigdy nie skończy.

Günter Grass³

Ruiny – pisze autor poważanego słownika symboli – „oznaczają rozmaite formy destrukcji, martwość. Są to uczucia, myśli, więzy ongiś przeżywane, teraz niemające już w sobie witalnego żaru, acz nadal istniejące, choć wyzbyte już przydatności i użyteczności w sferze myśli. Niosą wszakże brzemie przeszłości i rzeczywistości zniszczonej przez upływ czasu. Ruiny są symbolicznym odpowiednikiem okaleczeń w dziedzinie biologicznej”⁴. Klimat melancholii („fascynacji, w której jest i urzeczenie, i ból, i bezradność”) udziela się też stronie internetowej Kostrzyna – „Pompeje XX wieku”, „rozstrzelane miasto”, „fantom miasta kiedyś pełnego życia, dziś pomnik przemijania, pamięć cierpienia, ślad ludzkiej bezradności wobec Historii”⁵.

Dziś, podobnie jak sto lat temu, chętnie ulegamy złudzeniu, że „nowoczesne budynki milczą, lecz ruiny mówią”⁶. Jeśli tak jest, ich głos zmienia się w zależności od nasłuchującego. To, co ruiny mówią, jest zmienne historycznie. Opowiadają taką przeszłość, jakiej właśnie poszukujemy. Nie inaczej bywało w wieku dziewiętnastym. Francuskim romantykom mówiły o „wspaniałości czasów przedrewolucyjnej monarchii”, Polakom pod zaborami – o ojczyźnie przed rozbiorem, Niemcom okresu Caspara Davida Friedricha – o „wierze i śmierci”, „związku z przeszłością”, „znikomości tego, co ludzkie”⁷.

Chciałabym zastanowić się nad kolejną, historycznie zlokalizowaną, metaforyczną wykładnią ruin – mniej tych z Kostrzyna pod Poznaniem czy Polic pod Szczecinem⁸, bardziej zaś tych z okolic Hali Chwały w Schweri-

nie, gdzie rozgrywa się kulminacyjna scena *Idąc rakiem* Güntera Grassa (IR 164-165), albo też opactwa św. Antoniego z *Bilardu o w pół do dziewiątej* Heinricha Bölla⁹ – i zastosować ją do opisu problemu, jaki od pewnego czasu pojawił się w stosunkach polsko-niemieckich. Problem ten skrywa inny, dużo głębszy i trudniejszy: kryzys niemieckiej pamięci i tożsamości. Zjawisko, od dawna wywoływane w nagłówkach książek i artykułów¹⁰, nie tyle narasta (jego apogeum przypadało zapewne na czasy tuż powojenne), ile coraz śmielej się ujawnia. O trudnościach, jakie wiążą się z jego krytyką, następująco pisali przed laty Margarete i Alexander Mitscherlichowie: „Mamy tu do czynienia [nie z jednoznacznymi faktami, ale] raczej z fantazjami, które się zza nich wyłaniają. Stanowią one rewers myśli, mając na nasze obiektywne zachowanie wpływ trudny do zanegowania, a zarazem równie trudny do udowodnienia”¹¹.

Wykładnia toposu ruin, jaką tu przedstawię, wpleciona w bieżącą politykę i kulturę, będzie z konieczności stronnicza, ale stanowiąc odpowiedź na cudze głosy zrównoważy także i ich nieuniknioną stronniczość. Będzie to wizja Polki, urodzonej trzynaście lat po wojnie, antropolożki, która mimo wielu udanych kontaktów z Niemcami nie reaguje bez emocji ani na plan budowy Centrum przeciw Wypędzeniom, ani na wieść o ubieganiu się przez Niemcy o stałe członkostwo w Radzie Bezpieczeństwa ONZ.

W kręgu źródeł, z których będę czerpać materiał do analizy, znajdzie się między innymi kilka powieści¹². Pod względem szczerości w prezentowaniu skrajnych punktów widzenia źródła literackie należą do najbardziej prawdopodobnych. Potrzebne są też i dlatego, że niektóre prawdy można przedstawić wyłącznie za pośrednictwem fikcji¹³, o czym przekonujemy się obserwując coraz liczniejsze porażki racjonalnych debat i dyskursów. Sztuka odgrywa w tej sytuacji rolę nie do przecenienia.

„Tak, wygląda tu jakby się nic nie stało. O tam, stoi szklany kiosk, calutki. Dziecinny wózek w bramie, nawet pościel zdaje się jest jeszcze czysta... Tylko te anteny zarosły jakimś wiechciami na podobieństwo morskiej trawy. Okularnicy na tę trawę dawno zęby sobie ostrzą. Ciekawość, rozumiecie, co to za trawa – nigdzie indziej czegoś podobnego nie ma, tylko w Kwartale Zadzumionych, i tylko na antenach. A, co najważniejsze – tuż obok Instytutu, pod samymi oknami. W zeszłym roku wpadli na świetny pomysł, z helikoptera opuścili kotwiczkę na stalowej linie, zaczepili jeden wiecheć. Tylko pociągnęli, nagle psz-sz-sz! Patrzymy – antena dymi, kotwiczka dymi i lina też dymi, i to zdrowo. I dymi się to wszystko nie normalnie, tylko z takim ja-

kimś jadowitym sykiem – wypisz wymaluj grzechotnik. No a pilot, chociaż lejtnant, szybko pokapował, co i jak, rzucił linę, a sam dał dęba... O tam właśnie wisi ta lina, prawie do samej ziemi zwisa i cała trawą zarosła..."¹⁴.

Przytaczam ten obszerny fragment *Pikniku na skraju drogi*, literackiego pierwowzoru *Stalkera* Andrieja Tarkowskiego, bo odkrywa on i prezentuje aż cztery zupełnie nowe odczytania toposu ruiny.

Po pierwsze, wbrew klasycznej (to jest romantycznej) ich lekturze¹⁵, powyższy fragment ukazuje ów topos – mowa o Zonie, „Strefie po Lądowaniu”¹⁶ – jako mistyfikację. Pod pozorem melancholii skrywa ona subwersywną treść. Ruina tylko pozornie stanowi nienacechowaną dziedzinę niebytu. „Dla mnie mury to tylko mury, i wiercie mi, panowie, że są wśród nich dobre i złe. Precz z tymi ruinami, wysadzić to w powietrze, zdobyć więcej wolnej przestrzeni” (B 223) – mówi Robert Fämel, bohater *Bilardu*. Przeświadczenie o ambiwalentnej mocy ruin podziela, a nawet doprowadza do skrajności włoski moralista-jasnowidz, Guido Ceronetti, oświadczając: „ciemne siły psychiczne, pozostające przez długi czas w uspieniu, mogą się rozbudzić wskutek wykopalisk archeologicznych, dokonywanych przez naukowców, posiadających wiedzę czysto materialną, którzy nie są w stanie zrozumieć ukrytego znaczenia ruin”¹⁷.

Piknik na skraju drogi konkretyzuje to ostrzeżenie, rozpoznając ruiny jako zamaskowanego, stawiającego opór przeciwnika, ognisko tłące się epidemią. Na podobieństwo zarazy, którą znamy od Camusa (*Dżuma*), także i ta jest zupełnie realistyczna: mieszkańcy Strefy pamiętający czasy Lądowania dźwigają stygmat śmierci i nawet po wyprowadzce stąd przekazują go innym¹⁸. Przemoc Strefy dotyczy nie tylko żywych, ale i umarłych, mimo woli przywracanych do fantomatycznego życia, podczas gdy ich domy-cmentarze nieodwracalnie pustoszeją (P 119)¹⁹.

Kolejnym odwróceniem w omawianej lekturze ruin jest wiązanie ich z przyszłością. To, co wedle tradycyjnych odczytań kojarzone było z czasem przeszłym, u Strugackich przekształca się w wizjer, „dziurę w przyszłość” (P 59). Ruiny, niebezpieczne i wabiące stają się synonimem odrealnienia rzeczywistości, polem, w którym, wbrew logice, wszystko może w dowolnym momencie stać się sobą, albo i przestać być sobą. Nazwane „dziurą, przez którą płynie wiedza”, ruiny są teraz miejscem wróżebnym. To coś więcej niż magnetyzm przyciągający poszukiwaczy skarbów, choć w istocie ruiny kryją skarb. Tu chodzi raczej o ich zdolność wyświetlania zakrytej treści duszy i spełniania jej prawdziwych życzeń, „takich, które muszą się spełnić, bo inaczej nie ma już po co żyć”²⁰.

W powieści Grassa *Idąc rakiem* topos ruin powraca dwukrotnie: w tworzącym jądro noweli odwołaniu do wraku „Gustloff” i w rumowisku Hali Chwały, upamiętniającej hitlerowskiego „męczennika”, gruppenleitera Wilhelma Gustloff, zastrzelonego przez Dawida Frankfurtera w Davos w roku 1936. O ile ambiwalencja tych miejsc, ich projekcyjna moc i zaraźliwość rozsiewanej przez nie traumy nie ulega wątpliwości, rozpoznanie w nich mistyfikacji stanowi na razie tylko wstępną propozycję lektury.

Podobnie jak Strefa u Strugackich, oba miejsca są wyposażone w swoją istną produktywność. Pierwsze, wrak statku, staje się źródłem powieściowej intrygi, a także, już poza światem przedstawionym, realną inspiracją dla Grassowskiej powieści, która na dobre lub złe przebudziła Niemcy (wspomnijmy ostrzeżenie Ceronettiego przed niefrasobliwością archeologów).

Natomiast miejsce drugie, zrujnowane mauzoleum Gustloff, tworzy scenerię, w której młody neonazista Konny powtarza gest Dawida Frankfurtera i strzela do rówieśnika, który przyswoił sobie tożsamość żydowsko-niemieckiego zamachowca. „Miejscem wróżebnym” Schwerin staje się więc poniekąd na mocy samospełniającej się przepowiedni, tego, co w psychologii bywa nazywane „powtórzeniem posttraumatycznym”. To nie ruiny eksplodują w zrujnowanej Hali Chwały. Wybuchowa okazuje się tu postpamięć dwóch młodych Niemców²¹.

Na moment zawieśmy teraz nasz wywód o toposie ruin i poświęćmy chwilę uwagi właśnie kategorii postpamięci. Jest ona ważna, bo stanowi wykładnię tego, co dzieje się w ruinach.

Postpamięć, objaśnia swój termin Marianne Hirsch, jest „cechą doświadczenia tych, którzy wzrastali w cieniu opowieści o zdarzeniach, które rozegrały się przed ich narodzeniem. Ich własne wspomnienia musiały ustąpić miejsca historiom poprzednich pokoleń, ukształtowanym w traumatycznych okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca zrozumiane ani odtworzone”²². Zjawisko ma charakter przemieszczenia: odbywa się w zastępczej, symbolicznej przestrzeni i czasie – w innym miejscu i ze znacznym opóźnieniem w stosunku do wydarzeń, na które się powołuje. Tym, co je naprawdę uruchamia, jest stopniowe odchodzenie prawdziwych ofiar traumy. Masowość postpamięci, jej wielogłosowość, moralna ambiwalencja, wskazują, że w grę wchodzi tu osobliwy, mitotwórczy żywioł. Jest to pamięć zastępcza i przywłaszczona, pamięć-nie-na-swoim-miejscu, i dlatego też – całkiem jak historyzm w Nietzscheańskich *Niewczesnych rozważaniach* – nie może umrzeć własną śmiercią. Postpamięć raczej

ekspłduje niż przejdzie w zapomnienie, a pozbierawszy się po wybuchu, od nowa rozpocznie swoją syzyfową, *par excellence* mityczną pracę.

Zjawisko to wpisuje się doskonale w horyzont „kultury posttraumatycznej”²³, rozwijającej się gwałtownie od końca lat osiemdziesiątych w reakcji na wcześniejszą heroiczną „kulturę milczenia”. Zadziwiając umiejętnością godzenia obsesji na punkcie przeszłości z kurczącą się świadomością historyczną²⁴, kultura posttraumatyczna skupia się wokół centralnego urazu, zadawnionego i wypartego, który niespodziewanie powraca i poddaje rewizji całą bieżącą rzeczywistość. Formacja ta nie chce wyleczenia, raczej spełnia się w obsesyjnym wpatrywaniu się w niegojącą się ranę. Uraz staje się jej fetyszem, maską „czegoś innego”, tajemnicą, której sama nieświadoma, kultura ta nie potrafi inaczej zakomunikować.

Komuś, kto przeczytał *Niezdolność do żałoby* Mitscherlichów, pytanie, co właściwie dziedziczą dwaj Grassowscy bohaterowie, i dlaczego nie połączyła ich pamięć, tylko zwaśniona, wybuchowa postpamięć, wydaje się retoryczne. Studium Mitscherlichów podzieliło los tych kilku „książek zbójcekich”, które dla czytelników już z góry przekonanych są oczywiste, zaś dla swych właściwych adresatów zbyt trudne do przyjęcia. Polskiemu czytelnikowi, który Mitscherlichów nie zna, potrzebe będzie objaśnienie, że *Niezdolność* jest to psychoanalityczne studium odmowy włączenia wojennej katastrofy w obręb niemieckiego doświadczenia narodowego. „Było tak – pisali autorzy – jakbyśmy wierzyli, że jeśli będziemy negować wydarzenia z historii III Rzeczy, zminimalizujemy ich konsekwencje” (MM 4). Mitscherlichowie śledzili wyparcie w różnych aspektach niemieckiego życia pierwszego dwudziestolecia powojennego. Rozpoznawali ją w minimalnym „zainteresowaniu kwestią, dlaczego [właściwie Niemcy] stali się zwolennikami człowieka, który doprowadził ich do największej w niemieckiej historii katastrofy materialnej i narodowej” (MM 9), w społecznej apatii, której towarzyszyła maniacka aktywność gospodarcza, w użytku, jaki Niemcy robili ze swego rządu, który miał być „instrumentem produkowania dobrobytu, ale rzadko instrumentem produkcji wiedzy lub zrozumienia” (MM 10). Nazizm zrujnował niemieckie tradycje. „Tym, co przetrwało, były resztki zewnętrznych obyczajów, wzorców zachowań i konformizmów”, które autorzy przyrównują do „rekwizytów teatralnych, powtykanych w niemieckie życie polityczne i codzienne, co nadaje mu swoistą nierealność i teatralność” (MM 11). Zaraz po wojnie, „zamiast politycznego przepracowywania przeszłości nastąpił boom gospodarczy. Wszędzie, gdzie miała miejsce rekonstrukcja, budowano na starych fundamentach [...]. Odnosi się to nie tylko do

nowych budynków, ale także do tego, czego nauczano w szkołach, do systemu prawnego, administracji i tak dalej” (MM 13). „To, że tak niewiele znaków melancholii lub żałoby pojawiło się w szerokich masach, oznacza, że nastąpiło zbiorowe zanegowanie przeszłości. Gorliwość, z którą natychmiast przystąpiono do usuwania ruin, którą wzięto za przejaw niemieckiej skuteczności”²⁵, nie była oznaką zdrowia, ale obecności elementu maniackiego w zachowaniu Niemców tego okresu.

Książce Mitscherlichów można z pewnością postawić wiele zarzutów, ale wciąż nie ma lepszego od niej komentarla do głosów, jakie dochodzą z „ruin pamięci”²⁶. Z górą trzydzieści kilka lat przed tym, zanim w poważnej niemieckiej gazecie ukazał się pierwszy artykuł o Centrum przeciw Wypędzeniom, Mitscherlichowie ostrzegali już przed pułapką instrumentalizacji pamięci zmarłych, instrumentalizacją, w której nie tyle chodzi o samych zmarłych, co o redystrybucję wojennej winy (MM 31).

Obaj Grassowscy bohaterowie – i Konny, i Dawid – nie są naprawdę sobą – nastolatkami żyjącymi własnym życiem, lecz spadkobiercami cudzej traumy, którą z powodów niemających nic wspólnego z deklarowanymi uparcie instrumentalizują. Powodów tych możemy się jedynie domyślać; zapewne Konny mści się na ojcu za jego liberalną miałość i usunięcie z rodzinnej pamięci narracji jego uratowanej z „Gustloff’a” matki. Podobnie zachowuje się Dawid, swym „żydowskim” radykalizmem celujący w emocjonalny chłód i poprawność rodziny, która nawet po jego śmierci będzie „robić wyrzuty raczej sobie niż nam” – rodzicom mordercy własnego syna (IR 176). Prześiąknięte dobrymi chęciami liberalne rodziny chłopców nie zaspokoili ich potrzeby przynależności, więzi nadających tożsamość. Nie znalazłszy ich, zastępczych tożsamości poszukiwali sobie w kręgu nowych świeckich religii, odwołujących się do silnych emocji i równie intensywnych, choć cudzych wspomnień²⁷.

Co może być złego w zbyt silnej identyfikacji z kimś, kogo Grassowscy bohaterowie, każdy z osobna, uważają za skrzywdzonych, i co to w ogóle znaczy „zbyt silna” identyfikacja? Dlaczego przybraną przez chłopców tożsamość nazywam „zastępczą”²⁸ i dlaczego zajmują się nią psychologowie? Problem z ową tożsamością polega na tym, że, wbrew pozorom, jest ona antyspołeczna i nieobliczalna. Ożywiona głodem, który pochodzi spoza niej i który był dla podmiotu impulsem do jej przybrania, nie dysponuje żadną busolą, żadnym mechanizmem regulacyjnym. O ile w przypadku traumy pierwotnej tym mechanizmem jest możliwość przepracowania,

rozładowania wspomnień, a w najgorszym razie ich stopniowe słabnięcie, o tyle trauma przyswojona, „cudza”, jest pozbawiona podobnej samoregulacji, i w tym sensie jest to trauma wieczna.

Na kształt postpamięci, podającej się za coś, czym nie jest, zarówno ruiny Hali Chwały w powieści Grassa, jak i spoczywający na dnie Bałtyku wrak „Gustloff” stanowią przedmioty do głębi zmistyfikowane, odrealnione, na wzór Strefy u Strugackich obdarzone mocą wyświechtania „prawdziwych życzeń”, bo zamiast komunikować znaczenia przedmiotowe odzwierciedlają jedynie oczekiwania, z którymi się do nich przystępuje.

Podobieństwo środowisk, z których wywodzą się obaj bohaterowie Grassa, sprawia, że można by ich uznać za braci. Są sobie tak samo bliscy i dalecy, jak bliscy i dalecy byli Otto i Robert Fähmelowie, postacie z wcześniejszego o ponad ćwierć wieku *Bilardu*. „Brat, wielkie słowo, słowo Hölderlinowskie, potężne, któremu jednak nawet śmierć nie może użytych treści...” (B 151) – czy to zdanie nie mogłoby też odnosić się do powieści Grassa?

W gruncie rzeczy u Bölla mamy do czynienia z intrygą bardzo podobną do Grassowskiej. W obu finałach pada strzał, dokonuje się zemsta. Nieprzypadkowy jest jej moment – u Grassa to rocznica śmierci Gustloff, w *Bilardzie* – przypadające równocześnie z urodzinami marszałka Hindenburga (por. B 153) urodziny starego Fähmela. W obu powieściach akcja krąży wokół ruin. Te z *Idąc rakiem* już znamy, w *Bilardzie* chodzi o opactwo św. Antoniego. Jego historia streszcza się w zdaniu: „Dziadek zbudował klasztor, ojciec wysadził go w powietrze, Józef [wnuk] go odbudował” (B 254). W powieści Bölla występują wszystkie znane nam już od Grassa elementy toposu ruin: ich ambiwalentna moc, zmienna struktura ontologiczna, odrealnienie („Nikt tutaj nie śpiewa: »Drżą spróchniałe kości«, nie obchodzono tutaj święta wiosennego przesilenia. To tylko sen”, B 249), zaraźliwość tłącej się w nich choroby, symboliczna, w dosłownym tego słowa znaczeniu wybuchowa produktywność tego miejsca („to nie ślepa gorliwość zburzyła ich siedzibę, lecz nienawiść, która nie była ślepa, i nie przrodziła się jeszcze w skrucę”, B 250). Ale główne podobieństwo obu powieści polega na tym, że mówią one *unisono* o konflikcie między braćmi.

