

TOMASZ ŻUKOWSKI

WIELKI RETUŚZ

Jak zapomnieliśmy,
że Polacy zabijali
Żydów

TOMASZ ŻUKOWSKI

WIELKI RETUŚZ

Jak zapomnieliśmy,
że Polacy zabijali
Żydów



Wszystko, co wiemy, nic nam nie szkodzi^[1].

Charakterystycznym rysem polskiej kultury jest poczucie winy w związku z Zagładą. Powraca ono co pewien czas, ale nie zostaje uznane ani przemyślane. Najdrobniejsze podejrzenie o współudział w Holocauście wywołuje natychmiastowy i zdecydowany opór zanim zdoła dotrzeć do świadomości.

W książce tej chcę opisać, dlaczego tak trudno nam uwierzyć w to, o czym dobrze i od dawna wiemy. Niemal każdy musiał się zetknąć – choćby w szkole – z *Medalionami* Zofii Nałkowskiej, a w nich z opowiadaniem *Kobieta cmentarna* i *Przy torze kolejowym*, które ukazują polską przemoc wobec Żydów. Osoby zainteresowane sięgnęły zapewne po prozę Henryka Grynberga, po *Malowanego ptaka* Jerzego Kosińskiego, po utwory Bogdana Wojdowskiego. Widziały *Shoah* Claude'a Lanzmanna i czytały artykuł Michała Cichego o zabijaniu Żydów przez powstańców w Warszawie w 1944 roku^[2].

To tylko najbardziej oczywiste przykłady. Wszystko lub niemal wszystko zostało już powiedziane, a jednocześnie kultura i my, jej uczestnicy, konsekwentnie ignorujemy najważniejszą, zdawałoby się, informację zawartą w dobrze znanych tekstach, filmach czy innego rodzaju przekazach.

Jest to możliwe dzięki zabezpieczeniom, które pojawiają się już w momencie konstruowania opowieści o wojnie i Zagładzie. Pozwalają one zignorować informacje o agresji polskiego otoczenia, jej skali, wreszcie o jej znaczeniu dla losu Żydów i skuteczności hitlerowskiej akcji eksterminacyjnej. Chronią wizerunek polskiej społeczności. Krytyka i publiczność nieomylnie je wychwytyją i powtarzają, oddzielając się tym samym od niechcianej wiedzy.

1. Scena, która nie daje się zapomnieć

W wydanym tuż po wojnie *Wielkim Tygodniu* Jerzego Andrzejewskiego znalazł się opis polowania na Żyda. Naganiaczami są polskie dzieci:

Za małym, skulonym oberwańcem biegła na przelaj kartofliskiem gromada wrzeszczących dzieciaków.

– Żyd! Żyd! – słychać było wysokie, dziecięce głosy.

Pędzili całą czeredą, obrzucając uciekającego kamieniami i grudami ziemi. [...] Drobny i czarny [...] wybiegł pędem spoza drewniaka wprost na chodnik i oszołomiony [...] – na moment przystanął. To go zgubiło.

Z odległości nie większej niż cztery do pięciu metrów szedł w jego kierunku młody, rosły niemiecki żołnierz^[3].

Tekst Andrzejewskiego uzmysławia podobieństwo między osaczonym chłopcem a profesorem Lilienem i jego córką Ireną, żydowskimi bohaterami opowiadania. Polskie otoczenie odmawia im schronienia i zmusza ich do ucieczki z kolejnych kryjówek. Działa jak „gromada wrzeszczących dzieciaków”, która nie spocznie, dopóki ofiara nie znajdzie się oko w oko z zabójcą i nie zginie na oczach naganiaczy.

Obraz polowania pojawia się w literaturze i w wielu świadectwach ofiar Zagłady^[4]. Sięgnęli po niego także historycy. Jan Grabowski zatytułował studium o losach Żydów z powiatu Dąbrowa Tarnowska *Judenjagt. Polowanie na Żydów 1942–1945*^[5]. To samo zjawisko w miastach przyjmowało postać szantażów i donosów. Za jego ofiary należy uznać nie tylko tych, których zamordowano lub wydano w ręce nazistów, lecz także tych, którzy pozostali w gettach, bo nie widzieli możliwości ratunku wśród Polaków lub po wyjściu na „aryjską stronę” nie mogli znaleźć pomocy, niweczonej raz po raz przez rozpoznanie i donos.

We wstępie do tomu *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945* Krzysztof Persak stwierdza, że w trzeciej fazie Zagłady, a więc już po likwidacji gett^[6], „liczba ofiar polowania na Żydów, w którym udział wzięli miejscowi pomocnicy okupanta, wynosiła co najmniej sto dwadzieścia tysięcy”^[7]. W *Wielkim Tygodniu*

działania polskiej społeczności doprowadzają także do śmierci profesora Liliena i Ireny, chociaż bohaterowie opowiadania nie zginęli bezpośrednio z polskiej ręki ani nie zostali schwytani w wyniku donosu. Tekst Andrzejewskiego pozwala uświadomić sobie sprawczą moc grupowych polskich zachowań oraz ich skutki, nie tylko zresztą po likwidacji gett, ale również w okresie ich tworzenia i istnienia, a także w czasie masowych deportacji i egzekucji. Rozpoznawanie, donosy i odmowa solidarności umożliwiały realizację Zagłady: uszczelniały mury gett i odcinały drogi ucieczki^[8]. Polska społeczność dobrze wiedziała o tym procederze i na niego przyzywała^[9]. Liczba ofiar tego rodzaju działań znacznie przekracza szacunki Krzysztofa Persaka.

Na to samo zjawisko wskazuje Zofia Nałkowska w opowiadaniu *Przy torze kolejowym*. Los jego bohaterki, rannej Żydówki, jest przesądzony, choć w okolicy nie ma Niemców. Zbiorowość dba o to, żeby historia zakończyła się w jedyny możliwy sposób. Groźba donosu dyscyplinuje tych, którzy chcieliby się wyłamać. Oto komentarz autorki: „nikt nie zapragnął zabrać jej stąd przed nocą ani wezwać doktora, ani odwieźć do stacji, skąd mogłaby dojechać do szpitala”. „Nic takiego nie było przewidziane. Szło już tylko o to, aby tak lub inaczej umarła”^[10]. – dopowiada Nałkowska, definiując reguły postępowania grupy.

2. Świadcowie własnego działania

We wspomnieniach Jeremiego Przybory pojawia się scena z warszawskiej ulicy. Jest rok 1942 i żydowskie dziecko, uciekinier z getta, siedzi pod murem po „aryjskiej stronie”:

Tłumek stał nieruchomo i patrzył bez słowa, jak zahipnotyzowany, na tę małą śmierć, przycupniętą tu, w biały jeszcze dzień, w samym sercu ruchliwej „aryjskiej” dzielnicy, [...] jakby wyszła właśnie spod ziemi i nikomu nie groziła, póki nie weźmie się jej za rękę. [...] Więc nikt nie śmiał wziąć tego dziecka za rękę. I ja też nie śmiałem. A ono mi tego nie darowało, nie dało się wymazać z pamięci. I wiem, że śmierć, która przyjdzie po mnie, to nie będzie ani staruszka z kosą, ani rycerz z filmu Bergmana...^[11]

Przybora daje świadectwo grupowego działania, w którym uczestniczy. Podobnie jak Nałkowska dobrze wie, dlaczego pomoc nie wchodzi w grę. Jednocześnie, choć nic nie może zrobić i nic nie robi, ma poczucie sprawstwa. Chcąc nie chcąc, czuje się częścią kręgu, który otacza, zamyka drogi ucieczki, wreszcie wskazuje ofiary. Odczuwa to jako winę własną oraz zbiorowości, do której należy.

Wiedza o sprawstwie, choć skrupulatnie przemilczana, daje o sobie znać. Przede wszystkim jako drażliwość, graniczące z obsesją wyczulenie na wszelkie aluzje do tego, o czym świetnie wiemy, ale o czym nie chcemy mówić. Jako nieustająca gotowość do obrony przed niewypowiedzianymi zarzutami. W wysuwanych argumentach obronnych zawarta jest jednak informacja, czego dotyczy oskarżenie, które staramy się kompulsywnie oddalać i z którym nie chcemy się zmierzyć. Zwracał na to uwagę Jan Błoński w tekście *Biedni Polacy patrzą na getto*^[12], pozostając jednocześnie we władzy mechanizmów zatajania.

Wiemy zatem o otwartej agresji Polaków wobec Żydów, rabunku, donosach, odmowie solidarności, wreszcie o skali tych zjawisk. O tym, co Andrzej Żbikowski nazwał „kolaboracją egzystencjalną”^[13], a co sprowadzało się do zgody na „ostateczne rozwiązanie” oraz do różnego w skali i objawach zaangażowania w jego realizację. Czystkę etniczną dopełniły powojenne zabójstwa ocalałych^[14] i wywołana nimi masowa emigracja Żydów z Polski. Marzec '68 był tylko ostatnim aktem tego procesu.

W polskich opowieściach o Zagładzie wszystko to leży na powierzchni. A jednak wiedza, przywoływana nieświadomie, jest niepostrzeżenie zastępowana marzeniem o nas samych – takich, jakimi chcielibyśmy się widzieć. Opowiadamy o przeszłości w sposób, który pozwala czuć się z nią wygodnie. W *Ulicy Granicznej* Aleksandra Forda, pierwszym polskim filmie o Shoah, powstałym pod koniec lat czterdziestych, pojawiają się sceny polowania na Żydów, ale ich sens ulega zatajeniu i odwróceniu. Włodek Wojtan, syn inteligenta i oficera, który nauczył się od ojca wrogości do Żydów, ściga uciekającą przed nim Żydówkę Jadzię po ulicach Warszawy, ale – jak się okaże – tylko po to, żeby powiedzieć: „ja chcę ci pomóc!”. Późniejszy

o kilkanaście lat *Naganiacz* Ewy i Czesława Petelskich w sferze wizualnej pokazuje wprost nagonkę i rolę polskiej społeczności, lecz – na przekór tytułowi – film jest opowieścią o nieudanej próbie pomocy.

Niechciana wiedza przybiera formę prześladowającego kulturę obrazu żydowskich trupów i bezimiennych grobów w polskim pejzażu. Towarzyszy mu odczucie *Unheimliche*: coś, co wydawało się oswojone i domowe, zaczyna straszyć. W *Pokłosiu* Władysława Pasikowskiego z 2012 roku żydowskie nagrobki wyrastają ze złotych polskich łąnów, mickiewiczowskich „pól malowanych zbożem rozmaitem”. W *Demonie* Marcina Wrony (2015) odkrycie zapomnianego grobu uświadamia zakłamanie marzeń o tradycji oraz zadomowieniu w „polskim dworku”, a w końcu je niszczy. W *Sekrecie* Przemysława Wojcieszki (2012) przemilczana zbrodnia jest dręczącą tajemnicą rodzinną, która wprowadza dysonans w wojenną przeszłość dziadka – dawnego partyzanta, a współcześnie szanowanego społecznika.

Chodzi o symboliczne podziemia kultury, ale też o jak najbardziej realne nieupamiętnione i w żaden sposób nieoznakowane groby. Obraz zabitych z *Naganiacza* czy ciała Żydów w ekranizacji *Przy torze kolejowym* (1963) w reżyserii Andrzeja Brzozowskiego odsyłają do polskiej rzeczywistości brutalnie i dosłownie. Na przykład do szczątków ojca Henryka Grynberga zakopanych przy drodze i odnalezionych tylko dlatego, że miejscowi doskonale o nich wiedzieli, co pokazuje film Pawła Łozińskiego *Miejsce urodzenia* (1992).

3. Autowizerunek

Inwazja wiedzy o współudziale Polaków w Zagładzie zamienia się w katastrofę sfery symbolicznej. Pejzaż, w którym jesteśmy zadomowieni, płonie jak w *Pokłosiu*. Rodzinny dom, gdzie odkryto trupy, nie nadaje się do zamieszkania.

Bliższe spojrzenie na to, co wydarzyło się między Polakami a Żydami w czasie wojny, ale i po niej, aż do roku 1968, zmusza do rewizji obrazów, w których przyzwyczailiśmy się przeglądać. Jan Tomasz Gross przenikliwie zauważył: „Sprawa żydowska

w historiografii czasów wojny jest jak luzem wisząca nitka w misternej tkaninie – wystarczy za nią mocniej pociągnąć, a cały delikatny wzorek zaczyna się pruć”^[15].

Wiedza o polskich zachowaniach i postawach wobec Żydów sprawia, że trudno obronić przeświadczenie o polskim bohaterstwie jako jedynej lub najpowszechniejszej postawie w czasie wojny, trudno zachować wiarę w czystość moralną polskiego społeczeństwa mimo ciężkich doświadczeń okupacyjnych. Blednie w związku z tym mit o wyjątkowej martyrologii Polaków, wreszcie wyobrażenie Polski jako niewinnej ofiary historii i sąsiadów. Przeświadczenia te jako symbole ujmujące istotę polskości nie przystają do faktów. Hasło „Bóg, Honor, Ojczyzna” zaczyna brzmieć fałszywie, jeśli uświadomimy sobie, że posługujący się nim ludzie przykładali rękę do eksterminacji. Polska nie wygląda ani na Winkelrieda, ani na Chrystusa narodów. Rozpada się obraz tego, kim my, Polacy, jesteśmy jako grupa, znika zakorzenione w micie poczucie własnej wartości i wyższości nad innymi. Wątpliwe stają się oceny dotyczące nas samych i otaczającego nas świata.

Obraz polskiej społeczności wyłaniający się z okupacyjnych wydarzeń nie mieścił się w ramach, w których przywykliśmy postrzegać siebie i świat. Dlatego budził lęk. Rewizja wyidealizowanych wyobrażeń o nas samych okazywała się ponad siły, a strach, co może pomyśleć o nas świat – lub co moglibyśmy pomyśleć o sobie sami – był ważniejszy niż krzywda ofiar polskiej przemocy. Już w czasie wojny wiedza o zachowaniach Polaków wobec Żydów zamieniała się w autowizerunkową panikę^[16]. Widać to wyraźnie w wojennych tekstach Zofii Kossak-Szczuckiej^[17].

Troska o autowizerunek pozostawała i pozostaje silniejsza niż zainteresowanie realnymi problemami, których symptomem jest przemoc. Jako zbiorowość odmawiamy autoanalizy. Nie chcemy wiedzieć, co się właściwie z nami dzieje ani co i dlaczego zrobiliśmy. Nie chcemy nawet wiedzieć, że w ogóle stało się coś niepokojącego.

Tworzenie wyidealizowanego obrazu samych siebie tłumi niepokój kultury, która mimo wszystko ciągle wraca do problemu. Nie może go

jednak rozwiązać ani zamknąć. Broni się bowiem przed zarzutami, których nie pozwala głośno wypowiedzieć, ale które cały czas dla niej samej pozostają aktualne.

4. Milczenie i powrót agresji

Stawką tej gry okazuje się utrzymywanie milczenia. Wymaga ono wysiłku i zabiegów, jest bowiem egzekwowaniem władzy nad narracją i nad wspólnotą. Trzeba wciąż na nowo wytwarzać i utrzymywać fałszywą pamięć, która pozostaje konstruktem kulturowym, usuwać niechcianą wiedzę i neutralizować jej sensy. Powracające obrazy – które, zdawałoby się, powinny mówić wszystko – są poddawane obróbce, tak aby nic już nie mogły powiedzieć. To przypadek *Medalionów* Nałkowskiej – znanych i jednocześnie zdumiewająco nierozpoznanych. Do tego stopnia, że recepcja bardzo długo nie dostrzegła zagłady Żydów w tomiku, w którym poświęcono jej aż siedem z ośmiu opowiadań.

Wysiłek ten zapewnia trwałość wyidealizowanej opowieści, w której Polacy grają rolę współczujących świadków lub bohaterskich ratujących, i jednocześnie jest przyczyną niezwykle drażliwości wobec wszelkich prób jej podważania. Nad niechcianą wiedzą nie udaje się zapanować nawet wtedy, kiedy wydaje się, że ostatecznie oddalono problem i zamknięto usta oponentom. Powraca pod postacią „niesprawiedliwych oskarżeń” wobec Polaków przypisywanych „zagranicy”, „niewdzięcznym Żydom” czy członkom własnej wspólnoty. Utrzymuje kulturę w stanie gotowości obronnej, zmobilizowaną do oddalania „oszczerstw”, a tak naprawdę gotową do agresji, z którą sobie dalej nie radzi.

Obrona autowizerunku łączy się bowiem z ponawianiem ataków na ofiary. Trzeba zamknąć je w stereotypie „Żyda”, odebrać im głos, ich własną historię, doświadczenie i emocje. Wepchnąć w ciasne ramy polskich wyobrażeń. W końcu dowieść niższości prześladowanych i zaszantażować tych, którzy chcieliby opowiedzieć, co spotkało ich w Polsce, z perspektywy kwestionującej polskie marzenia o sobie. Już

w *Proteście* Zofii Kossak-Szczuckiej Żydzi stają się „wrogami Polski” i oszczercami, na dobrą sprawę stawiając samych siebie poza gronem przyzwoitych ludzi.

W *Wielkim Tygodniu* podobnie spreparowana została postać Ireny Lilien. Andrzejewski z jednej strony wyjątkowo przenikliwie analizuje mechanizmy społeczne, w których uczestniczy także Malecki, bohater opowiadania, z pozoru bierny i całkowicie niewinny inteligent; z drugiej nie może się powstrzymać przed nadaniem żydowskiej bohaterce odpychających cech, które ratują wyobrażenia Polaków o sobie. Buduje kontrast między Anną, żoną Maleckiego, a Ireną. Anna, jako chrześcijanka, uosabia polską szlachetność w cierpieniu. Za to Irena z zaszczutej przez otoczenie ofiary zamienia się w osobę nieumiejącą godnie stawić czoła doświadczeniu, pełną złości i chęci odwetu. W istocie gorszą. Jej ból staje się żydowską goryczą, a samotność – skazą żydowskiego egoizmu.

Niewiele się w tej mierze zmieniło, skoro w roku 2009 w nagrodzonej Nike *Naszej klasie* Tadeusza Słobodzianka historia realnych Żydów pozostaje wciąż niestrawna dla polskiej kultury. Na przekór materiałowi dokumentalnemu, z którym wyraźnie gra Słobodzianek, losy Szmula Wasersztajna, na którego relacji oparł się Jan Tomasz Gross, zostały w charakterystyczny sposób przekształcone. Wasersztajn ocalał z pogromu w Jedwabnem. Wiemy, że nie był komunistą i wraz z wieloma innymi Żydami, zamiast mścić się, uciekł z Polski, zostawiając tu wszystko – groby bliskich i dobytek. Tymczasem u Słobodzianka rozpoznawalne elementy jego biografii składają się na postać Menachema, Żyda ubeka. Gdyby „żydowska skaza” nie pojawiła się w sztuce, trzeba by zrezygnować z konstytutywnych dla kultury wartościowań. Krytyka konsekwentnie wydobywała z dramatu postać Menachema, budując paralelę między polskimi mordercami a szukającym zemsty Żydem ze stalinowskiego aparatu bezpieczeństwa. Symetria „wzajemnych uraz” i „krzywd” odwróciła uwagę od zbiorowości i trapiących ją problemów. Tym razem tych zanalizowanych przez Grossa.

Słowa mają w tym procederze moc sprawczą i pozostają częścią społecznych praktyk. Figury „niewdzięcznego Żyda” lub żydokomuny

funkcjonują jako narzędzia szantażu i agresji wobec Innego oraz wobec tych, którzy wyłamują się z dyscypliny milczenia.

Dzisiaj to *perpetuum mobile* działa z wyjątkową mocą. Z jednej strony napiera niechciana wiedza: od publikacji *Sąsiadów* lawinowo przybywa prac historycznych opisujących realia Zagłady w Polsce i odwołujących się do nich tekstów kultury. Obraz, który się z nich wyłania, stoi w jawnej sprzeczności z zakorzenionymi przeświadczeniami i mimo oporów prowadzi do ich rewizji. Z drugiej strony spontaniczne działania społeczne i polityka władz – niezależnie od ideowego zabarwienia następujących po sobie rządów – od dawna umacniają romantyczne wzory tożsamości. Celem polityki historycznej jest tworzenie wyidealizowanego obrazu Polski, a jednocześnie obrona przed tym, co mogłoby mu zagrażać. Polska społeczność usiłuje delektować się sama sobą przerażona tym, czego nie chce wiedzieć o Zagładzie.

5. Pytania badawcze

W swojej książce staram się pokazać, jak to, co już zauważone, sproblematyzowane i zanalizowane, znika z horyzontu kultury. Uchwycić moment, kiedy nasze marzenie o samych sobie przesłania realia. Innymi słowy, opisać źródła fenomenu, który Elżbieta Janicka określiła jako „totalne zaskoczenie inteligencji polskiej”^[18] w związku z odkrywaniem wciąż na nowo polskiej przemocy wobec Żydów.

Interesuje mnie przede wszystkim struktura narracji, dzięki której – żeby sparafrazować przebój Skaldów – „wszystko, co wiemy, nic nam nie szkodzi”. Szukam jej w tekstach literackich, publicystycznych, a także w dziełach filmowych lub przekazach wizualnych. Zamierzenie badawcze dotyczy więc rekonstrukcji wzoru kultury, który ukształtował się już w latach czterdziestych i pozostaje żywy przez ostatnie siedemdziesiąt lat.

Ukrywanie faktów, które zapisały się w zbiorowej oraz indywidualnej pamięci, i respektowanie zмовы milczenia wymaga

kolektywnego wysiłku, dlatego szukałem jego śladów w tekstach kultury.

Zamieszczone w tym tomie studia opisują więc przede wszystkim narracyjne mechanizmy ukrywania wiedzy, takie jak kreowanie aktorów historii, oddzielanie reprezentantów zbiorowości od marginesu, definiowanie ich motywacji oraz pola możliwych działań, wreszcie konstruowanie ocen, a przez nie stosunku do bohaterów. Interesowało mnie także porównanie kulturowych wyobrażeń z wiedzą, jaką dysponujemy dzięki historykom. Na tle przywoływanych przez nich dokumentów możliwe staje się zobaczenie różnicy między rzeczywistością a autowizerunkiem. Wyraźnie widać przesunięcia akcentów czy wręcz fałszerstwa, na przykład traktowanie zachowań rzadkich lub wyjątkowych jako normy, a z kolei tych powszechnych jako marginesu.

Przyglądam się także kolektywnym praktykom związanym z omawianymi opowieściami. Wytwarzają one presję, która wpływa na działania członków społeczności. Zmusza do respektowania tabu, szczególnie Żydów, którzy mogliby po swojemu i na przekór polskim wyobrażeniom o sobie opowiedzieć własną historię. Nie mniej ważne okazują się rytuały, w których grupa rozpoznaje się w wyidealizowanym wizerunku, często przywołując przy tym niebezpieczne obrazy po to tylko, żeby demonstracyjnie zmienić ich znaczenie. Wpisanie ich w bezpieczną całość upewnia o władzy nad narracją.

Modele opowieści opisane w tym tomie okazują się niezwykle trwale i mimo upływu czasu zaskakująco podobne, bez względu na zmiany kontekstu historycznego. Interesuje mnie ciągłość owego wzoru. Skupiam się na niej w przekonaniu, że rozpoznanie różnic między jego poszczególnymi aktualizacjami jest możliwe dopiero po opisaniu tego, co łączy wszystkie warianty, a więc samego modelu jako struktury długiego trwania wraz z jego funkcjami w polskiej kulturze.

Różnice między strategiami usuwania niechcianej wiedzy schodzą więc na drugi plan, co nie znaczy, że są w tej pracy w ogóle nieobecne. Analizuję je zarówno przy okazji kilku realizacji motywu Sprawiedliwych z różnych okresów, jak i przede wszystkim w dwóch

ostatnich rozdziałach dotyczących głośnego artykułu Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* oraz *Naszej klasy* Tadeusza Słobodzianka, gdzie interesuje mnie zmiana sposobu opowiadania o wojnie wywołana pojawieniem się w przestrzeni publicznej nowych i niedających się przemilczeć (bo dochodzących z zagranicy) głosów o polskiej przemocy wobec Żydów – w pierwszym przypadku chodzi o *Shoah* Claude’a Lanzmanna, w drugim o *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa.

Z punktu widzenia historii polskiego dyskursu o Holocauście istotniejsze są jednak próby zasadniczego strukturalnego przekształcenia modelu, a więc propozycje nowej jakościowo narracji o wojnie i Zagładzie oraz roli, jaką odegrała w niej polska społeczność. Choć znalazłoby się ich więcej^[19], skupiam się na tych z ostatnich lat. Stąd oprócz analizy *Żydowskiej wojny*, *Zwycięstwa* i *Dziedzictwa* Henryka Grynberga, wiele miejsca zajmuje *Miejsce urodzenia* Pawła Łozińskiego i *Pokłosie* Władysława Pasikowskiego.

Ostatecznie celem książki jest uchwycenie i udokumentowanie wytwarzania fałszywej wiedzy oraz nadawania jej w kulturze statusu niepodważalnej prawdy oraz niepodlegającej dyskusji oczywistości.

6. Materiał

Problem zatajania wiedzy o Zagładzie i milczenia wokół polskiej agresji wobec Żydów postawili jako pierwsi lewicowi intelektualiści jeszcze w latach czterdziestych. Po pogromie kieleckim Franciszek Gil pisał o milczeniu spowijającym proces morderców^[20]. Łączył je z polską przemocą, powstaniem nowego mieszczaństwa na gruzach pozostałych po żydowskiej społeczności oraz z realizacją jeszcze przedwojennych projektów wykluczenia Żydów z polskiego życia społecznego:

Wielki Hitler w gigantycznym stylu kończył robotę małych hitlerów, senatów akademickich i rad wydziałów [...]. Któż z tych małych hitlerów mógł marzyć o tak wspaniałym *numerus nullus!* Wielki Hitler [...] w potężnym, osłupiającym stylu kończył nieudolne blokady studenckie i sejmowe debaty o uboju rytualnym^[21].

I podsumowywał: „Był niesmak w tym hitlerowskim zwycięstwie, trudno się było do niego przyznać. Chciano zapomnieć: żeby tak się już skończyło, żeby nie odgrzebywać niczego”^[22]. Podobnie opisywał powojenną atmosferę – tym razem na przykładzie rodzinnego Będzina – Stanisław Wygodzki w opowiadaniu *Sprzymierzeńcy* z wydanego w roku 1950 tomu *Widzenie*^[23].

Do zjawiska powrócił Henryk Grynberg, a na dobrą sprawę podjął je na nowo, bo o tekstach Gila i Wygodzkiego zapomniano. Interesowała go kultura euroamerykańska jako całość, a przemilczanie Zagłady i jej wyjątkowości uznawał za charakterystyczny rys pamięci Zachodu. Analizował luki w opowieści oraz uniwersalizowanie Holocaustu.

Milczenie chroniło przed koniecznością głębokiej rewizji antysemitycznych wzorów kultury: „Mówiąc o holocauście, skupiano uwagę tylko na ostatnim ogniwie konkluzji, aby nie przyznać, że wywołał go chrześcijański antysemityzm [...], a rasizm, totalitaryzm i faszyzm po prostu wykonał”^[24]. Zdaniem Grynberga Zachód nie chciał pamiętać, że sam wykluczał Żydów z ludzkiej wspólnoty, przygotowując Holocaust lub przykładając do niego rękę.

Europa i Ameryka leczyły nieczyste sumienie, nie tylko fałszując historię. Grynberg wydobywa także pragnienie osadzenia Żydów w pozycji gorszych i odebrania im tym samym statusu wyjątkowego przedmiotu nienawiści, przypominającego o zbiorowej winie Zachodu. Świat – pisał – „chce udowodnić Żydom, że są gorsi, aby nie musiał się wstydzić za swe czyny wobec Żydów”^[25].

Grynberg – podobnie jak Gil czy Wygodzki – wyjaśnia milczenie, wskazując na współodpowiedzialność za zbrodnię. Traktuje natomiast Polskę jako część Europy i nie zajmuje się jej specyfiką. Dostarcza jednak narzędzi analizy i wskazuje punkty kluczowe dla zrozumienia zjawiska.

Na przemilczanie agresji wobec Żydów jako specyficznie polski fenomen zwrócił uwagę Jan Tomasz Gross. W artykule *„Ten jest z Ojczyzny mojej...”, ale go nie lubię*^[26] łączy on refleksję nad wojennymi zachowaniami polskiej społeczności z analizą wytwarzania wiedzy

o tych zachowaniach. Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że opowieść o Zagładzie jest w Polsce cenzurowana. Usuwanie niewygodnych faktów, którego wymownym przykładem jest przeredagowanie raportu Jana Karskiego z 1940 roku na polecenie generała Sikorskiego i ministra Stanisława Kota pozwala pomijać kwestię postaw polskiej zbiorowości i związanego z tym sprawstwa.

Moim zamierzeniem jest opis znikania wiedzy o Zagładzie z polskiej kultury od lat czterdziestych do połowy drugiego dziesięciolecia XXI wieku. Na książkę składa się pięć studiów poświęconych konkretnym utworom i motywom.

Chcę w nich zarysować strategie zatajania wiedzy o polskiej przemocy wobec Żydów w najważniejszych momentach kształtowania się opowieści o Zagładzie: w latach czterdziestych (jeszcze w czasie wojny i tuż po niej), a więc w pierwszych reakcjach na Holocaust; w latach sześćdziesiątych, kiedy umacnia się autowizerunek Polaków będących ofiarami historii a jednocześnie bohaterami i wojownikami o wolność własną i innych narodów; u schyłku lat osiemdziesiątych, kiedy po *Shoah* Claude'a Lanzmanna polska kultura konfrontuje się z pytaniem o winę; wreszcie po *Sąsiadach* Jana Tomasza Grossa, który otwiera dyskusję nad udziałem Polaków w eksterminacji Żydów.

Skupiam się na wybranych utworach i motywach, ponieważ zależy mi, żeby przyrzeć się omawianym tekstom z bliska, co siłą rzeczy wydłuża analizy. Omówienie tą metodą całego dostępnego materiału okazało się niemożliwe ze względu na objętość książki. Nie byłoby też celowe, ponieważ już przy zaproponowanym wyborze widać powtarzające się modele narracji, strategie odbioru, trwanie podobnych motywów wraz z ich interpretacjami, wreszcie powracające symptomy obecnej w kulturze, choć niechcianej i usuwanej wiedzy.