W książce Bölla bratobójcze zwanie zostało odtworzone w kategoriach niemal biblijnych. Oto Kain i Abel, czciciele różnych sakramentów – byka i baranka. Ani Kain nie odprawił żałoby po bracie, ani Abel tego nie uczynił. Z jego pokolenia wielu zginęło (Ferdi, Groll, ojciec Schrelli), a jeśli któryś oca-

lał (Robert, Schrella), to ani on, ani jego potomkowie nie chcą dziś czcić cudzych zmarłych ani obchodzić tych świąt, które chciałby świętować Kain. Z linii Kaina też niejeden zginął, choć miało go chronić piętno na czole. Ten, który został przy życiu, jest dziś poprawnym politycznie „demokratą z przekonania” (B 204) i grubą kreską odkreśla przeszłość: „co było, to było” (B 152).

Teraz przyjrzyjmy się książce Grassa. W zestawieniu z *Bilardem*, zamysł pisarza, którego posądzaliśmy o bez troskie grzebanie w ruinach, staje się jeszcze bardziej ryzykowny. Grass nie tylko angażuje się w konflikt, pod nieobecność braci rozgrywany przez ich młodocianych zastępców, ale też skutecznie go spłyca. Osiąga to, gdy w imię humanistycznych, a nawet humanitarnych racji próbuje oddać sprawiedliwość ofiarom storpedowanego „Gustloff”. Jakby znał to zdanie z książki Helgi Hirsch: „Dlaczego niewinni bywają karani dwukrotnie, bo nikt ich nawet nie wspomina jako ofiar?” (HH 200).

Z książki Grassa nie dowiemy się jednak, kim jest Kain. Nic też nie wiadomo o Ablu. Odeszli bezpotomnie – choć chłopcy dziedziczą ich konflikt, ani Konniego, ani Dawida za ich potomków uznać się nie da. Akcja książki rozgrywa się w chaosie cierpienia, nie rozważa się tu czyjejkolwiek winy, co najwyżej wskazuje sprawstwo, a może tylko wykonawstwo. Grass nie chciał znów jeździć po starych koleinach, to oczywiste. Ale właśnie dlatego, że postanowił, by jego pióro oddające hołd przemilczanym²⁹ ofiarom „Gustloff” tym razem nie wskazywało winnych, poniósł spektakularne fiasko. Biblijnego konfliktu w ten sposób rozwiązać się nie da i dlatego nowelę wieńczy elegijna wizja odnawiającej się traumy: „To się nie kończy. To się nigdy nie skończy” (IR 204).

Fałszywe założenie musi prowadzić do fałszywych porównań. Grass pisze o „Gustloffie”: „wszystkich zmarłych [...] porachowano, oszacowano, podsumowano, potem zestawiono z liczbą ocalałych, na koniec porównano z o wiele mniej licznymi ofiarami »Titanica«...” (IR 149). Ale czy naprawdę z „Titanikiem” należałoby zestawiać tę katastrofę?³⁰

Czy można się było nie spodziewać, że to, przed czym cofnął się autor *Idąc rakiem*, przy czym nie chciał być ani stary³¹, ani młody Fähmel czy Schrella (ani też zapewne sam Heinrich Böll), sprowokuje do działania tych, którzy tak długo czekali na podobną okazję³²? Trudno obwiniać pisarza o recepcję jego książki, ale gdyby nie wolta Güntera Grassa mało kto słyszałby dziś o Centrum przeciw Wypędzeniom. Nie zamierzam relacjonować tej burzliwej debaty, chciałabym tylko przytoczyć jedną symboliczną wypowiedź. Gerhard Gruschka, ofiara polskiego obozu „Zgoda”, w którym

w strasznych warunkach przetrzymywano Niemców po zakończeniu wojny, pisze: „Myślę, że zmarli z Oświęcimia nie będą mieli nic przeciwko temu, że obok nich w moich wspomnieniach leżeć będą zmarli z obozu »Zgoda«.

W krótkim zdaniu odsłania się wyrazista zbawcza narracja (*redemptive narrative*), w której ma się rozmyć niemiecka wina. Stanie się to bez konieczności przepracowywania czegokolwiek. Po prostu któregoś dnia lew położy się koło jagnięcia. A potem będzie już „wszystko nowe”. Nasi i wasi męczennicy spoczną we wspólnym narodowym mauzoleum (na wzór Valle do los Caidos³⁴), i już nigdy żadna niemiecka rodzina nie będzie się kłócić przy stole, „nad którym wisi wielki krucyfiks”, stole, przy którym jada się „ziemniaki z sosem i pieczeń lub boczek z kapustą” (B 69). Oto siwe włosy „matki z niemowlęciem na rękę, opuszczającej torpedowiec [Löwe] w Kołobrzegu” (IR 167, 53), zbielałe włosy matki Ralpa Giordano³⁵ i mojego dziadka-kolejarza, w ostatniej chwili wyprowadzonego z egzekucji³⁶, pojednane w iluzji wiecznego pokoju.

Psychologowie twierdzą, że wcześniej czy później w każdej traumie pojawia się pokusa jej wymazania. Pojawia się ona zarówno w traumie sprawców, jak i ofiar, choć powody są tu zasadniczo różne: jest to cierpienie wstydu u ofiar oraz poczucie winy lub zaprzeczanie mu u sprawców. Wymazania traumy można dokonać, przyłączając się do jednej ze „zbawczych narracji”, oferowanych przez religie i ideologie. Taka narracja uchyla i kompensuje rzeczywistość zbyt trudną do przyjęcia. Pozwala też ominąć konstatację, że pocieszenie nie jest po prostu możliwe, szczególnie gdy jesteśmy sprawcami³⁷. Z pragnieniem przyłączenia się do takiej narracji wiąże się zwykle nadzieja domknięcia traumy (*closure*), symbolicznego cofnięcia przeszłości, zagospodarowania jej ruin, nadzieja, która w niemieckich debatach historycznych przewijała się od dawna, nigdy jednak nie była aż tak bliska urzeczywistnienia.

Spróbuję analitycznie uzasadnić to stanowisko, odwołując się do zapisów debaty polsko-niemieckiej z okresu ostatnich lat.

Projekt Związku Wypędzonych odwołuje się do dwóch wymieszanych ze sobą, zbawczych narracji: świeckiej, liberalnej i religijnej, chrześcijańskiej.

Narracja religijna jest dobrze znana: „Bez przebaczenia nie może być mowy o leczeniu wewnątrz wspólnoty, jedności czy świętości. Lew musi leżeć razem z jagnięciem”³⁸. Projekt pojednania nie dopuszcza w związku z tym żadnej realnej metafizyki naprawczej³⁹. Skomplikowany, długotrwały proces gojenia się obustronnych zranień zostaje ograniczony do performatywnego „pojednania”, którego nieskuteczność bardzo szybko wychodzi na jaw⁴⁰.

Projekt świecki odwołuje do zbioru pozornie słusznych, a jednocześnie skutecznie zamazujących niemiecką winę stwierdzeń w rodzaju: „sadyzm i żądza mordy są stałym czynnikiem natury ludzkiej”⁴¹, „ten, kto bombarduje – choćby nawet miał w ten sposób wyzwalać – nie ma racji”⁴²; „sprawiedliwość, która za bezprawie odpłaca bezprawiem – nie istnieje”⁴³, wszystkie nacjonalizmy są takie same (HH 221), a także: „nie ma tylko złych, albo tylko dobrych Niemców, Polaków czy Rosjan. Są tylko dobrzy i źli ludzie” (HH 31). Ostatnie z przytoczonych słów, cytowane za książką Helgi Hirsch, „jednej z najbardziej aktywnych zwolenniczek upamiętnienia najpierw niemieckich krzywd jako drogi do samopoznania i normalności”⁴⁴, przypisane zostały przez autorkę polskiemu księdzu żydowskiego pochodzenia, Romualdowi Weksler-Waszkinelowi. Choć nie jest wykluczone, że ksiądz Romuald naprawdę je wypowiedział, użytek, jaki robi z nich Helga Hirsch, wystawia je na ryzyko zdrady. Istnieje film pt. *Marsz żywych* produkcji telewizji polskiej (reż. Grzegorz Linkowski) o spotkaniu w Auschwitz księdza Waszkinela z niemieckim księdzem, synem Martina Bormanna. Ksiądz Bormann zadzwonił do polskiego duchownego, chciał szukać u niego wybaczenia za zbiorowe winy Niemców wobec i Żydów, i Polaków. Ksiądz Waszkinel odmówił. Czy gdyby przynależność narodowa i dziedziczenie odpowiedzialności moralnej i metafizycznej⁴⁵ narodów nie były dla księdza Waszkinela istotne, miałby on podstawę dla tej odmowy? Czy jako ksiądz nie powinien był raczej dążyć ku domknięciu, na które nalega doktryna katolicka?⁴⁶

W poglądach tych, którzy odrzucają łatwe pojednania, kryje się wprawdzie przedteoretyczna, ale za to sprawdzona mądrość. Zbrodnia nie ma kresu tam, gdzie nie wystąpiła skrucha. Nawet kara nie jest wówczas możliwa⁴⁷. Helga Hirsch nie mówi, jak rozwiązać ten problem, ani żaden inny uporczywy problem, związany z „przeszłością, która nie chce odejść” (E. Nolte).

Jej czysto deklaracyjny liberalizm zostaje w jej książce wielokrotnie obalony „przez użycie”. Skoro bowiem to „nie narody są winne, ale konkretni zbrodniarze: sprawcy Holokaustu, stratedzy alianccy niszczący niemieckie miasta, żołnierze radzieccy gwałcący Niemki”, dlaczego cała energia pisarstwa Hirsch kieruje się na „źródła i formy polskiego nacjonalizmu” (NG)? Z tych „wziętych z życia” opowieści na ogół wynika, że „Polacy są strasznymi nacjonalistami, a poza tym byli źli i mściwi, Rosjanie ludzcy, Niemcy zaś dobrzy, pomocni i uciskani. Gdzieś tam w tle są obozy i okrutni esesmani, ale porządny Niemiec nie miał z nimi wiele wspólnego”⁴⁸.

Porządny Niemiec dwa razy pojechał do Oświęcimia, sam „widział ten dym i czuł ten zapach. Nikomu o tym nie powiedział. Na co by się to zda-

ło?" (HH 142). Porządny Niemiec nie wiedział też, jakie możliwości w ogóle istniały, żeby okazywać Polakom sympatię i solidarność, nie narażając siebie i swojej rodziny" (HH 79). Albo też zastanawiał się, „co mógłby poradzić na nocne akcje wypędzania Polaków" (HH 78), które autorka zapewne przypadkowo, nazywa „Nacht und Nebelaktionen", choć akcje „Noc i mgła" we Francji, Belgii i Holandii w roku 1941 dotyczyły wyłącznie członków ruchu oporu, a te w Polsce w roku 1939 i później – wszystkich, którzy nie byli Niemcami⁴⁹.

W swojej publicystyce na rzecz Centrum przeciw Wypędzeniom Helga Hirsch raz po raz ośmiesza argumentację, która przy wydatnej pomocy psychologów rozsiała po dzisiejszym świecie ziarno kultury posttraumatycznej. Kiedy czytamy o traumie tych, którzy „stali się ofiarami, mimo że należeli do »narodu sprawców«, tych, u których „jeszcze po 55 latach występują [...] koszmary senne, pewne formy nadpobudliwości i wegetatywne zaburzenia snu", a u „mniej niż pięciu procent [...] wyraźne objawy zaburzeń posttraumatycznych"⁵⁰, nie wiadomo czy śmiać się, czy płakać. Przypisywanie tych zaburzeń wypędzeniu, nie zaś wojnie z jej wyraźnym autorstwem i konsekwencjami, jest przykładem toksycznego oddziaływania siewu, przed którym ostrzegali już Mitscherlichowie⁵¹. Przeżywanie traumy nie jest wystarczającą kwalifikacją, by uznać kogoś za ofiarę. Wystarczy poczytać historie chorób „skrzywdzonych" pacjentów samych Mitscherlichów⁵² lub odwiedzić najbliższe więzienie. Ktoś, kto nie rozumie różnicy, mógłby też postudiować izraelskich psychiatrów i historie chorób ich pacjentów oraz przekazy ustne, od lat notowane przez historyków Holokaustu.

Działacze Centrum przeciw Wypędzeniom, z odrazą potępiający nazistowskie zbrodnie, ale chcący też godnie uhonorować własne ofiary, nie zaglądają zapewne do „Holocaust Studies". Gdyby jednak kiedyś zajrzeli – i przeczytali klasyczny już tekst Geoffreya Hartmana *Bitburg* z tomu *The Longest Shadow*, znaleźliby w nim może jakąś zachętę do ostrożności. Tekst poświęcony jest w życiu, jaką w roku 1985, w czterdziestą rocznicę wyzwolenia Niemiec przez Amerykanów, prezydent Reagan uczcił niemiecki cmentarz wojskowy w Bitburgu, na którym spoczywają żołnierze Wehrmachtu i Waffen SS.

Hartman uważa, że niezależnie od roli, jaką odgrywają w debacie społecznej rozmaite „mechanizmy upamiętniania", takie jak pomniki czy obchody świąt, a także rytuały polityczne i spektakularne ceremonie w rodzaju przeprosin, „bywają one wykorzystywane po to, by odciążyć pamięć, »skonstruować zapomnienie« i w ten sposób, niestety, udaremnić prawdzi-

wą i nieprzerwaną refleksję nad katastroficznymi wydarzeniami, które znaczą naszą niedawną przeszłość" (GH 329). Ceremonie, uważa Hartman, raczej zastępują konieczną wiedzę i działanie, niż przypominają o ich potrzebie (GH 331). Wybór Bitburga na miejsce pojednania, zbiorowego odpuszczenia win, sprawiał wrażenie, że jego autorzy „nie chcą przypomnieć sobie z przeszłości niczego poza wspólnymi ofiarami i kodeksem wojskowego honoru. Ale czy to właśnie nie ten kodeks został naruszony przez nazistowskie »zbrodnie przeciw ludzkości«?" (GH 334). Na dodatek prezydent Reagan „pogłębił jeszcze swój błąd, tłumacząc się słowami, w których nie odróżniał poległych niemieckich żołnierzy i zamordowanych Żydów; w rzeczy samej sugerował, że obie grupy były »ofiarami« nazistowskiego prześladowania, za które to prześladowanie obarczał odpowiedzialnością szaleństwo »jednego człowieka«" (GH 334). Czy tego samego błędu nie próbuje dziś przeforsować jako rozwiązania Gerard Gruschka, choć na razie jest mowa o pojednaniu w obrębie „jego własnych wspomnień"⁵³?

Wydarzenie bitburskie nie było wyjątkowe, sądzi Hartman. Kryzysy świadomości dotyczące drugiej wojny światowej, w tym szczególnie Holokaustu, powtarzają się co jakiś czas. Każdy taki kryzys spowodowany ujawnieniem nowych świadectw zbrodni – takich choćby jak te z Jedwabnego – uruchamia też nowe mechanizmy obronne⁵⁴. „Każde dziesięciolecie – prognozuje Hartman – będzie miało swój moment agonii, po którym rzeczy powrócą do zwykłego stanu"⁵⁵.

Jesteśmy właśnie świadkami, jak wracają. Spór o niemiecką pamięć zawsze przebiegał po spirali. Oto kolejne rozdanie, ale o tyle trudniejsze, że zostały z niego wyeliminowane wątki żydowskie, dziś już jednoznaczne⁵⁶, a Ralph Giordano, sumienie narodu niemieckiego, uległ namowom Eriki Steinbach i zaczął popierać ideę Centrum⁵⁷. Na dodatek demokratyczna Polska rozpoczęła właśnie trudny proces oczyszczania narodowej pamięci z hańbiących zatajeń (Jedwabne). Czyż nie jest to wymarzony moment, by rozprawić się w końcu z „mitem Polaków jako narodu ofiar"⁵⁸?

„Wraz z pozbawianiem Holokaustu jego narodowego i geograficznego wymiaru oraz kontekstu rosną szanse na powrót do pamięci takich wyrzuconych z niej rozdziałów, jak ucieczka i wypędzenie w 1945 roku" – wyznaje Tomasz Medicus⁵⁹, nieskrępowany miazdzącą krytyką uniwersalizacji Zagłady⁶⁰, którą akurat jemu wypadałoby znać. Następuje odwrócenie, zapowiadane już przez Mitscherlichów, dziś realizowane przez Erikę Steinbach: „pierwszymi ofiarami Hitlera byli Niemcy sudeccy"⁶¹. Przypomina się ofiary jeszcze wcześniejsze, choćby niewinną Austrię, w związku

z czym kategorię krzywdy litościwie rozciąga na wszystkich Niemców, „naród najbardziej przez Hitlera skrzywdzony”⁶².

W roku 2002 komentował to wspomniany Ralph Giordano: „okupowane niegdyś narody, przede wszystkim Europy Wschodniej, zostają zepchnięte na pozycję winnych, podczas gdy naród sprawców przejmuje rolę jedyne go sprawiedliwego: »My, wypędzeni z ojczyzny, rezygnujemy z zemsty i odwetu«”⁶³. Aby nie wywoływać wrażenia *dejà vu*, które wciąż prześladuje uczestników wojen o pamięć, działacze Centrum przeciw Wypędzeniom podkreślają dziś „gotowość do przebaczenia” (choć jeszcze cztery lata wcześniej w tzw. apelu berlińskim Erika Steinbach przypominała rządowi obu krajów o konieczności „odszkodowań dla wypędzonych z ojczyzny”, a stanowiąca podstawę programową Związku Karta Niemieckich Wypędzonych została przez historyków uznana za „dokument rewizjonistyczny”⁶⁴). Komentarz Giordano: „Cóż za wspaniała rezygnacja tych, którzy udają, że nie wiedzą, nie mają pojęcia, co poprzedziło wypędzenie Niemców. Utracone ziemie można byłoby jeszcze zwrócić. Cóż jednak mogliby odpowiedzieć ci, którzy zrezygnowali z zemsty i odwetu”, wymordowanym narodom, wobec ich żądania: »oddajcie nam naszych poległych, oddajcie nam naszych pomordowanych«?”⁶⁵

Taki jest początek kolejnego epizodu w wojnie o pamięć. Rozdanie obejmuje graczy z Niemiec z jednej strony, a z Polski i Czech z drugiej. Po stronie niemieckiej towarzyszy mu niesłychany konserwatyzm prawa⁶⁶, życzeniowa historiografia⁶⁷, a także – jak wynika z tonu artykułów prasowych i prywatnej korespondencji, jaka przychodzi do polskich autorów, kwestionująca ideę Centrum⁶⁸ – zaskakująca szczerść i roszczeniowość dyskutantów⁶⁹.

Erika Steinbach radzi Polakom, by w przemyśleniach nad swoim niewłaściwym stosunkiem do polsko-niemieckiej przeszłości brali przykład z Rumunów, Węgrów czy Estończyków, wypróbowanych sojuszników Hitlera⁷⁰. Szefowa Związku Wypędzonych wyraźnie nie dostrzega, że to właśnie owa „niedomoga” umożliwia Polakom intensywną debatę nad polskim dziedzictwem Holokaustu, debatę, która na przykład na Węgrzech⁷¹ była jeszcze do niedawna (do chwili Nagrody Nobla dla Imre Kertésza) zablokowana. Słowa Ignatza Bubisa o „niezakorzenieniu odpowiedzialności za Auschwitz w publicznej świadomości Niemiec”⁷² Erika Steinbach uznawała za zapewne za przesadzone.

„Nie jestem ekspertem akurat od Polski” – zastrzega się dyplomatycznie Peter Glotz⁷³, dawny współpracownik Willy’ego Brandta, dziś jeden z motorów Centrum – ale we wcześniejszej o miesiąc wypowiedzi⁷⁴ akurat

w tej dziedzinie wykazuje całkiem dobrą orientację. Przedstawia długą listę spraw, z analizy których Polacy mogliby zrobić samokrytyczny użytek, choć nie wiadomo, co mają one wspólnego z ideą Centrum przeciw Wypędzeniom. Oprócz nagannego stosunku do „Ukraińców i Litwinów”, „walki między różnymi kościołami i wyznaniami”, jako tematy, które mogłyby znacząco wzbogacić samowiedzę Polaków, Glotz wymienia „niepowodzenie starań Kaszubów o autonomię językową i państwową” oraz... „mord w Katyniu”, bez jednego słowa komentarza. Nie wymienia natomiast polskiego antysemityzmu przedwojennego. Ciekawe dlaczego?