Starłem się wybierać teksty dotąd nieanalizowane z punktu widzenia obrony autowizerunku i zatajania polskiej przemocy wobec Żydów. Dlatego pominąłem *Medaliony* Zofii Nałkowskiej, którym poświęcony jest osobny tom^[27], czy niezwykle ważny dla omawianego zjawiska *Początek* Andrzeja Szczypiorskiego opisany wnikliwie przez Annę Zawadzką^[28].

W przypadku tekstów starszych starałem się śledzić ich historię – adaptacje, wypływanie tych samych lub podobnych wątków w innych miejscach i momentach, ich reinterpretacje – aż do dzisiaj. Podążanie tropem historii motywów, a także sięganie po teksty podejmujące te same wątki pozwala wracać do kluczowych punktów historii polskiego opowiadania o Zagładzie z różnych perspektyw. Wszystkie analizy prowadzą przy tym do współczesności. Strategie marginalizowania niechcianej wiedzy okazują się trwalsze niż PRL, należy je zatem traktować jako cechy kultury, a nie wynik ograniczeń narzucanych przez cenzurę.

Wybrałem dzieła dobrze znane i należące do kanonu. Skupiłem się na autorach kojarzonych z szeroko rozumianą liberalną inteligencją, interesowało mnie bowiem, co dzieje się w kręgach deklarujących otwartość wobec inności i działających z intencją zmiany społecznych postaw. Kierowało mną przeświadczenie, że kluczem do zrozumienia polskich kłopotów z historią wojenną są przekonania liberalnych elit, a nie nacjonalistycznej prawicy. Jeszcze do niedawna te pierwsze wyznaczały reguły gry o pamięć w debatach społecznych, określały warunki dyskusji i jej niepodważalne prawdy. Dysponowały mocą decydowania, które głosy należy uznać za rozsądne, a które wykluczyć z debaty jako skrajne, a więc gdzie przebiega granica między obiektywizmem a zaślepieniem. Jak się okazuje, polskie liberalne centrum jest znacznie bliżej nacjonalistycznej prawicy, niż mogłoby się wydawać. Nie zapominając o różnicach między obu formacjami, warto przyjrzeć się wspólnym i umacnianym przez obie strony modelom kultury. Właśnie dzięki nim zatajanie niechcianej wiedzy może być w Polsce tak skuteczne^[29].

7. Metoda

Analizy prezentowane w tej książce mieszczą się w ramach *memory studies*. Pamięci zbiorowej nie traktuję jako prostej sumy zapamiętanych zdarzeń i przeżyć. Na jej społeczny charakter zwracał już uwagę twórca pojęcia „pamięć społeczna” – Maurice Halbwachs^[30].

Ujmował on pamięć jako proces, w którym jednostki i zbiorowości rekonstruuja przeszłość w ramach własnych wyobrażeń, stanowiących fundament interpretacji historii oraz zapewniających wspólnocie poczucie ciągłości i spójności. Pamięć społeczna jest w tym ujęciu jednym ze sposobów umacniania tożsamości, a narracje, w których się wyraża, okazują się w kulturze niezwykle trwałe^[31].

Nie zmienia to faktu, że należy je traktować jako wypadkową walk o nazywanie przeszłości i ściśle z tym związany obraz terażniejszości^[32]. W powstałych w ten sposób wizerunkach poszczególnych grup czy wręcz całej wspólnoty odbijają się jej przeświadczenia o sobie i świecie. Te z kolei są warunkiem władzy jednych i podporządkowania drugim.

W sporach tych nie wszystkie strony dysponują taką samą siłą^[33]. Jedni narzucają ton opowieści, inni zmuszeni są respektować obowiązujące tabu. Panowanie nad narracją o przeszłości i współczesności jest ważną stawką w społecznych grach. Toczą się one nie tylko w sferze słów. Równie ważne są praktyki – od umacniania wybranych obrazów i nadawania im statusu oczywistości przez wywieranie mniej lub bardziej jawnej presji do ustanawiania praw chroniących pewne typy narracji^[34].

Żeby uchwycić moment wytwarzania tabu i mechanizm jego respektowania, refleksję nad pamięcią łączę z refleksją nad tożsamością i wykluczeniem.

Dominacja i tożsamość

Na związek między narracjami tożsamościowymi a dominacją zwrócił uwagę Pierre Bourdieu. Pokazywał, jak władza nad praktykami społecznymi zbiega się z władzą nad opowieścią o wspólnocie i jak w obu tych obszarach zakorzenione są tożsamości aktorów sceny społecznej. Kontrola wynikająca z samego modelu kultury, sprawowana spontanicznie i przeważnie nieświadomie przez jednostki oraz grupy, pozwala usunąć z pola widzenia to, co inne – a więc elementy zaburzające wyobrażenia o świecie oraz autowizerunek.

W swoich analizach Bourdieu odsłania ważny mechanizm: reprodukcja wykluczenia konserwuje i umacnia tożsamości i na odwrót – umacnianie tożsamości reprodukuje oraz konserwuje wykluczenie^[35].

Dominacja jest w ujęciu Bourdieu formą kontroli nad przestrzenią społeczną, zbiorowością i jednostkami. Kultura – w której praktyki łączą się z narracjami – stoi na straży podziału ról, obowiązków i władzy poszczególnych grup tworzących społeczeństwo. Jedni zajmują pozycję uprzywilejowaną – decydują, cieszą się prestiżem i ponoszą mniejsze koszty – inni zmuszani są do posłuszeństwa, otacza ich pogarda, ale ich nakłady na rzecz wspólnoty są większe. Różnica między dominującą większością a wykluczonymi dotyczy także opowieści o świecie i społeczeństwie. Jest ona formułowana z pozycji dominujących, umacnia i uzasadnia ich władzę oraz przywileje^[36].

Podział ów wydaje się wynikać z samej natury i nie jest postrzegany jako ludzki wytwór. Opisywane przez Bourdieu zjawisko przemocy symbolicznej^[37] polega na uwewnętrznieniu i wcieleniu przez dyskryminowanych opowieści i co za tym idzie, kryteriów oceny leżących u podstaw dyskryminacji. Dzieje się tak tylko dlatego, że ważna część rzeczywistości pozostaje poza sferą widzenia – chodzi zarówno o działania umożliwiające samą dominację, jak i doświadczenie wykluczonych.

Wyobrażenia o Żydach – także o Zagładzie – ujmuję jako ważną część zjawiska dominacji^[38]. Oznacza to, że polskie teksty o Zagładzie należy postrzegać w kontekście szerszego procesu: większość po pierwsze buduje obraz świata, który potwierdza jej wyższość i uzasadnia wykluczenie mniejszości; po drugie narzuca, potwierdza i umacnia ów obraz za pomocą praktyk; po trzecie wytwarza w ten sposób tożsamość własną i wykluczonych; po czwarte wreszcie kadruje rzeczywistość – usuwa z pola widzenia znaczną jej część, za to pewne motywy wyolbrzymia lub zmyśla, traktując je jednocześnie jako świadectwo niezmiennych jakoby cech wykluczonych jako jednorodnej grupy.

Wiedza

Wiemy i nie wiemy, co stało się z Żydami podczas okupacji i jaki był w tym udział Polaków. Kultura zgromadziła dane i zanalizowała je, ale wytworzyła przy tym umiejętność niedostrzegania tego, czego zdołała się o sobie dowiedzieć.

Pojęcie wiedzy o Zagładzie ma więc dwa znaczenia. Z jednej strony odnosi się do wszystkiego, co znajduje się w archiwach kultury, z drugiej, okazuje się, że zasoby owych archiwów nie są w jednakowym stopniu wykorzystywane. Część z nich żyje, stanowiąc podstawę toczących się w kulturze sporów. Do pewnych autorów i tekstów powracamy, a zawarte w nich treści są interpretowane i reinterpretowane jako punkt odniesienia do formułowania sądów o wspólnocie. Duża część archiwów kultury pozostaje jednak martwa. W ujęciu Aleidy Assmann stanowią one zasoby pamięci magazynującej, a więc obejmującej wiedzę nieaktywowaną w praktykach upamiętniania, choć będącą częścią pamięci kulturowej^[39].

Wiedza o Zagładzie byłaby więc po pierwsze tym, co napisano i zrozumiano z polskiej historii, po drugie tym, do czego się odwołujemy i czego używamy przy wytwarzaniu obrazu historii oraz samych siebie. A nie używamy wszystkiego, czym dysponujemy.

Niewykorzystane zasoby kulturowych archiwów nazywam niechcianą wiedzą. Fakt, że nie korzysta się z nich, nie wynika z przypadku. Usuwanie niechcianej wiedzy, a więc sytuowanie pewnych tekstów i rozpoznań wyłącznie w sferze pamięci magazynującej, przez nikogo nie aktywowanej, jest efektem procesów, które są przedmiotem mojego zainteresowania.

Chodzi nie tylko o wiedzę zapisaną w kulturze, ale także o tę wynikającą z jednostkowego czy grupowego doświadczenia. Bezpośredni świadkowie wydarzeń wiedzą, co się działo, choć w ich opowieści wiedza ta nie zostaje dostrzeżona ani nazwana. Jan Błoński pisał we wspomnieniach o żydowskim dziecku, które spotkał w Warszawie, po „aryjskiej stronie” w roku 1943^[40]. Nie mógł się do niego uśmiechnąć, bo zdawał sobie sprawę, że uśmiech oznaczałby

szyderstwo i zapowiedź donosu, a więc śmierci. Choć reagował adekwatnie do sytuacji, a więc na poziomie praktyki znał społeczne reguły nadające sens jego zachowaniom^[41], jako intelektualista snujący refleksję nad polską winą uznał stosunek chrześcijańskiej większości do eksterminowanych Żydów za obojętny. Sprzeczność między obrazem realiów wyłaniających się z jego własnej relacji a sposobem jej nazwania świadczy o skali dokonywanej nieświadomie autocenzury.

Wiedzę mają nie tylko elity. W polskich miastach, miasteczkach i na wsiach ludzie pamiętają, co się wydarzyło i jaki był w tym ich udział. Henryk Grynberg, który na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku powrócił w okolice rodzinnej Radoszyny, z rozmów z miejscowymi dowiedział się, kto zabił jego ojca^[42]. Była to zaledwie jedna z wielu podobnych opowieści o żydowskich losach^[43]. Przed wydaniem *Sąsiadów* Jana Tomasz Grossa Agnieszka Arnold rozmawiała z mieszkańcami Jedwabnego, którzy opowiadali o wydarzeniach z czerwca 1942 roku^[44]. Dyskusja wokół *Sąsiadów* zmieniła sytuację. Rozmówcy stali się ostrożni i niechętni.

Wygląda na to, że za każdym razem dokonywał się proces opisany przez Eviatara Zerubavela: dzięki zbiorowym staraniom konsekwentnie nie dostrzegano słonia w pokoju^[45]. Wysiłek przemilczania tego, o czym wszyscy wiedzą, powodował, że słoń w pokoju zamieniał się stopniowo w trupa w szafie. Wiedza w końcu rzeczywiście zniknęła ze społecznego obiegu, a przypominanie o niej wywoływało niedowierzanie i oburzenie.

Pamięć

Pamięć zbiorowa to użyteczna metafora^[46]. Trudno jednak zaprzeczyć, że w toczących się nieustannie debatach na temat znaczenia przeszłości wytwarzają się obrazy, które mają moc społecznego obowiązywania. Traktowane są jako coś obiektywnego, podobnie jak indywidualne wspomnienia. Ich źródła są jednak inne: zbiorowe pamiętanie to nie tyle zapisany w ludzkich neuronach ślad wydarzeń, ile efekt procesów komunikacji. W ujęciu Wulfa

Keinsteiner pamięć zbiorowa jest wypadkową działania kilku czynników^[47]. Keinsteiner odwołuje się do klasycznego modelu komunikacji, na który składają się nadawca, odbiorca i system znaków. Na pamięć wpływają nie tylko intelektualne i kulturowe ramy, ale także działania twórców pamięci, którzy wykorzystują elementy przeszłości do własnych celów i manipulują nimi, oraz odbiorców – bowiem i ci używają przekazów i tekstów ze względu na swoje potrzeby i rozumieją je na własny sposób, niejednokrotnie przekształcając pierwotny przekaz. Przeszłość wchodzi do zbiorowej pamięci tylko wtedy, jeśli wyraża ważne społecznie lub politycznie treści.

Interesuje mnie proces ustanawiania tak rozumianej pamięci, która nabiera cech pamięci funkcjonalnej Aleidy Assmann, a więc tworzy kanon wykorzystywany w praktykach społecznych^[48]. Śledzę, jak dokonuje się wybór wątków do zapamiętania oraz wydarzeń wymazywanych z obrazu przeszłości. Powstający tak kanon funkcjonuje w sposób zbliżony do mitu, staje się opowieścią nie tyle o faktach, ile o istocie wspólnoty^[49]. Aránzazu Calderón Puerta i Katarzyna Chmielewska, odwołując się do terminologii Pierre'a Bourdieu, mówią wręcz o habitusie pamięci i tożsamości, a więc wcielonym wzorze postrzegania siebie i otoczenia przez odniesienie do obrazu przeszłości^[50]. W tak opowiedzianej historii przejawiają się najważniejsze – w odczuciu uczestników kultury – cechy ich własnej społeczności.

Śladów tych procesów szukam w tekstach kultury. Analiza sposobów mówienia – konstruowania opowieści – ujawnia ukryte założenia kształtujące obraz rzeczywistości, sposoby definiowania aktorów oraz rozumienia wydarzeń, przemilczenia, przesunięcia akcentów. Stają się one widoczne na tle badań historycznych. Obraz wyłaniający się z dokumentów okazuje się zasadniczo różny od wytworzonego przez zbiorowość obrazu samej siebie.

Kultura polska buduje obraz historii, nie tyle pamiętając, ile konstruując w marzeniach przeszłość, tak aby nie naruszała autowizerunku. Potwierdza w ten sposób wyobrażenia o sobie, odpowiada tożsamościowym potrzebom i jednocześnie nie zakłóca

dominacji nad ofiarami Zagłady. Badacze pamięci zwracali uwagę na zjawisko preparowania zbiorowych wspomnień niejako poza historycznymi faktami lub wręcz na przekór nim. Książka ta jest w dużej części analizą fikcji stanowiących treść zbiorowej pamięci oraz opisem powstawania składających się na nie opowieści.

Alison Landsberg opisała zjawisko ustanawiania pamięci protetycznej. Praktyki kulturowe zaszczepiają wspomnienia, które „nie są «naturalne» ani «autentyczne»”, a jednak „kształtują i napędzają przyjmujące je ciała i tożsamości” oraz „stają się [...] częścią osobistego archiwum doświadczeń, wpływając na podmiotowość jednostki oraz jej relacje z teraźniejszością i przyszłością”^[51]. Choć Landsberg odnosiła się przede wszystkim do kina i kultury audiowizualnej, badacze interpretowali w podobny sposób także lektury powieści i dramatów^[52]. James Berger ujmuje zjawisko wytwarzania fikcyjnej pamięci zbiorowej jako proces, w którym jednostki i społeczności nabywają wiedzę przez empatyczne reagowanie na kulturowe przekazy^[53].

Powstałe w ten sposób obrazy okazują się niezwykle trwałe i odporne na krytyczną refleksję. Tworzą wzór porządkujący informacje i nadający im sens. Często skłaniający do opowiedzenia się za fikcją wbrew oczywistym, wydawałoby się, danym. Budowanie podporządkowanej autowizerunkowi historii Zagłady i potwierdzających ją implantów pamięci jest wynikiem rozproszonych działań, które składają się na „pracę wykonywaną niejako «bez podmiotu»”^[54].

Wyparcie

Zapominanie jest nieodłącznym elementem procesu pamiętania – zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Badacze pamięci zwracają uwagę, że zbiorowe obrazy przeszłości niejednokrotnie pomijają wydarzenia i osoby skądinąd ważne dla historii społeczności. Nie chodzi jedynie o utratę źródeł, ale o to, że pewne fakty nie pojawiają się w społecznym obiegu i nie są punktem odniesienia dla wspólnoty^[55]. Amnezja przybiera często kształt

gruntownej reinterpretacji wydarzeń, w których gubi się niechciany sens^[56]. Może być efektem zamierzonych działań – jak świadomy negacjonizm – ale także bierności^[57]. Zapomnienie ma niemal zawsze mniej lub bardziej relatywny charakter. Te same wydarzenia nie pojawiają się w jednym obiegu komunikacyjnym, podczas gdy w innych są wciąż punktem odniesienia^[58].

Przypadek polskiej pamięci o Zagładzie można rozpatrywać na dwóch poziomach. Z jednej strony wiedza obecna w zasobach kultury i przebijająca się od czasu do czasu do publicznych dyskusji jest konsekwentnie spychana w cień i pomijana. Niewiedza okazuje się wynikiem zbiorowej aktywności, która sprawia, że rzeczy widoczne, zapamiętane, wypowiedziane i zanalizowane przestają się liczyć dla kultury.

Z drugiej strony problem Zagłady uporczywie powraca, a jego pojawianie się uruchamia mechanizmy niemające nic wspólnego z racjonalnością. Śledząc dyskusje nad polską rolą w hitlerowskim ludobójstwie, trudno powstrzymać się przed wrażeniem nawrotów nieświadomego. Wiedzy wypartej, ale jak to bywa w podobnych przypadkach, nieusuwalnej, a jednocześnie niedającej się zintegrować^[59]. Jej pojawianie się w polu świadomości wywołuje nieodmiennie silne emocje. Jest też pełne sprzeczności, charakterystycznych dla treści nieświadomych. Wiedza, której istnienie opisywałem wcześniej jako informacje i analizy zapisane w tekstach kultury, ujawnia się jako niepokój. Ani przeżywające go jednostki, ani społeczność nie potrafią wskazać jego źródeł. Są one jednak dobrze widoczne z zewnątrz, na tle historycznych relacji i zapomnianych – wypartych – tekstów oraz świadectw. Także w świetle nieświadomych aluzji, niezwykle licznych w polskim mówieniu o Holocauście.

Analogia z psychoanalizą narzuca się sama. Polska kultura – jak neurotyk – nie radzi sobie z czymś dla niej nieświadomym i kompulsywnie usuwa to z pola refleksji. Nieprzepracowane treści produkują symptomy, a więc znaki wskazujące na to, co wyparte. Są one jednak niezrozumiałe dla samych zainteresowanych, którzy objaśniają je, oddzielając od istotnego problemu, a tym samym

ponawiają stłumienie. Niechciana wiedza powraca pod postacią *Unheimliche*^[60]. Oswojone i domowe elementy rzeczywistości przybierają formę budzącą lęk, stają się obce i straszą. Cykl spychania trudnych treści w nieświadomość i powrotów wypartego powtarza się, o ile podmiot nie zdoła objąć ich świadomością i zintegrować. Z czasem kryzys zaostrza się, sięgając podstaw tożsamości.

Wszystko to zdawałoby się wskazywać na traumę. Jest to pojęcie często wykorzystywane w badaniach nad Zagładą, także w interpretacjach polskich reakcji na Shoah^[61]. Przywoływanie zbiorowych traum stało się toposem współczesnych dyskusji nad przeszłością. W przypadku polskich kłopotów z Zagładą powracanie symptomów nie wydaje się wynikiem traumy, nie znaczy to jednak, że psychoanaliza przestaje być użyteczna. Grzegorz Niziołek zwrócił uwagę na jednoczesny ruch odsłaniania i wymazywania treści pamięci. Użył przy tym kategorii „sceny pierwotnej” – traumatycznego zdarzenia, którego znaczenie pozostaje nierozpoznane i nie może być wypowiedziane, ale jest nieustannie przywoływane w postaci wyobrażeń zakrywających jego zasadniczy sens^[62]. Niziołek słusznie zauważa, że „scena pierwotna” powraca w polskiej kulturze jako „fantazmat podtrzymujący stan pierwotnego wyparcia”^[63]. Choć trudno zgodzić się, że „scena pierwotna” to patrzenie polskich gapiów na hitlerowskie zbrodnie, samo pojęcie – także ze względu na swoją obrazowość – jest niezwykle poręczne.

Przed dyskusją o *Sąsiadach* bez większych oporów rozmawiano we własnym gronie o niemieckiej, ale także polskiej przemocy wobec Żydów. Polacy chętnie – wręcz z upodobaniem – mówili o okrucieństwach nazistów i eksponowali je przed światową opinią publiczną^[64]. Oświęcim istniał w polskich narracjach o wojnie, ale jako miejsce polskiej martyrologii. Żydowskie ofiary włączano w cierpienie narodu polskiego, odbierając im tożsamość i przemilczając wyjątkowość ich sytuacji. Wielomówność świadczy, że przeżycia polskich świadków czy gapiów przypatrujących się „ostatecznemu rozwiązaniu” nie wywołały traumy – nie stały się niszczącym doświadczeniem usuniętym z dyskursu^[65].

Problem pojawia się dopiero w momencie, gdy wiedza o polskich zachowaniach rzuca cień na Polaków jako naród – żeby użyć języka obrońców dobrego imienia Polski. „Sceną pierwotną” polskiej pamięci o Zagładzie byłby więc zbiorowy współudział w zbrodni, którego świadomość nie daje się pogodzić z obrazem samych siebie i symbolami tożsamości. Wyparte treści rzeczywiście powracają, wydają się dążyć do ujawnienia^[66], ale ich powrót umacnia raczej fantazmaty związane z pożądanym autowizerunkiem, wpisuje się zatem w struktury narcystyczne i je chroni.

Proces przywoływania wiedzy o polskiej przemocy wobec Żydów i oddalania jej przy jednoczesnym umocnieniu dominacji wydaje się niezwykle odporny na argumenty i „twarde” historyczne dane. Są one z zadziwiającą łatwością bagatelizowane, kwalifikowane jako „wroga dla nas akcja”, pomijane czy przekształcane w sposób, który chroni przed ich właściwą treścią. Mechanizm, który staram się opisać, działa w wymiarze intelektualnym, wyobraźniowym, emocjonalnym, ale także w sferze praktyk. Ukrywanie polskiego współudziału w Zagładzie jest efektem i zarazem warunkiem jego działania. Konsekwentnie usuwane ze świadomości wspomnienia o uczestnictwie w hitlerowskim ludobójstwie są w systemie polskich wyobrażeń o sobie i świecie jak lacanowskie Realne – treść niedająca się włączyć w obraz świata, której ukrycie umożliwia trwanie złudzeń i organizuje system wyobrażeń^[67].

Rozdział I

Trauma świadków

Naganiacz Ewy i Czesława Petelskich

Strach przed niewypowiedzianym powtarza się w świadectwach i tekstach powstałych w czasie wojny i tuż po niej. W wierszu Czesława Miłosza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* przybiera formę lęku, który nie zostaje sprecyzowany. Obraz „nieobrzezanych” jako „pomocników śmierci”^[68] – powracający pod wieloma postaciami – ucieka od konkretności, zamieniając się w niejasny symbol. Publiczność i krytycy nie pytają o jego związek z okupacyjną rzeczywistością. Wolą traktować go jako moralną metaforę^[69].

Odmowa wypowiedzenia problemu i spowijające go wciąż na nowo milczenie są tematem tej książki. Rozpocząć trzeba od pytania o doświadczenie, o którym nie chce mówić polska kultura.

1. Scena pierwotna

W swojej *Spowiedzi* Cenek Perechodnik pisał:

W każdym mieście, kiedy odbywała się akcja, całe getto bywało otoczone przez motłoch, który urządzał formalne polowanie na Żydów [...]. Ilu Żydów w ten sposób zginęło? Niezliczona ilość, bo w najlepszym wypadku zabierali Żydom pieniądze i nie doprowadzali do żandarmerii, ale przecież to i tak było równoznaczne z wyrokiem śmierci.

I dopowiadał:

Tłum, bezimienny tłum solidarnie w ten sposób postępował^[70].

Obraz polowania posłużył do opisu realiów trzeciej fazy Zagłady także historykom. Jan Grabowski ujął w nim istotę tego, co działo się na terenie Polski od 1942 roku do wyzwolenia. Swoją monografię dotyczącą powiatu Dąbrowa Tarnowska zatytułował *Judenjagt. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*^[71]. Niemiecki termin nie pozostawia wątpliwości, że akcja wyłapywania Żydów była inspirowana i często też organizowana przez nazistów. Jednocześnie Grabowski traktuje badany powiat jako próbkę polskich postaw, pokazując całą gamę zachowań – od wymuszonego współudziału do działań dobrowolnych i podejmowanych z własnej inicjatywy.

Badania Grabowskiego prowadzą do wniosku, że w wyłapywanie i mordowanie Żydów zaangażowana była – bezpośrednio lub pośrednio, pod przymusem bądź dobrowolnie – niemal cała polska społeczność na wsi^[72]. Ze zjawiskiem stykali się wszyscy. Fakt ten musiał pozostawić ślad w pamięci zbiorowej.

W realiach Zagłady nie było miejsca na świadków rozumianych jako niezaangażowani, niewikłani w sytuację i bierni obserwatorzy^[73]. Nawet ci, którzy stali z boku bądź świadomie próbowali uciec od uczestnictwa w zbrodni, patrzyli w istocie nie tylko na nazistów realizujących ostateczne rozwiązanie, ale także – a może przede wszystkim – na własną społeczność biorącą w nim czynny udział. Powszechna pamięć współuczestnictwa połączona z jego przemilczeniem i wyparciem to rzeczywisty problem prześladowający polską kulturę. Sensu scen, na które patrzono w Polsce w czasie okupacji, nie da się wyrazić, definiując aktorów jako nazistowskich katów, żydowskie ofiary i polskich *bystanders*^[74]. Nie da się ich zrozumieć, jeśli nie uwzględnimy faktu, że patrzeniu towarzyszyło działanie, a patrzący – jako zbiorowość – mieli swój udział w tym, co obserwowali.

Jan Grabowski rozpisuje ów współudział na kręgi współuczestnictwa, pokazuje jego instytucjonalne i organizacyjne podstawy. Pisze o wyłapywaniu uciekinierów, obławach, denuncjacjach, dzieleniu majątku ofiar. Cytuje liczne relacje,

w których powracają bliźniaczo podobne zdarzenia^[75]. Scena pierwotna polskiej pamięci powtarza się w wielu połączonych ze sobą wariantach.

Polowanie na Żydów miało w ujęciu Grabowskiego dwie fazy. Pierwsza rozpoczęła się wraz z likwidacją gett. W wyłapywaniu tych, którzy ukrywali się w zaimprovizowanych bunkrach na terenie dzielnic zamkniętych, oraz w tropieniu tych, którzy próbowali szukać schronienia poza ich granicami, uczestniczyła miejscowa ludność.

„Zygmunt Klukowski, lekarz z położonego pod Zamościem Szczebrzeszyna”, opowiadając o likwidacji tamtejszego getta, nie kończy na działaniach Niemców:

Wciąż trwa tropienie Żydów. Obcy i żandarmi, i esesmani wyjechali wczoraj. Dzisiaj działają „nasi” żandarmi i granatowi policjanci, którym kazano zabijać na miejscu każdego złapanego Żyda. Rozkaz ten wykonują bardzo gorliwie. [...] W ciągu całego dnia wynajdowano Żydów w najrozmaitszych kryjówkach. Rozstrzeliwano ich na miejscu lub odprowadzano na kirkut i tam zabijano. [...] rabunek idzie na całego. W ogóle ludność polska nie zachowała się poprawnie. Niektórzy brali czynny udział w tropieniu i wynajdywaniu Żydów. Wskazywali, gdzie ukryci są Żydzi, chłopcy uganiali się nawet za małymi dziećmi żydowskimi, które [polscy] policjanci zabijali na oczach wszystkich^[76].

Wyłapywanie uciekinierów przybiera także formę wydawania przez gospodarzy tych, którzy próbowali ukryć się w ich zagrodach na wsi:

Tuż za wschodnią granicą powiatu dąbrowskiego leżało miasteczko Radomyśl Wielki. Latem 1942 roku w chwili likwidacji lokalnej wspólnoty żydowskiej około 250 Żydów salwowało się ucieczką na aryjską stronę. Aryjska strona oznaczała w tym wypadku pobliskie lasy i kryjówki u wcześniej opłaconych chłopów. Już w dniu deportacji rozpoczęło się polowanie na zbiegów. „Co się stało z tymi Żydami, którzy się przed wysiedleniem ukryli u chłopów w okolicy? Po największej części oni zostali wypędzeni z chat w samym dniu deportacji. Przy tym zostali ograbieni przez chłopów i pozbawieni nawet swej odzieży. Mieli [chłopi – J.G.] jedyną wymówkę, [że] bali się denuncjacji, co było kłamstwem. Podczas tych tragicznych dni mieliśmy ponowną okazję stwierdzić zwierzęcy instynkt polskich chłopów. Nie wystarczyło im wygonić Żydów z ich chałup, oni ich ścigali, nawet tych, którzy się chowali w lasach i polach, ściągając z nich ostatnią koszulę. Jeżeli oni sami ich nie zabili na miejscu, oni donieśli na nich na policję, która ich dobiła. Większość Żydów, która się ukrywała w wioskach w dniu deportacji, została zabita tego samego wieczora, inni zaś w przeciągu następnych 10-ciu dni”^[77].

Grabowski komentuje:

Żydowskie (ale też polskie [...]) opisy tej pierwszej fazy wyszukiwania zbiegów dają świadectwo niesłychanej, wręcz zwierzęcej brutalności, przechodzącej w orgię mordowania. Dla miejscowej ludności była to swoista lekcja posłuszeństwa: Niemcy byli panami życia i śmierci, a życie żydowskie straciło do reszty jakąkolwiek wartość. Trwające dniami i tygodniami polowania na Żydów stały się rzeczą na tyle codzienną, że w okolicach sąsiadujących z likwidowanymi skupiskami żydowskimi „nawet psy się przyzwyczyły do trzasków strzałów i przestały szczekać”^[78].

W drugiej fazie *Judenjagt* – pisze Grabowski – „która miała trwać aż do końca wojny, najważniejsze – z punktu widzenia Niemców – było zapewnienie sobie pewnego stopnia współpracy ze strony miejscowej ludności”^[79].