W obrębie tej samej wypowiedzi krytykę Władysława Bartoszewskiego⁷⁵, sprowadzając ideę Centrum *ad absurdum*, Glotz uznaje za „groźbę”, której realizacja i tak zresztą „w niczym nie pomogłaby Polakom”. Nie pomogłaby im w czym mianowicie? Więc jednak są jakoś zagrożeni?

Podobny mechanizm inwersji projekcyjnej odzywa się w wypowiedzi Sybille Dreher, przewodniczącej stowarzyszenia kobiet w Związku Wypędzonych, która w trybie warunkowym informuje, że „[w] Polsce istnieją takie miejsca jak Westerplatte, które [...] [ona też] mogłaby odczuwać jako zagrożenie”⁷⁶, zupełnie, jakby pancernik „Schleswig-Holstein”, od którego we wrześniu roku 1939 wszystko się zaczęło, przypłynął do Gdańska pod polską banderą⁷⁷.

W sytuacji podobnej „argumentacji, przenoszonej żywcem z wojennej propagandy nazistowskiej”⁷⁸, zrozumienie Helgi Hirsch dla niemieckiego pokrzywdzenia traktatem wersalskim⁷⁹, wielokrotnie opisanego jako jeden z klasycznych niemieckich mitów politycznych⁸⁰, w pełni zasługuje na ironiczny komentarz Zdzisława Krasnodębskiego: „W istocie, brak zażośćuczynienia za traktat wersalski, nienazwanie wtedy po imieniu krzywdy, jaką było między innymi zajęcie przez Polaków Poznania czy Bydgoszczy, nie mówiąc już o wypędzeniu Hansa von Beselera z Warszawy, doprowadziło do katastrofy. Polacy wywołali agresję burzącą Europę. Znamy dalszą ponurą historię: gdy rozwija się masowo niemiecki ruch oporu przeciw Hitlerowi, zwłaszcza w Prusach Wschodnich, na Śląsku i Pomorzu, kolaborujący Polacy popychają swym zoologicznym antysemityzmem do zbrodni na ludności żydowskiej, a gdzie to możliwe sami jej dokonują, by tuż po zakończeniu wojny dokonać gigantycznej czystki etnicznej na ludziach, których jedynym przestępstwem było to, że urodzili się Niemcami” (GB 127).

Historyczna wiedza, a raczej niewiedza zwolenników Centrum przeciw Wypędzeniom, na poziomie nieświadomym będąca zapewne skutkiem

nieprzepracowanej wojennej pamięci, jest też owocem najzupełniej już świadomych działań konserwatywnych niemieckich historyków i ich wpływu na edukację w tym kraju. Mimo upływu lat, wciąż oddziałują tu skutki szkolnych „Zaleceń do wiedzy o Wschodzie” (tzw. Ostkunde, 1956), sugerujących, by „niemiecki wschód został przez uczniów poznany i przyswojony”. Anna Wolff-Powęska pisze: „w zachodnioniemieckich podręcznikach szkolnych unikano [...] nazwy »Polska«, był tylko »kraj nad Wisłą«, ziemie na bagnach i moczarach, gdzie kończy się Europa. Głównym celem edukacji było ukształtowanie w młodym Niemcu poczucia, że utracone terytoria stanowią integralną część jego ojczyzny. Jeszcze w roku 1986 w podręczniku geografii rozbudzano żal za Pomorzem Gdańskim, niemieckim spichlerzem zbożowym i mięsnym: »Jaka szkoda, że tyle ziem więcej nie wykorzystamy«”⁸¹.

Retoryka projektu Centrum przeciw Wypędzeniom jest pełna zagadkowych fantazji soteriologicznych⁸². Dotyczą one z reguły przybliżania się go dziny historycznej sprawiedliwości. Motyw Adwentu szczególnie mocno akcentuje Martin Walser, wybijając go w motcie swojej ostatniej książki (*Quod est superius, est sicut inferius*). W świetle tej soteriologii stare koncepcje „sprawiedliwości historycznej”⁸³ zostają odrzucone, a w ich miejsce proponuje się wizję sprawiedliwości innej, ahistorycznej.

Zbliżanie się Adwentu można też rozpoznać po tym, że niepostrzeżenie odbywa się wielkie przygotowanie do zmartwychwstania. Podobno rokrocznie Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge ekshumuje i powtórnie grzebie dziesięć tysięcy żołnierzy Wehrmachtu, którzy stracili życie w Polsce w trakcie obu wojen światowych. „Od roku 1990 zostało dla nich zorganizowanych 11 zbiorczych cmentarzy, a dwa następne powstaną w roku 2003 i 2004 w Bartoszach (Bartossen) w dawnych Prusach Wschodnich i w Starym Czarnowie (Neumark) koło Szczecina (Stettin)”⁸⁴. Do tej praktyki Wiktor Jerofiejew ma następujący komentarz: „Dziś w Rosji, w Sołogubowce pod Leningradem, powstaje cmentarz żołnierzy Wehrmachtu. Prowadząc ostrzał Leningradu działali jak terroryści, ale dusza zabitego niemieckiego żołnierza należy nie do armii, a do Boga. Za to nie mogę sobie jakoś wyobrazić, by za 50 lat w Nowym Jorku miał powstać obelisk ku czci poległych arabskich lotników, którzy zniszczyli bliźniacze wieże WTC”⁸⁵. Wyjaśnia to częściowo, dlaczego w informacjach o powstających dziś w Polsce cmentarzach niemieckich jest mowa tylko o Wehrmachcie, nigdy zaś o żołnierzach SS. Czyżby esesmanów postanowiono nie grzebać?

Helga Hirsch zapisuje słowa swojego rozmówcy: „Po stosunku do zmarłych poznaje się stopień cywilizacji narodów” (HH 199). Nasuwa się pytanie, co się poznaje po stosunku narodów do żywych, a także drugie: co z tego przekopywania „pól łąk i lasów” przez żywych mieć będą umarli. Masowość tych praktyk, by nie rzec ich maniakość (por. MM 28), przywodzi na myśl metafizyczną przemoc ruin Zony u Strugackich, które podobnie zakłócały spokój cmentarzy (P 119).

Po przemówieniu Martina Walsera w Peterskirche w roku 1999 mówiono, że jego mowa była „uwolnieniem sumień”⁸⁶. Podobna, jeszcze bardziej entuzjastyczna frazeologia towarzyszyła ukazaniu się *Idąc rakiem* Grassa⁸⁷. Z kolei Kartę Niemieckich Wypędzonych, krytykowaną przez Ralpha Giordano, publicysta „Die Welt” rekomendował jako uwolnienie się z historii (dosł. *heraustreten aus der Geschichte*). „Czym jest to, co usprawiedliwia każdy błąd, każdy akt terroru i każdy śmiertelny odwet i codziennie zagrzewa do walki, przez pięćdziesiąt lat, a jeżeli trzeba to nawet i przez sto lat? – pytał. – W Irlandii Północnej, w Kraju Basków, na Bliskim Wschodzie i gdzie indziej? Historia. Powoływać się na historię to rezygnować z czegoś. Wczorajszym wydarzeniom oddawać władzę nad tym, co się dzieje dzisiaj. Oznacza to innymi słowy, że nie ponoszę odpowiedzialności za moje czyny, nie mam wyboru, czynię tylko to, co wyznacza mi historia mojej zbiorowości”⁸⁸.

W polskim uchu oba te postulaty – uwolnienia sumień i wyrwania się z historii – brzmią nad wyraz podejrzanie. W wypowiedzi Büschera historia, wbrew Tacytowi, jest przedstawiana nie jako nauczycielka życia, ale po szekspirowsku, jako „opowieść idioty”. Identyfikowana z więzami lojalności narodowej, często stoi ona w sprzeczności z indywidualnym sumieniem. Gołym okiem widać różnicę między polskim i niemieckim rozumieniem i przeszłości, i sumienia. Umundurowany Polak, który z wyjątkiem kilku wstydlwych incydentów (napoleońska pacyfikacja San Domingo, pacyfikacja na Ukrainie po roku 1918⁸⁹, Zaolzie 1938, akcja „Wisła” 1947, Czechosłowacja 1968) toczył raczej wojnę obronną i głównie wszczynał powstania, nieczęsto miał powod przeciwstawiać historię – indywidualnemu sumieniu. W niemieckiej wizji dziejów, wypełnionych całkiem innym wojownictwem, wychodzi też na jaw zupełnie inne rozumienie obowiązku i wierności. W związku z agresywnym charakterem wojen owa wierność jest z gatunku tych, o których Mitscherlichowie pisali, że zastępują „pierwotny głos sumienia”, stając się jego odwróceniem (MM 19). „Zawsze porządek, ład, honor, wierność” – w ujęciu Bölla (B 157). Przerazające, niemieckie słowo: *kadavergehorsam*, posłuszny jak zwłoki⁹⁰ – z zeznań Eichmanna w Jero-

zolimie. Trening w posłuszeństwie: Fryderyk Wielki, wtedy jeszcze następca tronu, w twierdzy Kostrzyn zmuszony „do przyglądania się ścięciu głowy jego przyjaciela, Hermanna von Katte, ukaranemu za to, że pomógł w organizacji ucieczki Fryderyka spod ojcowskiej tyranii”⁹¹.

Rozumiem że można, jak Walter Benjamin, marzyć o „przebudzeniu się z historii” (u Benjamina był to warunek dostępu do niej, wejścia, a nie wyjścia), ale marzyć o wyrwaniu się z niej, zwłaszcza gdy ciągle czegoś od nas oczekuje, jest niehonorowo, przynajmniej w polskim rozumieniu honoru. Od Heinricha Bölla i innych wiemy jednak, że podobne odczucie honoru zawsze dzieliły z Polakami liczne Niemki (Mme Fähhmel, Edyta) i Niemcy (Schrellowie, Fähhmelowie, Hugo i wielu innych niefikcyjnych bohaterów⁹²). „Dziwi mnie – pisze dziś jedna z nich o pragnieniu »wyzwolenia się z sumień« – ta wisząca w powietrzu nadzieja, że moje pokolenie zechce wygłosić mowę obrończą na rzecz »bezstronnego« traktowania przeszłości. Mam wrażenie, że niektórzy przedstawiciele starszego pokolenia chcą tylko, by młodzi ich rozgrzeszyli, a ku temu nie ma żadnego powodu, ani teraz, ani kiedykolwiek w odległej przyszłości”⁹³.

Fantazja o wyzwoleniu się z historii i powszechnym przebaczeniu nie jest niewinna. Toruje drogę kiczowatemu *Aufhebung*, do którego, jak zwykle w podobnych scenariuszach⁹⁴, konieczna jest też ofiara. Może to być ofiara z pamięci kogoś, kto nie żyje. Albo ofiara z nieprzyjemnych szczegółów jego śmierci, które pomijamy na rzecz krzepiącej wizji rzeczywistości, w której panuje ład moralny. Neutralizacja. Teutońska wersja „Tęczowego szabatu”, niezapomnianego dzieła Judy Chicago, którego celną karykaturę utrwalił w swoim eseju *Neutralizowanie Holokaustu*⁹⁵ Lawrence Langer.

Racje żydowskie nie po raz pierwszy są tu ściśle powiązane z polskimi⁹⁶, i to wcale nie, jak dotąd bywało, przez konkurencję ofiar czy próbę uniwersalizacji Zagłady. Problematyka „Holocaust Studies” jest po prostu bardzo pouczająca dla narodu, który miał podzielić los Żydów. W pewnym sensie jest to jego własna, tylko przez przypadek niezrealizowana historia. Wprawdzie Polacy ciągle uważają psychoanalizę za diabelski wynalazek, ale musieliby być znacznie bardziej zaślepieni niż są, by nie dostrzec, kto jest dziś typowany do politycznego zneutralizowania. Boją się, że w planowanej kaplicy⁹⁷ w Centrum przeciw Wypędzeniom „Kain” i „Abel” (dwie zastępcze tożsamości w roli dawno zmarłych ofiar i sprawców) wkrótce uściskną sobie ręce i jak gdyby nigdy nic przystąpią do składania ofiary.

Wielu moich rodaków uważa, że jeśli „futurystyczny” projekt Eriki Steinbach zwycięży w Niemczech, trwale ukształtuje naszą wspólną przy-

szłość. Będzie on przybytkiem postpamięci, Zoną, budowlą wzniesioną na ruinach, których nikt nie oczyścił. Jak urna z prochami Wilhelma Gustloffa, zamurowana w fundamencie dawnej Hali Chwały, urna, która oparła się porządkowaniu terenu pod park rozrywki, ruiny te zostaną jedynie obudowane nową tkanką, w związku z czym rumowisko nieprzepracowanej pamięci nabierze mocy relikwi, a ta cierpliwie poczeka na lepsze czasy. Kiedy wybuchnie, znów nikt nie będzie wiedział dlaczego.

2004

Przypisy

¹ J. Gray, *Ślomie psy*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 92.

² Przytoczone przez historyka Arnulfa Baringa w przemówieniu na zjeździe Ziomkostwa Niemców Sudeckich, cyt. za: Z. Krasnodębski, *Polskie milczenie*, w: P. Buras i P. M. Majewski, *Pamięć wypędzonych*. Grass, Benes i środkowoeuropejskie rozrachunki (dalej GB), Warszawa 2003, s. 115.

³ G. Grass, *Idąc rakiem*, przeł. S. Blaut, Gdańsk 2002, s. 205 (dalej IR).

⁴ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków 2000, s. 354.

⁵ <http://www.dialogloci.kostrzyn.com.pl>

⁶ Benjamin Constant, za: A. Kowalczykowa, *Pejzaż romantyczny*, Kraków 1982, s. 35.

⁷ Kowalczykowa, *Pejzaż romantyczny*, dz. cyt. s. 34.

⁸ Zob. „Gazeta-Turystyka”, 7-8/02/2004: „Ogromne, owalne zbiorniki, dziwne betonowe budowle, tu i ówdzie strażnice i ogrodzenia z drutu kolczastego – ruiny poniemieckiej fabryki benzyny syntetycznej”. <http://www.politz.republika.pl>, <http://www.naszezpolicie.republika.pl>

⁹ H. Böll, *Bilard o w pół do dziesiątej*, przeł. T. Jętkiewicz, Warszawa 2000 (dalej B).

¹⁰ W dalszym ciągu tekstu będę się stale odwoływać do trzech wyczerpujących opracowań tego zagadnienia: Ch. Maiera, *Unmasterable Past. History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge 1988, W. Pięciaka, *Niemiecka pamięć. Współczesne spory w Niemczech o miejsce III Rzeszy w historii, polityce i tożsamości (1989-2001)*, Kraków 2002 i cytowanej już antologii tekstów polskich, niemieckich i czeskich pod red. P. Burasa i P. M. Majewskiego, *Pamięć wypędzonych*.

¹¹ A. i M. Mitscherlich, *The Inability to Mourn. Principles of Collective Behaviour* [oryg. *Die unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, Munich 1967], transl. by B. E. Placzek, New York 1975, s. 5-6.

¹² Poza wymienionymi przed chwilą powieściami Grassa i Bölla, krąg odwołań beletrystycznych rozszerza się tu o *Śmierć* krytyka Martina Walsera (przeł. K. Wierzbicka, Warszawa 2002), dostępne w omówieniach fragmenty *Endstufe* Thora Kunkela (Eichborn Berlin 2004), a także o wykraczającą poza ów krąg, faktograficzną książkę Helgi Hirsch, *Nie mam keine buty. O ludziach między Wisłą a Odrą* [oryg. *Ich habe keine Schuhe nicht*, Hamburg 2002], Warszawa 2003 (dalej HH).

¹³ Gray, *Ślomie psy*, dz. cyt., s. 118.

¹⁴ A. i B. Strugaccy, *Piknik na skraju drogi*, przeł. I. Lewandowska, Warszawa 1974, s. 33 (dalej P).

¹⁵ Ruiny – „figura odsłaniająca prawdziwe sensy rzeczy, prześwitujące przez zachowane ich ślady”. <http://www.dialogloci.kostrzyn.com.pl>

¹⁶ „Ładowanie” w terminologii *Pikniku na skraju drogi* jest określeniem katastrofalnego wydarzenia w historii fikcyjnego miasteczka Harmont – pojawienia się w nim przybyszów z kosmosu, którzy obrócili w perzynę kwartał osiedla, zmieniając jego strukturę ontologiczno-czasoprzestrzenną. „Strefa”, jak określa się od tego czasu rumowisko, jest wypełniona śmiercionośnymi lub/i wysoce wyrafinowanymi w sensie technologicznym przedmiotami, skupowanymi przez instytuty badawcze i czarny rynek, z narażeniem życia wynoszonymi z zagrożonego rejonu przez przemysłników-stalkerów.

¹⁷ G. Ceronetti, *Milczenie ciała*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2004, s. 33.

¹⁸ „My nie wiemy, co się stało z biednymi mieszkańcami Harmont w czasie Ładowania. Ale oto jeden z nich postanowił wyemigrować. Jakiś tam zwyczajny obywatel. Fryzjer. Syn fryzjera i wnuk fryzjera. Przenosi się, powiedzmy, do Detroit. Otwiera zakład fryzjerski i zaczyna się diabelski obłęd. Ponad dziewięćdziesiąt procent jego klientów nie przeżywa nawet roku: giną w katastrofach samochodowych, wypadają z okien, wyrzynają ich gangsterzy i chuligani, toną w płytkich stawach, itd. Wzrasta liczba klęsk żywiołowych w Detroit i jego okolicach. Nie wiadomo skąd nadciągają trąby powietrzne i tajfuny, których w tych miejscach nie widziano od tysięcy siedemset zapomnianego roku. I wiele innych przyjemności tego rodzaju. I takie kataklizmy zdarzają się w każdym mieście, na każdym terenie, wszędzie tam, gdzie osiedlają się emigranci z rejonu Ładowania [...]” P 177.

¹⁹ Por. obraz świadka-„żywego trupa”, „osoby skazanej na życie, niemogącej pomimo starań powrócić do grobu, by w nim znaleźć ukojenie i wspólnotę z martwymi”, w: L. Douglas, *Lekcja praworządności a pamięć heroiczna* [oryg. „Didactic Legality and Heroic Memory”, teoż *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, Yale U. P., New Haven and London 2001], przeł. M. Kopytowska, w: „Literatura na świecie”, nr 1-2: 2004, s. 314 (dalej LP).

²⁰ „Złota Kula – powiedział Barbridge – Znalazłem ją. Ile bajek wokół niej potem naplotli! Sam też nie mało opowiadałem! Że podobno każde życzenie spełnia”. P 80, 207 i 238-239

²¹ Zob. rozdział *Historia jako fetysz*, wersja niemiecka: *Polen als kranker Mann Europas? Jedwabne, „Nachgedächtnis” und die Historiker*, *Transit Europäische Revue* – Institut für Wissenschaften vom Menschen, nr 25: 2003, s. 66-87.

²² M. Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard U. P., Cambridge 1997, s. 22. Rozszerzam tu zakres terminu Hirsch, który w swym pierwotnym zastosowaniu odnosił się wyłącznie do pamięci potomków ludzi ocalałych z Zagłady.

²³ Krytyczne omówienie tych zagadnień w pracach K. Farrell, *Post-Traumatic Culture: Injury and Interpretation in Nineties*, John Hopkins U. P., Baltimore 1998; por. też R. Leys, *Trauma: A Genealogy*, Chicago U. P., Chicago 2000.

²⁴ A. Van der Braembussche, „The Silenced Past. On the Nature of Historical Taboos”, w: W. Wrzosek (red.), *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, Poznań 1998, s. 98.

²⁵ MM 28.

²⁶ Por. L. L. Langer, *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*, Yale U. P., New Haven and London 1991.

²⁷ Por. V. Tismaneau, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 192. Na marginesie zauważmy, jak podobne dziś bywają drogi do fundamentalizmu religijnego, zob. M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, Los Angeles, London 2001.

²⁸ Pojęcie *vicarious identity*, zob. D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins U. P., Baltimore and London 2001 (dalej D), s. 145, 211.

²⁹ Polemika z tym poglądem w: T. E. Schmidt, *Ostpreußischer Totentanz*, „Die Zeit”, nr 8: 2002; J. Güntner, *Opfer und Tabu. Günter Grass und das Denken im Trend*, „Neue Zürcher Zeitung”, 23/02/2002, za: GB 55-70.

³⁰ Zob. np. „Nie litować się nad Niemcami”, Marek Edelman w rozmowie z Krzysztofem Burnetko i Jarosławem Makowskim, „Tygodnik Powszechny”, 17/08/2003.

³¹ „Nie pojednałem się ani z sobą, ani z duchem pojednania, które oni głosić będą w swoich kazaniach. To nie ślepa gorliwość zniszczyła ich siedzibę, lecz nienawiść, która nie była ślepa i nie przerodziła się jeszcze w skruchę”, B 250.

³² Listy przychodzące do redakcji po opublikowaniu *Idąc rakiem* Joachim Trenkner porównuje do „tłumionego krzyku”, GB 71.

³³ Za tekstem W. Büschera, *Wir wollen unsere ganze Geschichte*, „Die Welt”, 16/02/2002, za: GB 93-95.

³⁴ Valle de los Caidos – „Dolina Poległych” – to wykute w skale mauzoleum ofiar wojny hiszpańskiej, powstałe na rozkaz generała Franco i wykonane rękoma republikańskich więźniów.

³⁵ Ralph Giordano w rozmowie z D. Zagrodzką, *Świat trochę bardziej ludzki*, „Gazeta Wyborcza”, 27/28.03.2004.

³⁶ Mojego dziadka z egzekucji wyprowadził niemiecki oficer, którego ani wcześniej, ani później nigdy nie spotkał. Zob. moj tekst *Dziwni Niemcy*, „Res Publica Nowa”, nr 5: 2001.

³⁷ Z tego względu narracja zbawcza nazywana też bywa „fetyszystyczną”. Pojęcie „fetyzmu narracyjnego” wprowadził Eric L. Santner (*History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma*, w: S. Friedlaender (red.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the »Final Solution«*, Harvard U. P., Cambridge 1992, s. 143-154), który charakteryzuje ją następująco: „mianem fetyzmu narracyjnego określam takie próby konstruowania i świadomego lub nieświadomego posługiwania się narracją, które służą wymazaniu śladów traumy lub straty, która przede wszystkim powołała je do życia (...). W taki właśnie sposób traumatyczne wydarzenia zostają użyte w służbie niezdolności do żałoby lub odrzucenia tej żałoby. Strategia ta niweczy samą potrzebę żałoby, symulując sytuację nienaruszoności, zazwyczaj w ten sposób, że rozprasza ona strą, wymazując jej miejsce i źródło” (144). LaCapra (D) dodaje, że narracja fetyzystyczna usiłuje przedwcześnie odnowić działanie zasady przyjemności, pomijając tak zwany wpis traumy i pracę żałoby – przyswojenie traumatycznego doświadczenia przez strukturę świadomości podmiotu bez jego zamazywania, co jest możliwe wyłącznie w drodze *working through*. Tradycyjną „zbawczą narrację” stanowiły klasyczne religijne teodyce oraz chiliizmy świeckie i parareligijne.

³⁸ Fragment dłuższej deklaracji na ten temat, listu dr A. C. J. Philipsa, kapelana St. John's College w Oxfordzie, cyt. za: G. Hartman, *Bitburg* (oryg. *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, Indiana U. P., Bloomington and Indianapolis 1996), przeł. T. Łysak, „Literatura na świecie”, nr 1-2: 2004, s. 338 (dalej GH).

³⁹ W rodzaju hebr. *tikkun*. Ponieważ „żydowska myśl etyczna nie jest [w Europie] ani znana, ani doceniana, a chrześcijańskie poglądy na wybaczenie zbliżają się czasami do starych antysemitkich stereotypów, dotyczących uporu i bezwzględności Żydów”, uczciwe przyznanie się jest wciąż cenione niższe niż słowa fałszywego pocieszenia, szerzej o tym zob. GH 339-340.

⁴⁰ Zob. np. wymiana listów między episkopatami Polski i Niemiec w latach sześćdziesiątych, która ograniczyła się do wymiany uprzejmości, bez trwałszych społecznych konsekwencji.

⁴¹ W. Büscher, *Der gute Geist von Bad Cannstatt*, „Die Welt”, 19/02/2002, cyt. za: GB 100.

⁴² J. Friedländer, cyt. za: R. Wagner, *Jenseits der Entlastung*, „Frankfurter Rundschau”, 13/11/2003, cyt. za: „Forum” 24-31/11.2003, s. 57.

⁴³ DT., „FAZ”, 15/05/2003, cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 16/05/2003.

⁴⁴ A. Krzemiński, *Niemka i gwałcieci*, „Polityka”, 8/11/2003 (dalej NG).

⁴⁵ W sensie Jaspersowskim, K. Jaspers, *Problem winy* (oryg. *Schuldfrage*), przeł. J. Garewicz, „Gazeta Wyborcza”, 30-31.08.2003.

⁴⁶ Zob. L. L. Langer, *Neutralizowanie Holocaustu* (oryg. *Preempting the Holocaust*, New Haven and London, 1998), przeł. J. Mikos, „Literatura na świecie”, nr 1-2: 2004 (dalej PH), zob. fragment o chrześcijańskim teologu van Biecku i jego roli w dialogu międzyreligijnym, s. 156 nn. Zob. także przyp. 4 na s. 338 do tekstu GH.

⁴⁷ Wiemy to z pochodzącego od Hanny Arendt (*The Human Condition*, Chicago 1958, s. 240-241) rozróżnienia kary jako działania, które „kłada kres czemuś, co bez naszej interwencji trwałoby bez końca”, i zemsty, to jest czynu, „który odpowiada na pierwotne wykroczenie”, tak, że wyzwała reakcję łańcuchową, która rozwija się już przez oba te czyny, prowokując kolejne”.

⁴⁸ D. Zagrodzka, „Gazeta Wyborcza”, 13/02/2004.

⁴⁹ Zob. przypis tłumaczki Marii Przybyłowskiej na s. 78 wyd. polskiego HH. Por. M. Rutkowska, *Wysiedlenia ludności polskiej z Kraju Warty do Generalnego Gubernatorstwa 1939-1941*, Poznań 2003.

⁵⁰ H. Hirsch, *Wie das Trauma seine Spuren hinterläßt*, „FAZ”, 31.08.2002, cyt. za: GB 125.

⁵¹ „Mimo, że w historii ludzkości istnieje zasada, że ten, kto dążył do zupełnego unicestwienia wrogów musi liczyć się z podobnymi konsekwencjami w przypadku przegranej” – pisali (MM 4). – Łatwo sobie wyobrazić jak zwycięskie państwo nazistowskie postąpiłoby z narodami Europy wschodniej”. Już w chwili podpisywania kapitulacji „Niemcy próbowały zmusić zwycięzców, by w traktowaniu zbrodni nazistowskich zastosowano wobec nich nie ich własne, tylko zwycięzców standardy polityczne i moralne, tak jakby chodziło o względnie błahy konflikt”, nie zaś o ludobójstwo, które podpaliło świat. „To właśnie ta szczególna interpretacja historii świata pozwalała Niemcom na wysuwanie własnych „słusznych roszczeń”, na przykład utraconych terytoriów na wschód od linii Odry i Nysy”. Zob. też wypo-

wiedź Ralpa Giordano w rozmowie z D. Zagrodzką, *Świat trochę bardziej ludzki*, „Gazeta Wyborcza”, 27/28.03/2004: „Dopóki Niemcy myśleli, że zostaną przez zwycięzców potraktowani tak, jak sami traktowali zwyciężonych, siedzieli cicho. Gdy przekonali się, że tak nie będzie, znów zaczęli mówić, że wszystkiemu winni są Żydzi”.

⁵² Ofiarą nie był np. pan Q z SS, który walczył z „bandyckimi gangami” (MM 38), choć u niego też rozpoznawano ciężki zespół posttraumatyczny.

⁵³ Zob. przyp. 33.

⁵⁴ Zob. rozdział *Historia jako fetysz*.

⁵⁵ GH 332; tłum. za oryginałem, dz. cyt. s. 62.

⁵⁶ Poucza o tym sprawna reakcja władz CDU na antysemicki wyskok posła Martina Hohmanna, zob. „Gazeta Wyborcza”, 10/11/2003

⁵⁷ Jego zastrzeżenia do projektu zob. cytowana już jego rozmowa z Danutą Zagrodzką, *Świat trochę bardziej ludzki*, dz. cyt.

⁵⁸ Manipulacja, jakiej w numerze z 2/05/2002 w „FAZ” poddano mój, zamówiony wcześniej przez redakcję, tekst o Jedwabnem, służyła temu samemu celowi, który w omówieniu książki Grassa nazwałam „spłyceniem”, choć inaczej zrealizowanym: Grass czyni to przez wywołanie empatii do ofiar przemocy, przynależnych do „narodu sprawców”, „FAZ” zaś, dokonując interwencji w tekście, przez wzbudzenie odrazy do sprawców, należących do „narodu ofiar”. Manipulacja sprowadza się do rozumowania: jeśli ci, których zamordowano, sami też mordowali, to z kolei winą ich morderców, nie jest już tak wielka.

⁵⁹ *Seismograph. Günter Grass' neues Buch*, „Frankfurter Rundschau”, 5/02/2002, za: GB 52-53.

⁶⁰ Zob. L. L. Langer, *Neutralizowanie Holokaustu* (PH).

⁶¹ Cyt za: Krasnodębski, dz. cyt., GB116-117. Zob. Omer Bartov: „wojna przeobraziła Wehrmacht w armię Hitlera, a Niemców w jego lud, klęska zaś przeobraziła ich wszystkich w ofiary. Austria stała się pierwszą ofiarą Hitlera, a Niemcy – ostatnią. A ofiar się nie sądzi”. O. Bartov, *Żołnierze Führera* (oryg. *Hitler's Army. Soldiers, Nazis, and the War in the Third Reich*, Oxford 1992), przeł. J. Skowroński, Warszawa 2004, s. 264.

⁶² W opinii Sebastiana Haffnera (*Anmerkungen zu Hitler*, München 1978, za: Z. Krasnodębski, *Polskie milczenie*, dz. cyt., GB 116) czy Joachima Festa (*Untergang*, wyd. 2002), za: W. Pięciak, *Zatrzymać Stoibera!*, „Tygodnik Powszechny”, 7/07/2002, GB187.

⁶³ R. Giordano, *Der Böse Geist der Charta*, „Die Welt”, 18/02/2002, za: GB 97.

⁶⁴ Za: Pięciak, *Zatrzymać Stoibera!*, dz. cyt., GB 188.

⁶⁵ Dz. cyt., za: GB 97-98.

⁶⁶ Dopiero w tym roku – 2004 – po raz pierwszy od zakończenia wojny w Niemczech został uchylony wyrok z roku 1941, wydany przez niemiecki sąd specjalny. Wyrok ten skazywał na śmierć za posiadanie broni palnej proboszcza spod łódzkiego Parzęczewa. Zob. „Gazeta Wyborcza” z 7/04/2004. Por. epizod z aresztowaniem Schrelli „za usiłowanie zabójstwa”, po powrocie do Niemiec, B 201.

⁶⁷ Temat ten, mający rozległą bibliografię, zwielokrotnioną od czasu *Historikerstreit*, zasługuje na osobny tekst. Tytułem przykładu zob. krytyczne omówienie kilku prac w: O. Bartov, *Żołnierze Führera*, dz. cyt., np. s. 263, 264, 266, 267.

⁶⁸ Udośćniono mi korespondencję, jaka napłynęła do red. Konstantego Geberta, publicysty „Gazety Wyborczej” i „Midrasza”, po opublikowaniu przez niego takiego właśnie tekstu w „Die Welt”. Cytuję jeden charakterystyczny list: „insynuacje, mnożące się ostatnimi czasy, zmuszają nas, w Niemczech, do konfrontacji z Polską. [...] Jest dobrym prawem Niemców wspominać i upamiętniać swoje ofiary. Wybór Berlina jako stolicy Niemiec jest uzasadniony rzeczowo i historycznie i nie uprawnia do [...] dzikich podejrzeń [wilden Verdächtigungen]. [...] W swoich wywodach prezentuje się Pan jako orędownik idei niemieckiej winy zbiorowej. Skutkiem tego jest hierarchizowanie ludzkich cierpień, przedkładanie jednej śmierci nad drugą. Jest to stanowisko nie do obrony na gruncie tak rzeczowym, jak też moralnym. Ponadto traci Pan z oczu czarne karty [dosł. ciemne pola] polskiej historii okresu międzywojennego [następują „ciemne karty”]. W roku 1919 Polska napadła na osłabiony rewolucją Związek Radziecki [...], przekraczając swoją wschodnią granicę, ustaloną przez zwycięzców pierwszej wojny światowej na linii Curzona i parla na głęboką Białoruś i Ukrainę. Dlatego też w ryskim traktacie pokojowym w roku 1921, Związek Radziecki postawiony w obliczu klęski militarniej został zmuszony do rezygnacji z terenów, do których Po-

lacy uzurpowali sobie prawa, wkraczając na okrągłe 250 km w głąb terytoriów rosyjskojęzycznych. [...] Co się tyczy polskich zakusów dotyczących terenów niemieckich to wykraczały one daleko poza Gdańsk i Pomorze. Trzeba pamiętać, że po pierwszej wojnie światowej nowa Polska zainicjowała akcję propagandową, mającą na celu rozszerzenie terenów zachodnich kosztem Niemiec. Pierwszym krokiem w tym kierunku był polskie uderzenie na Górny Śląsk [...]. Zresztą przymusowy exodus Niemców z Polski rozpoczął się tuż przed wybuchem wojny. W ciągu miesięcy letnich roku 1939 w związku z ciężkimi prześladowaniami okrągłe 94 tysiące Niemców uciekło z Polski przez granicę do Gdańska i Niemiec [...]”.

⁶⁹ Zob. w tym kontekście agresywność ataku Związku Wypędzonych na Gabrielle Lesser, dziennikarkę „die tageszeitung”, krytykującą koncepcję Eriki Steinbach, T. Potkaj, *Dwanaście segregatorów Gabrielle Lesser*, „Tygodnik Powszechny”, 22/04/2004.

⁷⁰ W tzw. apelu berlińskim, 6/09/1998, za: A. Wolff-Powęska, *Dyskusja o Centrum oddaliła nas od siebie*, „Rzeczpospolita”, 17/09/2003.

⁷¹ Mówił o tym I. Kertész, zob. np. w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej”, 10/11/2002: *Węgierskiej kulturze duchowej Holokaust nie istnieje*, w tej samej gazecie z 6-7/04/2002, lub w „Forum” z dn. 14/10-20.10.2002: „na Węgrzech Holokaust nie jest częścią narodowej kultury czy pamięci”.

⁷² Pięciak, *Zatrzymać Stoibera!*, dz. cyt., GB 189.

⁷³ P. Głotz rozmowie z Tomaszem Żuradzkim pt. *Centrum przeciw nacjonalizmowi*, „Gazeta Wyborcza” 15/09/2003.

⁷⁴ „FAZ” z 11/08/2003, podkr. JT-B.

⁷⁵ Brzmiała ona następująco: „Świadomie demonstracyjnie powiedziałem niedawno, że my też moglibyśmy założyć centrum, które zajmowałoby się historią polsko-niemiecką od roku 1772, tj. od pierwszego rozbioru Polski i wszystkim, co w związku z tym nastąpiło, a więc germanizacją, walką z Kościołem katolickim, losami dzieci z Wrześni, zakazem mówienia po polsku czy likwidacją polskich szkół. Jeśli Niemcy sobie tego życzą, my również możemy badać przeszłość w takiej jednostronnej formie, z punktu widzenia interesów jednej tradycji, jednego narodu i jednej pamięci”. Cyt. za: Głotz, dz. cyt.

⁷⁶ S. Dreher w rozmowie z Tomaszem Żuradzkim, pt. *Nasze wypędzenie jest najważniejsze*, „Gazeta Wyborcza”, 15/09/2003, podkr. JT-B.

⁷⁷ Tu por. O. Bartov: „Barbarzyństwa popełniane przez niemieckich żołnierzy zaczęto prezentować jako wynik zacieklego oporu ludności okupowanych terenów, a nie jako główną przyczynę tego oporu, który początkowo był na Wschodzie słaby, albo wręcz żaden”. *Żołnierze Führera*, dz. cyt., s. 263.

⁷⁸ Zob. Bartov, *Żołnierze Führera*, dz. cyt., s. 16.

⁷⁹ „Gdy Niemcy dowiedzą się, że krzywda (*Unrecht*), jakiej doznali, może być nazwana krzywdą, nie będą dążyli do zadośćuczynienia w nieobliczalnej, agresywnej formie (jak po traktacie wersalskim)”. Cytuję za: Z. Krasnodębski, *Szkodliwe polskie mity*, „Rzeczpospolita”, 3/03/2002, za: GB 127.

⁸⁰ Pisze o nim T. E. Schmidt, *Ostpreussischer Totentanz*, „Die Zeit” nr 8, 2002, za: GB 58: „Odpowiedzialność wobec zamordowanych Żydów wykluczała pewne opcje w polityce zagranicznej, jak również wskrzeszenie mitu o niemieckim narodzie ofiar, który krążył od traktatu wersalskiego”. Por. A. Van den Braembussche, *The Silenced Past. On the Nature of Historical Taboos*, dz. cyt. Zob. też kolejny list do Konstantego Geberta (27/10/2003): „Ihre Aussagen sind nichtswürdig, arrogant, unverschämt und frech! Ich unterstelle, daß Sie den Text des Versailler Vertrages noch nie gelesen haben; denn ohne diesen Vertrag kein Hitler!”

⁸¹ A. Wolff-Powęska, *Co się stało, sąsiedzi?*, „Gazeta Wyborcza”, 21-22/02/2004.

⁸² Na ten temat zob. MM 19 nn.

⁸³ DT. [S. Dietrich?], „FAZ”, 15/05/2003, cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 16/05/2003.

⁸⁴ G. Lesser, *Nach drei Jahren Suche das Grab des Vaters in Polen gefunden*, maszynopis niesygnowany datą i miejscem publikacji.

⁸⁵ Cyt za: „Forum”, 1/03-7.03/2004, s. 30.

⁸⁶ M. Walser, *Wovon zeugt die Schande, wenn nicht von Verbrechen*, „FAZ”, 28/11/1998, cyt. za: W. Pięciak, *Ostatnia „bitwa o pamięć”?*, „Res Publica Nowa” nr 10: 1999, s. 20.

⁸⁷ Zob. Pięciak, *Zatrzymać Stoibera!*, dz. cyt., GB 187.

⁸⁸ Büscher, dz. cyt., GB 98-99.

⁸⁹ Zob. np. W. Wiśniewski, *Rzymianin z AK. Rzecz o dr Józefie Rybickim, ps. Andrzej, Maciej*, Warszawa 2001, s. 61: „[J]eszcze przed zetknięciem z wrogiem brałem [mowa o wojnie roku 1920] udział w pacyfikacji ukraińskiej wsi, bo w nocy w okrutny sposób zamordowano tam dwóch żołnierzy naszej kompanii, którzy brali wodę z wiejskiej studni. Byłem wśród tych, którzy kordonek okrażyli wieś, żeby nie wypuścić żadnego człowieka. Obojętne, czy to była kobieta, czy mężczyzna. To było straszne, gdy cała wieś poszła z dymem. Odchorowaliśmy to wszyscy. Potem nikt z klasy czy gimnazjum, kto uczestniczył w tej pacyfikacji, nie wspomniał o tym ani słowem. Jakby to był jakiś straszny zbiorowy sen. Tęgo się nie zapomniał do końca życia”.

⁹⁰ „Eichmann nie miał wyboru jak tylko być ślepo posłusznym (lub jak sam to ujął *kadavergehorsam*), nie dlatego, że nieposłuszeństwo oznaczałoby karę, ale dlatego, że złożył przysięgę”. LP 324.

⁹¹ <http://www.dialogloci.kostrzyn.com.pl>

⁹² Historię jednego z nich, Manfreda Zänkera, dezterera z Wehrmachtu, który przyłączył się dołskiej partyzantki, opisuje Włodzimierz Nowak w tekście *Przygody dobrego wojaka Manfreda*, „Magazyn Gazety”, 21/02/2002. W biografii Zänkera konflikt między „polskim” i „niemieckim” rozumieniem styku historii i sumienia prezentuje się szczególnie wyraźnie. Z tego samego tekstu wynika jednak, że i wśród Polaków istniało pojęcie „wierności”, które uznaliśmy za charakterystyczne dla Niemców: „Znam takiego »Jedrusia« [członka oddziału partyzanckiego pod tą nazwą], co Malutkiemu [pseudonim Zänkera] dzisiaj ręki nie podaje, bo dezterer, a deztercja nie mieściła się w głowie partyzanta »Jedrusia«”.