Okupant realizował ten cel za pomocą systemu kar^[80] i nagród^[81], mobilizował także lokalne struktury: sołtysów, straże wiejskie, zakładników, straż pożarną, junaków z Baudienst, wreszcie granatową policję. Nazistowskie dyrektywy i rozkazy spotykały się na tym polu z inicjatywą miejscowych. Struktury lokalne nie tylko służyły bezpośredniej realizacji niemieckich poleceń, ale stwarzały też presję, która paraliżowała i tak niewielki opór. Były swoistym wzmacniaczem postaw wrogich wobec Żydów i tworzyły sytuację, która zachęcała do działania.

Podczas nieobecności okupanta za to, co działo się we wsiach, odpowiadali sołtysi. Oni też – zanim pojawiła się granatowa policja lub żandarmeria – decydowali o postępowaniu wobec Żydów. Nie były to decyzje autonomiczne w podwójnym sensie: za sabotowanie eksterminacji groziły surowe konsekwencje ze strony niemieckich władz, a jednocześnie ci spośród miejscowych, którzy chcieli z jakichś powodów śmierci Żydów, mieli w ręku potężną broń – donos. Był on w powszechnym przekonaniu nieunikniony, jeśli zdarzenie nie realizowało jedynego możliwego scenariusza^[82]. Wrogość wobec Żydów i gotowość pozbycia się ich zyskała w tych warunkach możliwość i środki realizacji. Motywacja ta musiała być jednak na tyle silna, żeby pchnąć ludzi do działania, a opór wobec niej na tyle słaby, żeby mordercom nie groził ostracyzm ze strony mieszkańców wsi.

Pojawienie się żydowskich uciekinierów w polu widzenia polskiej społeczności wywoływało łańcuch działań, których nikt nie mógł już powstrzymać. Niemiecko-polska presja wymuszała odpowiednie postępowanie niezależnie od odczuć uczestników. Po obławie przeprowadzonej przez straż pożarną z Raławic (między Miechowem a Olkuszem) schwytani trafili do aresztu. „Strażak Pączek związał Lewkowiczów sznurem – opowiada świadek. – Sam sołtys słyszał, jak «Żydzi z płaczem prosili obecnych, aby ich nie odprowadzali do policji», a potem «zrobiło mu się słabo i z mieszkania wyszedł». Zanim jednak zrobiło mu się słabo, zdążył wyznaczyć podwody” – komentuje Grabowski^[83]. Żydzi zginęli w Wolbromiu zamordowani przez żandarmów.

Wydawanie wykrytych Żydów pociągało za sobą współpracę wielu osób. Zaangażowany był z reguły sołtys^[84], uciekinierów zatrzymywała z własnej inicjatywy albo z powodu donosu wiejska straż nocna, uprawniona do legitymowania podejrzanych, umieszczano ich w miejscowym areszcie i tam pilnowano. Ich losem zainteresowani byli zakładnicy, czyli gospodarze, którzy własną głową odpowiadali przed władzami za to, że na terenie gminy nie dojdzie do działań „zagrożających interesom narodu niemieckiego”^[85]. Żeby dostarczyć zbiegów na posterunek, organizowano podwodę, a więc ktoś ze wsi musiał odwieźć zatrzymanego i uniemożliwić mu ucieczkę. Posterunki żandarmerii bądź granatowej policji zawiadamiali gońcy.

Niezależnie od tego, co w okupacyjnych warunkach wydawało się nieuniknione, pozostawało sporo miejsca na indywidualne inicjatywy. Straż nocna przed przekazaniem zbiega policji miała czas na własne śledztwo. W relacji polskiego świadka wyglądało to tak:

[...] kiedy [schwyty Żyd – T.Ż.] siedział [w areszcie], to słyszałem jak płakał i żalił się. Dowiedziałem się także, że [wartownicy] wypuszczali go z wartowni i chcieli, żeby prowadził ich pod swój dom i wskazał, gdzie ma zakopane rzeczy i złoto. Kiedy nie chciał wskazać, wówczas bili go i katowali^[86].

Grabowski określa traktowanie zatrzymanych jako brutalne lub bardzo brutalne^[87]. Niejednokrotnie inicjatywa schwytania zbiega

wychodziła od miejscowych i mobilizowała ludność niezależnie od niemieckich zarządzeń. *Judenjagt* przynosi opis takiej oto sytuacji:

Mieczysław Sojka, jadący z Radwana przez Wólkę Mędrzechowską, „zauważył w polu w krzakach pięciu obywateli narodowości żydowskiej, a mianowicie: matkę i trzech synów oraz jednego ob[ywatela] narodowości żydowskiej nazwiskiem Fałek”. O swoim odkryciu Sojka poinformował niezwłocznie sołtysa Wólki, który natychmiast zarządził obławę w celu ujęcia wykrytych Żydów. Równocześnie Sojkę posłano do pobliskiego Mędrzechowa, gdzie znajdował się najbliższy posterunek żandarmerii. Obława ruszyła, nie czekając na pojawienie się żandarmów. Wzięło w niej udział – jak zeznał jeden z podejrzanych – około 300 osób, czyli prawie cała dorosła ludność wioski. „Jedni poszli na polecenie Trzepaczka, gdyż napędzał ich sam, chodząc po domach, inni zaś byli z ciekawości” – konkludował zeznający^[88].

Podobne przypadki nie należały do wyjątków. O akcji strażaków z Raławic czytamy:

[...] akcja raławickiej straży pożarnej nie była zdarzeniem wyjątkowym. W pamięci świadków (zarówno strażaków, jak i innych gospodarzy) utrwały się kilkakrotnie powtarzane akcje wyłapywania Żydów przeprowadzone przez miejscową ochotniczą straż pożarną. [...] W odróżnieniu od koordynowanej z okupantem akcji straży pożarnej w Stoczku akcje raławickiej straży pożarnej odbywały się bez żadnego uczestnictwa Niemców. Nawet policję granatową wzywano dopiero po fakcie, po zakończeniu obławy^[89].

Grabowski podsumowuje:

Obławy przeprowadzane z wykorzystaniem [...] wiejskich struktur samoobrony należały do najskuteczniejszych broni stosowanych przez Niemców przeciwko Żydom ukrywającym się na terenach wiejskich. O stopniu ich skuteczności niech świadczy, że spośród 239 Żydów wykrytych i zabitych na terenie powiatu dąbrowskiego, o których mamy informacje w źródłach archiwalnych, aż 34 wpadło w sidła obławy. W rzeczywistości liczba ta była proporcjonalnie o wiele większa, gdyż powojenne sprawy karne z rzadka jedynie ocierały się o zjawisko obław. Obławy traktowano jako czysto niemieckie przedsięwzięcia [...]^[90].

I dodaje:

Przegląd zachowanych relacji i spraw karnych zdaje się wskazywać, że do zwołania obławy wystarczył ktoś z inicjatywą i z – choćby niewielkim – autorytetem. Mógł to więc być sołtys, bogaty gospodarz, gajowy lub ktokolwiek inny, kto potrafił narzucić swoją wolę innym. Same nagonki na Żydów nie wzbudzały najwyraźniej silnych negatywnych emocji, poza

zrozumiałą niechęcią gospodarzy do marnowania dnia pracy na działalność dość bezproduktywną^[91].

2. *Naganiacz*: przemoc obecna i niewidoczna

„Żydów, którym udało się zbiec z getta, wylapywali policjanci oraz żandarmi przy pomocy chłopów idących w nagonce. Trudno ocenić liczbę ofiar, gdyż po części Żydzi ginęli od razu na miejscu, a po części rozstrzeliwano ich na miejscowym kirkucie” – pisał Grabowski^[92].

Tak to wyglądało w powiecie węgrowskim w relacji Stanisława Żemińskiego z Łukowa:

W Trzebieszowie w poniedziałek jakaś straż obywatelska, miejscowi chłopci wartujący w nocy przed napadami bandyckimi, dostali rozkaz wylapania wszystkich miejscowych Żydów i odstawienia ich do Łukowa. Otoczono całą wieś i rozpoczęło się polowanie. Wywlekano Żydów, łapano ich na polach, po łąkach. Jeszcze strzały grzmiały, a już nasze hieny czatują, co ukraść się da po Żydach. Jeszcze trupy Żydów nie ostygły, a już płyną podania o domy żydowskie, o sklepy, o warsztaty czy kawałek ziemi pozostałej. W dniu 5 listopada przejeżdżam przez wieś Siedliska. Wstępuję do spółdzielni. Chłopi kupują kosy. Sklepowa mówi: „przydadzą się wam na dzisiejszą obławę”. Pytam, na jaką obławę, „a na Żydów”, zapytałem, „a ile płacą za jednego Żyda” – kłopotliwe milczenie. „Tropiciele” gromadnie ruszyli w lasy za zbiegami, licząc na obiecane przez Niemców zyski: wódkę, cukier, kartofle, naftę, ale też rzeczy osobiste pojmany. Do tej akcji ludzie zgłosili się sami, przez nikogo nieprzymuszani i niezastraszeni^[93].

W filmie *Naganiacz*^[94] Ewy i Czesława Petelskich scena polowania na Żydów powraca z całą dosłownością. Realizatorzy opowiadają jednak historię w sposób, który odwraca uwagę od jej zasadniczego tematu. Polowanie staje się nierozpoznanym symptomem: polska kultura nieświadomie lub na wpół świadomie odsyła do wiedzy, o której nie chce mówić wprost.

Bohater filmu Michał, uczestnik powstania warszawskiego ukrywający się w majątku ziemskim zimą na przełomie roku 1944 i 1945, spotyka przypadkiem grupę węgierskich Żydów, którzy po ucieczce z transportu próbują dotrzeć do końca wojny. Mimo niechęci do ryzyka decyduje się im pomóc. Przynosi jedzenie, umieszcza zbiegów w stogach siana w pobliżu zabudowań dworskich. Między

nim a młodą Żydówką, którą spotkał jako pierwszą, nawiązuje się nic sympatii, może wręcz romans. Wszystko kończy się jednak fatalnie.

Do dworu Rotmistrzowej, która pozostaje w dobrych stosunkach z okupantem, przyjeżdżają na polowanie niemieccy oficerowie i dygnitarze. Pierwszy lis wyskakuje z krzaków właśnie przy stogach, w których ukrywają się Żydzi. Leśniczy zapewnia, że nieco dalej łów będzie znacznie lepszy, ale Niemcy decydują się rozpocząć właśnie tu. Rozkazują rozstawić nagonkę, która otacza pole ze stogami. Odzywają się kołatki, padają pierwsze strzały. Żydzi nie potrafią zachować zimnej krwi. Rzucają się do ucieczki, za co zapłacą życiem.

Z kręgu myśliwych i nagonki nie ma wyjścia. Petelscy rozbudowują scenę polowania, która trwa nieznośnie długo (aż osiem minut) i filmowana jest w niezwykle brutalny sposób^[95]. Obraz wydobywa osaczenie ofiar, pokazuje zaciskającą się powoli polsko-niemiecką pętlę. Po lekturze świadectw trudno mieć wątpliwości, z jakim zjawiskiem mamy do czynienia. A jednak nie rozpoznaje go ani krytyka w chwili premiery filmu, ani późniejsza recepcja^[96]. Niepokój prześladujący polską kulturę zaciera się w opowieści, która wydaje się traktować o czymś zupełnie innym, bez związku z niedającą się wypowiedzieć treścią. Pamięć zamienia się w niewiedzę.

Uniewinniająca rama

Niemieckie sprawstwo – oczywiste i nieulegające wątpliwości – przeszkadza w dostrzeżeniu polskiego współdziałania. Ukryta przed świadomością pamięć współuczestnictwa sprawia jednak, że narracja musi zawierać w tym delikatnym punkcie wiele zastrzeżeń i uprzedzających zarzuty wyjaśnień. Ich związek z przemilczaną wiedzą staje się widoczny na tle przytaczanych wcześniej relacji.

W filmie Petelskich na pierwszy plan wysuwa się niemieckie działanie i polskie podporządkowanie. Polowanie organizują naziści i to oni trzymają w ręku broń. Tylko oni zabijają. Nagonka zostaje pokazana jako narzędzie w ich rękach. W ujęciu rozpoczynającym polowanie widzimy sanie z myśliwymi, za którymi biegnie po śniegu kolumna naganiaczy. Różnica pozycji i całkowite panowanie okupanta

nad miejscową ludnością nie ulega wątpliwości. Przy saniach brnie przez zasy gajowy Jaworek, człowiek jeszcze od czasów przedwojennych tak przywykły do posłuszeństwa, że na każde zagadnięcie odpowiada służbiście: „Tak jest!”.

To Jaworek formuje nagonkę. Widzimy, jak chodzi od okna do okna i budzi gospodarzy. „Do nagonki!” – krzyczy. Tomasika – sąsiada z czworaków – zmusza do wyjścia, celując w niego z dubeltówki^[97]. Chłopi nie wykazują najmniejszego entuzjazmu dla niemieckiego przedsięwzięcia. Stawiają się, bo muszą. W czasie rzezi jeden z nich, Budyta, odwraca głowę^[98]. Niemcy decydują o najdrobniejszych szczegółach polowania, co stanowi dodatkowy dowód ich przywództwa i sprawczości. Rozstrzygają nawet tak drobną, zdawałoby się, sprawę jak spór o siekierę, którą Tomasik chce koniecznie zabrać na polowanie^[99]. Kiedy Michał oddala się od naganiaczy, żeby zamknąć piwnicę, gdzie ukrywa się jedna ze zbiegłych kobiet, Jaworek zawraca go do szeregu: „Panie Michał! No co jest?! Do nagonki!”.

Postać Jaworka jest o tyle ważna, że – jak się dowiadujemy – pełnił we wsi funkcję sołtysa. Miał w związku z tym władzę i współpracował z okupantem. Jako sołtys wysłał na roboty do Niemiec Tomasikowego syna, który został ciężko ranny podczas bombardowania Norymbergi. Jaworek naraził się wtedy miejscowej społeczności i od tego czasu żyje w izolacji i strachu przed zemstą.

Zarzut współpracy z nazistami zostaje tym samym zlokalizowany i związany z konkretną postacią. Ciągłość wrogich wobec Żydów zachowań – od wymuszonej kolaboracji do spontanicznych inicjatyw – rozmywa się i ustępuje miejsca opozycji: kolaborant *versus* reszta wsi. Choć zarzut w gruncie rzeczy nie pada, Jaworek odkupi niewypowiedzianą winę współpracy przy eksterminacji Żydów. Zginie, ratując żydowskie dziecko^[100]. W świecie filmu kolaboracja – nawet jeśli do niej dochodzi – nie dotyczy Zagłady, a spontaniczna reakcja polskiej ludności w obliczu nieszczęścia Żydów to pomoc, a nie wrogość – nawet w przypadku kolaborantów.

Drugą postacią skupiającą na sobie odium współpracy z Niemcami jest Rotmistrzowa. Inaczej niż Jaworek, który uosabia posłuszeństwo wobec władzy, Rotmistrzowa szuka w poprawnych stosunkach z okupantem własnych korzyści. Kontakty z nazistowskimi notablami chronią dwór, ułatwiają jego właścicielce posyłanie paczek mężowi w niewoli, zapewniają przepustki, dzięki którym udaje się po powstaniu uratować sprzęty z mieszkania w Warszawie. Rotmistrzowa nie uczestniczy w polowaniu. Podobnie jak w przypadku Jaworka jej osoba i aluzja do współpracy z hitlerowcami zostają tym samym odłączone od problemu eksterminacji. Pozostają zmuszeni do udziału w nagonce chłopci i główny bohater, który w istocie pomaga Żydom.

W opowiadaniu Romana Bratnego, stanowiącym podstawę scenariusza filmu, scena, której nie chcemy widzieć, pojawia się na powierzchni tekstu. Opis zbliżania się nagonki wygląda tak:

Do stogów [gdzie ukrywali się Żydzi – T.Ż.] było dwieście metrów. Zostawiłem je na prawo... Wtedy Niemiec krzyknął, że idę za daleko: „der Fuchs ist schon da”. Zrobiłem jeszcze dziesięć kroków i ściągnąłem nieco w stronę stogów. [...] Niemiec krzyczał, wzywając mnie bliżej. Szedłem. Nie wiem, co się działo u nich. Może słyszeli wrzask Niemca i wtedy któryś wyjrzał i zobaczył mnie na czele tej gromady. Mógł pomyśleć, że idę ich wydać. Nie wiem^[10].

Za opisem Bratnego kryją się znane z prac historyków i relacji świadków sceny zdrady, wydawania nazistom ukrywających się Żydów bądź wyłapywania ich na własną rękę przez Polaków. Bratny przywołuje te sceny, wypowiada niemal ich sens, żeby natychmiast mu zaprzeczyć. Michał nie sprowadza Niemców, próbuje uratować Żydów. Trzeba traktować go jako niefortunnego Sprawiedliwego, który w krytycznej chwili wykonuje – bo musi – niemieckie polecenia. Jego postać – obok Jaworka zastrzelonego przy próbie pomocy ofiarom – staje się w naszych oczach obrazem polskiej społeczności.

Film jest bardziej aluzyjny, ale i on podwójnie zaprzecza podejrzewaniu Polaków o zdradę. O śmierci Żydów decyduje przypadek. Nikt ich nie szuka – ani naziści, ani miejscowi. Tym samym kwestia współdziałania w tropieniu uciekinierów się rozmywa. Nikt oprócz

Michała nie wie o ich obecności. O wyborze miejsca polowania decydują Niemcy. Na dobrą sprawę fatalny ciąg wypadków uruchamia lis, który pojawia się na scenie w najgorszym możliwym miejscu i czasie. Jaworek – polski gajowy i organizator nagonki – doradza polowanie na terenie bogatszym w zwierzynę. Mimo wszystko naziści zatrzymują kawalkadę. Sama decyzja Niemców i jej okoliczności wyraźnie świadczą, że nie mogło być mowy o donosie. Żaden Polak nie wskazał stogów, a Michał w świetle przedstawionych faktów pozostaje poza podejrzeniem.

Oprócz tego w jakimś sensie Żydzi sami są przyczyną nieszczęścia. Film nie rozwija wątku Michała, który prowadzi uzbrojonych nazistów. Za decyzją, by rzucić się do ucieczki, nie stoi więc żadna widoczna racja, nic nie wskazuje, by strach, który mógł ogarnąć zbiegów, miał związek z zachowaniem polskiego otoczenia. Pozostaje napięcie, którego nie sposób wytrzymać. Gdyby uciekinierzy zachowali zimną krew i pozostali w ukryciu, zapewne by ocalili.

W komentarzach z roku 1964, kiedy *Naganiacz* wszedł na ekrany, recenzenci podkreślali hitlerowskie sprawstwo. Wielokrotnie przywoływano relację z czasopisma „Łowiec Polski”^[102], z której Bratny zaczerpnął temat opowiadania i scenariusza. Krytycy informowali, że z ekranu padają prawdziwe nazwiska nazistowskich zbrodniarzy^[103].

Metafora nagonki została potraktowana jako znak wyłącznie hitlerowskich działań. Film – stwierdzał w „Sztandarze Młodych” Jerzy Eljasiak – „tragedię żydowską i hitlerowski mechanizm ludobójstwa pokazuje [...] przez sytuacje typowe dla tamtych lat, kiedy metafora o «ludziach zaszczutych», «ściganych jak zwierzęta» była najoczywistszą i najokrutniejszą prawdą”^[104]. Obraz „oparty na autentycznym zdarzeniu – czytamy w „Dzienniku Zachodnim” – ukazuje niejako punkt kulminacyjny zwyrodnienia hitlerowskiego bezprawia, moment, w którym jeden człowiek w oczach drugiego przestaje być człowiekiem. Polowania na ludzi – haniebne wyczyny hitlerowskich oprawców [...] to temat wręcz dokumentalny”^[105].

Polowanie: podział ról

Wbrew zapewnieniom o niemieckim sprawstwie obraz filmowy pokazuje co innego. Petelscy pozostają wierni intencji Bratnego, który w opowiadaniu kazał Michałowi zastanawiać się, co widziała ukryta w kopcu żydowska dziewczyna, co w związku z tym myślała i czuła:

Czy ona, słysząc strzały, podeszła do wylotu kopca? Stojąc tam widziała wszystko. Była niby w wysokiej łoży nad sceną. Ale nawet wtedy nie widziałaby tego, co ta, która pierwsza poderwała się do ucieczki: że to ja prowadzę na nich ludzi z bronią. [...] Polowanie trwało do wieczora. Strzeliliśmy przeszło siedemdziesiąt zajęcy i jednego lisa. „Strzelaliśmy”, bo przecież stanowimy zespół: naganiacze i myśliwi^[106].

Scena polowania jest konstruowana świadomie i precyzyjnie. Jej dokumentalność nabiera zupełnie innego znaczenia, niż sugerowali recenzenci. Polska nagonka i niemieccy myśliwi zostali pokazani właśnie jako zespół, który wspólnie osacza uciekinierów.

Już na początku, po rozegranym w zbliżeniach formowaniu linii naganiaczy, punkt widzenia kamery unosi się, żeby z wysoka pokazać obławę. Echem tego ujęcia jest finał, widziany z góry krąg otaczający ciała zabitych i kilku jeszcze żywych, którzy padną na naszych oczach. Obraz pierścienia polskich chłopów zapada w pamięć, tworzy wrażenie koszmaru. Jest bodaj równie brutalny w swojej wymowie jak naturalistyczne sceny śmierci ludzi i zwierząt.

Petelscy bezlitośnie dopowiadają, jaka była rola naganiaczy. Kiedy Żydzi wychodzą z ukrycia i rzucają się do ucieczki, zza wzgórze wyłaniają się ciemne postaci. Nagonka nie zatrzymuje się, napiera, choć jej uczestnicy widzą, co się dzieje. Nie ma wątpliwości, że nie uda się przedrzeć między nimi. Ofiary zawracają i próbują wyjść z matni. Widzimy, jak biegną równolegle do obławy. Jednocześnie pojawiają się ujęcia linii naganiaczy z niemieckimi myśliwymi, którzy podnoszą broń.

Michał jest częścią tego zespołu. W kadrze rozpoczynającym sekwencję polowania widzimy biegnącą kolumnę chłopów. Przypomina ona ciemną bryłę. Petelscy pokazują nagonkę jak ludzką masę poruszającą się w jednym rytmie. Kamera wyłuskuje spośród przechodzących Michała. Skupia się na nim.

Kiedy Jaworek rozstawia naganiaczy, Michał idzie w linii z innymi. Kadr się zacieśnia. Widzimy Michała obok Niemca, momentami zostają na ekranie tylko we dwóch, ramię w ramię. Najpierw Polak filmowany jest w planie amerykańskim, kiedy uderza kołatką. Kamera skupia się na tym ruchu, pokazuje ręce, definiując tym samym bohatera jako kogoś działającego. Travelling w górę przenosi uwagę na twarz w zbliżeniu. Michał patrzy. Spojrzenie i działanie zostają ze sobą połączone. Patrzy ktoś działający, i to właśnie określa jego sytuację. Świadek jest jednocześnie uczestnikiem, a widzowie oglądają go w działaniu. Podobnie zresztą jak on sam, doskonale świadomy własnego i zbiorowego współuczestnictwa.

Niezawiniona wina

Sfilmowane z wysoka stogi powracają po raz ostatni, kiedy ocalona Żydówka idzie na miejsce rzezi. Dla niej wina Michała nie ulega wątpliwości – rzuca się na niego z nożem w akcie zemsty. Chce zabić. Jej oskarżenie dotyczy czegoś więcej, niż można było pokazać. Przywołuje sceny i zachowania jedynie zasugerowane przez obraz. Odsyła do nagonek organizowanych spontanicznie przez wiejskie gromady, do wyłapywania Żydów na własną rękę, bezinteresownych donosów i pomocy chętnie świadczonej nazistom. Do powszechnej wiedzy o tych postawach oraz o ich społecznej skali. Kulturowa świadomość ma jednak raczej do czynienia z konsekwencjami wiedzy o działaniach polskiej społeczności: niesprecyzowanym poczuciem niewygody oraz niejasnej winy. Wiedza ta dochodzi do głosu pod postacią fantazmatu żydowskiego odrzucenia, który w kontekście powojennej Polski łatwo zmienia się w przekonanie o żydowskiej niewdzięczności.

Petelscy poruszają się na granicy owego wyobrażenia oraz ukrytych u jego podstaw treści. Są bardzo blisko realnego problemu. Michał prosi Żydówkę: „Powiedz, że to przecież nie ja...”. Nie uzyskuje jednak rozgrzeszenia.

Zarysowany przez Bratnego i Petelskich konflikt przybiera formę dającą do myślenia. Dotyczy poczucia winy, które daje o sobie znać

jako różnica w obrazie wojennych zdarzeń. Z zachowania Żydówki wynika, że rola Michała w zabójstwie jej towarzyszy musi być dla niej oczywista, ponieważ z jej perspektywy oczywisty jest polski współudział w zbrodni. Ten pokazany w filmie i ten przemilczany, jedynie aluzyjnie wywoływany z kolektywnej pamięci. Stąd wrogość, nieskrywana nienawiść, dystans, wreszcie decyzja o odejściu. Cały ten splot wiedzy, doświadczenia i wynikających z nich emocji nie ma uzasadnienia w fabule. Zostaje zracjonalizowany jako „pomyłka”. Jego sens można jedynie przeczuwać w związku z aluzjami niesionymi przez obraz.

Jednocześnie „pomyłka” w ocenie polskich postaw zostaje przypisana Żydówce, a w konsekwencji Żydom w ogóle. Należy do żydowskiej wersji wydarzeń, która – w sferze świadomych rozpoznań polskiej kultury – okazuje się nie przystawać do rzeczywistości. Definiując własną rolę w eksterminacji, polska społeczność anuluje narrację żydowskich ofiar. Tak naprawdę Michał był przecież Sprawiedliwym, ratował, a nie wydawał. Okazuje się jednak, że autowizerunek ten jest wątpliwy nawet dla tych, którzy go wytwarzają. Podkopują go coraz nowe zastrzeżenia i wątpliwości. Przeczy mu tytuł filmu i filmowy obraz. Przeczą emocje bohatera i zapewne towarzyszące im skrywane emocje widowni. Mimo to dysonans niezmiennie zamienia się w projekcję, w której problem zostaje przeniesiony na obcego. Niepokój zagrażający wyobrażeniu Polaków o sobie przybiera formę gry o żydowskie uspakajające zapewnienie, że z polskiej strony wszystko było przecież w porządku. Zapewnienia tego film Petelskich koniec końców odmawia, nie pozwalając domknąć się procesowi anulującemu społeczną wiedzę.

Recepcja nie mogła sobie z tym problemem poradzić. Jeszcze w roku 1993, kiedy w TVP2 wyświetlono *Naganiacza* w cyklu Akademii Filmu Polskiego, pisano o nim jako o „jednym z najbardziej dyskusyjnych i szokujących w swej wymowie filmów podejmujących tematykę wojenną i okupacyjną”^[107]. „Dyskusyjność” i „szok” to pseudonimy obawy, że Petelscy kwestionują w istocie autowizerunek polskiej społeczności i zanadto aktualizują niechcianą wiedzę na temat współsprawstwa.

Niepokój ten daje o sobie znać pod dwiema postaciami: jako podważanie obrazu podsuwanego przez Petelskich albo podkreślanie w nim elementów uspokajających.

Po premierze filmu Stanisław Grzelecki pisał w „Życiu Warszawy”:

Tragedia węgierskich Żydów [...] rozgrywa się w fizycznej pustce wielkiego zaśnieżonego pola, ale i nieznośnym klimacie przymusowej bierności, wstrętnej bezsilności. Żywy mur naganiaczy – chłopów spędzonych z okolicznej wioski na polowanie – wielkim milczącym kręgiem otacza amfiteatr śmierci niby chór w greckiej tragedii, a suchy klekot ich kołatek towarzyszy jak refren trzaskom ludobójczych strzałów.

Na wypadek, gdyby widzowie chcieli uwierzyć tym obrazom i pójść za nimi, recenzent zastrzega:

Tytuł *Naganiacz* mógłby sugerować działania lub czynności podjęte świadomie. A przecież żaden z owych naganiaczy w filmie Petelskich nie bierze udziału w polowaniu na ludzi z własnej woli. Jednym z dramatów w czasie okupacji był właśnie gwałt zadany woli, niemożność wyboru, przymus bierności w wielu okolicznościach, bezsiła wobec zbrodni.

W zakończeniu recenzji Grzelecki nie pozostawia już żadnych wątpliwości. Tytuł *Naganiacz* nie jest adekwatny, a stworzony przez ekipę filmową obraz rysuje sytuację w zbyt ciemnych barwach. Recenzent powołuje się na „pragnienie znalezienia w ponurej okupacyjnej przeszłości treści afirmujących wartości moralne” i zapewnia:

Było ich tak wiele w przejawach solidarności społeczeństwa w walce z okupantem, w bohaterstwie młodzieży, w poświęceniu już nie setek, ale tysiący dzielnych ludzi. Z klęski wojennej, z nocy okupacyjnej wynieśliśmy – jako naród – ocaloną godność ludzką i siłę moralną. Film Petelskich, jakkolwiek i temu daje wyraz, przytłacza przede wszystkim wizją okrucieństwa zbrodniarzy hitlerowskich i bezsiły ofiar. Nie wolno o niczym zapomnieć, ale mówić trzeba chyba dużo o tym, co w obrazie przeszłości pokrzepia, a może mniej o tym, co budzi gniew i gorycz^[108].

Bohaterstwo, poświęcenie i solidarność stanowiące oś opowieści o walce o niepodległość zostają tym samym przeniesione na polski stosunek do Zagłady i Żydów. Afirmacja takiego obrazu oznacza zgodę na zapomnienie o tym, co aluzyjnie przywołują Petelscy. Oddala wiedzę, która stanęła na progu świadomości^[109].

Większość recenzentów radzi sobie z tym problemem, kreując Michała na niefortunnego Sprawiedliwego. Edward Bonusiak pisał w „Głosie Olsztyńskim”:

„Nieefektowny”, szeregowy Polak to, co czyni dobrego dla garstki zaszczytanych Żydów, robi bez rozczulania się, z ludzkiego obowiązku, pod dyktando wewnętrznej potrzeby. Z góry też wiemy, że przegra, że dobre intencje obrócą się przeciw niemu. Dlatego tylko, że na głowę zwała mu się problem ponad siły jednostki, nawet silnej i mężnej^[110].

„Sztandar Młodych” dopowiada:

Bo przecież obok jednostkowych (choć wcale licznych) aktów świadomego poświęcenia tak właśnie wyglądała w masie pomoc zwykłych ludzi przedstawicielom tropionego i likwidowanego narodu^[111].

Michał ponosi klęskę, ponieważ zadanie obiektywnie przerasta jego siły^[112]. Mimo oporów podejmuje właściwą decyzję i ocala swoje człowieczeństwo, a tym samym przekonanie widzów o cechach wspólnoty, do której należą^[113]. Jego postawa zostaje uogólniona na całą polską społeczność – tę przedstawioną przez Petelskich i tę zasiadającą przed ekranem^[114]. Dzieje się tak wbrew obrazowi filmowemu, który wydobywa samotność i izolację Michała^[115].

Zapewne dlatego recenzenci pozostają z poczuciem klęski bohatera^[116]. „A czy on będzie wierzył, że postąpił słusznie? – pyta „Gazeta Pomorska”. – „Z czym pojedzie szukać sobie miejsca po wojnie?”^[117]. Przeczuwana wina nie daje się ująć w słowa, poszukiwanie odpowiedzi w świecie przedstawionym filmu okazuje się niezadowolające i – co tu dużo mówić – nieprzekonujące, bo też klucz do obrazów, z którymi Petelscy konfrontują widownię, leży w zbiorowej pamięci. Tymczasem wojenne doświadczenie jest objęte kulturowym tabu.

Krytyka dopatruje się w historii Michała tragicznego konfliktu, w którym kluczową rolę odgrywa ocalała żydowska dziewczyna^[118]. Decydujący okazuje się jej osąd postawy polskiego bohatera, a w gruncie rzeczy to, jak on – i Polacy – przedstawiają się w jej oczach. Uwaga widowni przenosi się z działań polskiego otoczenia, jego

wyborów, postaw i – co najważniejsze – ich wpływu na losy eksterminowanych w sferę wyobrażeń o samych sobie, a także fantazji o tym, co i dlaczego mogłyby pomyśleć o polskich sąsiadach ofiary Zagłady^[119]. To symptomatyczne przesunięcie, zważywszy na niewypowiedziany wprost temat *Naganiacza*.

Tragiczna pomyłka dotyczy więc polskiej roli w eksterminacji. To, co Żydzi myślą na temat polskich postaw, stanowi swoiste fatum, które sprawia, że polskie „dobre intencje” obracają się przeciw nam^[120]. Stawką jest osąd ocalałych. Michał „przegrał – czytamy w „Życiu Literackim” – ponieważ żydowska dziewczyna [...] odchodzi z przekonaniem, iż to on właśnie wydał uciekinierów”^[121]. „Dziennik Bałtycki” ujmuje sprawę podobnie: „A podejrzenie ocalałej dziewczyny, że to on właśnie spowodował wymordowanie wszystkich jej towarzyszy, wybitnie podkreśla tragizm okupacyjnego życia”^[122]. Nawet w niezwykle lakonicznych informacjach o filmie z okazji telewizyjnej projekcji w roku 1993 akcent pada na ten sam element: „Michał udziela Żydówce schronienia, pomaga też ukryć się pozostałym uciekinierom. [...] Ocalała z rzezi dziewczyna nie chce uwierzyć, że był to przypadek i że Michał jest bez winy...”^[123].

3. Realne

Tragiczna „pomyłka” węgierskiej Żydówki wynika z bariery komunikacyjnej. Michał i dziewczyna mówią innymi językami, nie rozumieją się. To dla recenzentów ważna przesłanka pozwalająca wyjaśnić reakcje uciekinierki i poradzić sobie z przedstawioną sytuacją, zawartymi w niej aluzjami oraz stojącą za nimi wiedzą. „Uratuje się [...] tylko młoda Żydówka [...]. Będzie ona jednak przekonana, że to Michał wydał jej pobratymców, on zaś nie potrafi jej wyjaśnić, jak było naprawdę. Ona mówi bowiem tylko po węgiersku” – komentował „Głos Wielkopolski”^[124].

Polskie wyjaśnienia nie trafiają zatem do adresata, który pozostaje głuchy na wszelką perswazję i uparcie trwa przy własnej wersji wydarzeń. Trudno oprzeć się wrażeniu, że węgierska Żydówka – czy

szerzej Żydzi jako wyobrażeni sędziowie polskich zachowań – to jedynie maski tego, co dzieje się we wnętrzu polskiej kultury. W istocie język racjonalizujących samousprawiedliwień nie jest w stanie wymazać spychanej w nieświadomość wiedzy. Łączność między jej przemilczanymi treściami a sferą refleksji została jednak zerwana, co uniemożliwia mediację i przepracowanie problemu. Nieuświadomiony konflikt daje o sobie znać jako projektowane na zewnątrz niewygodne poczucie braku kontaktu, wytwarzając w efekcie fałszywe przekonanie o tragizmie polsko-żydowskich relacji, będącym wynikiem niesprawiedliwych oskarżeń formułowanych przez Żydów. Tymczasem wyobrażeni Żydzi mówią to, o czym polska kultura postanowiła nie wiedzieć lub co, innymi słowy, wyparła ze świadomości.

„Węgrzy z Węgrowa” i Henryk Grynberg

Czego nie potrafimy wyjaśnić sami sobie? Odpowiedź tkwi w szczegółach fantazji snuty w *Naganiaczu*. W finałowej scenie Michał – który odchodzi ze wsi, gdzie rozegrała się tragedia węgierskich Żydów – napotyka radzieckich żołnierzy. Młody oficer pyta go o Węgrów, jak rozumiemy – najbliższe miasteczko. Węgrzy i Węgrów. Podobieństwo brzmienia kieruje uwagę na to, co wyparte. Gra toczy się o żydowskich sąsiadów, bliskich, dobrze znanych, stąd. Zamiast nieprawdopodobnej historii transportu z Węgier podsuwa historie prawdziwe i niepokojące.

Węgierscy Żydzi trafili do Auschwitz latem 1944 roku^[125]. Węgrów leży około 400 kilometrów na północ od szlaków kolejowych, którymi szły transporty z Węgier. Ucieczka, która zaprowadziłaby zbiegów tak daleko w głąb obcego kraju, jest mało prawdopodobna. W opowieści Zbigniewa Kowalskiego, z której Bratny zaczerpnął pomysł scenariusza, Żydzi zamordowani podczas polowania w gminie Grębków w powiecie Sokołów-Węgrów nie pochodzą z Węgier. Dowiadujemy się o nich jedynie, że „między zabitymi w kotle Żydami było tylko dwóch mężczyzn, resztę stanowiły kobiety i dzieci. Jedno z nich jeszcze na ręku”^[126].

Opisane przez Kowalskiego polowanie odbyło się 12 stycznia 1943 roku, a więc przed deportacją węgierskich Żydów^[127]. Petelscy i Bratny przenoszą akcję o dwa lata później – ich historia rozgrywa się zimą na przełomie 1944 i 1945 roku. Finał filmu to ofensywa styczniowa. W rzeczywistości powiat węgrowski został wyzwolony wcześniej, latem 1944 roku. Radzieckie wojska zatrzymały się wtedy na linii Wisły, zajmując warszawską Pragę, a na północy przekroczyły linię Warszawa–Białystok–Kowno. W styczniu 1945 roku w powiecie Sokołów–Węgrów nie było już Niemców. Mimo to wciąż ginęli tam powracający lub wychodzący z ukrycia Żydzi.

Jak wyglądały ich historie? W filmie Petelskich wystąpił Henryk Grynberg^[128], wówczas aktor Teatru Żydowskiego, mający wkrótce zadebiutować zbiorem opowiadań *Ekipa Antygona*. Grynberg jako dziecko przeżył wojnę, ukrywając się w okolicach Radoszyny. Swoje wojenne i tużpowojenne losy, przeżycia matki, ojca oraz Żydów z okolicy opisał w wydanych w 1965 i 1969 roku książkach *Żydowska wojna* i *Zwycięstwo*. Wiele lat później powrócił w okolice Węgrowa w poszukiwaniu grobu ojca. Podróż tę zarejestrował Paweł Łoziński w dokumencie *Miejsce urodzenia* (1992). Grynberg opisał ją w wydanej rok później książce *Dziedzictwo*.

Radoszyna leży 25 kilometrów na wschód od Węgrowa, Grębków, w którym rozegrała się historia będąca pierwowzorem *Naganiacza*, 16 kilometrów na południe. Odległość między Radoszyną a Grębkowem to około 18 kilometrów. Jesteśmy więc w tej samej okolicy. Opowieść Grynberga można potraktować jako relację, jakiej nie mogła wykrzyczeć żydowska dziewczyna, kiedy Michał zakrył jej usta w *Naganiaczu*. Chodzi o przekaz, którego polska kultura nie chce usłyszeć ani zrozumieć i przed którym się broni. Ustami Grynberga mówią polscy Żydzi, ukryci w *Naganiaczu* pod postaciami „Węgrów z Węgrowa”.

Grynberg występuje u Petelskich w scenie rzezi zamkniętych w kotle żydowskich zbiegów. Uderza podobieństwo między opisanymi kilka lat później doświadczeniami jego rodziny a obrazem filmowym. Kreowaną przez Grynberga postać oglądamy w zbliżeniu: oparty o stóg młody mężczyzna umiera, obejmując dziewczynę –

kochankę, może żonę. Na fotosach z kolekcji Filmoteki Narodowej ucieka po zaśnieżonym polu przed nagonką, trzymając za rękę małego chłopca. Za nim biegnie kobieta z dzieckiem. W *Żydowskiej wojnie* czytamy:

Sołtys przyszedł wieczorem. Gdyby przyszedł w dzień, wiedzielibyśmy, że idzie, i zdążylibyśmy się schować. W dzień zawsze ktoś uważał na drogę, a Niemcy nigdy nie chodzili wieczorem. Sołtys przyszedł wieczorem, on wiedział, kiedy przyjść. [...]

– Słyszeliśmy, że trzymacie u siebie Żydów – powiedział sołtys^[129].

Rodzina musi natychmiast uciekać. O ucieczce opowiada kilkuletni narrator:

W końcu jednak sołtys musiał zobaczyć wiszący nad drzwiami skobelek. Zobaczył go, przekreślił i otworzył drzwi. [...] My zaś szliśmy już wtedy przez puszyste, białe pola, zostawiając za sobą w śniegu rozpaczliwie głęboki, ciemny ślad. [...] Nogi uginały się i zapadały w śnieg coraz głębiej i ja nie miałem już siły ich z tego śniegu wyciągać, zbyt krótkich, ze zbyt głębokiego śniegu, więc ojciec i matka wzięli mnie między siebie i wyciągali mnie ze śniegu za ręce, więc i ręce zaczęły mnie boleć, i zacząłem płakać i prosić, żeby się zatrzymali, bo nie mogę już iść. Ale oni nie zwalniali kroku, tylko ojciec zabronił mi płakać, bo mógłby nas kto usłyszeć. Więc nie płakałem, tylko prosiłem, żeby się zatrzymali odpocząć. Ale powiedzieli, że nie wolno się zatrzymać, bo tamci mogliby nas dogonić, a poza tym musieliśmy gdzieś dojść, zanim skończy się noc^[130].

Podobnych scen jest w *Żydowskiej wojnie* więcej. Ich bohaterami są ukrywający się Żydzi i polskie otoczenie, które w swojej większości okazuje się dla nich groźne i nieprzyjazne^[131]. Jego rolę podsumowuje ironiczna uwaga niemieckich żandarmów:

„Co my możemy poradzić, kiedy wy, Żydzi, jesteście zapisani u Hitlera w czarnej książce”, żartowali Niemcy. „Zresztą jak możemy was puścić? A co by na to powiedzieli ci, co was wydali...”^[132].

Tyle o wojnie. A co po niej? Pierwsza część *Zwycięstwa* Henryka Grynberga rozgrywa się najpierw we wsi po prawej stronie Bugu^[133], potem w Dobrem w tym samym czasie co akcja *Naganiacza*. Grynberg – w przeciwieństwie do Petelskich – jest wierny realiom: przed ofensywą styczniową, późnym latem, jesienią i zimą 1944 roku

w okolicach Węgrowa nie ma już Niemców^[134]. Pozostali za to miejscowi.

Choć wojna się skończyła, Żydzi wciąż czują się zagrożeni. W liście Żydowskiego Komitetu w Węgrowie do Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego w Warszawie czytamy:

Z powodu kilku wypadków zabicia żydów na terenie naszego powiatu i w okolicznych powiatach i z powodu wybitnie wrogiego nastawienia ludności polskiej w stosunku do żydów, spowodowało, że na terenie całego powiatu tylko pojedyncze osoby, względnie rodziny zostały na miejscu, a reszta wszystko wyjechała do większych osiedli Ze 195 dusz żydowskich na terenie naszego powiatu pozostało obecnie na miejscu około 20 osób^[135].

Narrator *Zwycięstwa* i jego matka muszą uciekać z Kończan, gdzie na aryjskich papierach przetrwali ostatnie miesiące okupacji. Podejrzenia sąsiadów mogą okazać się śmiertelnie groźne:

Jedynie Kłodowska mamy nie zatrzymywała. Mama była pewna, że Kłodowska się domyśla, że jesteśmy Żydami, tylko stara się nie dać tego po sobie poznać. [...] To, że Kłodowska nie starała się nas zatrzymać, utwierdzało mamę w przekonaniu, że powinniśmy jak najszybciej wyjechać.

I Kłodowska, i mama wiedziały, że [...] w okolicznych lasach ukrywała się „Narodówka”. Dla „Narodówki” Rosjanie czy Niemcy to było wszystko jedno. [...] Zaś oprócz Rosjan i komunistów „Narodówka” najbardziej nie lubiła Żydów. I to właśnie było najgorsze. Rosjanom „Narodówka” nic nie mogła zrobić. Komunistów, o ile gdzieś byli, trudno było wykryć. [...] Natomiast bardzo łatwo było wykryć i dosięgnąć Żydów z Sokołowa, Białej Podlaskiej i białostockiego getta, którzy szukali schronienia w lasach^[136].

W Dobrem jest podobnie. Grynberg rysuje obraz, który nie ogranicza się do strachu przed narodową partyzantką. Atmosferę wyczuwa się w sposobie przywitania ocalałych:

A ludzie patrzyli na nas tak, jakbyśmy wrócili z tamtego świata, i dziwili się: – Jak to? To Abramkowa żyje?... [...] Ludzie stali dookoła nas i przyglądali nam się [...] i wszyscy tak samo głośno się dziwili, że żyjemy, aż my sami zaczęliśmy się dziwić i zaczęliśmy się czuć tak, jakbyśmy żyli zbyt długo^[137].

Zagrożenie okazuje się bardziej realne, kiedy matka narratora zaczyna wypytywać o rzeczy pozostawione przez męża i o okoliczności jego śmierci. Abrama Grynberga zabił ktoś z miejscowych. Pod koniec

rozmowy z Kurowskimi, od których dowiaduje się, że „Wszystko odebrał! [...] Wszyściutko, co tylko było!...”^[138], słyszy ostrzeżenie: „I sama tak chodzi? A nie boi się? Nie daj Boże jakiego nieszczęścia... Czasy takie niedobre!... Niech lepiej na siebie uważa!...”^[139]. To samo ostrzeżenie pada jeszcze raz z życzliwszych, zdaje się, ust. Dziedzic Dziurewicz uważa, że poszukiwanie mordercy nie ma sensu: „Co to teraz pomoże? Nic. A czasy takie niepewne... Tylu ludzi zginęło i sam Bóg nie wie dlaczego... Więc po co się, kobieto, narażać?”^[140]. Wszyscy doradzają zresztą jak najszybszy wyjazd z miasteczka.

Do otwartej agresji dochodzi w czasie ataku na miejscowy posterunek milicji. Partyzanci napadają także na Frydów, jedną z trzech ocalałych żydowskich rodzin. Rabują mieszkanie, kiedy jego mieszkańcy ratują się ucieczką na strych. Narrator komentuje:

Ale czego chcieli od Frydów? Przecież Frydowie też nic nikomu nie zrobili? Że mieli pieniądze? Nie tylko Frydowie mieli pieniądze w Dobrem. Dlaczego nie pobiegli do innych, którzy mieli pieniądze? Dlaczego tylko do Frydów? I dlaczego nikt się temu nie dziwił? Nikt nie zapytał – dlaczego? [...]

W Dobrem wielu ludzi miało pieniądze. Żydzi zostawili tu wszystko^[141].

Frydowie nazajutrz uciekają do Mińska Mazowieckiego, a potem do Łodzi^[142]. Wiedzą, że ocalali Żydzi nie są w miasteczku mile widziani, bo z zagładą żydowskiej społeczności wiązą się dla polskich sąsiadów korzyści. Nikt nie chce powrotu czasów sprzed eksterminacji:

Ludzie w Dobrem nie byli potworami – komentuje narrator – i niektórzy szczerze współczuli Żydom. Ale w gruncie rzeczy byli zadowoleni. Nawet ci, którzy współczuli. Tyle miejsca się zwolniło w miasteczku. I tyle różnego dobra. Nie mogli nie odczuć cichego zadowolenia. Nawet najlepsi, którym było przykro przed samymi sobą się przyznać. Niemcy o tym wiedzieli z pewnością – liczyli na to^[143].

Wygląda na to, że miejscowa społeczność potrzebuje pretekstu, żeby ostatecznie rozprawić się z ocalałymi. Przygląda się im i szuka w ich zachowaniu potwierdzenia własnych przeświadczeń o ich nielojalności i winie. Każde podejrzenie może stać się okazją do napaści. Matka narratora stara się zawczasu zneutralizować nieuniknione plotki. Naraża się Rosjanom i świadczy na korzyść

Dziurewicza, ostrzega tych, którym zagraża aresztowanie, w taki sposób, żeby wiedzieli o tym sąsiedzi.

Po zabójstwie dziedzica Podorewskiego uzbrojony tłum idzie do Drupia po Biumka, którego bracia zginęli wydani przez Podorewskiego. Sam Podorewski nie był przez nikogo niepokojony z powodu swojego postępowania wobec Żydów. Później okazuje się, że zabił go „zięc, który nie chciał dopuścić, żeby Podorewski był sądzony za współpracę z Niemcami”^[144]. Ale to Biumek i jego dwaj żydowscy towarzysze – zupełnie niezwiązani ze sprawą – muszą się ratować natychmiastową ucieczką.

Jeden z nich rzeczywiście zaczyna mścić się na winnych. Dochodzi wtedy między ocalałymi do takiej rozmowy:

– Co ty robisz?! [...] Przecież jesteś Żydem! Tobie nie wolno! Nie rozumiesz?! Oni ci tego nigdy nie darują! Nie znasz ich? Nawet gdybyś strzelał do ich osobistego wroga, nie darują ci! Dlatego, że ty jesteś Żydem, a tamten jest swój... A będzie nie tylko na ciebie, ale na wszystkich Żydów!... [...]

– A tak to was zostawią w spokoju? Nie przyszli do Drupia? Przecież przyszli! [...] Przecież sami w to nie wierzycie i wiecie tak samo jak ja, że oni się teraz boją tego, co zrobili. [...] Będą chcieli zabić każdego, kto ich może oskarżyć. Więc na co chcecie czekać? Aż was dostaną i zarzną?...^[145].

Bohater *Zwycięstwa* opuszcza Dobre przy pierwszej nadarzającej się okazji:

Mama nawet nie próbowała sprzedać naszej części kamienicy. Takie rzeczy bardzo ludzi drażniły i były niebezpieczne. Jakiś Żyd przyjechał do Mińska, żeby sprzedać dom, i przypłacił to życiem. Ludzie zdążyli się już przyzwyczaić, że dawni właściciele nie żyją i że sami są właścicielami domów, w których mieszkają. Wprawdzie w naszej części kamienicy nikt nie mieszkał, tylko my, ale mama bałaby się wyjeżdżać z Dobrego z pieniędzmi^[146].

Na okładce i obwolucie pierwszej edycji *Żydowskiej wojny* Jan S. Miklaszewski umieścił maskę z gwiazdą Dawida otoczoną kręgiem oczu.

Pięćdziesiąt lat później

Grynberg powrócił w okolice Węgrowa na początku lat dziewięćdziesiątych. Pamięć o eksterminacji była tam wciąż żywa. Jego rozmówcy przywołują sceny bliźniaczo podobne do tych opisanych przez Jana Grabowskiego:

A wtedy było, że jak Żyda spotkasz, to zaraz melduj do sołtysa, a sołtys na policję i do tych mundurowych, czarnych, no nie? No i później nie wiem, kto go, tylko że Pełka go odwoził, panie. Ten Pełka już nie żyje, i ona nie żyje już. I odwieźli go, panie, do Dobrego^[147].

W zapisanych w *Dziedzictwie* wspomnieniach Polacy odgrywają – obok Niemców – ważną rolę. „Tutaj ludzi uczciwych to mało było, panie”^[148]. – słyszymy od jednego z miejscowych. „A gdzieś tam w lesie podobno wymordowali ich. Jakie ludzie, kurwa, naprowadzili... Nase, panie, nase!”^[149]. – opowiada inny. A oto następna historia:

W jaki sposób umarł?

W jaki sposób? Głodny był, się przewracał z głodu i wyleciał, już też nie żyje, Bodziecczak z Wólki, uderzył sztachetą i się wywalił na płot. Umarł na płocie i go śmy pochowali.

Gdzie?

Tu zaraz, w tym lasku^[150].

W przeważającej większości rozmówcy potępiają wydawanie Żydów, ale polscy bohaterowie ich opowieści z reguły już nie żyją. Pytani o śmierć Abrama Grynberga i nazwisko jego mordercy, wycofują się. „A skąd ja mogę wiedzieć? He, he, he, skąd ja mogę wiedzieć”^[151]; „Nie wiem, bo przy tym nie byłem”^[152]; „Ja tam nie chcę po ludziach powtarzać”^[153]. Winny okazuje się także ktoś z zewnątrz. Wojtyński z Jaczewka, najprawdopodobniej brat mordercy, mówi, że Abrama zabili zbiegli rosyjscy jeńcy^[154].

Do milczenia skłania ten sam strach, który nie pozwalał pomagać ukrywającym się^[155]:

Dlaczego do dziś nie chcą mówić?

Dlaczego nie chcą mówić? Każdy se myśli, powie na tego źle, a na tego dobrze, a może jeszcze przyjdą, rozumiesz pan, jakieś czasy i mu pierdolną w łeb. Bo to wiadomo?^[156]

A w innym miejscu: „Dobra, idę, bo patrzą się ludzie tam, z tamtej strony, kurde...”^[157].

Jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych pamięć Zagłady i lat tuż po wyzwoleniu przybiera formę żywego wzoru postępowania. „A jakbyście chcieli co odbierać, to ja siekierkę mam...” – mówi jeden z rozmówców Grynberga^[158]. Ktoś wyraża swoją życzliwość słowami: „I żeby pan szczęśliwie dojechał z powrotem do Ameryki...”^[159]. Poszukiwanie szczątków ojca i jego mordercy jest w potocznym odczuciu niebezpieczne.

Miejscowi boją się, że Żydzi odbiorą im zagarnięte rzeczy, są gotowi bronić swego stanu posiadania, ale jednocześnie w jakimś stopniu mają świadomość zasadności ich roszczeń. Jedną z form obrony jest przeniesienie winy z całej społeczności na jej poszczególnych członków i oczyszczenie tym sposobem reszty:

Ale ten dom to możecie po Laskowskim odebrać.

Dom należał do niego.

Należał, ale on was niszczył, zabierał i za wasze postawił^[160].

Grynberg komentuje:

W jednej z rozmów padło kilkakrotnie nazwisko człowieka, który mógł dobrze wiedzieć, kiedy i skąd ojciec będzie tej nocy szedł, a nawet dokąd. Człowiek ten już dawno nie żyje, ale jeden z rozmówców, który sam do mnie się zgłosił, żeby obciążyć Wojtyńskich, nosi takie samo nazwisko jak tamten. Nie wymieniłem go, bo za mało napotkałem poszlak i śladów, ale zawsze podejrzewałem, że było więcej osób zainteresowanych, żeby ojciec nie odebrał tego, co u nich zostawił^[161].

Z prób wyjaśnienia losów rodziny Grynberga wyłaniają się także historie innych Żydów. Podobne zdarzenia, podobne zachowania polskich sąsiadów i podobny koniec. Lokalna społeczność działa jednomyślnie i skutecznie. Według tej samej reguły. Prowadzone przez Grynberga rozmowy uświadamiają skalę współuczestnictwa w eksterminacji. Także wiedzę o tym, co się stało, i wielość obrazów obecnych w zbiorowej pamięci.

Buciek był jasnowłosy [...] i nie uczono go żydowskiej mowy, ale w pamięci miejscowych ludzi dziecko żydowskie kojarzy się ze słowami „mame” lub „mamele” i ciemnymi włosami, a sprzeczność tych szczegółów świadczyć może o tym, że niejedno dziecko żydowskie spotkał ten sam los^[162].

W filmie Pawła Łozińskiego scenie ekshumacji Abrama Grynberga przyglądają się mieszkańcy wsi. Otaczają miejsce, o którym wiedzieli, ale którego nikt nie oznaczył, i patrzą na szczątki, o których godny pochówek nikt się nie zatroszczył. Podobnie jak o pogrzeb wielu innych ofiar. Mieszkańcy stoją nad ciałem człowieka zamordowanego przez jednego z miejscowych i fakt ten w świetle zarejestrowanych w filmie rozmów wyjaśnia stan żydowskich grobów. Morderca uniknął kary dzięki solidarności spajającej społeczność. Oto świadkowie. Powtarza się sytuacja sprzed pięćdziesięciu lat: grupa patrzy na to, co sama zrobiła i robi. Na kolektywne działanie oraz jego skutki.

W postawie rozmówców Grynberga i bohaterów filmu Łozińskiego nie ma miejsca na zmianę. Przywołanie przeszłości nie prowadzi do niczego poza oburzeniem na sprawców, którzy zawsze okazują się figurą nie-ja. Kwestia grupowego współdziałania w zbrodni czy zbiorowej woli pozbycia się Żydów w tym horyzoncie nie może się pojawić. Rozmywają się pytania o stosunek polskiej społeczności do ofiar, działania wobec nich, wreszcie o korzyści, których dopatrywano się w eksterminacji. Opowieść o Zagładzie jest formą obrony przed tego rodzaju pytaniami i wiedzą, którą niosą wywoływane z pamięci obrazy. Niejednokrotnie wyłania się z niej tłumiona satysfakcja z tego, co się stało, i niechęć do ofiar^[163]. Wzór kultury okazuje się wciąż silny. Wypowiedziom towarzyszy strach przed powracającymi ocalałymi, przed wspomnieniami oraz przed sąsiadami. I poczucie niewygody. Powtarza się odmowa konfrontacji z przeszłością. Krąg miejscowych, którzy obserwują ekshumację Abrama Grynberga, milczy.

Pod koniec stycznia 1964 roku w Sokołowie Podlaskim odbyła się wojewódzka premiera *Naganiacza*. „Trybuna Mazowiecka” informowała o spotkaniu z twórcami w artykule „Sto lat” na premierze „*Naganiacza*” w Sokołowie Podlaskim^[164]. Reakcje były entuzjastyczne.

„Mieszkańcy powiatu sokołowskiego [...] brali nawet bezpośredni udział w [...] realizacji [filmu – T.Ż.]” – czytamy o statystach grających role naganiaczy. Chłopi z Kurowic, gdzie kręcono sceny zbiorowe, zapraszają ekipę, by zrobiła następny film. „Tak im się podobało” – komentuje korespondent. Wieczór, którego głównym wydarzeniem była projekcja, został określony jako „miły”. Na zakończenie, już w węższym gronie, odbyła się „miła bezpośrednia rozmowa przeplatana wspomnieniami realizacji *Naganiacza*”.

Zabrakło wspomnień, które sprawiły, że ekipę Łozińskiego wypędzono z obejścia Wojtyńskich. Na przykład o likwidacji gett w Węgrowie i Sokołowie, w których oprócz granatowej policji uczestniczyła Ochotnicza Straż Pożarna i miejscowa ludność, nie zaprzestając wyłapywania żydowskich rozbitków nawet po wyjeździe oddziałów niemieckich^[165]. Albo o zdarzeniach opisanych przez Barbarę Engelking: „«W bestialski sposób uśmiercone strzałami z karabinów oraz uderzeniami siekiery» zostały dwie Żydówki, które ukrywały się w gospodarstwie Sankowskich we wsi Jabłonna (pow. Sokołów Podlaski)”^[166]. Jabłonna leży dziewięć kilometrów od Kurowic, gdzie kręcono *Naganiacza*. Niespełna siedem kilometrów od Grębkowa, gdzie odbyło się opisanie przez Bratnego polowanie, wydarzyła się taka historia: do Wiktora Ratyńskiego ze wsi Ziomaki przyjechała niemiecka żandarmeria. Najwyraźniej dobrze poinformowana przez donosicieli zamordowała pięciu Żydów ukrywających się w oborze. Ratyński zeznawał po wojnie:

Te, co pozostali w stodole, szykowali się do ucieczki i mieli uciekać wieczorem. Gdy się ściemniło, przyszło do mnie sześciu uzbrojonych osobników i mówili do mnie, że u ciebie ukrywają się żydzi, a ja im odpowiedziałem, że żydów wybili Niemcy. Oni mi odpowiedzieli, że my ciebie prosić nie będziemy, żebyś nam powiedział, a my sami wiemy, to powiedział Wrzosek Franciszek [...]. Żydzi słyszeli jakieś głosy i usiłowali uciekać, ale oni złapali trzech, a dwóch uciekło, tych pozostałych trzech wyprowadzili w pole i tam zabili^[167].

Po zaledwie dwudziestu latach mieszkańcy Kurowic oraz okolic Węgrowa i Sokołowa Podlaskiego musieli dobrze pamiętać podobne sceny. *Naganiacz* – przekaz z kulturowego centrum – dał im jednak sposobność do uniknięcia niewygodnych pytań. Ukrył problem

głębiej – wyeliminował warstwę wydarzeń, które trzydzieści lat później wypłynęły w wywiadach prowadzonych przez Grynberga i Łozińskiego.

„Trybuna Mazowiecka” nie pozostawiała wątpliwości co do winy i niewinności:

Film osnuty jest na tle jednego z tragicznych epizodów minionej wojny. Opowiada historię, jakich w naszym kraju wydarzyło się wiele. Świadcami podobnych wydarzeń byli mieszkańcy powiatu sokołowskiego. Przecież tu właśnie, na ziemi podlaskiej, istniała Treblinka. Nazwa ta do dziś budzi grozę i przypomina o niesłychanym barbarzyństwie hitlerowców.