⁹³ T. Dückers, *Der Schrecken nimmt nicht ab, sondern waechst*, „Süddeutsche Zeitung”, 27/04/2002, za GB 114.

⁹⁴ Pisz o tym LaCapra, D 52-53: „W dialektyce spekulacyjnej rzecz traci swą początkową tożsamość, ulega rozczłonkowaniu i rozdarcu w sprzeczności i konflikcie i na wyższym poziomie scala się przez *Aufhebung* – moment negacji, zachowania i wzniesienia się na ów wyższy poziom. W scenariuszach ofiarnych [mowa o religijnych sensach ofiary], rozszarpanie niewinnego lub oczyszczonego służy odrodzeniu lub zbawieniu wiernych, przystępujących do komunii, którzy mogą w ten sposób osiągnąć jedność lub przybliżyć się do bóstwa. Odrodzenie przez ową [ofiarną] przemoc może oczywiście ulegać przemieszczeniu i uzyskiwać namiastkę w rozmaitych świeckich scenariuszach, które maskują, a nawet negują jakikolwiek swój związek z ofiarą”.

⁹⁵ PH 155: dzieło, „namalowane na witrażowym szkłe w żywych kolorach, przedstawia początek wieczery szabatonowej. Na jednym końcu Żydówka rozpoczyna błogosławieństwo świec; na drugim Żyd wznosi do góry kielich kiduszowy. Wśród gości siedzących wokół stołu, z których większość, uśmiechając się przyjaźnie, trzyma rękę na ramieniu sąsiada, widzimy białego księdza, mieszkających Afryki, Azji, Araba i kilkoro dzieci. Pod stołem leżą zgodnie obok siebie kot i pies [...] Gdybyśmy jeszcze mieli jakieś wątpliwości na temat przesłania artystki, na obu krańcach tableau widnieją małe panele, zawierające Gwiazdę Dawida oraz modlitwę, w języku angielskim i w jidysz, skierowaną ku nam wszystkim: „ukój znekane dusze, które nie mogą zaznać spokoju i poprowadź nas wszystkich z ciemności w światłość”. Nikt nie mógłby zaprotestować przeciwko przesłaniu tego utworu, jednak w kontekście takiego wydarzenia jak Holokaust nie przybliżyliśmy się dzięki niemu ani na jotę do odpowiedzi na pytanie, jak przynieść spokój znekanyom duszom. W moim egzemplarzu tekstu Chicago, słowa w jidysz wydrukowano do góry nogami (w późniejszych wydaniach naprawiono tę omyłkę), jakby jakiś złośliwy duch sprzeczności, blakający się po holokaustowym uniwersum, postanowił pokrzyżować zamiary artystki, pragnącej, jak to ujęła, »przekształcić te obrazy intensywnej ludzkiej walki [o przetrwanie], nadając im wizualną atmosferę nadziei i integracji«. To, że życie trwa mimo śmierci jest truizmem; to że śmierć może trwać mimo śmierci, wydaje się czymś przekraczającym granice wyobraźni egzemplarysty”.

⁹⁶ Zob. np. Pięciak, *Zatrzymać Stoibera!*, dz. cyt., za GB 189.

⁹⁷ W tzw. *Requiem-Rotunde*, miejscu modlitw, przewidzianym w planach Centrum przeciw Wypędzeniom; cyt. za Gabriele Lesser, w: Potkaj, dz. cyt.

Wy z Jedwabnego

Takie coś dyskutowane u nas nie było.

Hanna Krall, *Wyjątkowo długa linia*

Richard Rorty uważa, że są takie książki, bez których wszyscy czulibyśmy się znacznie lepiej i jako przykład wymienia *Rok 1984* Georga Orwella. Gdyby w Polsce otworzono listę takich książek, *My z Jedwabnego* Anny Bikont¹ miałoby szansę uplasować się na pozycji naprawdę wysokiej.

W ciągu czterech lat, jakie upłynęły od początku jedwabieńskiej debaty, autorka nie tyle dokumentowała to, co działo się w Jedwabnem, ile rejestrowała samo „doświadczenie Jedwabnego”.

Dziś, trzy lata po głośnym pogrzebie Żydów znów spokój panuje w Jedwabnem. Zmienił się burmistrz. Poprzedni, Krzysztof Godlewski (to ten, który jako jeden z niewielu poszedł z prezydentem Kwaśniewskim na cmentarz), wyjechał z rodziną do Ameryki. W tym samym kierunku odjechała też cała trzypokoleniowa rodzina Dziedziców (to ci, którzy nie bali się mówić prawdy i mówili ją również wtedy, gdy zaczęto już grozić ich dzieciom). Jeszcze wcześniej zabrała się stąd Antonina Wyrzykowska (to ta siwa pani, która w czasie wojny przechowała siedmioro Żydów, w tym Szmula Wasersztejna), a już zupełnie najpierw, w roku 1941, „zniknęli” wszyscy jedwabieńscy Żydzi. Poza tym w ciągu ostatniego roku w odstępie kilkunastu miesięcy umarli Stanisław i Maria Ramotowscy, małżeństwo polsko-żydowskie, które przeżyło ze sobą sześćdziesiąt parę lat i z ulgą opuściło te okolice, przeprowadzając się do podwarszawskiego domu opieki. Koło domknęło się, gdy umarł Jacek Kuroń, który do książki *My z Jedwabnego* napisał wstęp.

W Jedwabnem, wokół Jedwabnego, w sprawie Jedwabnego czujemy, że „czas jest linią kolistą. [...] Czas się nie zatrzymał, ale zatoczywszy koło, spotkał się stary z nowym. Nowy przybył, ale stary nie minął”. „Nie mogłem nigdzie uciec” – pisze o tej pętli Henryk Grynberg i choć jego trauma odnosi się do innej wsi i nieco innego dziedzictwa, osobliwie pasuje też do spokoju, jaki zapanował w Jedwabnem, miasteczku, które po raz kolejny dokonało samooczyszczenia, a mimo to nie może nigdzie uciec.

Prywatne obowiązki

Anna Bikont potraktowała sprawę tak, jak traktuje się prywatne obowiązki. Wzięła urlop. Zaciągnęła pożyczki. Podjęła osobiste ryzyko, przed którym ostrzegali ją znajomi (Stanisław Ramotowski przed jedną z wizyt: „pani Aniu, to nie jest dla pani znajomość”).

Wydawałoby się, że po publikacji przez Instytut Pamięci Narodowej dwutomowego opracowania *Wokół Jedwabnego* (a w nim m. in. artykułów Dariusza Libionki *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej wobec antysemityzmu i zagłady Żydów* i Jerzego J. Milewskiego *Polacy i Żydzi w Jedwabnem i okolicy przed 22 czerwca 1941*) o tych sprawach wiadomo już wszystko. My z *Jedwabnego* otwiera jednak przed czytelnikiem całkiem nową perspektywę. Jest to nieosiągalna dla prac naukowych perspektywa zażyłości, w jaką za pośrednictwem Anny Bikont wchodzimy z Marianną i Stanisławem Ramotowskimi, Antoniną Wyrzykowską i jej mężem, z Chają Finkelsztejn czy z „Mejerczykiem” Ronenem. Z lektury *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa nikt nie ma raczej szansy zapamiętać, że o Waserszteinie mówiło się w Jedwabnem „Szmulke” i „Stasiulek”, a po przeczytaniu książki Bikont, opisującej spotkanie babci Szmitowej z Waserszteinem, uratowanym z pogromu, to właśnie ta informacja może zostać czytelnikowi w pamięci (293).

Żydzi i Polacy, Polacy i Żydzi przestają tu być stronami na czysto wymiecionych podwórkach. Czytelnik doznaje dziwnej przyjemności na myśl, że wszyscy oni są prawdziwi. Ulega dziecinnej pokusie poufałości z nimi („pani Marianka”, „Antosia”).

W tym momencie „historia społeczno-polityczna Łomżyńskiego w okresie międzywojennym i później” nagle przestaje być drętwa. Dopóki ocalonych z Jedwabnego nie zna się po imieniu, niemiecka odzywka „Tu mocno śmierdzi Żydami” (281), jest równie realna jak grymas bajkowego olbrzyma-ludożercy. O zjeździe Stronnictwa Narodowego w roku 1936, na którym dwa i pół tysiąca uczestników podniosło ramię w hitlerowskim pozdrowieniu (34), inaczej czyta się, wiedząc, co za chwilę stało się z Polską. Gdy w grę wchodzi życie pani Marianki, antysemityzm księdza Dołęgowskiego przestaje być tylko nieprzyjemnym dziwactwem ofiarnego kapłana. I dopiero wówczas można też docenić finezję wypowiedzi Stanisława Ramotowskiego, który jej to życie uratował: „[ks. Dołęgowski] to był dobroci człowiek, tylko że z początku chciał sześć metrów żyta. Mówiłem, że Niemcy za wyrobienie papierów biorą mniej, spuścił w końcu do trzech” (59).

Wynikiem czterech lat z życia Anny Bikont jest książka, w którą wpisać jesteśmy wszyscy. To tytułowe „my” naprawdę robi wrażenie. Mieszczą się w nim zarówno „ci Polacy, których sumienie jest poruszone tamtą zbrodnią” (Aleksander Kwaśniewski), jak i ci, których sumienie poruszone nie zostało. Mieszczą się wszyscy żydowscy Polacy i polscy Żydzi, którzy w Jedwabnem mieszkali, zostali zabici lub wyjechali, a także ci, którzy, jak pani Helena Cz., wciąż tam żyją i całkiem słusznie nie chcą uwierzyć, że wojna skończyła się naprawdę. Z książki Bikont wyłania się więc nareszcie pełny, choć zupełnie nierealny kształt polskiej wspólnoty narodowej. Wspólnoty, która być mogła, ale nigdy nie była.

Zatrzymajmy się nad tym bezpiecznym dziś marzeniem. Spór o Jedwabne dlatego jest taki ważny, bo stanowi pierwsze autentyczne nawiązanie do tamtego fragmentu historii wolnej Polski, która pod naciskiem scenariuszy zewnętrznych skończyła się we wrześniu roku 1939 i raz jeszcze w roku 1945. Debata jedwabieńska bezpośrednio nawiązuje do przerwanych sporów o kształt wspólnoty narodowej. Jak zwykle ścierają się w niej te same dwie koncepcje: jednolity, narodowo-katolicki „Matecznik” zмага się z wielonarodową „Judeopolonią”.

Starcie Judeopolonii z Matecznikiem

O tym, że przez moment marzenie o Rzeczypospolitej wielu narodów naprawdę miało swoją szansę, świadczą wywołane przez Annę Bikont wspomnienia z czasów marszałka Piłsudskiego w Łomżyńskim. 11 Listopada w Jedwabnem modlili się za niego i Żydzi, i Polacy. Modlili się osobno, ale burmistrz i komendant policji szli najpierw na mszę do kościoła, a potem na nabożeństwo do synagogi (167). Nierzadko, gdy duchowieństwo katolickie bojkotowało uroczystości państwowe, przybywał tylko rabin. Tak było na przykład w Wiźnie w roku 1932 podczas odsłonięcia pomnika żołnierzy Polskiej Organizacji Wojskowej². Im bardziej kościelni hierarchowie i urzędnicy demonstrowali swoje *separatum*, tym większą lojalność wobec polskiego państwa deklarowali polscy Żydzi (35, 44). Przynajmniej do połowy lat 30. państwo też poczuwało się do nich – pisze Anna Bikont – próbowało ich chronić, skazywało bojówkarzy, nic jednak albo prawie nic nie mogło zrobić przeciw toksycznemu oddziaływaniu Kościoła – takiego jak ten w diecezji łomżyńskiej – który po swojemu pojmował zarówno patriotyzm, jak i ewangelię.

Obok radykałów i narodowców, to właśnie on był w Łomżyńskim głównym dywersantem piłsudczykowskiej idei wielorakiej wspólnoty narodowej. W odróżnieniu od pałkarzy i ich prasy, Kościoła nie można było zamknąć ani skonfiskować. Retoryka rasistowska i pierwotny lęk przed splamieniem kwitną w lokalnych dokumentach kościelnych. Już w roku 1928 ordynariusz diecezji, biskup Stanisław Łukomski mówił: „Mieszanie innowierczych dzieci i nauczycieli z nauczycielami i dziećmi katolickimi idzie po linii zamachu na religijne wychowanie szkolne” (L 107). Jego koncepcje segregacji, konsekwentnie zwalczane przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, wkrótce podzielił polski Episkopat (L 108). Po raz ostatni powtórzył je w roku 1941 biskup kielecki, Czesław Kaczmarek, w liście pasterskim do wiernych diecezji kieleckiej, przestrzegając przed „zgubnym wpływem” dzieci żydowskich na dzieci polskie (L 108).

Judeopanikę w Łomżyńskim podsycala frazeologia pełzającego niebezpieczeństwa, zarazy, brudu, żydowskich szkodników, kolportowana przez pisma katolickie regionu. Kwestia żydowska stanowiła żelazny temat artykułów wstępnych wielu pism diecezjalnych (109). Zestawienie tytułów ze „Sprawy Katolickiej”: „Tłum Żydów w Równem pobił sportowców”, „W sklepie żydowskim pobito kolporterkę prasy katolickiej”, „Żydzi napadli na malarza w Radomiu”, „Żydowski przekupień pobił 73-letnią staruszkę” (111). Sięgano po tradycyjne tematy fobii antyżydowskich, np. po wątek domokrażców-szpiegów (36) czy żydowskich lekarzy, zagrożających polskim dzieciom (L 112), a nawet po pogłoski o tzw. mordzie tytularnym (B 37). Ubolewano nad „zażydzeniem” polskiego handlu, życia kulturalnego i nad upadkiem europejskich i katolickich wartości. Na przemian straszono czytelników widmem »judeo-Polonii« i »żydokomuny«, »żydowskim« kapitalizmem i równie »żydowskim« komunizmem” – pisze Dariusz Libionka.

W związku ze zdecydowanym poparciem, jakiego biskup Łukomski udzielił rzecznikom „unarodowienia handlu” (L 108), lokalna prasa z powodzeniem mobilizowała w tej sprawie społeczeństwo. W roku 1937 „Sprawa Katolicka” informowała: „Nastrój podniecenia przemienił się w systematycznie zorganizowaną akcję, w której bierze ludność całego powiatu. Gospodarze odmawiają sprzedawania Żydom żywności, a przy wjazdach do wsi widnieją tablice z napisami »Żydom wstęp wzbroniony«. Sklepiki żydowskie świecą pustką, młyny i wiatraki żydowskie są nieczynne, ponieważ nikt nie daje do nich zboża z przemiału”. Rok później sytuację w Zarembach Kościelnych uznano za opanowaną: „Stragany żydow-

skie są tak pilnowane, że żaden z włościan nie może się zbliżyć i 250 żydowskich rodzin skazanych jest na głód” (43).

„Sprawa Katolicka” stała na straży segregacji w regionie, piętnując Polaków utrzymujących kontakty z Żydami (36) i popierając pikietę sklepów żydowskich. Regularnie towarzyszyła im przemoc, powielając ten sam scenariusz: przy okazji jarmarków i targów członkowie Stronnictwa Narodowego atakowali Żydów, niszczyli ich towary, wybijali szyby w sklepach i mieszkaniach (L 112-113). W okresie przed, ani wojennym nie zdarzyło się, by biskup Łukomski choć raz potępił przemoc stosowaną wobec Żydów na swoim terenie (L 114). W roku 1936, w okresie wyjątkowego nasilenia rozruchów (z oficjalnych statystyk wynika, że w drugiej połowie roku 1936 w Białostockiem miało miejsce 348 incydentów antyżydowskich³; niektóre ataki na Żydów miały charakter jawnie terrorystyczny, podkładano na przykład bomby⁴); sanacyjny „Przegląd Łomżyński” zastanawiał się nad celowością systematycznej praktyki lokalnej prasy katolickiej, skrupulatnie i bez komentarza informującej o wszelkich antyżydowskich zajściach w kraju (L 114-115).

Żyd symboliczny i nie

Piłsudczycy i ich polityka narodowościowa byli przez międzywojenny Kościół zwalczani równie gwałtownie jak Żydzi. W obrębie dwubiegunowej *Volksgemeinschaft*, rozpiętej między „Polakiem” a „Żydem”, sanacja sama stawiała się „Żydem symbolicznym”. Osobom z nią związanym księża łomżyńscy ostentacyjnie odmawiali posług religijnych, zakazywali parafianom lektury ich prasy, zapowiadali sankcje dla ich wyborców. W liście pasterskim z 10 października 1933 roku głosowanie niezgodne z jego życzeniem biskup Łukomski ocenił jako „grzech ciężki” (L 105). Ksiądz Szumowski, proboszcz przedwojennego Jedwabnego, niejednokrotnie karany aresztem za „rozpowszechnianie fałszywych wiadomości mogących wywołać niepokój społeczny”, za jedno z największych osiągnięć wikariusza, odchodzącego z plebanii w roku 1939, uznał „zlikwidowanie prawie zupełnie Strzelca na terenie parafii” (*Kronika parafii Jedwabne*⁵). „Wykaz księży zwalczających Związek Strzelecki”, opracowany w pierwszej połowie lat trzydziestych przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, pokazuje nasiloną wrogość lokalnych księży wobec idei piłsudczykowskich (14 z ogólnej liczby 44 takich księży pochodziło z Łomżyńskiego, L 106), w odróżnieniu od postaw duchownych innych części kraju.

Duchowieństwo diecezji było w znacznym stopniu jednomyślne politycznie – w roku 1938 większość proboszczów (77 ze 135) popierała tu endecję, a w samym powiecie łomżyńskim te proporcje osiągnęły skalę 23 na 28 (L 105). W czasie wojny poglądów raczej nie zmienili, wykazując się minimalną aktywnością w ratowaniu Żydów (aktywnych było zaledwie 8 kapłanów na około 300, w porównaniu na przykład z dziesięciokrotnie większą liczbą „ratowników” w diecezji przemyskiej i 68 w warszawskiej; L 123). Komentując pogrom w Radziłowie, zorganizowany przez faszystowski Obóz Wielkiej Polski w marcu roku 1933 (zginęło kilka osób, wśród nich sąsiadka Wasersztejnów, Chana Sosnowska – B 33, 236 – a wśród aresztowanych znaleźli się przyszli mordercy Żydów radziłowskich w roku 1941, m. in. Józef Ramotowski, L 113, B 279), wojewoda białostocki pisał do Warszawy: „OWP zagraża w sposób wybitny porządkowi i bezpieczeństwu publicznemu. Spotyka się z całkowitym poparciem kleru” (B 34). Inne sprawozdanie: „Młodzież wiejska, ogarnięta hasłem »Bij Żyda«, propagowanym namiętnie i wszędzie na każdym kroku przez Stronnictwo Narodowe, a także z ambony, popadła w niebezpieczną psychozę zagrażającą bezpieczeństwu publicznemu” (B 35).

Dariusz Libionka pisze, że trudno przecenić wsparcie, jakiego Kościół w tych stronach udzielał partiom narodowym. Kościół tylko werbalnie odcinał się tu od przemocy (L 115), jego faktyczna postawa oznaczała przyzwolenie. Udostępnianie Stronnictwu Narodowemu placów przykościelnych, Domów Katolickich, nielegalne udostępnianie mu kościołów, a nawet cmentarzy (L 116-117), nie mówiąc o druku pisma OWP w drukarni diecezjalnej (L 113), mówią za siebie. O niektórych księżach twierdzono, że mają do swej dyspozycji bojówki (ks. Szumowski z Jedwabnego, za sanacyjnym „Przeglądem Łomżyńskim”, L 115), innym kapłanom zdarzało się nawet fizycznie uczestniczyć w rozruchach (świadeństwo Stanisława Ramotowskiego o księdzu Władysławie Kamińskim, wikarym w Radziłowie, 39). Na pogrzebach narodowców, zabitych w starciach z policją wygłaszano kazania, zachęcające do kontynuowania „zdecydowanej walki” (L 117, B 39) i przedstawiające zmarłych jako „męczenników za sprawę katolicką i narodową” (L 113). „Wielkiej uroczystości narodowo-religijnej” (za: „Sprawa Katolicka”, nr 16: 1937) w rocznicę rozruchów w Radziłowie, w których zginęli dwaj narodowcy, przewodniczył ksiądz Aleksander Dołęgowski, ten sam, który w roku 1941 za udzielenie ślubu Stanisławowi Ramotowskiemu z uratowaną od spalenia Rachelą Finkelsztejn zażądał sześciu metrów żyta, po czym spuścił do trzech. Po

mszy przemawiał do 5 tys. ludzi na tym samym radziłowskim rynku, na którym kilka lat później zabijano Żydów.