4. Przekłęta para

Naganiacz przywołuje i zasłania wojenną rzeczywistość. Widownia może odczuwać zadowolenie, ponieważ filmowa wizja pozwala uwolnić się od problemów, które zarazem sygnalizuje i uspokajająco przekształca. Przymus powracania do dręczącej pamięci zostaje zaspokojony. Produkowane obrazy wskazują na wypierane zdarzenia i emocje jedynie pośrednio, tak że świadomość może je przeoczyć. Wspólnota opowiada własną historię w kształcie, w jakim chciałaby ją zobaczyć, na przekór temu, co się wydarzyło i o czym wciąż pamięta. Niewygodne poczucie, że było przecież inaczej, ulega zatarciu.

Znane z historii Holocaustu obrazy zmieniają sens – choć mówią o prześladowaniu, przedstawia się je tak, jakby zaświadczały o pomocy i solidarności z Żydami. Mimo to nie sposób znaleźć w nich ukojenia. Wyparta wiedza, która pojawia się pod postacią fatum, niszczy tak upragnioną idyllę.

Figura fatum umacnia przy tym tabu. Przyczyny katastrofy tkwią w zapętłonych i złowrogich zbiegach okoliczności. Nie sposób ich nawet dociekać. Klęska przychodzi z zewnątrz, bez związku z działaniami bohatera i grupy, do której należy. Jest niezawiniona. Zawsze na przekór polskim wyborom i działaniom lub niezależnie od nich. Bliżej stąd do poczucia niesprawiedliwości losu lub tragizmu ludzkiej kondycji jako takiej – do czego wielokrotnie powracali

recenzenci *Naganiacza* – niż do konkretnego zdolnego wyjaśnić cały ów splot emocji oraz praktyk.

Petelscy sięgają po romans i mit pary, której związek jest niemożliwy. W miocie tym daje o sobie znać pragnienie uruchamiające serię projekcji. Polska wspólnota chce potwierdzenia autowizerunku w żydowskich oczach. Najlepiej w żydowskiej miłości, wdzięczności i podziwie. Motyw ten powraca w polskiej kulturze wielokrotnie^[168]. Nieomylnie podejmują go także komentatorzy filmu. Obraz działa na wyobraźnię i prowokuje do snucia fantazji.

Pojawia się marzenie o ofierze polskiej przemocy, która na przekór własnym doświadczeniom stanie się świadkiem obrony^[169]. Nie tylko unieważni swoje przeżycia, ale jako osoba zakochana całą sobą będzie wyrażać uznanie. Bez względu na to, co się stało, usunie drażniący cień na polskim autowizerunku^[170]. Nie chodzi o przebaczenie, ale o namiętność Innego potwierdzającą naszą opowieść o nas samych. Namiętność ta jest zarazem podporządkowaniem, tyle że w formie zacierającej zewnętrzzną presję. Nieodparta skłonność nie może być przecież wymuszona i wyobrażamy ją sobie raczej jako pochodną siły przyciągania charakteryzującej obiekt uwielbienia. Takie uczucie sprawiłoby, że zniknie różnica dzieląca polską i żydowską narrację o Zagładzie.

U Petelskich w wyobrażeniu o romansie z uratowaną pojawia się jednak niepokojący rys sadyzmu. Nad polsko-żydowską parą wisi przekleństwo. Węgierska Żydówka – choć z perspektywy fabularnej, a więc postulowanego obrazu wydarzeń, została przez Michała ocalona – nie może się odnaleźć w tej relacji. W warstwie wizualnej przypomina raczej ofiarę w rękach oprawcy. Milknie, nieruchomieje, staje się wyobcowana, nieobecna. Widzimy, jak leży sztywno na posłaniu i odwraca wzrok od próbującego zbliżyć się do niej Michała, jakby był kimś, kto ma zadać jej gwałt. Wydaje się zniewolona i sprawia wrażenie na wpół martwej. Nadzieja na bliskość z pierwszych scen ustępuje miejsca dystansowi, wycofaniu, odwracaniu wzroku.

Przyczyn takiego zachowania nie da się sprowadzić do tragicznej pomyłki, o której pisali recenzenci, i niemożności wyjaśnienia prawdy. Obraz aluzyjnie podsuwa inne, znacznie bliższe rzeczywistości motywy, za którymi czai się niewypowiedziany zarzut. W sferze obrazów historia tego romansu opowiada o Zagładzie w formie, jakiej pragnie polska społeczność, i jednocześnie mnoży niepokojące aluzje, które nie pozwalają się tej opowieści domknąć. Wiedza o realiach jest aluzyjnie przywoływana i natychmiast przekształcana. Na tle relacji wydobytych z archiwów oraz głosów żydowskich ocalańców możliwe staje się dostrzeżenie zarówno rzeczywistości stojącej za aluzjami, jak i dokonanej w tych aluzjach modyfikacji.

Obcość

Historia Michała i Żydówki nie ma przedakcji ani prehistorii. W *Naganiaczu* Żydzi pochodzą z obcego kraju. Są niczym z innej planety. Polski bohater także przybywa z zewnątrz, jest uciekinierem, który nigdy w tej okolicy nie mieszkał i jej nie zna. Moment spotkania to absolutny punkt zerowy relacji Polaka i Żydówki. Nie widzieli się nigdy przedtem, a ich światy były całkowicie odrębne. On mieszkał w Warszawie, ona na Węgrzech.

Tak ustanowiona obcość to wstępny warunek uspokajającego marzenia o nas samych, polskich Żydach i Zagładzie. Historia romansu ma ukryć fakt, że chodzi o realnych żydowskich sąsiadów oraz o to, co działo się między nimi a marzącą o samej sobie polską większością. Figura węgierskich uciekinierów usuwa tę sferę w cień.

Kadry bezkresnej, śnieżnej przestrzeni, w której gubi się Michał i z której wyłaniają się Żydzi, stwarzają złudzenie samotności i odosobnienia. Sytuacji spoza społecznego kontekstu, w którym znaleźli się eksterminowani. Z pola widzenia znika to, co wydobywają prace Grabowskiego i Engelking, a także proza Grynberga. „Węgrzy z Węgrowa” byli sąsiadami znanymi z imienia, kolegami ze szkoły, rzemieślnikami i kupcami, z którymi codziennie rozmawiano i prowadzono interesy.

Przemilczenie tego faktu sprawia, że scena polowania może się zamienić w metaforę tragicznego losu, a polska nagonka jest jedynie narzędziem w rękach nazistów i niczym więcej. Wykrycie uciekinierów w stogach zamienia się tym samym w fatum, zrządzenie złego losu. Węgierscy Żydzi nie mieli żadnych wcześniejszych doświadczeń z polskim otoczeniem, publiczność odnosi więc wrażenie, że boją się wszystkiego, a widząc Niemców, rzucają się do ucieczki jak wszyscy inni zbiegowie w podobnych okolicznościach. Tymczasem za ich reakcjami kryje się wiedza o zachowaniach i wrogości polskiego otoczenia. W 1943 czy 1944 roku dla Żydów z Węgrowa było jasne, na kogo polują miejscowi, przeczesując – sami lub pod okiem okupantów – lasy i pola. Nie ulegało także wątpliwości, czym groziło wykrycie.

Bez tej zatartej w *Naganiaczu* wiedzy nie sposób zrozumieć, skąd biorą się podejrzenia Żydówki wobec Michała i jak bardzo są uzasadnione. Ukryty pozostaje także charakter ich relacji. Z perspektywy uciekinierki Michała nie można oddzielić od społeczności, do której należy, bez względu na to, jak bardzo wydawałby się nam outsiderem. Mimo wszystko pozostaje częścią wspólnoty, która wyklucza Żydów i im zagraża, a nasączone agresją wzory kultury stanowią część jego świata^[171]. Związek z nim pociąga za sobą zamknięcie w obrębie owych wzorów, przekonań i praktyk oraz nieodłącznej od nich przemocy. Romans nie może więc być dla ocalonej – jak mogłoby się wydawać widzom – ucieczką od koszmaru, oznacza pozostanie w jego obrębie. Innymi słowy, Michał – czy szerzej polska społeczność – nie stanie się dla ocalałych kimś, z kim można rozpocząć nowe życie. Przeszłość zbiorowości ciąży nad bohaterem i okazuje się decydującym rysem, który determinuje kształt relacji. Jest nie do pominięcia. Sposobem na zmianę tego stanu rzeczy mogłoby być jedynie wypowiedzenie i przepracowanie przeszłości, choć i ono nie musiałoby zmienić nastawienia ocalałych^[172].

„Dlaczego ja?”

W chwili decyzji Michał wyrzuca z siebie: „Coście się mnie czepili?! No nie patrz tak na mnie! Nic wam nie jestem winien! Dlaczego ja?! Wieś jest niedaleko! Idźcie do chłopów! Do dworu idźcie!”.

Usunięcie społecznego konkretności sprawia, że Michał i Żydówka (wraz z grupą uciekinierów) przekształcają się w wyabstrahowane podmioty ludzkie. *Naganiacz* przedstawia spotkanie z ofiarami Shoah jako model sytuacji etycznej, w której Ja staje naprzeciw Innego. Motorem działania jest przede wszystkim prawo moralne, a stawką ocalenie człowieczeństwa. Tak właśnie widzą przedstawione zdarzenia komentatorzy^[173].

To jeden z fundamentów marzenia o romansie, wdzięczności i podziwieniu ze strony Żydów. Michał może się wydawać heroiczny, tylko jeśli nie określi się precyzyjnie sytuacji, w jakiej się znalazł. Powstaje wrażenie, że nie ponosi żadnej odpowiedzialności za położenie eksterminowanych, nie ma wobec nich żadnych zobowiązań i nic od nich nie wziął.

Tymczasem, jeśli Węgrzy z *Naganiacza* pochodzili tak naprawdę z Węgrowska, nie znaleźliby się w opłakanym stanie bez udziału grupy, do której należy filmowy Michał i rozpoznający się w nim widzowie. Żydom odmówiono solidarności, na którą mieli prawo liczyć jako sąsiedzi, znajomi od zawsze, członkowie tej samej społeczności, a także – co nie mniej ważne – współobywatele^[174]. Pozbawieni społecznego zaplecza nie mieli możliwości ukrycia się przed nazistami^[175]. Wrogość otoczenia, o ile nie zamieniała się w bezpośrednią, morderczą agresję, wypychała ich w przestrzeń, gdzie stawali się widoczni dla okupanta, a więc skazani na śmierć^[176]. Co więcej, ich koniec postrzegano jako korzystny i dzielono łupy po zamordowanych lub też – jak w przypadku ojca Henryka Grynberga – zabijano ukrywających się Żydów, żeby zatrzymać oddane na przechowanie rzeczy. Wszystko to znika w opowieści o człowieku, który staje naprzeciw drugiego człowieka.

Kiedy Michał pyta: „Dlaczego ja?”, uwalnia widownię zarówno od poczucia zobowiązania, jak i od winy. Przenosi także uwagę z przemocy na pomoc. W świetle obrazów polowania, które następują

niedługo potem, a także związanej z nimi żywej pamięci, pytanie powinno brzmieć raczej: „Dlaczego wydawaliśmy?” lub „Dlaczego zabijaliśmy?”, a nie „Dlaczego mam pomagać?”.

Dzięki zakryciu społecznego tła Michał może jawić się jako bohater rodem z prozy Camusa, który wybiera zaangażowanie będące wynikiem jedynie jego heroicznej decyzji. Pomaga uciekinierom na podobnej zasadzie jak doktor Rieux z *Dżumy*, pozostający w Oranie ze względu na chorych, którym nic nie jest winien. Pamięć przywoływana przez wizualną warstwę filmu prowadzi w inną stronę. Michał współuczestniczy w przemocy wobec Żydów, stanowiącej normę postępowania jego otoczenia. Pytanie: „Dlaczego ja?” kierowałoby wtedy uwagę przede wszystkim na ową normę i oznaczałoby: „Dlaczego mam być inny niż wszyscy?”. Wskazywałoby, że jej obowiązywanie jest zabójcze i że z rozpoznania tego faktu wynika odpowiedzialność^[177]. *Naganiacz* nie realizuje jednak tej możliwości.

„Czego ode mnie chcecie?”

Żydzi wylaniający się z mroźnej nocy chcą czegoś od polskiego bohatera. Dostają od niego garnek kartofli i rękawiczki. Rzeczy płyną od Polaków do Żydów. Michał nie żąda niczego w zamian, nie myśli o zapłacie. Nie jest Węgrom nic winien i pozostaje całkowicie bezinteresowny. Żądanie pomocy okazuje się jednak nie tylko żądaniem heroizmu, ale i żądaniem niemożliwego. Michał sam jest wojennym rozbitkiem. Nie ma nic. Prosi gospodynię o dodatkowe porcje, starając się nie zwracać na siebie uwagi. W jednej ze scen odejmuje sobie chleb od ust.

Pamiętany i znany ze świadectw przepływ żydowskich dóbr do Polaków pozostaje w cieniu. Widzowie rozpoznają się w postaci Michała jako ci, którzy od eksterminowanych niczego nie chcieli, nie skorzystali też na ich śmierci. A przecież zainteresowanie „żydowskim złotem”, domami, ubraniami i sprzętami stanowiło niedający się pominąć element stosunków z ofiarami Shoah. Było motywem agresji, zabójstw i donosów, skłaniało do wykorzystywania

stworzonej przez nazistów sytuacji, w wielu przypadkach do pomocy, która graniczyła z grabieżą^[178].

Pytanie: „Czego ode mnie chcecie?” i sugestia bezinteresowności usuwa w cień praktyki okradania bezbronnych, szantażu, handlu, który był formą bezwzględnego wykorzystywania ich położenia. Jeśli zamkniemy los polskich Żydów w figurze „Węgrów”, muszą się oni wydawać ofiarami kataklizmu, za który odpowiadają wyłącznie naziści. W pierwszej scenie uciekają z niemieckich ciężarówek tak jak stoją, bez środków do życia. Marzenie, w którym chce się przegłędać polska kultura, pomija drogę realnych żydowskich sąsiadów z Węgrowa i pobliskich miasteczek i rzeczywiste powody, dla których stracili wszystko.

Całkowita zależność od polskiego otoczenia pojawia się przed oczyma widowni jedynie pod postacią bezgranicznego zaufania Żydów do Michała. Kiedy przynosi im garnek kartofli, idą za nim krok w krok. Kiedy on staje, zatrzymują się i oni, jak stado zwierząt podążające za pasterzem^[179]. Nie odstępują go, bo wiedzą, że tylko on może im zapewnić przeżycie. Nie reagują na jego protesty. Lokują w nim uparcie całą nadzieję. Stawiają go przed faktem swojej obecności, który wymaga od niego działania, poświęceń i ryzyka.

Noc: „Skąd się tu wzięłaś?”

Pierwsze pytanie, jakie Michał zadaje Żydówce, kiedy rozpoznaje w niej uciekinierkę, przywodzi na myśl pytania zadawane przez polskich sąsiadów Żydom powracającym po wojnie. Michał wypowiada swoje: „Skąd się tu wzięłaś?” z nutą czułości. Matka Henryka Grynberga usłyszała po wyzwoleniu w Dobrem: „Jak to? To Abramkowa żyje?...”^[180].

W pytaniach tego rodzaju daje o sobie znać stosunek polskiego otoczenia do eksterminowanych. Calek Perechodnik jeszcze w czasie okupacji zauważył, że Polacy traktują Żydów jak „żywe trupy”^[181]. Ich śmierć była uznawana za niekwestionowaną konieczność. Ci, którzy przechowywali rzeczy Perechodników, nie ukrywali, że liczą na ich

rychły zgon, a upartą walkę o życie postrzegali jako rodzaj uciążliwego natręctwa^[182].

W pytaniu: „Skąd się tu wzięłaś?”, rozpatrywanym na tle tego, co rzeczywiście słyszeli Żydzi, pobrzmiewa więc nie tylko zdziwienie, ale i niezadowolenie, że wraz z ocalałymi powracają sprawy, wydawałoby się, raz na zawsze załatwione. Przede wszystkim kwestie własności, ale nie tylko. Także niewygodne relacje świadków, którzy mogą przywołać własne wspomnienia i ukazać polskich sąsiadów jako współników zbrodni.

Węgierska Żydówka stanie się w *Naganiaczu* właśnie takim świadkiem. Odmówi przyjęcia wersji proponowanej przez Michała, a także przez twórców i widzów filmu. Na przekór wszystkiemu będzie się upierać przy oskarżeniu.

Jeśli potraktować *Naganiacza* jako marzenie o tym, jak polska społeczność chciałaby widzieć wojenną przeszłość, zdradzające zarazem to, co w owej przeszłości niepokoi, to w osobach „Węgrów z Węgrowa” Michał spotyka wypartą i nieświadomą część własnej pamięci. Przybiera ona często postać żydowskich umarłych, którzy nie dają o sobie zapomnieć i niepokoją polskie sumienie^[183].

Okoliczności spotkania z Żydówką owiane są aurą niesamowitości. Scena powrotu do folwarku rozgrywa się niemal w całkowitym milczeniu i mroku. Noc jest nieprzyjazna, kryje niebezpieczeństwo. Obraz zbliża się do horroru. Muzyka wzmacnia ten nastrój. Na ruinach spalonej leśniczówki wisi martwa wrona. Człowiek z blizną na twarzy ostrzega, że wielu nie powróciło do domów. Domyślamy się, że Michał może się bać kolegów z partyzantki, którzy mają powody, by mu nie ufać. Język aluzji sprawia jednak, że zagrożenie staje się coraz bardziej nieokreślone, a noc przekształca się w oniryczną domenę trwogi, przeciwieństwa zadomowienia. Michał ma wrażenie, że ktoś się za nim skrada. Ogląda się za siebie. Boi się.

Reaguje jak przystało na partyzanta. Zaczaja się i odbezpiecza broń. Jest gotów zabić. Powtarzające się w *Naganiaczu* niby refren dalekie strzały, stanowiące także tło sceny, w której Michał decyduje się zaopiekować gromadą uciekinierów^[184], w warstwie świadomej

wskazują na obecność nazistów, w nieświadomej na innego rodzaju groźbę. Dla Grynberga spotkanie z „narodówką”, a więc wojenną i powojenną partyzantką, oznaczało pewną śmierć. O wizycie „sześciu uzbrojonych osobników”, którzy zabili Żydów ocalałych z niemieckiej oblawy we wsi Ziomaki, niespełna siedem kilometrów od Grębkowa, gdzie rozgrywały się zdarzenia będące kanwą *Naganiacza*, dowiadujemy się z akt powojennych procesów^[185].

Historia Michała nie potoczy się jednak wedle scenariusza znanego z rzeczywistości. W filmie to Żydzi szukają partyzanta, żeby znaleźć u niego pomoc, a nie partyzanci Żydów, żeby ich zabić. Węgierka nie boi się człowieka z bronią, choć przecież powinna przed nim uciec lub się ukryć. Wbrew zdrowemu rozsądkowi i praktyce czasów wojny szuka u niego ratunku.

Takich przekształceń jest w fabule *Naganiacza* więcej i mają one podobny sens. Przywołajmy jeszcze kilka. Żydówka protestuje, kiedy Michał zamyka ją na poddaszu i wychodzi. Widzimy, jak przypada do drzwi i szarpie klamkę. W świetle świadectw przyczyny jej strachu są jasne. Henryk Grynberg pisał:

Nie poszli do niego po kosztowności ani po pieniądze, które u niego zostawili. Chodziło im tylko o trochę mąki, kaszy, ziemniaków i słoniny. Podorewski wpuścił ich i powiedział, że im da wszystko, czego potrzeba, tylko żeby na razie schowali się, żeby ich nikt nie zobaczył, a on im sam wszystko przygotowuje. Więc Abel i Manes zeszli do piwnicy [...], a Podorewski zamknął klapę nad ich głowami, na klapę postawił wielką, ciężką skrzynię, a sam usiadł na skrzyni i czekał na Niemców, po których kazał zadzwonić^[186].

Jeśli Węgrzy z *Naganiacza* pochodzili w istocie z Węgrowa, na pewno wiedzieli o takich zdarzeniach. Zachowanie Michała musiało zatem budzić podejrzenia i lęk. A jednak strach żydowskiej uciekiniarki okazuje się nieuzasadniony, bo bohater filmu rzeczywiście przynosi garnek kartofli.

Wracając, napotka pijanego Budytę, chłopca, który węszy pod jego drzwiami i powtarza, że w środku na pewno ktoś jest. Budyta nie szuka Żydów, przysłała go Rotmistrzowa, która chce spędzić z Michałem noc. Innym razem, kiedy Żydówka przychodzi na poddasze, Michałowi wyrywa się: „W biały dzień?! Zwariowałaś?!”

Widział cię kto?!”. Chłopi, których pewnie miał na myśli, nie są jednak tak groźni, jak mu się wydawało. Po polowaniu wiedzą, kto ukrywa się w kopcu, ale w żaden sposób nie wykorzystują tej wiedzy.

Agresja wymazywana ze wspomnienia zostaje umieszczona w ocalałej. W filmie to nie Polacy są groźni, ale Żydówka. Chce zabić niewinnego Michała. Choć próbował ją ratować i rzeczywiście uratował, rzuca się na niego z nożem przy stogach, obok ciał zamordowanych towarzyszy.

Zamknięte usta

Recenzenci są zgodni, że romans między węgierską Żydówką a Michałem nie miał szans ze względu na niemożność komunikacji. Węgierka nie rozumiała języka, którym mówił do niej Polak. Obrazy prowadzą jednak w inną stronę.

Po rzezi przy stogach niemiecki oficer kończy przemówienie: „Upolowaliśmy czterdzieści zajęcy, dwa lisy, a na dodatek szesnastu Żydów. Panowie! Jestem przekonany, że często jeszcze będziemy razem polować...”. W tle słychać jego ostatnie słowa o *Wunderwaffe*, kiedy Michał wraca do kopca, gdzie zostawił Żydówkę. Ta, oszalała z rozpaczy, próbuje wyjść. Michał ją zatrzymuje. Wywiązuje się bójka. Dziewczyna krzyczy po węgiersku: „Ty!... Puść! Zbrodniarz! Zabiłeś dzieci! Zbrodniarz! Zbrodniarz!”^[187].

Michał zakrywa jej usta ręką, przewraca ją na ziemię i przygniata własnym ciałem. Rozumiemy tylko tłumione: „Nie!”. Scena niedwuznacznie sugeruje gwałt. Kiedy dziewczyna się uspokaja, Michał zwalnia chwyt, chce coś tłumaczyć, ale nie jest w stanie wydobyć z siebie głosu. Bezradnie rozkłada ręce. Żydówka wymierza mu policzek i jeszcze raz rzuca się do drzwi. Zatrzymuje się, słysząc Niemców. Kiedy stoją z Michałem obok siebie w milczeniu, wiemy, że stało się coś, co zdecydowało o losach obojga. Nie usłyszymy już od niej ani słowa. Przy stogach, obok ciał ofiar, będzie próbowała go zabić, ale on wytrąci jej nóż z ręki.

Komunikacja zostaje zerwana w chwili, kiedy Michał zatyka Żydówce usta, nie pozwala krzyczeć. Wcześniej rozumieli się, choć

mówili innymi językami. W warstwie fabularnej postępowanie Michała nie pozostawia wątpliwości: krzyk mógłby ich zdradzić, a niebezpieczeństwo jest bardzo blisko. Michał ratuje więc kobietę po raz kolejny, tym razem przed nią samą.

Coś znacznie ważniejszego dzieje się w planie nieświadomego. Żydówka pozostanie ze swoim oskarżeniem niema. Można się go jedynie domyślać, bo Michał, a więc i filmowcy, nie dopuścili, żeby zostało wypowiedziane. Pozbawienie głosu jest gwałtem fundującym stosunki z Innym. Definiuje klaustrofobiczną przestrzeń, w której Michał zamyka ocalałą – czy będzie to kopiec na kartofle, czy jego poddasze. To przestrzenie, w których nie sposób żyć. Film kończy ucieczka Węgierki, zgodna z podskórną logiką *Naganiacza*^[188].

Nie rozumiemy uciekinierów, bo nie pozwalamy im mówić i nie chcemy słuchać, a nie dlatego, że mówią po węgiersku. Michał znajduje z nimi wspólny język tylko raz. Przywódca grupy – grany przez Hermana Lerchera – podchodzi do niego i zagaduje w kilku językach. Okazuje się, że obaj mówią po francusku. „Niestety nic nie mogę dla pana zrobić” – oznajmia Michał na wstępie. Żyd prosi tylko o ołówek. „Piszę po kilka słów dziennie – wyjaśnia. – Bo potem nikt w to nie zechce wierzyć”. „Nie mam ołówka” – słyszy w odpowiedzi.

Rzeczywiście, nikt nie uwierzy w winę Michała. On sam – a szerzej polska kultura – nie otworzy przestrzeni, w której mogłaby wybrzmieć historia opowiedziana z perspektywy ofiar. Będzie pamiętał o prośbie, znajdzie kawałek ołówka na poddaszu, ale nie zdąży go zanieść zbiegom. Wcześniej weźmie udział w nagonce. Zapiski węgierskich Żydów, a na dobrą sprawę opowieść naszych żydowskich sąsiadów zniknie wraz z nimi.

Ekran projekcji i ucieczka

Historia węgierskiej Żydówki kończy się w szczególny sposób. Michał budzi się ze snu na swoim poddaszu i nie zastaje jej w pokoju. Widzi tylko puste łóżko, w którym leżała, i otwarte drzwi. Dziewczyna znika tak, jak znikają marzenia o romansie.

Przed jej odejściem między bohaterami rozgrywa się interesująca gra. Ona uparcie odmawia kontaktu^[189], odwraca głowę od próbującego zbliżyć się do niej Michała, jest nieobecna i wycofana. Leży nieruchomo, jakby była martwa, kiedy on, gładząc jej rękę, fantazjuje o wspólnym życiu: „Pojedziemy do Krakowa. Ani jedna bomba nie spadła na Kraków. Ładne są podobno Planty. Idzie się Plantami obok Barbakanu... Nie znam Krakowa, ale ostatecznie tam się urodziłem. Mam to napisane w dowodzie”.

Michał marzy o nowym początku. Chce wrócić tam, gdzie się urodził, w miejsce niedotknięte wojną. Jego fantazja o szczęśliwym związku z ocalałą pomija jednak sedno problemu, a więc to, co ich dzieli. W pamięci Michała nie ma śladu przemocy z czasów wojny ani tej, która wyznaczałaby ramy ich stosunku po wyzwoleniu. Warunkiem szczęścia okazuje się zgoda na autowizerunkową fikcję i wymazanie tego, co się zdarzyło.

Dziewczyna ma potwierdzić i zrealizować niemożliwe pragnienie usunięcia niechcianej wiedzy, podporządkowując się i zamieniając w ekran polskich projekcji. W istocie ma być świadkiem legitymizującym fałszywą pamięć, bo rola figury nowego początku polega na ukrywaniu ciągłości przemocy i dominacji. Michał błaga: „Powiedz, chociaż nie rozumiesz, powiedz, że to przecież nie ja! No powiedz, że wiesz, że to nie ja... No spojrzysz chociaż...”. Próbuje wymóc zgodę, potrząsa Żydówką, nachyla nad jej ciałem, choć ona wyraźnie nie chce bliskości.

Patrząc na tę scenę, trudno oprzeć się wrażeniu, że dziewczyna doskonale wie, o co toczy się gra. Maria Wachowiak jest niezwykle przekonująca i autentyczna w tej roli. Sprawia wrażenie zdecydowanej i świadomej znaczenia swego oporu. W jej niezgodzie oprócz dystansu daje się wyczuć nutę obrzydzenia.

Ocalała odmawia udziału w nieświadomej grze, przez co unieważnia uspokajające marzenie i nie pozwala ostatecznie zamknąć sprawy wojny oraz eksterminacji Żydów. Mimo to maszyna projekcji nie zatrzymuje się ani na chwilę. Krytyka przyjęła film Petelskich właśnie jako świadectwo polskiej niewinności, które – jak to ujął Tadeusz Lubelski – pozwala „wyjaśnić narosłe nieporozumienia”^[190].

Nie można się z nim zgodzić zaledwie w jednym punkcie. Film nie tyle przekazuje „polityczne stanowisko władz”, ile uczestniczy w dynamice polskiej kolektywnej pamięci^[191]. Stąd zapewne bierze się poczucie, że to „skądinąd utwór wstrząsający, najwartościowszy bodaj w dorobku pary reżyserów”^[192].

5. U progu świadomości. Powrót wypartego

Niechciana pamięć nie przestaje niepokoić polskiej kultury. Petelscy zostawili widzów z obrazem stogów, przy których leżą ciała pomordowanych Żydów. Pejzaż z żydowskimi trupami powrócił znacznie później, po publikacji *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa, kiedy wywołana odkryciem zbrodni w Jedwabnem fala krytyki opadła, a polscy intelektualiści i publiczność zaczęli wycofywać się na z góry upatrzone i dobrze znane pozycje^[193]. Obraz zapomnianego żydowskiego grobu służył refleksji idącej śladem Grossa i podkopującej poczucie narcystycznego samozadowolenia towarzyszącego odbudowywaniu wyidealizowanego autowizerunku polskiej społeczności. Motyw ten pojawia się w *Pokłosiu* (2012) Władysława Pasikowskiego, *Sekrecie* (2012) Przemysława Wojcieszka, wreszcie *Demonie* (2015) Marcina Wróny. Przywołany został także – choć w nieco innym znaczeniu – w *Idzie* (2013) Pawła Pawlikowskiego^[194].

Nieoznakowane groby pomordowanych, zakopanych naprędce i byle gdzie, rzeczywiście są częścią, a raczej podziemną treścią polskiego pejzażu. Fizycznego i mentalnego. Książkę Marcina Kąckiego *Białystok. Biała siła, czarna pamięć* otwiera zdanie: „Z Warszawy do Białegostoku najszybciej dojechać zbudowaną jeszcze za cara linią kolejową, której nasyp w XX wieku wzmocniono ciałami dzieci”^[195]. Tych wyrzuconych z wagonów jadących do Trebliki. Obraz zapomnianych mogił wśród pól i lasów uzupełnia inny, tym razem z samego centrum miasta:

Między uniwersytetem, sądem a gmachem nowej, aluminiowo-szklanej Opery Podlaskiej, dumy Białegostoku, stoi zalesiona górką – Park Cmentarny. Na trzech hektarach wysokie lipy, klony, wypielęgnowane ścieżki, ławki, plac zabaw dla dzieci. Zimą park służy za górkę saneczkową. Całoroczna atrakcja.

W 2014 roku Tomasz Wiśniewski psuje białostoczanom zabawę. Ujawnia w krótkim filmie, że pod placem zabaw, ławeczkami jest cmentarz żydowski. Pod tonami ziemi stoją w pionie setki żydowskich macew, pod nimi resztki ludzkie owinięte w całuny^[196].

Wypada dodać, że wejście do parku od strony ulicy Suraskiej ozdabia wzniesiony w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych pomnik Bohaterów Ziemi Białostockiej^[197]. Nad betonowymi słupami symbolizującymi pnie słowiańskiej puszczy zrywa się do lotu orzeł. We wrześniu 2011 roku społeczny komitet odkomunizowania pomnika zawiesił na nim, bez porozumienia z władzami miasta, napis „Bóg, Honor, Ojczyzna” oraz przyczepił koronę na głowie orła. Obrońcy napisu wystąpili z transparentem: „Które słowo wam przeszkadza?”^[198], niedwuznacznie sugerując, że może się on nie podobać jedynie osobom nienależącym do polskiej i katolickiej wspólnoty. Czy mieli na myśli Żydów spoczywających pod fundamentami pomnika, nie wiadomo. W ogłoszonym przez lokalną „Gazetę Wyborczą” konkursie na alternatywny napis wygrała Maria Kojota z propozycją „Mane, tekel, fares”^[199].

Nawroty agresji ściśle związane z odmową dostrzeżenia i przepracowania polskiej przemocy wobec ofiar Shoah i przedstawicieli innych mniejszości są jednym z zasadniczych tematów reportażu Kąckiego.

Niechciana pamięć: żydowskie trupy

Motyw nieoznakowanego żydowskiego grobu pojawił się po raz pierwszy w dokumencie Pawła Łozińskiego *Miejsce urodzenia* z 1992 roku. Relacja z prowadzonych przez Henryka Grynberga poszukiwań ciała ojca zamordowanego pod koniec wojny przez kogoś z sąsiadów staje się opowieścią o podróży do jądra ciemności. Łoziński nie poprzestaje na historii ocalałego, który podąża śladem wspomnień z dzieciństwa. *Miejsce urodzenia* staje się diagnozą polskiej kultury,

w której nie ma miejsca dla Żydów – zarówno umarłych, jak i tych, którym udało się przeżyć.

Ze słów ludzi zagadywanych przez Grynberga wyłania się żywa pamięć okupacji i jednocześnie wzór kultury, uniemożliwiający jej wypowiedzenie i przepracowanie. Polska społeczność pamięta żydowskich sąsiadów i wie, co się z nimi stało w czasie wojny. O jej stosunku do umarłych i ocalałych świadczą filmowane przez Łozińskiego miejsca: domy w Dobrem, zamienione w śmietniki cmentarze i nieoznakowane groby – takie jak ten Abrama Grynberga, zakopanego przy drodze, w miejscu, gdzie go zamordowano^[200]. W rozmowach problem się jednak rozmywa. Choć społeczna norma postępowania z Żydami, ich ciałami i pozostawionym przez nich majątkiem obowiązuje i nikt nie jest w stanie się z niej wyłamać, ludzie mówią o niej jako o czymś zewnętrznym. Przerzucają odpowiedzialność na innych, dystansują się.

Polski pejzaż, w którym porusza się Grynberg, urasta w związku z tym do rangi jednego z bohaterów historii. Oglądamy widziane z okna autobusu pola, wsie, drogi oraz domostwa. Aura jest nieprzyjazna. Zimowa plucha, błoto, nagie drzewa. Chłód. Trudno się w tym krajobrazie zadomowić, tym bardziej że Łoziński potęguje wrażenie obcości. Swojskie, zdawałoby się, miejsca kryją mroczną tajemnicę. Historię, o której się nie mówi, choć jednocześnie wszyscy doskonale o niej wiedzą.

Razem z Grynbergiem wchodzimy do młodego sosnowego lasu, jakich wiele w całej Polsce. Kamera przygląda się drzewom, małym jałowcom, ściółce. Dwóch chłopów wskazuje miejsce, gdzie w ziemiance ukrywali się Żydzi, i dokładnie opisuje, jak wyglądała kryjówka. Wiadomo, że zostali zdradzeni i zamordowani. Grynberg pyta o ich ciała, ale okazuje się, że nie ma ich w zasypanym bunkrze:

– Gdzieś ich zabrali...

– A gdzie oni mogą być tutaj pochowani? My nie znajdziemy żadnych ich grobów?

– Na pewno nie.

Do grobu Abrama Grynberga zbliżamy się przez pejzaż. Scenę ekshumacji poprzedza ogólny plan z rżyskiem i ginącym we mgle dalekim lasem. Ujęcia kopania dołu są przeplatane obrazami grupy robotników i gapiów na rozległej podmokłej łące. W końcu na trawie i w błocie pojawiają się czaszka i piszczele zamordowanego. Ten krajobraz – podobnie jak młody sosnowy las – to znak niewidocznych grobów, które mogą być i są wszędzie.

Wiedza o ofiarach spoczywających gdzieś między drzewami lub na polach wywołuje uczucie niepokoju, *Unheimliche*. Tym bardziej że poszukiwanie ciała łączy się z poszukiwaniem mordercy, którym jest jeden ze swoich. Społeczność do pewnego stopnia go chroni. Ludzie boją się mówić, wymieniać nazwiska, zarzekają się, że nic nie wiedzą, nie widzieli, nie chcą powtarzać pogłosek. Urywają temat, stwierdzając, że przecież sprawcy już nie żyją, choć zaznaczają jednocześnie, że wciąż można się obawiać żyjących krewnych.

Na blokady i strach lokalnej, prowincjonalnej społeczności nakładają się ogólniejsze wzory kultury, takie same jak w jej centrum. Człowiek, którego miejscowa społeczność posądza o współudział w morderstwie, potwierdza, że pamięta Abrama Grynberga, choć ten nie pokazywał się w tych stronach w czasie wojny. Zaczyna jednak opowiadać:

– Raz tylko widziałem... Raz widziałem... Przyszedł... Przyszedł i tego... taki brudny, zarośnięty. Przyszedł, no i wprost do nóg mi padał i powiada: Jasiu, powiada, zabij mnie, bo mi życie już niemiłe, mnie się już naprzykrzyło ukrywać przed Niemcami. O! A ja mówię: Słuchaj! Nie wiesz, gdzie zabijają? Ty, mówię, chcesz, żebym ja ciebie zabił? A ja byłem, o, gówniarz, miałem może piętnaście lat... No co ja byłem?... I... Idź, skądś przyszedł. Uciekaj, mówię, gdzie; gdzie pieprz rośnie. A on koniecznie: zabij go. Mówię: daj mi święty spokój, ja, mówię, ciebie będę bił? Nie wiesz, gdzie zabijają? Jak ci życie niemiłe, idź i cię zabijają... A od tamtej pory nie widziałem.

– I co się z nim potem stało?

– Nie powiem, nie powiem, bo nie wiem. Nie wiem, nie pamiętam.

– Wie pan, co nam mówili niektórzy?

– Co?

– Że pański brat mógłby być tym, który zabił mojego ojca.

Wyobrażenie Żyda proszącego Polaków o łaskę śmierci jest toposem szkolnej – i nie tylko – recepcji opowiadania *Przy torze*

kolejowym Zofii Nałkowskiej. To na tym właśnie wyobrażeniu wspiera się narracja o tragicznym wyborze, jakiego miał jakoby dokonać „małomiasteczkowy frant”, zabójca leżącej na nasypie rannej Żydówki z opowiadania Nałkowskiej^[201]. Dla rozmówcy Grynberga jedynym zagrożeniem dla ukrywających się byli Niemcy. Pominiętym elementem pozwalającym zrozumieć przyczyny załamania ofiar jest postawa polskiego otoczenia i niemożność wyrwania się z osaczającego zbiegów kręgu^[202], o czym Nałkowska mówi wyraźnie w *Kobiecie cmentarnej* i w *Przy torze kolejowym*, a pośrednio w *Dwojrze Zielonej* i *Wizie*. Dochodzą do tego pominięte przez nią, ale obecne u Grynberga i innych ocalałych relacje o rabunku i żywiołowej agresji.

W fantazjach snutych przez bohatera Łozińskiego – i szerzej przez polską kulturę – zabijanie Żydów staje się aktem współczucia i pomocy. Inicjatywa wychodzi od samych ofiar i spotyka się z odmową lub budzi moralne rozterki u potencjalnych pomocników w tak pomyślanym żydowskim samobójstwie. Społeczność wytwarza w ten sposób obraz, który zaspokaja jej potrzeby i usuwa powracający stale niepokój. Uniewinnia i usuwa z pola widzenia pytania o zbiorowe działania i ich skutki, oddala podejrzenie o przemoc.

Obraz gapiów, którzy przyglądają się ekshumacji, nabiera w tym kontekście szczególnego znaczenia. Jest naoczną konfrontacją z niechcianą prawdą. Zza opowieści o śmierci Abrama Grynberga, o tym, jak długi czas leżał nagi przy drodze, zza ujęć pokazujących stan jego grobu wyłania się działanie polskiej społeczności. Łoziński zaaranżował scenę ekshumacji w sposób, który zbliża jej sens do sensu sceny nagonki z filmu Petelskich. Ludzie spoglądający na szczątki patrzą na efekty działania grupy, do której sami należą, i skutki praktyk, w których uczestniczą. Tyle że *Miejsce urodzenia* w żaden sposób nie łagodzi obrazu. Nie dostarcza usprawiedliwień ani nie ułatwia przeniesienia winy na nazistów jako jedynych odpowiedzialnych sprawców.

Pokłosie: idylliczny pejzaż i groby

Jak pisało wielu komentatorów, Pasikowski czerpie inspiracje z dokumentu Łozińskiego^[203]. Powtarza i przetwarza motyw podróży w rodzinne strony, tyle że z perspektywy członka większości, a nie nosiciela piętna. Podejmuje też temat zbiorowego sprawstwa.

Po odsyłającej do *Miejsca urodzenia* scenie lądowania samolotu ze Stanów Zjednoczonych na warszawskim Okęciu bohater rusza w drogę do rodzinnego miasteczka. Franek Kalina tak jak Grynberg patrzy przez okno autobusu na wiejski krajobraz. Jest on jednak inaczej filmowany – Pasikowski wychodzi od zadomowienia i jego symboli. Członek większości, dzieląc zresztą jej przesady na temat Żydów, udaje się do domu. Dlatego pejzaż odsyła do innego, fundamentalnego dla polskiej kultury obrazu powrotu w rodzinne strony. Oglądamy widoki rodem z *Pana Tadeusza*:

Tymczasem przenoś moją duszę utęsknioną
Do tych pagórków leśnych, do tych łąk zielonych,
Szeroko nad błękitnym Niemnem rozciągnionych
Do tych pól malowanych zbożem rozmaitem,
Wyzłacanych pszenicą, posrebrzanych żytem [...] ^[204].

Widzimy wzgórza okolic Łap, Tykocina i Jedwabnego tuż przed zniwami, tak jak w narodowym poemacie. Mają też w sobie pogodne piękno mickiewiczowskiego opisu.

Do niepokoju – *Unheimliche* – trzeba będzie dopiero dotrzeć, a odkrycie jego źródła będzie wymagało wiele wysiłku, odwagi i samozaparcia. Jego obecność daje się jednak odczuć od samego początku. Tadeusz Sobolewski zwrócił uwagę na „nastrój niezidentyfikowanej grozy” emanujący ze sceny, w której Franek idzie do domu brata skrajem lasu^[205]. Takiego samego lasu, jak ten, w którym Grynberg poszukiwał wojennej kryjówki i grobu swoich krewnych.

Zdaniem Sobolewskiego podobna groza jest obecna w obrazie macew wyrastających ze złotego zboża. Pasikowski osiągnął ten efekt, posługując się symbolami zadomowienia, takimi jak mickiewiczowski pejzaż. W krajobrazie postrzeganym jako kwintesencja polskości pojawiają się znaki wypartego. Chodzi o realne żydowskie groby,

podobne do grobu Abrama Grynberga^[206], ale także o związany z nimi niepokój trawiący kulturę i społeczeństwo. Dzięki macewom gromadzonym przez Józka Kalinę stają się one widzialne, przypominają o sobie i zwracają uwagę zbiorowości. Budzą przemilczaną i ukrywaną, a jednocześnie dobrze znaną wiedzę oraz prowokują nowe symptomy.

Pasikowski przygląda się praktykom związanym z utrzymywaniem milczenia. Ślady po Żydach i ich grobach są wszędzie. Macewy wywiezione z żydowskich cmentarzy można znaleźć w gospodarstwach, płyty nagrobne utwardzają starą drogę i leżą na dziedzińcu kościoła. Stanowią część krajobrazu jako szczególnego rodzaju znaki. Mówią społeczności, która ich w ten sposób użyła, o utracie pierwotnego – związanego z Żydami – znaczenia. Ten komunikat jest dla miejscowych niezwykle ważny. Zgoda na takie ich wykorzystanie to milczące przyzwolenie na to, co się stało. Przechodząc obojętnie obok tak zagospodarowanych i pozostających na widoku publicznym śladów po Żydach, każdy z nas akceptuje eksterminację i jej skutki. Umacniamy siebie i zbiorowość w przekonaniu, że przemilczenie niechcianej wiedzy jest skutecznym sposobem sprawowania społecznej kontroli, i jednocześnie za każdym razem stajemy przed egzaminem z lojalności wobec wspólnoty oraz z przestrzegania reguł dotyczących jej tajemnic. Ludzie mają wiedzieć – i rzeczywiście wiedzą – o macewach i grobach, ale powinni zachowywać się tak, jakby ich nie było. Wedle tej zasady postępują rozmówcy Grynberga, a zamieniony w śmietnik żydowski cmentarz jest jednym ze znaków organizujących społeczną praktykę milczenia^[207].

Kiedy Józek Kalina wyłamuje się z szeregu, miasteczko reaguje oburzeniem i wrogością. Macewy w kontekście pamięci i szacunku, a więc niezgody na ostateczne rozwiązanie, drażnią. Ludzie bronią nieużywanej skądinąd drogi. Wydobycie kamieni nagrobnych z nawierzchni okazuje się aktem wandalizmu. Wkracza policja, a sprawca zostaje zgodnie z prawem ukarany jak pospolity łobuz. Jednocześnie nikt w miasteczku nie chce powiedzieć, czego tak naprawdę dotyczy spór i co ściągnęło na Józka Kalinę powszechną

nienawiść. Podobnie nawet pod osłoną nocy nie udaje się niepostrzeżenie wywieźć macew z kościelnego dziedzińca. Społeczność dobrze wie, o co toczy się gra i czego broni. Przed bramą zbiera się gotowy do linczu tłum.

Para braci reprezentuje dwie siły: Józek uosabia pojawiające się symptomy, natrętnie powracanie do dręczących wspomnień, natomiast Franek idzie za nimi, bezkompromisowo poszukując prawdy. Impulsywność i uczuciowość pierwszego znajduje kontynuację w świadomym wyborze i racjonalnym śledztwie prowadzonym przez drugiego. Zainteresowanie młodszego Kaliny rozrzuconymi w okolicy macewami okazuje się głęboko uzasadnione w logice opowiadania o wypartym. Józek ujawnia to, do czego wszyscy w miasteczku obsesyjnie powracają w niejasnych aluzjach, pogłoskach i sugestiach, a przede wszystkim w powtarzających się wybuchach przemocy. W efekcie nie brat, ale podsuwane przez społeczność wskazówki zaprowadzą Franka w jądro ciemności^[208].

Najwyraźniejszą z nich są słowa starego „Suma”, Franciszka Sudeckiego: „Co mnie pyta? Niech w swoim domu popyta!”. Śledztwo wkracza tym samym w samo centrum swojskości i zadomowienia. Starszy Kalina odkrywa przede wszystkim, że dom, w którym się urodził, nie jest jego. Wedle przedwojennych akt ojcowizna Kalinów należała przed okupacją do żydowskich gospodarzy, a jej obecni użytkownicy formalnie nie mają do niej prawa. Nie chodzi tu jedynie – choć to także niezwykle ważne – o kwestie własności i czysto ekonomiczne problemy, z którymi musi sobie poradzić Józef Kalina^[209], a także cała społeczność miasteczka.

Dom i jego fundament

Charakterystyczny pejzaż i dom pojawiają się nie tylko u Pasikowskiego. Motywy te wykorzystano w podobnej funkcji w obrazach powstałych równoległe z *Pokłosiem* lub niedługo po nim.

Wokół domu jako emblematu tożsamości osnuta jest fabuła *Sekretu Przemysława Wojcieszka* (2012) i *Demona* Marcina Wrony (2015). Zarówno Wojcieszek, jak i Wrona grają z marzeniami o rodzinnych

i narodowych korzeniach, które zdominowały polską wyobraźnię po roku 1989. Biedny chłopski dom z *Pokłosa*^[210] zastępują wiejskim domem będącym jednocześnie znakiem prestiżu i kapitału symbolicznego.

W *Sekrecie* Ksawery, bohater filmu, próbuje poznać rodzinną tajemnicę. Jego dziadek był tuż po wojnie sądzony pod zarzutem zabójstwa dwóch Żydów. Ostatecznie go uniewinniono. Wnuk przyjeżdża do skromnej wiejskiej siedziby, położonej na uboczu, w uroczym zakątku. Wnętrze domu otoczonego rozległym ogrodem z wypielegnowanymi kwiatami jest zadbane i urządzone ze smakiem. Wśród białych ścian widać stylowe zabytkowe meble. Nieostentacyjnie, dyskretnie zostaje zaznaczona obecność rodzinnej przeszłości. Nad łóżkiem wisi duży krucyfiks z poczerńiałego drewna. Obok wezgłowia stoi fotografia przedstawiająca żołnierzy partyzanckiego oddziału AK, w którym służył gospodarz – w latach pięćdziesiątych zapłacił za ten epizod kilkuletnim więzieniem. Jest też weranda z prostym, pomalowanym olejną farbą stołem, przy którym spędza się letnie wieczory.

Ksawery odkrywa, że dom i meble nie są spadkiem po przodkach. Ich właściciele zostali zamordowani, a o ich śmierć oskarżono właśnie Jana Wisłockiego. Ciało ofiar nigdy nie odnaleziono, zabójcy nie wykryto. Zagadki nie udaje się rozwikłać. Śledztwo prowadzone przez przyjaciółkę Ksawerego utyka w martwym punkcie. Nie jest w stanie przekroczyć narracji o niewinności.

Podjeżenia pokolenia wnuków i odmowa wyjaśnień ze strony dziadków^[211] sprawiają, że sfera tradycji reprezentowanej przez domową przestrzeń staje pod znakiem zapytania. Status, szacunek, AK-owska przeszłość, antykomunizm, ale i sposób bycia we własnym środowisku – Jan Wisłocki jest społecznikiem – mają jednak swoją ciemną, przemilczaną stronę. Także nieklamana bliskość dziadka i wnuka w świetle niewyjaśnionej tajemnicy zaczyna ukazywać ślady presji i szantażu. W efekcie idylla zamienia się w koszmar.

Marcin Wrona kładzie akcent na inny model zadomowienia. Dom z *Demona* to stara posiadłość. Nie chłopska, ale i nie szlachecka. Rozmiarami przypomina dwór. Ma ganek, tyle że bez

klasycystycznych kolumn, podparty drewnianymi belkami, które zdobią geometryczne wzory. To dom do generalnego remontu. Rewitalizacji, jak się dziś mówi. W starych dekoracjach ma się zacząć nowe życie na miarę aspiracji młodej pary, która urządza tam swoje wesele. Gra na nim folkowy zespół. Tradycyjne przyśpiewki wykonuje w sposób, który podoba się ludziom z pieniędzmi, pozycją i wykształceniem. Jesteśmy w środowisku najwyraźniej kultywującym mit „małej ojczyzny” z jej folklorem i odrębnością, także chłopską czy małomiasteczkową. Ojciec panny młodej – to on kupił posiadłość – jest miejscowym przedsiębiorcą, człowiekiem sukcesu pierwszych dziesięcioleci transformacji. Inny sen o korzeniach i zdomowieniu, a jednocześnie prawomocności sukcesu i awansu.

U fundamentów wszystkich tych domów leżą ciała zamordowanych Żydów.

Pokłosie jest modelową opowieścią o śledztwie prowadzącym do odkrycia zapomnianego grobu i jednocześnie przemilczanej zbrodni. Żeby dotrzeć do prawdy, Franek musi najpierw ustalić, gdzie rzeczywiście znajdowała się jego ojcowizna. W czasie wizyty w powiatowym archiwum wychodzi na jaw, że rodzinna opowieść o genealogii i dziedziczeniu jest skłamana. Ani dom, ani ziemia nie należały do przodków. Bracia – a wraz z nimi publiczność – przekonują się, że tradycja przejęta od pokolenia ojców jest fałszywa.

Żeby odtworzyć własną przeszłość w jej rzeczywistym kształcie, trzeba szukać w nowym miejscu, gdzie indziej, niż przyzwyczyły nas dominujące w kulturze opowieści. Pasikowski – podobnie jak jego bohaterowie – jest w tym przedsięwzięciu zadziwiająco jak na polskie standardy niezależny. Omija stereotypy żydowskiej zdrady, żydokomuny, „wzajemnych krzywd”, polsko-żydowskiego pojednania, wreszcie troski o polski autowizerunek. Dramat rozgrywa się wśród Polaków, dotyczy tylko ich problemów, ich własnej przemocy, złej pamięci, niemającej nic wspólnego z realnym Innym i jego zachowaniami. Franek Kalina odwiedza starą garbarnię, gdzie – jak się okazuje – było stalinowskie więzienie. „Tu ich trzymali – mówi. – Ale nie tych”. Na tym urywa się – bez dalszych konsekwencji – wątek stalinowskich zbrodni, co trzeba uznać za manifestację ze strony

reżysera. Pasikowski jest w tym punkcie uważnym czytelnikiem *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa, który systematycznie dekonstruuje modele odbioru pozwalające nie widzieć zbrodni i jej społecznego zaplecza. Wśród związanych z nimi większościowych narracji mit żydowskiej współpracy z NKWD i bezpieczeńką zajmuje jedno z czołowych miejsc^[212].

Po aluzyjnej podpowiedzi „Suma” bracia Kalinowie wybierają się obejrzeć dom rodzinny, ten prawdziwy. To druga podróż Franka Kaliny do „miejsca urodzenia”. Tym razem prowadzi nie mit, ale krytyczny namysł i pytanie, co stało się z Żydami.

Pasikowski odwołuje się do archetypicznych znaków. Bracia rozpoczynają poszukiwania nocą, przy nikłym świetle lamp naftowych. Kopia w ciemności, w deszczu, szukają w mętnej wodzie. W końcu wyciągają pierwsze kości. Kiedy kończą, świta: wstaje dzień.

Obraz trupów u podstawy domu – w miejscu jego symbolicznych piwnic – znajduje dopełnienie w opisie świata społecznego. Zbrodnia i jej ofiary są przemilczanym elementem, bez którego nie sposób zrozumieć zbiorowych praktyk pokazanych w *Pokłosiu*. Więcej: to właśnie przemilczana wiedza jest ich motorem. Steruje zachowaniami i emocjami. Pasikowski buduje poczucie grozy i obcości na tajemnicy kryjącej się za agresją miejscowych jako grupy. Do niewypowiedzianego odsyłają poszczególne zdarzenia, a przede wszystkim powtarzające się akty przemocy. Wszyscy wiedzą o czymś, co dla obu bohaterów i dla widzów pozostaje zakryte. Sens działań otoczenia zarówno dla braci Kalinów, jak i dla nas jest niejasny – podobnie jak stojące za tymi działaniami motywy. Coś czai się w lesie, ktoś kradnie torbę podróżną, ludzie mówią półsłówkami o czymś, czego nie chcą nazwać wyraźnie, odmawiają zwyczajowych usług, odwracają się, syn „Suma” zabrania Frankowi rozmawiać z ojcem i wyrzuca go z gospodarstwa, kamień rozbija szybę w domu braci, ktoś z niejasnych przyczyn potraça jadącego na rowerze Franka Kalinę, podpala pole, zabija psa i maluje gwiazdy Dawida na budynkach, wreszcie prowokuje bójkę, żeby potem ukrzyżować Józka na drzwiach stodoły.

Mętna woda jest znakiem atmosfery milczenia i niedopowiedzeń, za którymi czai się coś zasadniczo ważnego, konstytutywnego dla wspólnoty. Pasikowski wybiera obraz brutalnych stosunków między prostymi, nieokrzesanymi ludźmi w małym miasteczku, ale to samo zjawisko ma także znacznie kulturalniejszą, choć nie mniej groźną postać. To właśnie ją analizuje Przemysław Wojcieszek w *Sekrecie*.

Jego film jest niezwykle interesujący, ponieważ blokada komunikacyjna, która nie pozwala odkryć prawdy, działa między wrażliwymi i kochającymi się ludźmi. Dziadek Ksawerego, domniemany morderca Żydów, nie jest potworem jak bohaterowie *Pokłosa*. Ma dla wnuka wiele ciepła, stoi po jego stronie, akceptuje homoseksualizm chłopaka, boi się agresji na tym tle, a jednak kiedy mowa o Żydach, stosuje wszystkie charakterystyczne dla polskiej kultury blokady i presje. Nie chce rozmawiać i wie, że niczego nie można mu udowodnić.

Wnuk próbuje podjąć temat. To dla niego niezwykle trudne. Ma lzy w oczach:

- Przeczytałem akta twojej sprawy.
- Są w sieci?
- Chodzi mi o tę wcześniejszą sprawę, o której nic nie wiedziałem... Nie masz mi nic do powiedzenia? Ber Horowitz przywiózł pod dom Cwiga Eigermana i jego dziewięcioletniego syna. Wtedy to był ich dom, nie nasz... W okolicy było niebezpiecznie, powiedział, że rano ich zabierze. Tak zrobił, przyjechał, pukał do drzwi, usłyszał krzyk dziecka... Chciał je wyważyć, ale z nich wyszedł Jan Wiślocki i pobił go. Horowitz zwiął. Ojca i syna nigdy nie znaleziono.
- Uniewinniono mnie...
- Jedyne świadek został zastraszony.
- To był jakiś komunista. To wszystko były kłamstwa.
- Czyżby?
- Posłuchaj. Siedziałem osiem lat w stalinowskich więzieniach... Mam ci przypomnieć?
- Znam na pamięć to całe rodzinne porno. Przepraszam...
- Kto to wyciągnął? Kto?!
- Ktoś chce o tym napisać.
- Przyszli tu, pogadaliśmy i poszli sobie. Niestety, mieli pecha i w drodze powrotnej trafili na złych partyzantów. Byli tu narodowcy, których rozwalono w obławie kilka miesięcy później. W tej okolicy było wiele mordów na Żydach i komunistach. Posłuchaj... Nikogo nie zabiłem. Wyrzuciłem broń, porzuciłem oddział, zacząłem nowe życie.
- A dom?

– Hm... Pustych żydowskich domów stało wtedy wiele. Nie możesz tego jakoś zatrzymać? Pozwolisz skrzywdzić jedyną ci bliską osobę?

Tłumiona agresja daje o sobie znać w wypowiedzianych spokojnym tonem napastliwych uwagach pod adresem przyjaciółki Ksawerego, która chce napisać historię zamordowanych, a jednocześnie w maskowanym troską emocjonalnym szantażu. Dziadek perswaduje:

– Mam ponad osiemdziesiąt lat. Pomyślałeś o tym? A gdyby nagle wysiadło mi serce? Ona nic nie ma. Garść starych dokumentów wyciągniętych z archiwum. Nikt tego nie weźmie. Nie musisz się bać. Jest nikim. Stażystką z nadmiarem wolnego czasu. Nie musisz się bać.

Pokolenie Jana Wisłockiego ma niepodzielną władzę nad przestrzenią komunikacyjną i symboliczną. Posługuje się oczywistościami zamykającymi możliwość zadawania pytań o polską przemoc wobec Żydów. Są to te same figury, które Jan Tomasz Gross opisywał w *Sąsiadach*, mówiąc jednocześnie o zbrodni w Jedwabnem jako o „niewyobrażalnym”^[213], a więc czymś, co wymyka się podsuwanym przez kulturę kategoriom poznawczym^[214].

Wyliczmy je pokrótce. Dziadek powołuje się najpierw na uniewinniający wyrok powojennego sądu, następnie stwierdza, że żydowski świadek kłamał, i pyta, kto chce „wyciągnąć” dzisiaj tę sprawę. Na tle polskich praktyk dyskursywnych nie jest to pytanie o konkretną osobę, odnosi się raczej do kogoś, kto mógłby chcieć oczerniać Polaków – lub mieć w tym jakiś interes – i sugeruje niedwuznacznie „oszczerstwa” lub wręcz „żydowskie oszczerstwa”. Pojawia się także apel o obronę przed krzywdą, bo Wisłocki traktuje powracające pytanie o los zamordowanych i związane z tym podejrzenia jako krzywdzące. Dyskredytuje też świadka, stwierdzając, że to komunista, przy czym przypomina stalinowski terror, którego był ofiarą. Przedstawia opowieść o „poprawnych stosunkach” z Żydami, a następnie zrzuca winę na partyzantów Narodowych Sił Zbrojnych. Powojenne morderstwa na Żydach łączy z walką polityczną, pomijając tym samym kwestię wykluczenia, a przejmowanie żydowskiego majątku opisuje jako następstwo

niemieckich zbrodni, bez związku z tym, co wydarzyło się między Polakami i Żydami.