Nauczanie pogardy odniosło skutek. W ocenie Meira Ronena: „Kościół sacył ludziom jad, po którym stali się bestiami” (171). W drugiej połowie lat trzydziestych sanacja stopniowo zaczęła przejmować od endecji jej antyżydowską postawę. „Marszałek Piłsudski trzymał endeków w garści, bo miał sumienie. Gdy umarł 12 maja 1935 roku, na każdym domu żydowskim w Jedwabnem była wywieszona biało-czerwona chorągiew; na wielu polskich domach tak samo, ale daleko nie na wszystkich. [...] Po śmierci Marszałka koledzy ze Związku Rezerwistów powiedzieli ojcu [ojciec Ronena był legionistą]: »My Żydów w naszym Związku nie potrzebujemy«. Mam ten obraz przed oczyma, jak ojciec swoją legionową czapkę wrzuca do pieca” (Ronen, 167).

Znany jest dalszy ciąg tej historii, która już w roku 1936 „dojrzała do rozwiązania” (krakowski „Głos Narodu”, nr 92, 1936).

„[Hitler] za nas zrobił robotę”⁶

Finał, choć upragniony, okazał się jednak hańbiącym upokorzeniem.

Polityka polskiego Kościoła w tzw. kwestii żydowskiej, oparta na antysemityzmie emigracyjnym, nigdy nie przeszła w antysemityzm mordu, a za taki stała się wkrótce moralnie współodpowiedzialna. Choć „narodówka była przy kościele” (300), po przemoc sięgać miała wyłącznie na własną rękę. Przynajmniej Kościół łomżyński *de facto* przyzwalał na nią, ale działając w ramach swoistej „planowej nieodpowiedzialności” nie chciał jej firmować (np. 38 i przyp. 11; L 115, 117). W obrazie ułożonym przez Annę Bikont te perwersyjne strategie są widoczne bardzo dobrze.

Są też tak stare jak europejskie mocowanie się Kościoła z państwem. Gdy czyta się książkę Davida Nirenberga *Communities of Violence* o egzotycznych, bo czternastowiecznych rozruchach w królestwie Aragonii⁷, wychodzą na jaw uderzająco podobne mechanizmy. Najpierw nauczanie o zabójcach Chrystusa i ich bezkarnym panoszeniu się w chrześcijańskim świecie. Potem tumult na granicy getta w wykonaniu kleryków i dzieci „tonsurowych” (były to dzieci i młodzież w wieku 8-12 lat, którym rodzice wygłali czubek głowy, co miało oznaczać ich ewentualną „skłonność do stanu zakonnego” i co w razie przewinień chroniło je przed surowością sądów⁸). Dalej niemożność osądzenia ich działań przez sąd królewski. I na koniec

zaprzeczanie, by między tym preludium a następującym zaraz po nim wymordowaniem Żydów przez organizujące się tymczasem powstanie ludowe (w wypadku Aragonii byli to tzw. *pasteureaux* – pasterze, potem zaś biczownicy), istniał jakikolwiek związek.

Istotę tego związku ujmuje następujący, pisany z perspektywy ofiar, skrót historii europejskiego antysemityzmu: „od dawnych czasów, od IV wieku, od V i VI wieku, misjonarze chrześcijańscy powiadali Żydom: »Nie możecie żyć pośród nas jako Żydzi«. Świeccy przywódcy, którzy poszli od późnego Średniowiecza ich śladami, zdecydowali więc: »Nie możecie już dłużej żyć pośród nas«. Wreszcie naziści zadekretowali: »Nie możecie już dłużej żyć«” (Raul Hilberg⁹). Dla Kościoła katolickiego, przynajmniej w Polsce, jest to wywód oburzający. Dla Żydów jest on więcej niż uzasadniony. Nie widać gruntu, na którym można by rozstrzygnąć tę różnicę zdań. Samo w sobie interesujące jest jednak, że Kościoła polskiego grunt winy moralnej, tej, o której Karl Jaspers pisał w *Schuldfrage*, do niczego nie zobowiązuje. Nie byłoby to aż tak dziwne jak jest, gdyby polscy katolicy nie dali uwikłać się w Ostateczne Rozwiązanie. I gdyby ta reszta, która w Zagładę uwikłana nie została, potrafiła być jej świadkiem, a nie gapiem, obojętnym i odrętwiałym (por. 153, 299, 188 etc.).

Halina Zalewska wspomina mord w Radziłowie: „Każdej nocy coś się działo. Moja mama mówiła do bandytów: »Zróbcie raz tak, albo tak, bo żyć nie można przez te ciągłe krzyki i wycia«” (280).

Sytuacja psychiczna polskich katolików, skonfrontowanych z Ostatecznym Rozwiązaniem przez Hitlera „kwestii żydowskiej”, sama pilnie domagała się rozwiązania. Śmiertelny wróg spełniający złe skrywane marzenie? Taka konstrukcja musi prowadzić albo do nawrócenia, albo do psychozy. Po wojnie polski Kościół ludowy, ten na który hierarchowie stawiają, bo stanowi o sile tutejszego katolicyzmu, nigdy nie zdecydował się na rachunek sumienia w kwestii polityki narodowościowej, a szczególnie win wobec Żydów. Dlatego właśnie plemienne strategie „Matecznika” – zarówno te przedwojenne, firmowane przez księdza Dołęgowskiego, jak i powojenne, rozpoznawalne we współczesnej wypowiedzi żołnierza NSZ, który mord w Jedwabnem nazywa „oczyszczeniem narodu ze śmieci” (319) – wciąż jeszcze, nierzadko niesprawiedliwie, idą na kościelne konto i kładą się cieniem na chrześcijaństwo w wersji polskiej.

Zaprzeczanie, abstrahowanie

Kluczenie hierarchów, niezdolność polskiego Kościoła do zajęcia jasnego stanowiska wobec przeszłości, przekłada się bezpośrednio na ambiwalentne postawy dominujące w parafii Jedwabne.

Kiedy ksiądz Edward Orłowski mówi Annie Bikont, że przedwojenne Jedwabne żyło „jak kochająca się rodzina” (69) i że „problemu antysemityzmu u nas nie ma”, idzie mu zapewne o ten sam święty spokój, o który chodziło rabinowi Jacobowi Bakerowi w wywiadzie *Ufaliśmy sobie*, udzielonym Andrzejowi Kaczyńskiemu (104). Jak trwały jest ten spokój przekonujemy się już za chwilę, gdy o jedwabieńskiej idylli i jeden, i drugi kapłan powie coś zupełnie innego (zob. np. 104, 321, 224).

Zasada abstrahowania od prawdy, bo prawda oznacza kłopoty, stanowi czytelną instrukcję dla drugiej i trzeciej powojennej generacji i Polaków, i Żydów. Oto, co na temat mordu w Jedwabnem mówi uczennica szkoły w Jedwabnem: „Dokonała się zbrodnia. My nie wiemy, kto to zrobił, ale nie czujemy też odrazy do Żydów” (296). Tragikomiczny wydźwięk tej wypowiedzi przywodzi na myśl inną, wygłoszoną przez Żyda, osłaniającego własnych katów na procesie roku 1967. Choć dwadzieścia sześć lat wcześniej nie było w okolicy nikogo, kto by miał za złe to, co wyrabiano tu z Żydami, i podobnie nie było też nikogo, kto by nie wiedział, kto w mordzie uczestniczył, Józef Grądowski upierał się, że Żydów wyganiali na rynek „nieznani mu mężczyźni [...] w maskach” (343).

Stanisław Ramotowski: „My tu żyliśmy jak wróble na krzaku. Dlatego wyroków nie było, bo musieliśmy ich [tj. morderców] bronić” (64).

Abstrahowanie od prawdy wcale nie oznacza matactw w interesie zabójców, choć temu interesowi także służy. Abstrahowanie może być strategią przeżycia w grupie, przyswojoną zarówno przez ofiary zbrodni (pani Ramotowska, 86; Helena Cz., 99), ludzi solidarnych z Żydami (pani Szmitowa, która „o Szmulu Waserszteinie w życiu nie słyszała”, 293), a nawet najbardziej zasłużonych Sprawiedliwych. Antonina Wyrzykowska ciągle zmieniająca temat i milknąca, gdy do pokoju wchodzi jej dzieci, pani Antosia ze swoim „może herbatki?”, zażenowana na wzmiankę o ratowaniu Żydów („no wie pani, mówić takie rzeczy”, 173, 249, 256), nie jest sklerotyczną staruszką, ale mądrą kobietą, która uratowała życie siedmiu osób, nie mówiąc o własnej rodzinie. Jak widać z tego, co zdecydowała się w końcu powiedzieć Annie Bikont, dla niej także ta wojna się nie skończyła: „Sama pani wie, gdzie się żyje, to niech pani sama powie,

ile jest takich osób, co by im się podobało, że ja Żydów chowałam? Jeden na dziesięć, to chyba za dużo liczę? Trzeba sobie uczciwie powiedzieć, że jak Żyda się ma za przyjaciela, to Polaków się ma zaraz za wrogów. Cemu tak jest, to ja nie wiem. Jak dostałam odznaczenie, medal tych tam Sprawiedliwych, to moja Helenka zaraz smyrnęła do kosza. I lepiej, przecież i tak nie byłoby komu pokazywać. W Ameryce księdzu na spowiedzi powiedziałam, że uratowałam Żydów i że się codziennie za nich modłę. Nic nie powiedział, że nie wolno, więc widać to nie grzech. W Polsce bym za nic takich rzeczy księdzu nie mówiła" (256).

Wykluczanie

Mechanizmy obronne, strzegące granic grupy i jej dobrego samopoczucia, występują po obu stronach jedwabieńskiego sporu. Gdy obrońcy dobrego imienia Jedwabnego nazywają morderców „mętami”, zachowują się mniej więcej tak samo jak rabin Baker, który wszystkich pięciu jedwabieńskich Żydów-komunistów automatycznie wyklucza z żydostwa (s. 235, zob. też list rabina do „NYT” o tym, że wśród jedwabieńskich Żydów nie było komunistów, 338). Regułę rządzącą podobnymi zachowaniami trafnie rozpoznał Leszek Dziedzic: „Jak Polak robi coś dobrze, to się wynosimy pod niebiosy, a jak źle, to przestaje być nasz” (185). Anna Bikont jeszcze ją uszczegóławia: „Jak Polak współpracuje, znaczy że jest renegatem, jak Żyd współpracuje, jest to dowód, jacy naprawdę są Żydzi” (76, zob. w tym kontekście dłuższy wykład księdza Chrostowskiego, profesora Uniwersytetu Katolickiego im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, o „Żydach” i prezydencie Kwaśniewskim, też „Żydzie”, 326). Regułę tę można też z powodzeniem zastosować do rozmaitych innych rasistowskich wypowiedzi, w tym również takich, które to właśnie Polakom przypisują jakąś „naturę” – na przykład słynny „wyssany z mlekiem matki” antysemityzm.

Zasada pozbywania się przez grupę tych członków, których poglądy mogą ją narazić na utratę dobrego imienia, została w szczególny sposób zmodyfikowana w odniesieniu do wyżej wspomnianej rodziny Dziedziców: „gdy rozeszło się, że [Leszek Dziedzic] rozmawia z dziennikarzami o zbrodni, zaczęto opowiadać że jego ojciec wygrzebywał z popiołów złote zęby. Tak wygląda pamięć zbrodni: mieszkańcy nie mieli z tym nic wspólnego, zrobili to Niemcy. Ale wystarczy, by ktoś uchylił rąbka tajemnicy, a zaraz zaczynają oskarżać go, że brał udział w zbrodni, on sam, albo

jego rodzina” (139). Mając w pamięci casus Aleksandra Kwaśniewskiego, Leona Kieresa i Radosława Ignatiewa, którzy za poglądy stali się „Żydami symbolicznymi” (338), można uznać, że w oczach społeczności jedwabieńskiej rodzina Dziedziców stała się za karę „symbolicznymi Niemcami”.

Gdy jedwabnianie wykluczają z polskości rodzinę Dziedziców, burmistrza Godlewskiego czy też, jak to za chwilę zobaczymy, nawet niektórych morderców („Żydziaki”, 227), ulegają podobnemu odruchowi jak ten sam rabin Baker, który przechrzcie Grądowskiemu przypisuje hurtowo i „profanację Imienia”, i wydawanie rodaków mordercom (109).

Jakkolwiek anormalny jest ich przedmiot, wszystkie wymienione strategie są mniej lub bardziej „normalne”. Mimo że nieetyczne, służą psychicznej samoobronie, samouspokojeniu, wzmacnianiu zagrożonych granic grupy, omijaniu bólu i odmowie przyjęcia do wiadomości komplikacji prawdziwego świata. Gdy jednak na przygotowanej przez IPN wystawie o Sprawiedliwych regionu białostockiego „na wprost wejścia wita nas wielka plansza »Pomoc duchownych w ratowaniu Żydów« i zdjęcie biskupa Łukomskiego” (337), o którym z całą pewnością wiadomo, że żadnego Żyda nie uratował, chodzi o coś więcej. O wymazywanie, którego istotę uchwycił Tadeusz Słobodzianek: „To jest wystawa o tym, że Jedwabnego nie było” (338).

Wymazywanie, nienazywanie

W rytuałach wymazywania istotą rzeczy jest odwrócenie uwagi. Temat, który temu służy, musi być wystarczająco chwytliwy, a chwytliwe są tylko te tematy, które silnie apelują do uczuć. Dyskurs publiczny to sytuacja gry, rywalizacji, agonu. Rozwija się raczej przez reakcje takie, jak zachwyt, gniew, oburzenie, lekceważenie, respekt i wstyd niż solidarność, rozsądek, poczucie sprawiedliwości czy współczucie. Ma charakter rytualny, a rytuał z definicji nie liczy się ani z prawdą, ani z uczuciami ludzi. Tylko wyjątkowe jednostki lub okoliczności mogą rozbić ową fasadę rytuału, doprowadzając do *katharsis*, często zresztą chwilowej. Ani to, co na otwarciu wystawy o Sprawiedliwych regionu białostockiego powiedział biskup Szymek („Wystawa pokazuje, że Polak jest z natury człowiekiem dobrym i szlachetnym. Polak potrafi zgodnie z chrześcijańskimi wartościami ratować innych z narażeniem życia”; 338), ani to, co mówili biskupi podczas mszy pokutnej, celebrowanej w kościele Wszystkich Świętych w Warszawie w maju roku 2001, z pewnością do niczego takiego nie doprowadziło.

Wypowiedź biskupa Szymeckiego nawiązuje do reguły konwersacyjnej, najczęściej występującej w dyskusji o Jedwabnem. Można by ją nazwać „odzywka »Żegoty«”, bo wzmianka o tej organizacji bardzo często pojawia się w jej kontekście. Według oceny Leona Weseltiera z „New Republic” ma ona następujący sens: „przypominanie o Sprawiedliwych jest sposobem na zmianę tematu, gdy tematem są niesprawiedliwi” (338). Zachowanie to, wielokrotnie zaświadczone przez Bikont (np. 138, 294, 151), uzupełnię opisem Bohdana Wojdowskiego z roku 1969: „W czasie marcowych awantur na zebraniach każdy z nich wstawał z taką samą przemową, którą tak samo zaczynał: »Ja nie jestem antysemitą. W czasie wojny przechowałem Żyda, Żydówkę i troje dzieci, ale...« Potem następowały dopiero niewybredne wymysły i wrzaski”¹⁰.

Ofensywną odmianą konwersacji wymazującej jest żądanie: „przepraszam od strony żydowskiej”: „Nic nie słysząc o tym, jakiego pochodzenia był Beria, który podpisał się pod zbrodnią katyńską” (294, 103). Czasem towarzyszy mu opowieść, jak to Żydzi, wydający Polaków NKWD, zajmowali następnie ich opustoszałe mieszkania (130).

Gdy na wzmiankę o gwałcie, mordzie i obcinaniu głowy jedwabieńscy katolicy powiadają, że „Kac srał pod kościołem” (109), a Fruma Dorogoj „kamieniem do krzyża rzuciła i bluźniła” (to kontynuacja średniowiecznego wątku profanacji przez Żydów świętych obrazów i sakramentów; 147), ulegają podobnemu odruchowi jak ci uczeni, którzy mord w Jedwabnem „objaśniają” współpracą Żydów jedwabieńskich z NKWD. Te strategie wymazywania są typologicznie zbliżone do prób racjonalizacji Zagłady w trakcie głośnej niemieckiej *Historikerstreit*. Dla pytania Noltego: „czy nie jest tak, że naziści i Hitler popełnili swoje »azjatyckie czyny« [Holokaust itd.], bo widzieli siebie i innych sobie podobnych jako potencjalne lub realne ofiary innych »azjatyckich czynów« [Gulagu]?”¹¹, można w dokumentacji zgromadzonej przez Bikont znaleźć wiele odpowiedników. Różnicę stanowi tylko kierunek racjonalizacji: w przypadku Noltego progresywny (Hitler uprzedzał cios bolszewików), w przypadku Jedwabnego retrogresywny (mordercy mścili się za wywózki).

Istnieją też bardziej perwersyjne odmiany wymazywania, na przykład wprowadzanie w czasie dyskusji o książce *Wokół Jedwabnego* wątku „okrucieństwa policji żydowskiej w getcie warszawskim” (324). Występują też niekiedy wątki zabarwione tzw. nowym antysemityzmem, który wszakże lubi nawiązywać do starego. Mówi Krzysztof Moenke, dyrektor szkoły w Jedwabnem: „Ja bym nie wciągał dzieci w ten temat. Jedwabne żyło spokojnym życiem. Najbardziej mnie denerwuje, jak się podaje liczbę 1600. A co w Izraelu się wyprawia z Palestyńczykami?” (296)

Wymazywanie ciąg dalszy

Przytoczę teraz trzy przykłady odwracania uwagi i wymazywania, istotne, bo wygłoszone przez osoby i instytucje wyrażające oficjalne lub prawie oficjalne stanowisko polskiego Kościoła. Pierwsza: „Prymas mówi, że nie ma problemu antysemityzmu, natomiast istnieje problem antypolonizmu” (153). „Prymas mówi, że od dawna trwa nagonka na Kościół, aby przeproszał za zbrodnie dokonane na Żydach, książka Grossa pisana jest wyraźnie na zamówienie, a mord w Jedwabnem nie miał żadnego religijnego podtekstu” (tamże). Trzecia to opis mordu w Jedwabnem według KAI (1 marca 2001): „Żandarmi niemieccy obstawili Jedwabne dookoła, mieli psy, przymuszali Polaków do uczestniczenia w mordzie. Żydzi nie próbowali się bronić ani uciekać, tylko biernie wykonywali polecenia” (81). Obok informacja, z powołaniem się na prof. Tomasza Strzembosza, że „Gross całą książkę i zawarty w niej wyrok sformułował na podstawie relacji Szmula Wasersztejna, pracownika Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego”. O ile mi wiadomo, KAI nigdy tych doniesień nie zdementowała, nawet wtedy, gdy prof. Strzembosz już się z nich wycofał¹².