Gross pokazał, że skłonność do niedostrzegania polskiego sprawstwa i przypisywania winy tym, których można usunąć poza obręb wspólnoty, łączyła po wojnie stalinowskich sędziów, oskarżonych i lokalną społeczność. W przypadku Jedwabnego uniewinniano osoby bez wątplenia winne morderstwa na Żydach^[215]. Przeniesienie winy na oddział NSZ, z którego nikt nie przeżył, wydaje się w tym kontekście rozwiązaniem wygodnym dla wszystkich. Kłamstwo żydowskiego świadka wpisuje się w narrację o „oszczerstwach” i Żydach jako tych, którzy oskarżają Polaków o niepopelnione zbrodnie. Gross postuluje zaufanie świadectwu ofiar i dowodzi, że Żydzi nie mieli powodów mówić nieprawdy^[216]. Dekonstruuje także stereotyp żydokomuny, pokazując, że to nie Żydzi byli donosicielami NKWD i nie oni stanowili zaplecze nowej władzy po roku 1944^[217]. Równie wątpliwa okazuje się opowieść o „poprawnych stosunkach” między Polakami i Żydami w latach przedwojennych, w czasie wojny i po niej. Jej przemilczanym tłem jest przemoc usankcjonowana przez kulturę większościową i postrzegana jako coś należącego do naturalnego porządku rzeczy^[218]. Wpisuje się w nią zarówno przejmowanie żydowskich domów, jak i traktowanie zabójstw na Żydach jako przejawu walki politycznej^[219].

Ksawery i jego przyjaciółka nie są w stanie przebić się przez tę blokadę. Dziadek ma rację: „ona nic nie ma”. Poszlaki się gubią. Na poziomie zbiorowości sprawstwa nie daje się uchwycić, ponieważ dziadek broni się przed oskarżeniem, które dotyczy jego jako jednostki – dowodzi swojej niewinności, wskazując na otaczającą go przemoc, choć odmawia jej analizy i zrozumienia w kategoriach zbiorowego działania, w którym mógłby uczestniczyć. Młodzi postanawiają szukać na chybił trafił. Przetrzęsają strych. Kopia w ogrodzie tak jak bracia Kalinowie, ale bezskutecznie. Tajemnicy nie udaje się wyjaśnić. Pozostaje pejzaż, domowy i swojski, ale tak jak u Pasikowskiego naznaczony *Unheimliche*, oraz siedlisko, w którym nie sposób żyć – na werandzie tego tak skądinąd przytulnego domostwa dziewczyna krzyczy jak oszalała^[220].

Drugą stroną tej samej blokady komunikacyjnej jest milczenie Żydów. Do domu, w którym odbywa się wesele, Marcin Wrona wprowadza starego nauczyciela, jak się później okazuje, ocalałego Żyda. Składając życzenia młodej parze, nauczyciel wyraźnie chce powiedzieć coś ważnego zebranim gościom. Niejasno wzywa do pamięci. Historia domu, w którym rozgrywa się akcja, i jego dawnych mieszkańców każe przypuszczać, że chodzi o pamięć tego, co się z nimi stało. Goście zaklaskują jednak starego, wyraźnie dając mu do zrozumienia, że uważają go za nudziarza. Nowy początek, którym jest wesele młodej pary, nie pozostawia miejsca na jego głos.

Przekroczenie barier komunikacyjnych prowadzi do ukrywanej i niechcianej wiedzy. W *Pokłosiu* bracia Kalinowie do niej docierają. Wydobycie kości ofiar nie pozwala pominąć pytania o to, kto zabił. Zbrodnia i wina okazują się rodzinnym dziedzictwem. To ojciec Kalinów był jednym z organizatorów pogromu i to on podpalał dom, w którym zginęli Żydzi. Zabici, pogrzebani w symbolicznych piwnicach, zginęli z naszej ręki. Obraz domu z grobem odsyła do winy, która okazuje się nasza. Przemilczana zbrodnia jest dziedzictwem pozostawionym przez pokolenie ojców i dziadków.

Przemoc dyscyplinująca

Jak już mówiliśmy, ślady po Żydach w kontekście innym niż zgoda na to, co się stało, drażnią. Społeczność przedstawiona w *Pokłosiu* ostro reaguje na złamanie dyscypliny milczenia. Bracia Kalinowie zostają wykluczeni ze wspólnoty i postawieni w pozycji obcych. Pasikowski przedstawia narastanie przemocy jako proces przebiegający wewnątrz zbiorowości, która nie jest w stanie poradzić sobie z wypieraną wiedzą o sobie samej. Represje wobec Kalinów mają z jednej strony skłonić ich do milczenia oraz zaprzestania śledztwa, z drugiej są zemstą za to, co już zrobili. Konsolidują przy tym grupę w oporze przeciw wypowiedzeniu problemu i przepracowaniu przeszłości.

Odmowa konfrontacji z niechcianym dziedzictwem ożywia dobrze zakorzenione wzory kultury. Miasteczko widzi sytuację przez pryzmat stereotypów, które wypowiada sam Franek Kalina i które

tworzą mentalny świat jego środowiska: Żydzi są mściwi, pamiętliwi i wrogo do nas nastawieni. Potrzeba nowej opowieści o wojnie jest postrzegana jako zagrożenie z ich strony. Próbę usłyszenia i wysłuchania głosu ofiar uważa się za zdradę i kwalifikuje jako przejście na stronę wroga. Tyle że u Pasikowskiego wróg jest już tylko i wyłącznie produktem wyobraźni. W świecie społecznym opisywanym w *Pokłosiu* nie ma realnych Żydów. Żyją za to nadal wyobrażenia o nich, a związane z tymi wyobrażeniami wykluczające i agresywne praktyki mają moc organizowania grupowych działań. Kryzys rzeczywiście je uruchamia.

Wspólnota naznacza Józka Kalinę piętnem żydostwa i robi z niego obcego, przeciwko któremu kieruje swoją agresję. Czające się pod milczeniem wykluczające słowo „Żyd” prowokuje coraz jaskrawsze akty przemocy: rzucanie kamieniami w okna, pobicie w sprowokowanej bójce, spalenie plonów. Przemoc jest znacząca i ma jasny społecznie sens. Pokazuje, że ofierze odmawia się miejsca we wspólnej przestrzeni. Napastnicy posługują się też znakami: malują na domu Kalinów gwiazdy Dawida i piszą „ŻYDKI WON”. Użycie antysemitckiego kodu przenosi agresję ze sfery prywatnych, jednostkowych porachunków na poziom komunikatu ze strony wspólnoty. Sprawcy działają nie tylko we własnym imieniu, ale i w imieniu grupy. Informują, że ofiara została przez nią napiętnowana jako Żyd i jak Żyd, co jest równoznaczne z wyrokiem wykluczenia. Atak jest przez to tym dotkliwszy. Co gorsza, piętno rzeczywiście działa. Kalinowie napotykają mur niechęci. Odmawia się im tego, co należy do norm sąsiedzkiego współżycia.

Pasikowski ostentacyjnie pomija historię realnych Żydów, także tych z Jedwabnego, bo film wyraźnie nawiązuje do książki Grossa. O zamordowanych nie dowiadujemy się właściwie nic. Bo też wiedza o nich niczego nie wnosi do sprawy, którą bada Franek Kalina. W tym sensie przemoc wobec Żydów stanowi wewnętrzny problem polskiej wspólnoty. Ta dzisiejsza, wymierzona w Józka, i ta dawna, której ofiarą padli żydowscy sąsiedzi. Korzeni agresji należy szukać w normach stanowionych przez większość. Zachowania ofiar, ich

wybory i postawy nie mają tu nic do rzeczy, a rozważania na ich temat nie prowadzą do zrozumienia tego, co się stało.

Reżyser konsekwentnie ucieka od łatwego rozwiązania, jakim mogłoby być pojednanie polsko-żydowskie w zakończeniu. Konfliktu wokół wiedzy o nas samych nie uda się rozwiązać za pomocą negocjacji z ofiarami agresji. Tym bardziej że wspólnota, która piętnuje i wyklucza, wcale nie chce mediacji. Stosuje presję i przymus. Z Kalinami nikt nie rozmawia, a wprowadzone w ruch mechanizmy społeczne mają uniemożliwić wszelką komunikację. Żydzi pojawiają się w *Pokłosiu* w jednej z ostatnich scen. Izraelczycy przyjeżdżający pod pomnik w Jedwabnem to ludzie skądinąd, zajęci własnymi sprawami i w gruncie rzeczy bez związku z polskim problemem winy. Franek Kalina nie próbuje nawiązać z nimi żadnego kontaktu. Jest – tak jak i wspólnota, do której należy – sam ze swoją przeszłością. Negocjacje z potomkami ofiar nie mogą tu nic zmienić.

Powrót przemocy jako reakcja na próbę dotarcia do prawdy to także temat *Demona* (2015) Marcina Wrony. Rodzina organizuje się, żeby ukryć niejasną, ale z całą pewnością niechcianą tajemnicę. Piotr, pan młody – Anglik, który decyduje się ożenić i zamieszkać w Polsce – pierwszej nocy odkrywa w ogrodzie swojego nowego domu żydowski grób. Ślady po Żydach rzucają mu się w oczy. Widzi imiona dzieci obok kresek na framudze. Daty są zapisem tego, jak rosły. Odczuwa grozę miejsca, które dla polskich bohaterów nie ma w sobie nic szczególnego^[221].

Odkrycie szkieletu powoduje inwazję wypartego. Sytuacja wymyka się spod kontroli i grozi skandalem. Przemilczana wiedza wlewa się w przestrzeń publiczną. Pan młody popada w rodzaj opętania. Zaczyna mówić w jidysz głosem zabitej dziewczyny, widzi ją wśród weselnych gości, popełnia publicznie niewybaczalne gafy, nazywa jej imieniem żonę. Widzimy go z rękoma ubrudzonymi ziemią z bezimiennego grobu – ziemią, która nie daje się zmyć. To przejrzysta aluzja do archetypicznych obrazów niechcianej pamięci i winy: piętna zbrodni, którego nie mogły się pozbyć Lady Makbet i Balladyna. Tyle że w *Demonie* plamy ziemi pojawiają się na rękach wszystkich niemal ważniejszych uczestników dramatu. Tych, którzy

chcą poszukiwać ciała, i tych, którzy woleliby je z powrotem zakopać. *Unheimliche* zawiadamia o swojej obecności w sposób, którego nie można ukryć ani pominąć.

Ojciec i bracia panny młodej próbują zbagatelizować incydent i zatrzeć przykre wrażenie. Chcą utrzymać pozory i udają, że nic się nie stało. Piotr trafia najpierw do osobnego pokoju, później do piwnicy. Rodzina krępuje go, próbuje egzorcyzmów, ale bezskutecznie. W końcu Anglik znika. Widzimy tylko, jak młodszy brat panny młodej topi samochód w jeziorze w kamieniołomach. Domyślamy się, że jest w nim ciało Piotra. Strach przed konfrontacją z niechcianą wiedzą i tu prowadzi do nawrotu agresji. Odwrotnie niż w *Pokłosiu*, gdzie bracia Kalinowie wydobywali szczątki ofiar z mętnej wody, ciało Piotra spocznie na dnie, w głębinie. Wraz z nim mają zniknąć niepokój i jego rozpoznawalne, widoczne symptomy. Wraca milczenie i praktyka pomijania tego, co skądinąd dobrze wiadome. O grobie w ogrodzie przestanie się mówić. Droga do przepracowania wiedzy o przeszłości zostaje tym samym zamknięta.

Polscy bohaterowie zostają jednak ze swoim problemem. Szaleństwo Piotra należy uznać za symptom tego, co dzieje się wśród miejscowych. Przybysz staje się jedynie medium ujawniającym ich lęki. Spektakularny atak epilepsji, w którym ujawnia się to, czego nie sposób już kontrolować, wydaje się proporcjonalny do strachu, jaki wywołuje w otoczeniu niechciana wiedza. Próba przyjęcia obcego do rodziny kończy się fiaskiem. Ojciec panny młodej od pierwszych scen bada i sprawdza przyszłego zięcia, jest do pewnego stopnia nieufny. Anglik rzeczywiście nie spełnia podstawowego wymagania: odmawia roli lustra, w którym rodzina mogłaby się przeglądać i samoafirmować. Nie umie czy nie chce respektować reguł milczenia. Wydobywając żydowską tajemnicę, sam staje się Żydem. Jego pojawienie się uruchamia nawrót agresji, którą wspólnota nieodmiennie powtarza. Obcy musi zginąć.

Milczenia strzegą nie tylko wybuchy korygującej i dyscyplinującej przemocy, ale także stale obecna presja, dzięki której działają blokady komunikacyjne. Jest ona cechą charakterystyczną polskiej domowości i na niej skupia się Przemysław Wojcieszek w *Sekrecie*.

Przystosowanie do reguł panujących w polskiej społeczności krępuje podobnie jak kulturowy kostium płci. Historia Ksawerego, homoseksualisty i drag queen, służy budowaniu dystansu nie tyle do roli związanej z gender, ile do roli zdyscyplinowanego członka grupy większościowej. Wojcieszek powtarza jak refren obrazy rodzinnych rytuałów. Wspólne wędkowanie, spacer po lesie, wieczory na werandzie. Łączą one rzeczywiście bliskich sobie ludzi, ale w kontekście tytułowego sekretu ujawniają także pewien naddatek, który każe postrzegać je jako kulturową tresurę. Powracająca kilkakrotnie scena patroszenia ryb odchodzi od konwencji realistycznej. Postacie filmowane od przodu, wystawione na widok kamery i publiczności jak manekiny, odbierają lekcję poprawnych zachowań. Dziadek krok po kroku pokazuje, jak należy skrobać rybę, dziewczyna i Ksawery niczym automaty powtarzają jego ruchy. W jednym z ujęć wnuk kładzie się na stole, jest uczniem, który ucieka z lekcji we własny, wewnętrzny świat. Z czasem i on, i jego towarzysza odtwarzają schemat samodzielnie, już bez udziału nauczyciela.

Efekt treningu sprowadza się do przyjęcia pewnego obrazu wspólnoty i dziadka jako jej uosobienia i reprezentanta. Przy pierwszym spotkaniu Jan Wisłocki jest ujmująco miły dla przyjaciółki syna. Czarujący starszy pan opowiada jej swoją historię: walka w partyzantce, koniec wojny, aresztowanie. Kamera rejestruje w zbliżeniu wyciągniętą rękę z fotografią oddziału AK. Chwilę później Wisłocki prosi dziewczynę do tańca. Adapter gra przedwojenne tango. Jeszcze zbliżenie na splecione w tańcu ręce, a potem na natchnioną twarz dziadka i na nią, wpatrzoną w niego jak w obraz. Ta międzypokoleniowa para staje się znakiem wspólnoty, która adoruje samą siebie oraz znaki swojej tożsamości i tradycji.

Scena tańca powtarza się, kiedy rodzinną sielankę psują pytania o los dawnych właścicieli domu Jana Wisłockiego i o jego własną przeszłość. Znów brzmi przedwojenne tango. Tym razem dziadek już nie zaprasza, ale zmusza do tańca. Wymaga uznania, które okazuje się niemożliwe po wypowiedzeniu podejrzeń. Jest brutalny. Dziewczyna broni się i porusza jak automat. To, co się między nimi dzieje, ma

wszelkie cechy podporządkowującego gwałtu. Partnerka pozostaje nieobecna jak Żydówka z *Naganiacza*, kiedy Michał mówi jej o wspólnej przyszłości.

Show Ksawerego, który oglądamy w czołówkach poszczególnych części filmu i na jego zakończenie, jest echem tego tanga. Tancerz rzuca się na ściany sceny, wpada w konwulsje, krzyczy, nie wydając z siebie głosu. Drag queen nie prezentuje biegłości w noszeniu kulturowego kostiumu, próbuje raczej pokazać, jak bardzo się w nim nie mieści i jak bardzo jest on dla niego niewygodny i ograniczający. Po pierwszym kryzysie dziewczyna mówi do Ksawerego: „Jesteś tchórzem. Wiesz o tym? [...] Myślisz, że miłość do niego cię uratuje? Może teraz, na chwilę tak. Ale potem to twoja głowa eksploduje i to szybciej niż myślisz”. W domu Jana Wisłockiego owa eksplozja staje się codziennością, na którą nie ma miejsca i która musi pozostać niema.

Zbiorowe sprawstwo

Kalinowie odkrywają prawdę o ojcu. Historia zbrodni to ich historia rodzinna: należą do społeczności, która rozprawiała się z Żydami. Pasikowski wraca do kwestii zbiorowego sprawstwa, którą podejmował – ale i pokrywał milczeniem – *Naganiacz*.

Szukając winnego, Józek i Franek wierzą, że wina nie dotyczy ich samych. Poszlaki wskazują na starego Malinowskiego. Idąc do niego, bracia są jeszcze przekonani, że jeśli wydobędą wyznanie, zlokalizują sprawstwo i będą mogli w ten sposób odciąć się od zbrodni. Dzieje się jednak inaczej.

Malinowski dobrze wie, że nie działał sam i że odkrycie prawdy oznacza obciążenie całej wspólnoty: „Ja sam zapędziłem sto dwadzieścia chłopów do chałupy?! Ja sam?! – krzyczy. – Bajki pieprzyta, Kaliny! Bajki!”. Kiedy Kalinowie nie ustępują, pyta: „Prawdy chcesz znać?! A wiesz ty, czy ty się tą prawdą nie udławisz?!”. Nie zamierza się ugiąć, ponieważ zna własną przewagę. Milcząc, broni nie tylko siebie, ale i Kalinów. Czuje wyższość nad tymi, którzy naiwnie łudzą się jeszcze własną niewinnością.

Wyznanie prawdy jest starciem, w którym Malinowski wygrywa: „Jak na spowiedzi chcesz gadać? To ci powiem! Łogień był podłożony z dwóch stron naraz. Naraz! I to wasz łojciec go podkładał! Wasz łojciec, Kalina Stanisław go podkładał! To mówię jak na spowiedzi! Zakopta tam ich nazad, niech sobie tam leżą”.

Wypowiedzenie prawdy o zbrodni wciąga Kalinów w obręb sprawstwa. Bracia zyskują samoświadomość, przed którą bronili się chłopci filmowani przez Łozińskiego. Cofnęli się przed nią także Petelscy w *Naganiaczu*. Węgierska Żydówka wyłoniła się z nocy jak duch, przywołując wyobrażenia analogiczne do tych związanych z wydobywaniem kości z mętnej wody. Jej historia niedwuznacznie wskazywała na zbiorowe sprawstwo. A jednak w opowieści Bratnego i Petelskich na pierwszy plan wysuwają się projekcje. Pożądany autowizerunek wziął górę nad realnym. Sfera tabu pozostała nieodkryta i niema, choć zawarta w nietłumaczonych, wypowiedzianych po węgiersku oskarżeniach.

Malinowski widział, jakie wrażenie wywołują jego słowa. Opowieść o śmierci Halszki Mincowej bestialsko zamordowanej przez starego Kalinę jest świadomie wymierzoną karą za przekroczenie tabu i pychę, polegającą na stawianiu siebie poza wspólnotą. Ma dopełnić dzieła i ostatecznie poniżyć niepokornych. Malinowski jest pewien, że jedyna możliwa reakcja na wiedzę o zbrodni to uznanie paktu milczenia i wzmocnienie go. Innymi słowy, potwierdzenie nietykalności grupy i jego samego, a także akceptacja tego, co się stało. Z żydowskimi trupami nic się nie da zrobić. Można je tylko z powrotem ukryć i więcej do nich nie wracać: „Taką prawdę chcesz ludziom mówić? Taką chcesz? Ja jako świadek zaświadczę! Chcesz, skurwysynu? No! To na mnie ręki nie podnoś!”.

Rzeczywiście nabyta w ten sposób wiedza okazuje się dla Józka Kaliny zbyt ciężka. Załamuje się, chce pochować kości w tym samym miejscu. W ostatniej rozmowie z bratem mówi:

Józek: Jak zaczniemy przenosić kości, to się wszystko wyda. Dowiedzą się o tym w gazetach, urzędach, zrobi się szum na cały kraj...

Franek: Zrobi się szum na cały świat. [...]

Józek: Pochowamy ich tam, gdzie żeśmy ich znaleźli. W nocy.

Franek: Co?!

Józek: Nikt się nie dowie.

Franek: My wiemy!

Józek: I umrzemy z tą wiedzą...

Wtajemniczenie w zbrodnię, a ściślej: zrozumienie jej istoty, zamienia się w inicjację wprowadzającą w zbiorowość i jej praktyki. Józek, identyfikując się z ojcem, którego teraz chce bronić – i co za tym idzie, z miasteczkiem – musi wykluczyć Innego. Staje się nim Franek, ponieważ jako jedyny uparcie odmawia respektowania tabu. Między braćmi powtarza się ten sam schemat wykluczenia, co między lokalną społecznością a Józkiem Kaliną. W kłótni padają charakterystyczne argumenty:

Franek: Dostyc świństwa w naszej rodzinie do końca świata. Amen!

Józek: Uciekłeś od tego dwadzieścia lat temu. Wracaj do Ameryki, a nasze sprawy zostaw mnie!

Franek: Jestem twoim bratem!

Józek: Nie jesteś moim bratem! Wyrzekłem się ciebie, jak wyjechałeś! Ojciec cię wyklął i nikt tu nawet twojego imienia nie wspominał przez te wszystkie lata. [...] Mój brat umarł w osiemdziesiątym. Won z mojego domu!

Franek: Jestem twoim bratem! Bracie!

W logice prezentowanej przez starego Malinowskiego i później przez Józka strach przed konfrontacją z wizerunkiem siebie samych jako społeczności morderców konstytuuje wspólnotę. Próba przepracowania przeszłości może być z tej perspektywy potraktowana jedynie jako dowód wyobcowania. Nasze jest tylko to, co zamyka się w kręgu tabu. Ktoś, kto go nie respektuje, po prostu nie rozumie „naszych spraw”. Sytuuje się w sferze groźnych obcych.

Więź tajemnicy okazuje się silniejsza niż więzi braterstwa. Pasikowski kładzie akcent nie na relację ojciec–syn, w której syn ma dochować wierności ojcu, ale na relację braci. Są oni równymi w prawach dziedzicami ojcowskiej tradycji w tym sensie, że mogą mieć do niej różny stosunek i inaczej jej używać. Sekret, jakim jest przeszłość ojców, niszczy lojalność między braćmi, a tym samym podstawy więzi społecznych. Bratobójstwo, przed którym w ostatniej

chwili cofa się Franek, a więc zbrodnia Kaina rozbijająca podstawową wspólnotę, dokonana zostanie przez ludzi z tartaku. Tuż przed śmiercią Józek słyszy, że ktoś nadchodzi. Widzimy go z perspektywy zbliżających się morderców. Punkt widzenia kamery łączy ich z widownią, która postawiona zostaje w miejscu tego, kto nadchodzi, żeby zapewnić respektowanie tabu. Józek odwraca się, mówiąc: „Wiedziałem...”. Rozumiemy, że spodziewał się powrotu brata i pojednania. Zamiast brata zjawiają się wysłannicy zbiorowości. Razem z nami: widownią.

Groza, o której pisał Tadeusz Sobolewski, wynika z milczącej obecności owego kolektywu. Oglądając *Pokłosie*, boimy się samych siebie jako społeczeństwa, połączonego niewypowiedzianą tajemnicą i praktykami represji. To przestrzeń, w której nie sposób żyć. Na tego rodzaju rozpoznaniu Pasikowski buduje efekt thrillera^[222]. Podobna groza czai się pod powierzchnią codzienności i bliskości w *Sekrecie* Wojcieszka. Historia pokolenia ojców i dziadków okazuje się nieprzejrzysta. Bohater nie wie, kim były i są kochane przez niego osoby. Ma podstawy, by podejrzewać, że przemilczano sceny przemocy i bestialstwa analogiczne do opowiedzianej przez Malinowskiego koszmarnej sceny śmierci Halszki Mincowej. Materiały ze śledztwa i procesu – który zakończył się jednak uniewinnieniem – wyraźnie na nie wskazują. Blokada komunikacyjna – a wraz z nią niewypowiedziane – podmywa zaufanie i wprowadza nieznośny dystans.

Pokłosie to film wyjątkowy w polskiej kulturze ze względu na sposób przywołania zbrodni na Żydach. Pasikowski jest brutalny. Nie oglądamy morderstw, ale to, co możemy usłyszeć od świadków, nie pozostawia wątpliwości. Mówią o zabijaniu, o polskiej inicjatywie, na dobrą sprawę bez udziału nazistów, jedynie z ich przyzwoleniem. Jesteśmy w samym środku polskich problemów. Bez znieczulenia. Obrazy z *Naganiacza* powracają pozbawione uniewinniającej ramy narracyjnej.

Destrukcyjna symboli

Ujawnienie przemocy niszczy zadomowienie. Pasikowski wie, że w pejzażu rodem z *Naganiacza* i *Miejsca urodzenia* nie sposób żyć, jak gdyby nic się nie stało. Wyczuwają to wszyscy reżyserzy podejmujący temat polsko-żydowskich historii wojennych. Krajobraz staje się bohaterem *Z daleka widok jest piękny* Anki i Wilhelma Sasnalów (2011). Jego tajemnica ciąży nad postaciami i determinuje ich poczynania. U Sasnalów tłem przemocy, która określa stosunki między członkami wiejskiej społeczności, jest zdarzenie zaczerpnięte z filmu *Sąsiedzi* Agnieszki Arnold. Przy stole syn mówi do ojca:

- A jak my się w niedzielę kąpali, to chłopak z Jędrzejowa opowiadał, że w naszej rzece są ludzie potopieni.
- No. We wojne. Ze strachu. Trzy dzieci i dwie kobiety. Najpierw dzieci potopiły, potem same... Ale to nie-Polki były^[223].

Obrazy rzeki, pól, zagajników i lasów to wizualny refren filmu. W czołówce chłopci zakładają w lesie sidła: odległa aluzja do innych, przemilczanych polowań, które doprowadziły do śmierci kobiet w pobliskiej rzece.

Lasy są scenerią *Sekretu*. Przeszłość Wisłockiego czai się w pejzażu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Wojcieszek przygląda się krajobrazowi, w którym ukryty jest zapomniany, nieoznaczony grób. Powracają obrazy domu, pól, wycieczek na ryby, Ksawerego z dziadkiem na ścieżkach wśród sosen. Młodzi bohaterowie szukają ciała jego domniemych ofiar, ale nic nie znajdują. Powraca scena wynoszenia ze strychu starych, pożydowskich mebli i rąbania ich na opał. Znaki przeszłości znikają z otoczenia, ale mimo wszystko odczuwamy ich dojmującą obecność pod powierzchnią normalności. Przemilczana przeszłość powraca w filmie *Klezmer* Piotra Chrzana (2015). Las we wschodniej Polsce jest niemym świadkiem ostatnich godzin rannego Żyda znalezionej przez kilku młodych ludzi zbierających szyszki na opał^[224]. Jego los jest od początku przesądzony, bo polskich bohaterów tej historii interesują jedynie jego rzeczy i nagroda, którą można za niego otrzymać od okupanta^[225].

Macewy wyrastające ze złotego zboża w *Pokłosiu* to pierwszy etap inwazji niewypowiedzianego. Pojawienie się *Unheimliche* ma jednak dalej idące konsekwencje. Działania wspólnoty starającej się zastraszyć niepokornych i przywrócić dyscyplinę milczenia kończą się katastrofą sfery symbolicznej. Pasikowski świadomie i konsekwentnie niszczy symboliczne znaki zadomowienia.

Agresja skierowana przeciw Kalinom doprowadza do apokaliptycznego pożaru. W sferze wizualnej płonące łany są *pendant* do płonącej stodoły. Pejzaż z „Inwokacji” *Pana Tadeusza* przestaje istnieć w spektakularnej katastrofie. Zostajemy z obrazem pogorzeliśka, z którego wystają żydowskie nagrobne kamienie. Powrót niechcianej wiedzy, która jest bardziej własna niż obraz, z jakiego ją wymazano, sprawia, że pozostajemy na spalonej ziemi. Symbole tożsamości i wspólnotowe mity nie dają się dłużej utrzymać.

Wątek tożsamości jest u Pasikowskiego silnie obecny na poziomie obrazów, choć bohaterowie nie mówią nic na ten temat. Słowo „Polska” nie pada, bo postaci nie mają potrzeby definiowania wspólnoty, do której należą. Jej granice są dla nich oczywiste. Odsyłają do nich rozpoznawalne znaki tego, co swojskie, takie jak krajobraz, postać ojca, kościół czy Chrystus. Jesteśmy w obszarze polskości, która określa miasteczko i jego mieszkańców, a jednocześnie wyklucza obcych: dawniej Żydów, dzisiaj tych, którzy chcą pamiętać o wyrządzonej im krzywdzie. Symbole tożsamości okazują się w najlepszym wypadku sztafajem zakrywającym przemoc, jeśli nie elementami generującego ją mechanizmu. Ich kompromitacja to z jednej strony konsekwencja tego, co wydarzyło się w czasie wojny, z drugiej punkt zero, od którego może rozpocząć się proces przepracowania przeszłości.

Podobnie zdekonstruowany zostaje znak, jakim jest polski dom. Zanim Józek Kalina zginie, nieznani sprawcy nachodzą jego gospodarstwo, zabijają psa, a na ścianach rysują gwiazdy Dawida i piszą hasło „ŻYDKI WON”. W akcie wykluczenia i agresji zawiera się mimowolna freudowska pomyłka: ten dom rzeczywiście był i w sensie prawnym ciągle jest żydowski. Napastnicy nieświadomie

przypominają ten fakt i powtarzają przemoc, która usunęła z niego dawnych właścicieli.

Kalinowie odkrywają, że w istocie nie są u siebie. Odnalezienie prawdziwego domu rodzinnego prowadzi do odkrycia jego mrocznej tajemnicy, a zarazem tajemnicy ojca, rodziny i miasteczka: małej i większej wspólnoty. Dom ojca to jednocześnie grób i miejsce kaźni żydowskiej społeczności. Choć cała opowieść jest przejrzystą aluzją do wydarzeń w Jedwabnem, Pasikowski świadomie zamienia stodołę na dom, przez co historia Kalinów nasiąka znaczeniami sięgającymi kultury i tożsamości. Ciała ofiar u fundamentów rodzinnego domu wskazują na przemoc leżącą u podstaw tego, co uznajemy za swojskie. Przestrzeń, która wydaje się nam kwintesencją bezpieczeństwa, dla Żydów stała się narzędziem śmierci. Była dla nich zabójcza.

Trupy wypadające z szafy niszczą dom jako znak tego, co własne i jednocześnie afirmowane. Przeszłość i przemoc okazują się nie do pominięcia. Widownia zostaje z widokiem ruin starego domu oraz stosu kości wydobytych z jego wnętrza. Tracimy polskie wiejskie obejście, jakie wszyscy znają i z którym często wiążą wspomnienia. Okazuje się ono nie nasze, a wielki napis „ŻYDKI WON” ujawnia agresję, która czai się pod rzeczywistością uznawaną przez nas za swojską.