W „Mateczniku”, którego autodefinicja opiera się na zaprzeczeniu żydostwa, nie może też zabraknąć mitologii, przypisującej winę za mord w Jedwabnem samym Żydom. Ich zwolennikiem był proboszcz Jedwabnego, ksiądz Orłowski: „Akcją kierował komendant gestapo kapitan Marcholl. To suwalski Żyd, Waldemar Maczpołowski. On wydawał żydowskie jednostki oporu i za zdradę przeciw swemu narodowi awansowali go i dali mu kapitana na cały wywiad wschodni. Niemcy protestowali że on jest obrzezany, ale Himmler powiedział, że to on decyduje, kto jest Żydem, a kto przyjacielem Rzeszy” (224). Podobnego zdania o autorach mordu jest ppr. Jan Sokołowski, były żołnierz NSZ: „najokrutniejsi, co w tym brali udział to pochodzenie mieli raczej żydowskie. [...] Na stare zdjęcia niech pani popatrzy, od razu widać, że Tarnaccy, Kalinowscy to Żydziaki” (227). Przebija ich wszystkich Teodor Lusiński, który przedstawia się jako naoczny świadek mordu (jest synem jednego z prawdopodobnych jego sprawców 139): „Widział jak mężczyźni z popiersiem Lenina weszli na cmentarz, gdzie na niemiecki rozkaz położyli się obok siebie, podnieśli ubrania, odsłaniając brzuchy, po czym dokonali wzajemnego zbiorowego zabójstwa przy użyciu wręczonych im bagnetów” (339).

Wersją łączącą obwinianie ofiar z ludowymi wyobrażeniami o judaizmie jest to, co Jan Cytrynowicz z Jedwabnego usłyszał od kolegów: „Ży-

dzi sami szli do ognia, bo religia im to nakazywała" (101). Gdy mowa o racjonalizacjach mordów, nie sposób nie wspomnieć o karze za śmierć Chrystusa, wyprowadzanej z Mt 27,25. Motyw ten jest znany z *Shoah* Lanzmana¹³, gdy jeden z ocalałych, Szymon Srebrnik, powracający po latach w rodzinne strony, na stopniach miejscowego kościoła wysłuchuje ludowego uzasadnienia Zagłady. Wariantem tej właśnie historii jest relacja starszej pani z Wizny, zanotowana przez Annę Bikont: „Ojciec raz pojechał po zboże do Wąsosza, to był rok 1941, ale jeszcze Niemcy nie weszli, i spotkał dwóch Żydziaków. Pokazali mu liście od wiśni, a tego lata były brązowe i pokręcone, znak, że Pan Jezus rozkaz wydał, że »krew się przeleje na was i na dzieci wasze«. Wyczytali to w Talmudzie, że rozkazem od Boga przeznaczone im zginąć i godzili się z tym" (101).

Przegląd strategii etnograficzno-psychotycznych zakończmy cytatem o rytuałach wymazywania w społeczeństwach plemiennych: „Jeśli naprawdę jesteś odpowiedzialny za przelaną krew – pisze historyk kultury – nie powinienes pozostawać sam; byłoby dobrze, gdybyś mógł podzielić swoją odpowiedzialność z innymi [...]. Często znakomitą rozwiązaniem jest uroczyste oświadczenie ofierze, że to ktoś inny ją zabił, lub że zdaje się jej, że jest nieżywa, w rzeczywistości żyje jeszcze. Wszystkie rytuały myśliwskie opierają się na tej zasadzie..."¹⁴.

Niezdolność do żałoby

Jeśli chodzi o udział w Zagładzie Polacy mają bez porównania mniej do wyznania niż Niemcy. Wcale nie wiadomo jednak, czy mają mniej do przepracowania. Dobrze, że mogą uczyć się z niemieckich doświadczeń, tak wymownych w kontekście debaty jedwabieńskiej, że niewymagających komentarza. Jako że gorliwość, z jaką rodacy słuchają o winach niemieckich, ustępuje tylko gorliwości, z jaką Niemcy słuchają o winach polskich, nie musi to być wcale nauka nieprzyjemna.

W połowie lat osiemdziesiątych, dwadzieścia lat po publikacji głośnej pracy o niemieckich problemach z przeszłością zatytułowanej *Niezdolność do żałoby* (1967), jej współautorka Margarete Mitscherlich napisała: „Nawet ci, którzy mają dziś po lat dwadzieścia, a którym rodzice przekazali mechanizmy obronne w stosunku do przeszłości, wciąż żyją w cieniu zaprzeczenia i wyparcia wydarzeń, których nie da się odczynić po prostu o nich zapominając"¹⁵. Kiedy w latach osiemdziesiątych w Niemczech rozgorzał re-

wizjonistyczny spór historyków, w sukurs psychoanalitikom pospieszył Jürgen Habermas: „Tak jak wcześniej, tak i teraz stajemy wobec prostego faktu, że urodzeni później też wzrastają w *Lebensform* [formie życia], w której TO stało się możliwe – pisał. – Nie z przypadku, ale ze samej swojej esencji nasze życie jest związane z tym samym kontekstem życiowym, który umożliwił Auschwitz" (S 175, przyp. 33).

Niemieccy psychoanalitiky i liberalni filozofowie przestrzegali, że można zakazać nazistowskich symboli i organizacji, wyczyścić słowniki i urzędy, a w edukacji, polityce, w ludzkim zachowaniu, sposobach myślenia i komunikacji struktury nazistowskie i tak pozostaną nienaruszone (S 34). W opinii Mitscherlichów, większość Niemców nie przyłączyła się do elitarniej *Vergangenheitsbewältigung* (pracy nad przeszłością), zastępując ją wytwarzaniem i uczestnictwem w przeszłości ułatwionej, łatwiejszej do zaakceptowania. W terminologii psychoanalitików podobne manipulacje pamięcią noszą nazwę narracji fetyszystycznych. Są one takim przekształcaniem najtrudniejszych sekwencji minionych wydarzeń, by zarówno potrzeba żałoby, jak i jednostkowa konieczność rekonstrukcji tożsamości po szoku została udaremniona, przedstawiona jako bezprzedmiotowa (Eric L. Santner w F 144).

O jakiej potrzebie żałoby jest tu mowa? Kategoria *Trauerarbeit* (dosł. pracy żałoby) pochodzi z freudowskiej psychoanalizy i jest nazwą zadania, jakie stoi przed osieroconą jednostką, kimś, kto poniósł w życiu traumatyczną, niepowetowaną stratę. Małżeństwo Mitscherlichów przeniosło tę kategorię w dziedzinę psychologii zbiorowej, wysuwając hipotezę, że powojenne niemieckie kłopoty z tożsamością, zanik więzi społecznych, a także ogólnonarodowa melancholia, w tym lawinowy wzrost zachorowań na depresję w tym kraju, wiążą się z szokiem, jakim musiał być dla Niemców rezultat drugiej wojny światowej. Kraj, który tak entuzjastycznie popierał swojego wodza, czyniąc go źródłem identyfikacji wręcz religijnych, w chwili jego utraty musiał przeżyć prawdziwą katastrofę, tym większą, że kompletnie niewidoczną. Niemal nazajutrz po kapitulacji, Niemcy, z „maniakalnym zapalem" (określenie Mitscherlichów), jak gdyby nigdy nic zabrali się do usuwania ruin i odbudowy.

Nie tylko psychologowie dziwili się temu przemilczeniu. Powołując się na freudowską tezę o panice, wywołanej załamaniem zbiorowych identyfikacji, Teodor Adorno pisał: „Jeśli teoria wielkiego psychologa ma nie zostać wyrzucona na śmietnik, możliwa jest tylko jedna konkluzja: te [tj. nazistowskie] identyfikacje tlą się w utajeniu w podświadomości [Niemców], bo podobnie jak grupowy narcyzm, także i one wcale nie zostały zniszczone, ale wciąż istnieją" (S 5).

Psychoanalicy twierdzą, że substytutem zaniechanej żałoby bywa nie-raz „kradzież statusu” – wcielanie się sprawców w rolę niewinnych ofiar. Jest to strategia odpychania od siebie winy. Przeszłość jawi się wówczas następująco: „»złożyliśmy tyle ofiar, przecierpieliśmy wojnę, następnie byliśmy jeszcze długo dyskryminowani. A przecież wszystko, co nam zarzucają, robiliśmy jedynie wykonując rozkazy«. Wszystko to podsycia [w nas] przekonanie, że jesteśmy ofiarą jakiegoś zła zewnętrznego: najpierw złych Żydów, potem złych nazistów, a na końcu złych Rosjan. We wszystkich tych wypadkach następuje eksternalizacja zła. Szuka się go na zewnątrz, toteż uderza ono nosiciela projekcji właśnie od zewnątrz”¹⁶.

Odkryciem, które rozślawiło książkę Mitscherlichów, była teza, że aby opłakać ofiary nazizmu, Niemcy powinni najpierw odślonić i przepracować własne zranienie, polegające na rozbiciu świata, na którym opierał się narodowy socjalizm. „Nazizm obiecywał utopię, w obrębie której odmienności [...] doświadczano jakby była »semickim wtrętem«, który wolno było wypchnąć na margines i ostatecznie zniszczyć. W utopii tej dojrzała jaźń nie mogła się rozwinąć” (S 32), bo dojrzałość opiera się na zrozumieniu, że obcość jest nieunikniona. Sukcesy hitlerowskiej wersji *Volksgemeinschaft* brały się z ogromnej zbiorowej tęsknoty za idyllą narodowej jednolitości, za regresją, ucieczką w ojcowski cień wodza. To właśnie ta tęsknota pozwoliła – bo zawsze pozwala – ustanowić sytuację rozkwitu ideologii. Eliminacja Żydów miała służyć realizacji fantazji o powrocie do pierwotnej, jednolitej, symbiotycznej tożsamości z rodzicem-Wodzem.

Mitscherlichowie pisali, że dopóki Niemcy nie wykonają ogromnej pracy, składającej się na zdolność powiedzenia „my” bez narcyzmu, nie może być mowy o opłakaniu ofiar nazizmu, ani dostrzeżeniu ogromu cierpień, wyrządzonych w imieniu *Volksgemeinschaft* (S 32). Rozwiązać ten problem można dopiero, „gdy porzuci się wyobrażenie, że odmienność jest czymś, co wymaga rozwiązania” (S 151).

**„Po wojnie było normalnie.
Jakby Żydów nigdy nie było”.**

– mówili ludzie w Radziłowie (B 150). Po wyjeździe burmistrza Gólewskiego i rodziny Dziedziców podobny spokój zapanował w Jedwabnem. Taki sam spokój mógłby też zapanować w całym kraju. Gdyby nie... Ciekawe, jak wielu ludziom w Polsce ciągle przychodzi to do głowy.

Po wojnie w polityce polskiego Kościoła kwestia narodowościowa i „kwestia żydowska” zeszły na drugi plan. U bram pojawił się inny wróg, tym razem realny. Ważne ustępowało przed pilnym, tym bardziej że przedwojennych Żydów już nie było, za to ciągle byli przedwojenni pałkarze, osadzeni na PAX-owskich posadach. Na antysemitkę nagonkę roku 68’ Kościół polski w ogóle nie zareagował, uznawszy ją za wewnętrzną sprawę partii.

Z biegiem czasu rachunek sumienia w sprawach błędów w kościelnej polityce narodowościowej stawał się coraz bardziej nieaktywny. Nigdy nie powstał żaden „list do Żydów”, podobny do tego, jaki wystosowano do biskupów niemieckich. Taki pomysł uznano by za niedorzeczny. Miejsce naprawy zajęła prowizorka, drobne strategie przeżycia – od zaprzeczania, abstrahowania, nienazywania aż po wymazywanie. Widać to było już w kłótni o Karmel i Żwirowsko, jednak dopiero spór o Jedwabne udowodnił, że wszystkie one ostatecznie się już wyczerpały. Obnażył kryzys języka, pokazując że słowa takie jak „honor”, „solidarność”, „przyzwoitość”, „sumienie”, które jak koła ratunkowe na wypadek katastrofy zawsze trzyma się pod ręką, w odniesieniu do tej sytuacji zupełnie straciły sens. Stanisław Barańczak nazwał to kiedyś odpowiedzialnością języka za zbrodnie rzeczywistości¹⁷.

Honor. Stanisław Ramotowski o proboszczu Wąsosz: „»Nie mamy nic, proszę księdza«. On na to: »Mogą być pierścionki, kolczyki, byle złote«. Powiedziałem, że dom Finleksztejnów w Dziewięcinie całkiem splądrowano, że tam nie ma nic, tylko dziury po wybitych oknach. A ksiądz: »Ja ci dam przykład. Chodził u nas Chaim, biedny Żyd z workiem, a jak mu kosę przyłożyli do gardła – i tu zrobił taki ruch ręką – to okazało się, że miał i dolary, i złoto«” (59).

Solidarność. „Jak przyjechali [na rabunek] z Wąsosza, nasi powiedzieli: »Paszoł won, nie będziecie naszych Żydów grabić«. Bo do Wąsosza to jest 17 km. Ale jak przyszli z Konopek to już ich nie odgonili” (150).

Przyzwoitość. Stanisław Ramotowski o proboszczu Radziłowa: „Spytałem: »Księdzu nie przeszkadza, jak morderca przychodzi do kościoła w futrze po Żydzie?«, bo każdy wiedział, że Dziekoński chodzi w futrze po Szlapaku. Nic nie odpowiedział” (62). Antonina Wyrzykowska: „Kiedy po wojnie zobaczyłam w kościele kobiety, które przychodziły w futrach po Żydach, to już nie czułam się u siebie” (249).

Sumienie i religia. Wąsosz: „Nazajutrz po zbrodni, w niedzielę, oprawcy przyszedli do kościoła. Wielu w ubraniach, które ludzie natychmiast rozpoznali. Nie ukrywali też zegarków. Mijały lata. Kiedyś ksiądz ogłosił: »Kto ma coś po Żydach, niech kupi coś do kościoła«. Kupili” (G. Szczęsna, 108). „Muszę dojść

prawdy, jako zadośćuczynienia za to, co zrobił mój ojciec – mówił Janek Skrodzki, gdy następnym razem wyruszyliśmy na poszukiwanie świadków [...]. Ale nie znajdował zrozumienia. Zdarzyło się raz, że nasz rozmówca podjął temat [...]. Przy kolejnym spotkaniu przyniósł druczek wpłaty na Wyższe Seminarium Duchowne. – Po co masz wydawać pieniądze na jazdy po Polsce? Wpłacisz na mszę w intencji ojca i zyskasz spokojne sumienie” (151).

Dziedzictwo

Henryk Grynberg uważa, że „dla Polaków Holokaust musiał być większym szokiem niż dla innych świadków, bo znajdowali się w epicentrum. Noszą ten szok w świadomości zbiorowej, i jeśli go nie obnażą, przynajmniej w literaturze, to będą przekazywać swój uraz z pokolenia na pokolenie”.

Trauma dziedziczna jest o wiele groźniejsza niż trauma pierwszego pokolenia, bo ktoś, kto ją niesie, doświadcza tylko jej skutków, nie mając dostępu do przyczyn. Zna on tylko pewną wersję przeszłości i ze względu na więzy rodzinne ma ograniczone możliwości jej zrewidowania. Widać to w *Jedwabnem*: „najbardziej aktywni negacjoniści pochodzą z pokolenia czterdziestolatków, z reguły z rodzin, które mieszkaly tu już w czasie wojny. Na straży zafałszowanej pamięci stoi więc drugie pokolenie” (114-115). Bikont pisze, że ta grupa jest w mieście mniejszością, ale „wiedzie prym [...]”. Czują się silni. Mają poparcie księdza. Mają swój autorytet naukowy [...]. Zwarta, agresywna grupa morderców i tych, którzy mieszkają w żydowskich domach, dominuje nad innymi. Ci, których rodziny brały udział w mordzie i rabunku, mają poczucie, że muszą się bronić. Stoją w cieniu, przed kamery wystawiają innych, ale to oni zastraszają ludzi, sami w strachu, że prawda o zbrodni zostanie ujawniona”.

W czasie debaty o sąsiadach z polskim Kościołem stało się mniej więcej to, co ze społeczeństwem *Jedwabnego*. Zamiast opowiedzieć się za Wyrzykowskimi i ich chrześcijaństwem, zaczął on bronić „chrześcijaństwa łomżyńskiego”. Dopóki się odeń nie odetnie, żałoba za jedwabieńskich Żydów będzie się kończyć, zanim się jeszcze zaczęła, a polskość, patriotyzm i katolickość będą zawłaszczane przez kolejnych kusicieli. Na tym tle słowa Aleksandra Wyrzykowskiego, gdy w roku 1941 zatrzymywał u siebie Wąsersztein: „Nie odchodźcie, jesteście też dziećmi jakichś rodziców, jak my będziemy mieli co jeść, to wy też, co będzie z nami, to będzie z wami” (251), są jak niezrozumiały znak nierzeczywistej wspólnoty.

Gdy mowa pasterzy jest pokrętna, dzieło naprawy przebiega samopas. W dzisiejszym *Jedwabnem* prawda i odruch sumienia pojawiają się w przebraniu, w halucynacjach umierających morderców („Nadchodziła śmierć i wszystko mu przed oczy wróciło. Rodzina mu usta zatykała, a on krzyczał: »Pełno ich tu w sieni, niech wyjdą«”, 64), w opowieściach o karze boskiej, jaka ich spotkała („Jednego przygniotło drzewo, drugi zmarł na gruźlicę, trzeci zwariował”, 228, 108, 299). Przekradają się tu w legendach, jak ta o trawie w kształcie krzyża, uparcie odrastającej na jedwabieńskim rynku w miejscu gdzie zabito Żydówkę (Betkę Brzozowską?) z niemowlęciem (228). Albo ta o „zbrodniarzach, którzy utopili bogatego Żyda w futrze [...], a kiedy wydobyli ciało, okazało się że futro i kosztowności zniknęły” (228). Albo pojawiają się jako pamiętny cytat z Norwida, wystawiony przez zwolenników proboszcza Orłowskiego, który w czasie jedwabieńskiego pogrzebu okazał się bronią obosieczną: „Nadzieja z prawdy jest! Prawda ma przywilej całości. Tylko sprawy lichy fałszem nadsztukowywać się potrzebują” (197).

2004

Przypisy

- ¹ A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Warszawa 2002. W dalszym ciągu tekstu nieznaczone cyfry w nawiasach (lub poprzedzone dużą literą B) odsyłają do odpowiednich stron tej książki.
- ² Za: D. Libionka, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej wobec antysemityzmu i zagłady Żydów*, w: *Wokół Jedwabnego*, P. Machciewicz, K. Persak (red.), t. 1, Warszawa 2002, s. 106, 105 (dalej w tekście L i nr strony).
- ³ S. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*, Warszawa 1985, s. 370.
- ⁴ Cyt. za: J. J. Milewski, *Polacy i Żydzi w Jedwabnem i okolicy przed 22 czerwca 1941 roku*, w: *Wokół Jedwabnego*, P. Machciewicz, K. Persak (red.), t. 1, Warszawa 2002, s. 69.
- ⁵ Cyt. za: Milewski, *Polacy i Żydzi w Jedwabnem...*, dz. cyt., s. 67.
- ⁶ Wypowiedź w tekście M. Pankowskiego, *Kto ty jesteś? Polak mały...*, cyt. za: *Wizja Polski na łamach „Kultury” 1947-1976*, red. G. Pomian, Lublin 1999, t. 2, s. 130.
- ⁷ D. Nirenberg, *Communities of Violence. Persecutions of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- ⁸ B. Geremek, *The Margins of Society in Late Medieval Paris*, Cambridge 1987, s. 136 nn.
- ⁹ W: C. Lanzmann, *Shoah*, przeł. M. Bieńczyk, Koszalin 1993, s. 85.
- ¹⁰ B. Wajdowski, *Zemsta kołtuna* (fragmenty dziennika z roku 1969), „Midrasz”, nr 4: 1998, s. 53.
- ¹¹ Za: S. Friedlaender, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the „Final Solution”*, Harvard 1992, s. 148, przyp. 13 (dalej F i nr strony).
- ¹² Prof. T. Szrembosz, który puścił tę wiadomość w ruch, odwołał ją w liście do autorki *My z Jedwabnego*, publikowanym w „Gazecie Wyborczej” z 25/08/2002 (Bikont 317).
- ¹³ Lanzmann, *Shoah*, dz. cyt., s. 110-111.
- ¹⁴ J. -P. Roux, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków 1994, s. 138.
- ¹⁵ E. L. Santner, *Stranded Objects. Mourning, Memory and Film in Postwar Germany*, Ithaca and London 1990, s. 172, przyp. 4 (dalej S i nr strony).
- ¹⁶ A. i M. Mitscherlich, *The Inability to Mourn. Principles of Collective Behaviour*, New York 1967, s. 45-46.
- ¹⁷ S. Barańczak, *Zemsta na słowie*, „Zeszyty Literackie”, nr 4: 1983, s. 110.

O czymś, co zginęło i szuka imienia

Kiedy zbyt długo się ociągamy z braniem odpowiedzialności za rzeczywistość, język, kurcząc się i kołowacując, sam to na nas wymusza. Pewne słowa wychodzą z użycia, a na ich miejsce wcale nie przychodzą nowe.

Na krótką metę można jeszcze ten stan rzeczy ignorować, ale po pewnym czasie staje się zbyt widoczny. Są doświadczenia, które dokonują spustoszeń w języku. Dlatego każdy, kto mówi, nie chcąc narazić się na zarzut cynizmu, waha się, nim użyje słów, które nie obroniły się, gdy poddawano je próbie.

Najbardziej świadomi tych zagrożeń są poeci, ludzie na stałe podłączeni do języka. Dlatego Adam Zagajewski napisał wielki wiersz *Oglądając „Shoah” w pokoju hotelowym, w Ameryce*, nie używając ani jednego ze słów wielkich. By go docenić, trzeba wiersz przytoczyć w całości.

Noc bywa delikatna jak sierść żrebaka,
ale my wolimy szachy lub karty: oto
goście hotelowi śpiewali happy birthday to you,
a jednooki telewizor obojętnie tasował obrazy.
Drzewa mojego dzieciństwa przepłynęły ocean
i pozdrowiały mnie oschle z ekranu.
Polscy chłopci wdawali się w teologiczne spory
z jezuicką swadą, tylko Żydzi milczeli,
zmęczeni długim umieraniem.
Strumienie moich wakacji płynęły ostrożnie
przez nieznany sobie, obcy kontynent.
Wozy drabiniaste wiozły włosy zamiast siana
i skrzypiały ich osie pod puszystym ciężarem.
Jesteśmy niewinne, oświadczały sosny.
Esesmani zamienili się w kruchych starców,
lekarze walczyli o ich serce, życie, sumienie.
Było już późno, czułem podstępną falę senności.
Chciałem zasnąć, ale goście hotelowi

coraz głośniej krzyczeli happy birthday to you
(wołali głośniejsze niż umierający Żydzi).
Wielkie ciężarówki zwoziły gwiazdy z firmamentu,
pociągi jechały melancholijnie w deszczu.
Jestem niewinny, usprawiedliwiał się Mozart,
tylko osika drżała jak zawsze,
przyznając się do każdej zbrodni.
Gdzie jest mój dom, śpiewali czescy Żydzi.
Nie ma domu, domy płoną, w domach gwizdzą zimny gaz.
Byłem coraz bardziej senny i niewinny.
Telewizor zapewniał mnie: my obaj
jesteśmy poza wszelkim podejrzeniem.
Urodziny stawały się coraz bardziej huczne.
Bzy kwitną jak co roku jak fioletowe petardy.
Usypane w sięgającą nieba piramidę
buty Oświęcimia skarżyły się cicho:
niestety, przeżyliśmy ludzkość.
Śpijmy, śpijmy, nie mamy dokąd pójść.

Dwadzieścia lat temu w „Zeszytach Literackich” Stanisław Barańczak opublikował znakomitą analizę *Balu w operze* Juliana Tuwima. Pokazał w niej jeszcze inny sposób brania odpowiedzialności za rzeczywistość. Tuwim robił to, dokonując „gwałtu na słowie” – przez morfologiczną, fonetyczną i semantyczną przemoc wobec języka. „Zemsta na słowie jest egzekucją *in effigie*” – pisał o tym Barańczak – język zostaje tu ukrany za zbrodnie rzeczywistości.

Koncepcja, wedle której język może odpowiadać za zbrodnie rzeczywistości, jest sprzeczna ze wszystkim, co dziś jesteśmy skłonni o nim myśleć. Zakłada nieprzystojny związek między słowem i rzeczą, a nawet ich obskuranckie utożsamienie. Krytyczny umysł gwałtownie odrzuca podobne przesady, bo – najczęściej słusznie – potrafi podważyć większość „związków naturalnych” między *signans* i *signatum*. A jednak wbrew racjonalnemu przekonaniu, że karze się go za winy niepopełnione, język ciągle bywa w ten sposób karany. Ktoś, kto zna powojenne losy Niemczyzny, wie, ile słów z niej wyrugowano: *Arisch*, *Rassenschande*, *Endloesung*, *judenfrei*. Tabuizacja imion to jeden z najstarszych zabiegów magicznych, a przy tym wcale nie taki zły sposób radzenia sobie z tym, co kłopotliwe. Równie skuteczny w czasach faraonów co w okresie stalinowskich czystek i dzisiejszej

„politycznej poprawności”. Rzecz, której nazwy zakazano, nie ginie, bo zginąć nie może, tylko szuka nowych dróg.

„Szukam nowych dróg” – tak przedstawia się dybuk w dramacie An-skiego, indagowany przez Reb Ezriela. „Nowych dróg szuka ten, kto zgubił drogę prostą” – słyszy w odpowiedzi. Jej stanowczość jest jednak ledwie przykrywką dla bezradności. Wobec zjawiska, które dybuka wywołało, na nic zdają się katechetyczne uproszczenia, zaklęcia, a nawet charyzmaty. W naszych czasach to nie egzorcysta, ale właśnie dybuk jest koronnym świadkiem metafizyki.

Dybuka w reżyserii Krzysztofa Warlikowskiego obejrzałam na festiwalu „Dialog” we Wrocławiu. Premiera wypadła w Jom Kippur, w najważniejsze ze świąt w żydowskim kalendarzu, w dzień pokuty i pojednania, którego brak w kalendarzach innych religii. Spektakl składa się z dwóch utworów o tym samym tytule: dramatu Szymona An-skiego i opowiadania Hanny Krall z tomu *Dowody na istnienie*. Piszę o nim, bo uważam, że sposób, w jaki Warlikowski odczytuje i zestawia ze sobą oba utwory, jest ważny nie tylko dla teatru, nie tylko dla Warlikowskiego i nie tylko dla mnie.

Historyczny *Dybuk*, opowieść o zmarłym, przychodzącym po przyrzeczoną mu dziewczynę, której wskutek złamanej obietnicy nie pozwolono mu poślubić, napisany na początku wieku, wystawiony 9 grudnia 1920 roku w Teatrze Eliseum w Warszawie, okazał się sukcesem, który przeszedł oczekiwania zarówno jego reżysera Dawida Hermana, jak i zapewne zmarłego na miesiąc przed premierą autora, Szymona An-skiego (pseudonim Szlojme Zajnwł Rappaporta, 1863–1920), dramaturga i zbieracza folkloru żydowskiego.

W roku 1913 – dokładnie wtedy, gdy Bronisław Malinowski pojechał na Trobriandy – An-ski zorganizował i poprowadził wyprawę etnograficzną po kresowych sztetlach. Spisywał żydowskie legendy i pieśni, które stały się następnie podstawą *Dybuka*. (Mam przed sobą kwestionariusz realizowany w trakcie tej wyprawy. Czy nie jest znamienne, że dotarł do mnie w wersji angielskiej?).

Dybuk od początku był obdarzony dziwną pozateatralną mocą wydobywania i spiętrzania emocji, łaską, na którą w żaden sposób nie można zapracować i której nie da się z niczym innym pomylić. „Dzisiaj wszyscy mówią o *Dybuku* – stwierdzała prasa warszawska sześć tygodni po premierze – gazety piszą o *Dybuku*, młodzi i starzy prelegenci wygłaszają odczyty o *Dybuku*. Krótko mówiąc dzisiaj w Warszawie żyjemy pod znakiem *Dybuka*”. Spektakl, który swoim podtytułem lokował się „między dwoma świa-

tami”, sam miał dziwną zdolność łączenia licznych światów ze sobą skłóconych. „Muzyka *Dybuka* [skomponowana do spektaklu przez Joela Engla, współuczestnika wyprawy An-skiego] towarzyszy stukaniu narzędzi w najbiedniejszym żydowskim warsztacie i ta sama muzyka bawi gości w salonach żydowskiej magnaterii – pisano w okolicy pięćdziesiątego spektaklu w teatrze Eliseum. – *Dybuk* wzbudza dyskusje, badania, prowokuje parodie. Wśród tych, którzy spieszą obejrzyć *Dybuka*, znajdują się asymilatorzy, których noga nie postąpiła nigdy w teatrze żydowskim, i chasydzy, prawdziwi chasydzy, którzy świetnie pamiętają stare zakazy, wymierzone w teatr i cyrk. Bez przesady, »Dybuk« należy teraz do najpopularniejszych zwrotów w słowniku Żydów warszawskich”. Tekst kończył się modną kwestią: „Czy to psychoza?”

Analizując znaczenie spektaklu dla jego pierwotnych widzów, Michael Steinleuf, amerykański historyk i teatrolog, pisał, że zatryumfował w nim „świat ludowej wiary w pierwotny wszechświat, zawarty »między dwoma światami«, świat, w którym dobro i zło, żywi i zmarli są ze sobą za pan brat, a straszliwa tajemnica kryje się w codzienności”. Czy tym samym może się stać *Dybuk* dla publiczności, która dziś przychodzi do teatru Warlikowskiego? Czy także ten *Dybuk* zdoła ją sobie zjednać i między sobą pojednać, zaczarować i pokrzepić, jak pojednał, zaczarował i pokrzepił Warszawę lat dwudziestych?

W swoim podstawowym znaczeniu dybuk oznacza „łgnąć, czepiać się, chwycić”. Do czego w nim przylgnie dzisiejsza publiczność, co z niej ten *Dybuk* wydobędzie? Rzecz nie jest wcale przesadzona. Sądząc z tonu recenzji i kąśliwych komentarzy w kultuarach, spektakl wywołuje reakcje zróżnicowane, od zachwyty po rozdrażnienie. Częściej rozdrażnienie. Trudno się dziwić: jest „znowu o Żydach”. Ktoś, kto w Polsce mówi „znowu o Żydach”, bywa posądzany o koniunkturalizm. Bo przecież już przeprosiliśmy za Jedwabne.

Dobrze wiadomo: problem nie tkwi w An-skim, magicznym mimo ogłoszenia, ale w prozie Hanny Krall, która wypełnia drugą część spektaklu. Jest to sucha, niemal wyskandowana opowieść o Adamie S., Amerykaniu, w którego ciele odzywa się nagle przyrodni brat, zmarły przed jego narodzinami, zdradzony i wydany na śmierć w warszawskim getcie. Opowieść bez domknięcia, konkluzji i morału. Język Krall, sam zmierzający do milczenia, u Warlikowskiego został jeszcze wzmocniony rytmem „scenicznego odejmowania”, na które widz, rozpieszczony rozrzutnością An-

-skiego, reaguje najpierw dyskomfortem, potem niepokojem i agresją. Wynosi je z sobą z teatru, a jeśli musi szybko napisać recenzję, to biorąc impulsywny odwet nazywa spektakl „kolorową czytanką”.

Te reakcje są zrozumiałe, nawet jeśli nie świadczą zbyt dobrze o recenzentach. Nieufność w dzisiejszym teatrze jest uzasadniona. Na nic innego ani sztuka, ani teatr sobie nie zasłużyły. Kto dziś ma powód, by iść tam – jak chciał Auden – „nie po rozrywkę, ale po naukę”? Ale reguły gry pozostają niezmiennie: dopiero gdy „nauczymy się siedzieć cicho, nie wydawać rozkazów”, być może podsuną nam „i echo, i zwierciadło”.

Dlatego pomyślałam, że można zaryzykować. Czy Warlikowski nie dał dowodów, że umie robić teatr (patrz trzy pierwsze akty *Dybuka*, wcześniej *Burza*)? Czy gdyby tylko chciał, nie mógłby bez trudu zakłajstrować tej pustki, jaka otwiera się na końcu opowieści Hanny Krall? Choćby znakiem plastycznym, parochetem „w gryfy, pawie, rybowężę i jednorożce”, o barwie tętnicznej czerwieni, której – jak radzi Jolanta Brach-Czaina – „nigdy nie należy spuszczać z oczu”? Czy dla świętego spokoju nie mógłby, ot tak, od niechcienia wstrząsnąć widzem, niegroźnie go przerazić, doprowadzić do lekkostrawnych konkluzji? Więc może po prostu nie chciał? Może zaryzykował naprawdę?

Jeśli mam rację, jeśli to nie potknięcie, reżyser zadarł nie tylko z tym, co Tadeusz Sobolewski rozpoznał jako „teatralny narcyzm”, który sprawia, że widzowie klaszczą, aktorzy się kłaniają i wszyscy idą do domu przekonani, że pożytecznie spędzili czas. Zadarł z czymś, co Eric Santner nazywał „fetyszyzmem narracyjnym”, który bezkształtny spłot perypetii przekształca w przykładową opowieść, a do opowieści obowiązkowo dołącza morał, jeden z kilku do wyboru: o tym, że wielka jest „zdolność ducha ludzkiego do godnego trwania wśród przeciwności losu”, „siła przebaczenia jeszcze większa”, a „siła miłości największa”, oraz że „czas leczy rany”.

W opowieści Warlikowskiego jedynym morałem jest niepokój i puste miejsce. Dosłowność tej historii, niezakończona jak życie, wprawia widza w bezradność, i to właśnie ona zwraca się przeciwko teatrowi Warlikowskiego. Zamiast żydowskiej cepelii na scenie oglądamy rzecz o złamanej obietnicy (jakiej?) i o nieudzielnym przebaczeniu (czyim?), a może i o czymś jeszcze, czego nie nazwę, skoro nie chciał tego zrobić ani reżyser, ani Hanna Krall, ani w końcu sam bohater opowieści, Adam S. Warlikowski wyszedł tu poza teatr – „w kierunku myśli”. Nieprędko zostanie mu to wybaczone.

W *Dybuku* dostrzegam konsekwentny rozwój koncepcji dramatycznej, której początkiem była *Burza* w warszawskim Teatrze Rozmaitości. „Opadły czarodziejskie stroje,/ o własnych tylko siłach stoję” – mówił Prospero w „Epilogu” tamtego spektaklu, Prospero – ocalony z Jedwabnego, który nie wierzył w trwałą odmianę losu, a tylko do końca brał udział w przedstawieniu. „Straszny jest teatr odarty z ułudy” – wtóruje mu teraz Kelner „w azjatyckiej restauracji przy Placu Teatralnym” (w akcie IV *Dybuka*; wtrącenie nieobecne w tekście Hanny Krall). Czy obaj mówią od rzeczy?

Co widać po odarciu teatru z ułudy? Widać, że „w tych sprawach” nie zmieniło się nic. Kulminacyjna scena *Burzy*, wesele Mirandy i Ferdynanda, nad którym w zeszłym roku cmokała Warszawa, całe to kiczowate polsko-żydowskie „kochajmy się”, z wnoszeniem kołaczy i oracją weselną w wykonaniu przebranych na ludowo pań bileterek, zmieniło dokładnie tyle, ile w stosunkach polsko-żydowskich zmieniła pamiętna Msza pokutna, odprawiona przez biskupów nad piwnicami kościoła, w których do dnia dzisiejszego działa księgarnia antysemita. Wśród weselników wciąż przeważają „szkaradne małpy o niskich czołach” (Kaliban), które na wahanie Sebastiana: „Sumienie jednak...”, odpowiadają mechanicznie: „A gdzież sumienie znaleźć?” (Antonio). Czy trzeba mieć odwagę Kalibana, by to zauważyć? I czy można nie zauważyć, z czego w tamtym spektaklu najbardziej śmiała się publiczność? (Tym, którzy nie widzieli, wyjaśniam: aktor grający Gonzala w *Burzy* w warszawskich Rozmaitościach jąkał się zupełnie jak Adam Michnik.) Gonzalo mówił: „Straszna wina,/ Niby trucizna wolno działająca,/ Teraz zaczyna wżerać się w ich dusze” (a właściwie: „straszna w-wina,/ Niby t-trucizna wolno działająca,/ T-teraz zaczyna wżerać się w ich d-dusze”).

Śmiali się, bo mówił od rzeczy.

Nota. Przy pisaniu tekstu korzystałam z artykułu Michaela C. Steinlaufa *Opętani tradycją, „Midrasz”,* wrzesień 1997, z książki tegoż *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady,* Warszawa 2001, a także z wyboru tekstów pod red. Joachima Neugroschela pt. *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader,* Syracuse University Press 2000. Tytuł stanowi cytata z *Morza i zwierciadła* W. H. Audena. Fragmenty *Burzy* Szekspira w przekładzie Stanisława Barańczaka.

Od autorki

Teksty zebrane w niniejszej książce pochodzą z różnych lat, powstawały w różnych kontekstach. Odnoszą się mniej lub bardziej bezpośrednio do „dziejącego się” wątku sprawy polsko-żydowskiej. Książka ta jest zapisem debaty, nie zaś przemyślaną narracją. Konsekwencją tego są powtórzenia zarówno argumentów, sformułowań, przemyśleń, jak i cytatów i przykładów. Nie mogłam tego uniknąć. Każdy tekst był i jest samoistną całością i tak powinien być czytany.

Pierwodruki tekstów

1. *Obsesja niewinności*, „Gazeta Wyborcza” 13-14/1/2001
2. *Nasz człowiek w Pieczyskach*, „Tygodnik Powszechny” 31/3/2001
3. *Uciszanie płaczek*, „Gazeta Wyborcza” 13/8/2001
4. *Osobna pamięć Polaków*, „Tygodnik Powszechny” 11/3/2001
5. *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa”, nr 8-9 (130-131): 1999
6. *Wieszanie Judasza, czyli tematy żydowskie dzisiaj*, „Krasnogruda”, nr 14: 2001
7. *Historia jako fetysz*, „Gazeta Wyborcza” 15-16/2/2003
8. *Skandalista Henryk Grynberg*, „Res Publica Nowa”, nr 6: 2003
9. *Dla Idy Fink*, laudacja z okazji wręczenia Idzie Fink nagrody specjalnej Polskiego PEN-Clubu (2/5/2003), tekst niedrukowany
10. *Rzeczy mgliste*, „Tygodnik Powszechny”, 16/3/2003
11. *Nadmiar pamięci, czyli o pożytkach z czytania baśni*, oryginał polski opublikowany na stronie internetowej Fundacji Pogranicze, znacznie zmieniona wersja niemiecka, *Vergangenheit, die nicht vergehen will*, ukazała się we „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 2/05/2001.
12. *Topos ruin*, „Krytyka Polityczna”, nr 3: 2004
13. *Wy z Jedwabnego*, „Res Publica Nowa”, nr 4: 2004
14. *O czymś, co zginęło i szuka imienia*, „Tygodnik Powszechny” 9/11/2003



Fot. Michał Pawilno-Pacewicz

Joanna Tokarska-Bakir, antropolożka kultury z Uniwersytetu Warszawskiego i Collegium Civitas, eseistka, stypendystka Humboldta, Mellona i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie; laureatka nagrody Klio Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i nagrody „Res Publici Nowej” za najlepszy esej roku 2001.

Opublikowała m.in. *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne* (1997) i *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych* (2000).

Spis treści

<i>Maria Janion: Wprowadzenie. Trudna klasa w ciężkiej szkole</i>	5
Obsesja niewinności	13
Nasz człowiek w Pieczyskach	23
Uciszanie płaczek	31
Osobna pamięć Polaków	41
Żydzi u Kolberga	49
„Wieszanie Judasza” czyli tematy żydowskie dzisiaj	73
Historia jako fetysz	95
Skandalista Henryk Grynberg	116
Dla Idy Fink	137
„Rzeczy mgliste”	142
Nadmiar pamięci czyli o pożytkach z czytania baśni	154
Topos ruin. Zbawcze narracje w najnowszej historii Niemców, Żydów i Polaków	168
Wy z Jedwabnego	191
O czymś, co zginęło i szuka imienia	210
Od autorki	217
Pierwodruki tekstów	219

Projekt okładki
Gliński & Wołyński

© Copyright for the Polish Edition by Fundacja Pogranicze, Sejny 2004

Książka powstała dzięki pomocy Fundacji Aleksandra von Humboldta

ISBN 83-86872-60-8

Wydawca:
Fundacja Pogranicze
16-500 Sejny
ul. Piłsudskiego 37
tel./fax: (0-87) 516-37-95
e-mail: wydawnictwo@pogranicze.sejny.pl
<http://pogranicze.sejny.pl/wydawnictwo/>

Skład i łamanie: Anita Szejder
Druk: READ ME, Łódź