Za podobną intuicją idzie Marcin Wrona. Jego *Demon* rozpoczyna się niezwykłym obrazem: buldożer, który za chwilę wykopie kości żydowskiej dziewczyny, jedzie przez puste miasteczko. Trudno oprzeć się wrażeniu, że operator szukał pleneru, który nawiązywałby do miejskich pejzaży rejestrowanych przez Wojciecha Wilczyka w albumie *Niewinne oko nie istnieje*^[226]. To jednocześnie ulice podobne do ulic Dobrego, po których przechadzał się Henryk Grynberg filmowany przez Pawła Łozińskiego. Pod koniec filmu – kiedy bohaterowie szukają zaginionego Piotra – znajdziemy się w tych samych miejscach, tyle że w towarzystwie starego Żyda, który przypomni, do kogo należały domy w miasteczku.

Odnalezienie żydowskich kości na podwórku domu, gdzie ma w przyszłości zamieszkać młoda para, niszczy plany zdomowienia w wymarzonej i zrekonstruowanej lokalnej tradycji. Koparka

z czołówki filmu zburzy w finale stary dom przygotowywany na miejsce nowego początku. Sceny destrukcji mają podobny emocjonalny ciężar jak sceny pożaru z *Pokłosia*. Wydaje się, że groźny przejazd buldożera przez miasteczko jest zapowiedzią podobnej katastrofy zadomowienia, tyle że na szerszą skalę. Chodzi nie o jeden dom, ale o cały kraj. Tematem książki Wilczyka jest pozostała po Żydach architektura, a właściwie użytek, jaki robi z niej polska społeczność od Bałtyku do Tatr. Głębiej: praktyki przechodzenia do porządku nad skutkami Zagłady, zgoda na jej konsekwencje i jednocześnie obecność niewypowiedzianej wiedzy o tym, co się stało. Jesteśmy przy materialnych znakach paktu milczenia, z którym konfrontował się Grynberg.

U Wrony, podobnie jak u Pasikowskiego, inwazja *Unheimliche* zrywa pakt milczenia. Wyrywa z zadomowienia, ujawniając przemoc leżącą u podstaw tego, co uznajemy za własne. Piotr przybywa w rodzinne strony przyszłej żony, przepływając się promem przez rzekę. Jest świadkiem wypadku, w którym tonie chłopiec. Matka rozpacza i rzuca się w nurt. Przez tę samą skojarzoną ze śmiercią rzekę płynie w ostatniej scenie – tyle że w drugą stronę – niedoszła panna młoda. Pozostaje mieć nadzieję, że przekracza Acheront, żeby zyskać świadomość. Opuszcza też rodzinne strony. Idąc tym tropem, należałoby je określić jako krainę śmierci i zapomnienia.

Zakończenie *Pokłosia* to odwołanie do jeszcze jednego konstytutywnego dla polskiej kultury symbolu: Józek Kalina ginie jak Chrystus ukrzyżowany na drzwiach stodoły^[227]. Pasikowskiemu zarzucano z jednej strony epatowanie skandalem^[228], z drugiej odczytywano ostatnią scenę jako znak religijnego oczyszczenia^[229]. Krytyka w obu przypadkach broniła symbolu tożsamości. Tymczasem Pasikowski przeprowadzał jego bezkompromisową analizę.

Wspólnota, która zabiła Żydów, a później zamordowała Józka Kalinę, organizuje się wokół Kościoła. Jej przywódcą jest młody ksiądz. Problem nie ogranicza się jednak do nacjonalizmu kleru oraz związków między polskim Kościołem i antysemityzmem. Chodzi o głębsze struktury wyobraźni, w których Polska jest Chrystusem narodów, niewinną ofiarą historii, a jednocześnie jedynym

Sprawiedliwym w dziejach. Cierpiącym, umęczonym i zdradzonym, a zarazem wiernym, heroicznym, honorowym i walecznym. Taki autowizerunek – osadzony w III części Mickiewiczowskich *Dziadów* i symbolu Winkelrieda z *Kordiana* – określa polską tożsamość i rozumienie historii po dziś dzień. Scena ukrzyżowania Józka Kaliny dekonstruuje tego rodzaju tożsamościową tradycję.

Patrząc na ciało rozpięte na drzwiach stodoły, wspólnota ogląda efekty własnego działania. Symbol, w którym się rozpoznawała i który uznawała za własny, zostaje jej tym samym odebrany. Niewinną ofiarą jest Inny: napiętnowany, wykluczony i zgładzony przez nas. Społeczność patrząca na trupa Józka Kaliny musi zweryfikować przekonania o własnym heroizmie, honorze, niewinności, wreszcie przeświadczenie o byciu ofiarą, do którego tak bardzo przywykła. Konfrontuje się ze sprawstwem, które stawia ją w zasadniczo innej pozycji. Podobnych przewartościowań musi dokonać także widownia. Po wtajemniczeniu w zbiorową winę reżyser łączy ją przez punkt, z którego patrzy kamera, z grupą gapiów. Narracja Pasikowskiego nie pozwala zrzucić odpowiedzialności na kogoś z zewnątrz ani uciec w usprawiedliwienia mówiące o niezawinionej winie, jak zrobili to recenzenci *Naganiacza*.

Znak ofiary, prześladowania i niewinności zostaje oddany Żydom. To nie my, ale oni mogą się w nim zasadnie rozpoznać. Chrześcijańska tożsamość ujawnia tym samym swój agresywny i wykluczający potencjał. Żydzi okazują się ofiarami chrześcijan, a nie zabójcami Chrystusa. Przekonanie o ich rzekomej winie jest ideologią prowadzącą do arbitralnej i w gruncie rzeczy niczym nieusprawiedliwionej przemocy, a także jej uzasadnieniem. Jako że katolicyzm łączy się w tożsamościowym micie z polskością, Żyd z wroga Polski zamienia się w obiekt polskiej agresji. Polska wspólnota musi stanąć przed faktem własnego sprawstwa.

Rozdział II

Troska o autowizerunek

Protest Zofii Kossak-Szczuckiej i *Wielki Tydzień* Jerzego Andrzejewskiego

Polskie dyskusje dotyczące Zagłady uwikłane są w obronę narodowego autowizerunku. Światło na to zjawisko rzucają teksty powstałe niemal na gorąco, jeszcze w latach czterdziestych. Najważniejsze i najbardziej znane to *Protest* Zofii Kossak-Szczuckiej i *Wielki Tydzień* Jerzego Andrzejewskiego. W obu przypadkach wiedza o polskich postawach wobec Żydów – a więc o wrogości, rabunku i fizycznej agresji – zostaje poddana szczególnego rodzaju obróbce. To, o czym bez wątpienia wiadano lub co – jak w przypadku Andrzejewskiego – stało się przedmiotem analizy, ustępuje miejsca usprawiedliwieniom oraz fantazjom o samych sobie, które w efekcie przysłaniają rzeczywistość.

Wokół *Protestu* trwa spór, powtarzający w ogromnym stopniu logikę tekstu, do którego się odnosi. Przemilczeniu tego, co rzeczywiście się zdarzyło, towarzyszy obrona Kossak-Szczuckiej, a wraz z nią całej polskiej kultury. Antysemickie fragmenty odezwy przywoływane są po to, żeby z całokształtu postawy autorki wyprowadzić wniosek o polskiej niewinności i zasadniczej różnicy między polskim a niemieckim antysemityzmem. Polegałaby ona na tym, że ten pierwszy – w przeciwieństwie do drugiego – nie był zbrodniczy.

W efekcie obraz polskiej kultury i Polaków pozostaje czysty. Jan Błoński w artykule *Polak-katolik i katolik-Polak* tak podsumowywał refleksje na temat Kossak-Szczuckiej: tradycja chrześcijańska „dopuszczała antysemityzm, ale go zarazem nie tyle kietzała, ile

ograniczała, nie pozwalając na zbrodnię zabójstwa (okaleczenia, ewentualnie rozboju)”^[230]. W zakończeniu Błoński stwierdzał:

Trochę podobnie w *Dziadach* Konrad mdleje, zanim zdąży oskarżyć Boga o to, że nie jest „ojcem świata”, ale „carem”, co dopowiada już diabeł. W roku 1942 diabeł też dopowiadał swe końcowe słowo: brzmiało ono *Endlösung*. Dopowiedział bez polskiej pomocy^[231].

Warto wrócić do roku 1942, żeby uchwycić moment usunięcia wiedzy o rzeczywistości, który pozwala przejść do porządku nad tego rodzaju tezą, nadając jej jednocześnie status oczywistości.

1. Empatia i nienawiść

Protest Zofii Kossak-Szczuckiej powstał w sierpniu 1942 roku i był odpowiedzią na masowe wywózki Żydów z warszawskiego getta do Treblinki. Wydano go w formie ulotki w nakładzie 5000 egzemplarzy. W imieniu podziemnej katolickiej organizacji Front Odrodzenia Polski autorka wzywała do niezgody na eksterminację. Choć tekst zawierał fragmenty jawnie antysemickie – a może właśnie dlatego – stał się symbolem. Służył jako dowód, że nawet prawica, i to ta antysemicka, zmieniała nastawienie do Żydów w obliczu niemieckich zbrodni. W takim kontekście przywoływano go wielokrotnie w dyskusjach na temat polskich postaw wobec Zagłady^[232].

Kossak-Szczucka poświęca wiele miejsca opisowi żydowskiego cierpienia. Chce wstrząsnąć sumieniami. Temperatura wypowiedzi świadczy, że sama także jest wstrząśnięta.

Oto pierwsze akapity tekstu w całości:

W getcie warszawskim, za murem oddzielającym od świata, kilka tysięcy skazańców czeka na śmierć. Nie istnieje dla nich nadzieja ratunku, nie nadchodzi znikąd pomoc. Ulicami przebiegają oprawcy, strzelając do każdego, kto się ośmieli wyjść z domu. Strzelają podobnie do każdego, kto stanie w oknie. Na jezdni walają się nieopogrzebane trupy.

Dzienna przepisowa ilość ofiar wynosi 8–10 tysięcy. Policjanci żydowscy obowiązani są dostarczyć ich do rąk katów niemieckich. Jeśli tego nie uczynią, zginą sami. Dzieci nie mogące iść o własnych siłach są ładowane na wozy. Ładowanie odbywa się w sposób tak brutalny, że mało które dojeżdża do rampy. Matki patrzące na to dostają obłądu. Ilość obłąkanych z rozpacz i grozy równa się ilości zastrzelonych.

Na rampie czekają wagony kolejowe. Kaci upychają w nich skazańców po 150 osób w jednym. Na podłodze leży gruba warstwa wapna i chloru polana wodą. Drzwi wagonu zostają zaplombowane. Czasem pociąg rusza zaraz po załadowaniu, czasem stoi na bocznym torze dobę, dwie... To nie ma już dla nikogo żadnego znaczenia. Z ludzi stłoczonych tak ciasno, że umarli nie mogą upaść i stoją nadal ramię w ramię z żyjącymi, z ludźmi konających z wolna w oparach wapna i chloru, pozbawionych powietrza, kropli wody, pożywienia – i tak nikt nie pozostanie przy życiu. Gdziekolwiek, kiedykolwiek dojadą śmiertelne pociągi – zawierać będą tylko trupy...

Wobec tej męki wyzwoleniem stałby się zgon. Oprawcy to przewidzieli. Wszystkie apteki na terenie getta zostały zamknięte, by nie dostarczyły trucizny. Broni nie ma. Jedyne, co pozostaje, to rzucenie się z okna na bruk. Toteż bardzo wielu skazańców wymyka się katom w ten sposób ^[233].

Z fragmentu o wywózkach wynika, że dzieje się coś strasznego i wyjątkowego. Coś, z czym trudno sobie poradzić i co stawia przed piszącą szczególnego rodzaju zadanie. W opisie brak jednak ważnego elementu, który nie mógł ująć uwagi świadka tamtych wydarzeń. Nie pojawiają się Polacy: ich zachowania wobec Żydów próbujących ratować się po „aryjskiej stronie”. Odnosimy wrażenie, że zbrodnia dokonuje się w przestrzeni, w której obecni są jedynie Żydzi i naziści, a Polacy – wraz z Kossak-Szczucką – przyglądają się temu niejako z zewnątrz, z pozycji nieuczestniczącego w wydarzeniach obserwatora. Są jak zewnętrzny wobec świata przedstawionego wszechwiedzący narrator przytoczonego fragmentu.

Emocjonalny i wyraźnie empatyczny opis tworzy jaskrawy kontrast z wywodem uzasadniającym konieczność protestu wobec niemieckich zbrodni i mówiącym jednocześnie o Żydach jako wrogach, którzy do spółki z hitlerowcami szkalują Polaków przed zagranicą. Brzmi on tak:

Zabieramy przeto głos my, katolicy-Polacy. Uczucia nasze względem żydów nie uległy zmianie. Nie przestajemy uważać ich za politycznych, gospodarczych i ideowych wrogów Polski. Co więcej, zdajemy sobie sprawę z tego, iż nienawidzą nas oni więcej niż Niemców, że czynią nas odpowiedzialnymi za swoje nieszczęście. Dlaczego, na jakiej podstawie – to pozostaje tajemnicą duszy żydowskiej, niemniej jest faktem nieustannie potwierdzanym. Świadomość tych uczuć nie zwalnia nas jednak z obowiązku potępienia zbrodni.

Nie chcemy być Piłatami. Nie mamy możliwości czynnie przeciwdziałać morderstwom niemieckim, nie możemy nic poradzić, nikogo uratować – lecz protestujemy z głębi serc przejętych litością, oburzeniem i grozą. Protestu tego domaga się od nas Bóg, Bóg, który nie pozwolił zabijać. Domaga się sumienie chrześcijańskie. Każda istota, zwąca się człowiekiem, ma prawo do miłości bliźniego. Krew bezbronnych woła o pomstę do nieba. Kto z nami tego protestu nie popiera – nie jest katolikiem.

Protestujemy równocześnie jako Polacy. Nie wierzymy, by Polska odnieść mogła korzyść z okrucieństw niemieckich. Przeciwnie. W upartym milczeniu międzynarodowego żydostwa, w zabiegach propagandy niemieckiej usiłującej już teraz zrzucić odium za rzeź Żydów na Litwinów i... Polaków, wyczuwamy planowanie wrogiej dla nas akcji. Wiemy również, jak trujący bywa posiew zbrodni. Przymusowe uczestnictwo narodu polskiego w krwawym widowisku spełniającym się na ziemiach polskich może snadnie wyhodować zobojętnienie na krzywdę, sadyzm i ponad wszystko groźne przekonanie, że wolno mordować bliźnich bezkarnie ^[234].

Oba fragmenty wydają się pochodzić z nieprzystających do siebie porządków. W drugim akcent pada już nie tyle na cierpienie ofiar, ile na polski autowizerunek, jego zagrożenie przez żydowsko-niemiecki antypolski spisek, a przede wszystkim na polską wyższość w stosunku do Żydów. Odpowiedzieć lojalnością na krańcową nielojalność może tylko ktoś, kto stawia sobie najwyższe wymagania moralne. Niezgoda na eksterminację jest absolutnym moralnym zwycięstwem w obliczu niczym nieuzasadnionej żydowskiej nienawiści wobec Polski oraz bezpodstawnych, krzywdzących oskarżeń. Stawką okazuje się obraz Polaków w ich własnych oczach, ale i w oczach świata.

Wyłożone w ten sposób motywy protestu zamieniają go w element polskiego autowizerunku i autoprezentacji. Przejmują kontrolę nad współczuciem i włączają je w jakże pochlebny obraz Polaków. Dopowiedzmy: kosztem Żydów umieszczanych w pozycji niewdzięcznych beneficjentów polskiej wielkoduszności, którzy przez swoją postawę sami usuwają się z kręgu ludzkiej i obywatelskiej solidarności ^[235].

Przemilczana wiedza

Dysproporcja między dwiema częściami *Protestu* budzi podejrzenie, że emocjonalna temperatura pierwszej wynika z przesłanek, których Kossak-Szczucka nie chce wyraźnie wypowiedzieć lub które nieświadomie usuwa z pola refleksji. Wydaje się, że w całym wywodzie brakuje elementu, który uzasadniałby żarliwość sprzeciwu, bo przecież gdyby uwierzyć wyjaśnieniom, świadomość, z czym cierpieniem mamy właściwie do czynienia, musiałaby wprowadzać przynajmniej pewien chłód do jego opisu.

Idąc śladem tych emocji, dochodzimy do punktu, w którym przerażeniu losem mordowanych towarzyszy przerażenie możliwymi oskarżeniami, które Kossak-Szczucka pragnęłaby oddalić. W zakończeniu odezwy autorka aluzyjnie wspomina o szczególnie bolesnych dla niej zjawiskach. Chodzi o demoralizację społeczeństwa polskiego.

Na ślad zdarzeń, które mogła mieć na myśli, mówiąc o „posiewie zbrodni”, naprowadza jej artykuł *Proroctwa się wypełniają* opublikowany w maju 1942 roku w miesięczniku „Prawda” wydawanym przez Front Odrodzenia Polski. Czytamy tam:

Natomiast paląca staje się kwestia demoralizacji i zdziczenia, jakie rzezie żydowskie wprowadzają wśród nas. Nie sami bowiem szaulisi (litewscy), volksdeutsche lub ukraińcy używani są do potwornych egzekucji. W wielu miejscowościach (Kolno, Stawiski, Jagodne, Szumów, Dęblin)^[236] w masakrze brała udział na ochotnika miejscowa ludność. Przeciw podobnej hańbie trzeba przeciwdziałać wszelkimi środkami. [...] Na razie nikt tej sprawy nie porusza a zło się szerzy jak epidemia, zbrodnia przechodzi w nałóg^[237].

Rozmiary „epidemii” i „nałogu”, a więc masowość polskiej przemocy, z której Kossak-Szczucka zdaje sobie sprawę, są powodem przerażenia. Artykuł *Proroctwa się wypełniają* nie pozostawia wątpliwości, że emocje autorki wywołuje nie los Żydów, ale polska „hańba”, a więc nie tylko stan polskiego społeczeństwa, ale i jego wizerunek. Teraz do opisu losu ginących dołącza się już brakujący wcześniej chłód: „Pod żadnym pozorem nie można dopuścić, by zaraza zezwierzęcenia i sadyzmu przeniosła się do nas. Bóg sprawiedliwie czyni to, co czyni, lecz ludziom, co dobrowolnie stają się narzędziem jego kary, byłoby lepiej, aby się nie urodzili”^[238]. Jeszcze raz uderza kontrast między bezwzględnością fragmentów dotyczących słuszności kary spadającej na Żydów, a emocjami wywołanymi troską o Polaków i ich stan moralny oraz obraz polskiej społeczności.

Dysonanse: dyskryminacja i autowizerunek

Kossak-Szczucka nie rewiduje swoich poglądów dotyczących Żydów w Polsce. Wprowadzając czytelnika w kwestię demoralizacji, pisze o błędach „naszej polityki żydowskiej”:

Wiemy wszyscy, że błędy te były rażące, a stosunek nasz do żydów bezplanowy, chaotyczny, niekonsekwentny, wahał się pomiędzy dwoma krańcami: niewolniczym poddawaniem się żydom a pałkarstwem. Należy sądzić, że błędy te nie powrócą i że w odniesieniu do pozostałych w Polsce żydów społeczeństwo potrafi znaleźć formy uczuciowe a celowe, zgodne zarazem z interesem narodu i z etyką chrześcijańską^[239].

Połączenie w tym kontekście słów „uczuciowe” i „celowe” budzi dreszcz grozy. Kossak-Szczucka wikła się w sprzeczności, z których niełatwo wybrnąć. Zachowuje w mocy dyskryminacyjne przekonania i co więcej, nie zamierza wycofywać się z dyskryminacyjnych praktyk. I jedno, i drugie pozostają dla niej niekwestionowaną oczywistością. Zgadza się co do celów „polityki zgodnej z interesem narodu”, tak jakby można je było oddzielić od metod prowadzących do ich realizacji, które tak czy owak muszą być brutalne. Postuluje zatem karkołomne rozwiązanie: pozytywne uczucia względem ludzi, których zagłada – w maju 1942 roku przybierająca już jak najdosłowniejsze kształty – okazuje się dla niej „słusznym” bożym wyrokiem. Chce także połączyć owe uczucia z „celową” polityką „zgodną zarazem z interesem narodu” rozumianą wyraźnie na sposób antysemicki.

Jednocześnie czuje, że jest świadkiem zbrodni, i wie, że uczestniczy w niej polska społeczność, a jej udział „przybiera rozmiary epidemii” i „przechodzi w nałóg”. Zbrodnię tę odczuwa jako odrażającą i twierdzi, że odczucie to płynie z chrześcijańskich pobudek, przy czym to samo chrześcijaństwo każe jej wierzyć w „słuszność” bożych wyroków. Całą tę mieszankę widzi z perspektywy „świata” i wizerunku Polski, zdając sobie niejasno sprawę, że zewnętrzne kryteria oceny polskich postaw mogą być diametralnie różne od jej własnych, a wynikający z tych kryteriów obraz Polski jest wysoce niekorzystny. Głównym elementem owych zewnętrznych kryteriów jest współczucie dla ofiar i potępienie zbrodni – obie te postawy Kossak-Szczucka musi uznać za zasadne. Stają się one podstawą do zakamuflowanych, formułowanych nie wprost i aluzyjnych oskarżeń

pod adresem polskiej większości, która nie staje na wysokości własnych wyobrażeń o sobie oraz wyobrażeń autorki *Protestu* o Polsce i Polakach.

Empatia spełnia w tym węźle dwie funkcje: na powierzchni tekstu, świadomie, staje się argumentem przemawiającym na korzyść Polaków; w warstwie osuwającej się w przemilczenie – pozostaje oskarżeniem pod adresem polskiej społeczności, która „na ochotnika bierze udział w masakrze”.

Nieudane oczyszczenie

Zatajanie wiedzy o współudziale w zbrodniach hitlerowskich dokonuje się w *Proteście* w trzech krokach. Zaczynamy od (a) przywołania nie wprost wiedzy o rzeczywistych polskich zachowaniach; teraz następuje (b) zatajenie owej wiedzy przez wpisanie jej w wygodną dla większości strukturę narracyjną, a więc w opowieść, gdzie wydają się nieważne lub marginalne; na koniec (c) niechciana wiedza powraca, przy czym to, czego nie chcemy przyjąć do wiadomości, zostaje nazywane w sposób, który jeszcze raz ukrywa sens przywołanych zdarzeń. Jak się przekonamy, cykl ten może się powtarzać w nieskończoność, a jego ostatni człon daje początek następnym obrotom tego błędnego koła. Nawet niejasne aluzje nie przestają drażnić i domagają się kolejnych dementi.

a. Przywołanie nie wprost wiedzy o rzeczywistych polskich zachowaniach

Chodzi o opis żydowskich cierpień z pominiętym współsprawcą, a więc polską społecznością, odgrywającą w rzezi przemilczaną, choć istotną rolę, którą sama Kossak-Szczucka nazwała epidemią przemocy. Dodajmy – rolę w praktyce okupacyjnej dobrze znaną. Empatia opisu kieruje uwagę na tę rolę i jej zbrodniczy sens, choć nigdzie nie zostaje to wprost sformułowane. *Protest* ma w związku z tym strukturę odpowiedzi na niewypowiedziany zarzut.

Wpisanym w tekst odbiorcą pozostają Polacy, którzy „na ochotnika” biorą udział w masakrze i którzy powinni zrozumieć, jakie są następstwa ich postawy oraz czynów dla wizerunku Polski. Kossak-

Szczucka słusznie – choć w innym sensie, niż byłaby gotowa przyznać – kwituje wojenną rzeczywistość słowami: „Kto milczy w obliczu mordy – staje się współnikiem mordercy. Kto nie potępia – ten przyzwala”^[240]. Chodzi raczej o polskie, a nie tylko niemieckie zbrodnie. W kontekście artykułu *Proroctwa się wypełniają* należy uznać, że słowa te odnoszą się bardziej do faktycznego sprawstwa niż do możliwej demoralizacji, obojętności bądź zaniedbania.

b. Zatajenie wiedzy

Przywołana nie wprost wiedza odnosi się nie tylko do rzeczywistości, ale także do obrazu polskiego społeczeństwa oraz jego oceny. Dlatego energia Kossak-Szczuckiej kieruje się teraz w stronę ratowania autowizerunku. Druga część *Protestu* odbudowuje hierarchię, w której Żydzi są gorsi od Polaków, co świadczy o wielkości tych ostatnich. Postulowany gest protestu i odcięcia się od zbrodni tworzy obraz społeczeństwa polskiego, które pozostaje po słusznej stronie. Postulat ten zostaje przy tym milcząco utożsamiony – przez samą Kossak-Szczucką i przez jej późniejszych czytelników – z faktyczną postawą przeważającej części społeczeństwa i uznany za dominantę jego stosunku do eksterminowanych.

Protestujący – bez konieczności podejmowania żadnych konkretnych działań i nie rewidując własnej wrogości wobec Żydów – mogą poczuć się dobrze jako ktoś, kto z chrześcijańskich pobudek odcina się od nie swoich grzechów. Wiąż między protestującymi, jako *pars pro toto* całości, a „miejscową ludnością”, której zachowania „przybierają rozmiary epidemii”, zostaje skutecznie zerwana. Tym samym Kossak-Szczucka ukrywa zarówno proceder sprawstwa, jak i problem winy, a co za tym idzie problem obrazu Polaków jako uczestników i współników zbrodni.

c. Powrót niechcianej wiedzy i jej ponowne ukrycie

Niechciana wiedza okazuje się trudna do usunięcia. Powraca mimo wszystko w obrazie zagrożenia demoralizacją. Powrót ten ma charakter symptomu, którego sens spychany jest w kulturową nieświadomość. Kossak-Szczucka używa określeń, które sytuują

Polaków w roli biernych obserwatorów cudzych poczynań czy przymusowych świadków. Píše o „przymusowym uczestnictwie narodu polskiego w krwawym widowisku”. Polacy zostają niejako zarażeni złem przychodzącym z zewnątrz. Jednocześnie autorka ogranicza zakres zasługujących na potępienie działań polskiej społeczności. Mowa o „zobojętnieniu”, „sadyzmie”, ale bez konkretów. Nie wiemy, czy ma na myśli „sadyzm” obserwatorów czy katów. Połączenie ze zobojętnieniem oraz pozycją zewnętrznego świadka sugeruje raczej pierwszą interpretację. Najważniejsze zagrożenie to „ponad wszystko groźne przekonanie, że wolno mordować bliźnich bezkarnie”. Znowu niejasne pozostaje, czy przekonanie o bezkarności dotyczy zbrodni popełnianych przez Polaków, czy przez Niemców. Wstępny opis, w którym Polacy nie pojawiają się wcale, skłania do interpretacji, że chodzi jedynie o zło poglądu, a nie idących za nim czynów.

Koda tekstu – „kto dumną, wolną przyszłość Polski śmiałyby łączyć z nikczemną radością z nieszczęścia bliźniego – nie jest przeto ani katolikiem, ani Polakiem”^[241]. – to jeszcze jedno zabezpieczenie. Nosiciele ograniczonego – jak się przekonaliśmy – zła nie należą do obszaru polskości. Odmawiając im prawa do miana katolików i Polaków, Kossak-Szczucka jeszcze raz usuwa z pola widzenia wiedzę o rzeczywistości i zrywa jej ewentualny związek z autowizerunkiem.

Kultura w stanie niepokoju

Oddzielenie autowizerunku od wiedzy o okupacyjnej rzeczywistości okazuje się nieskuteczne. Kossak-Szczucka ma wiele wspólnego z postawą, która generuje potępiane przez nią samą okrucieństwo. Akceptuje ten stan rzeczy, jednocześnie usiłując wyprzeć się kompromitującego pokrewieństwa. Empatia – raz uruchomiona – podmywa i niszczy autowizerunek, sprawia, że strategie ratowania go okazują się nie do końca skuteczne. Związek z przemocą pozostaje mimo wszystko nienazwany, a problem nierozwiązany. Kossak-Szczucka nie jest w stanie zdobyć się na porzucenie empatii w imię

celów politycznych, które głosi, nie chce także zrewidować owych celów w imię empatii.

Przed wszystkim pozostaje zanurzona w wykluczających modelach polskiej kultury. Nie jest w stanie ich zrozumieć ani nazwać. Dlatego dbałość o autowizerunek i przymus postrzegania Żydów jako z natury gorszych okazuje się nieodłączną częścią jej sposobu patrzenia na świat, nieuniknionym i niepoddanym refleksji impulsem.

Rozdzielanie ról i ich wartościowanie to ważny rys dominacji. W sferze symbolicznej – a co za tym idzie w wyobrażeniach traktowanych jako oczywiste i naturalne – dyskryminowane mniejszości są gorsze od społeczeństw, wśród których żyją. Jako grupa noszą dyskwalifikującą skazę, która przejawia się w postępowaniu jednostek i potwierdza przekonania dotyczące całej mniejszościowej społeczności^[242]. Większość szuka potwierdzenia własnego statusu i wartości w kontrastowaniu obrazu samej siebie z obrazem mniejszości. Jednocześnie sama wytwarza ten obraz i potwierdza go dzięki dyskryminacyjnym praktykom. Stawką jest miejsce w hierarchii.

Walka o nie wynika z samych reguł życia społecznego. Pole gry wytwarza potrzebę myślenia w kategoriach wyższości i niższości, określania na tej podstawie własnej pozycji oraz budowania na tym tożsamości grupowej.

Kossak-Szczucka pozostaje wewnątrz owych reguł i definiowanego przez nie pola, a jednocześnie nie potrafi usunąć przesłanek podmywających autowizerunek. Odczuwa odrazę do okropności zbrodni i niejasno zdaje sobie sprawę, że istnieją zewnętrzne kryteria oceny wydarzeń, które odbiegają od uznania słuszności bożych wyroków. Z napięcia między koniecznością obrony dobrego imienia Polaków i wiedzą o ich rzeczywistym postępowaniu nie ma wyjścia. Oczyszczenie przez usuwanie niewygodnych faktów nigdy nie może być ostateczne i uspokajające, ponieważ niechciana wiedza o tym, co się dzieje na oczach samej Kossak-Szczuckiej, jest już wewnątrz kultury dominującej, i to nie na marginesach, ale w centrum. Przybiera jednak formy, które nie pozwalają na jej nazwanie,

generując jedynie serie symptomów, a więc zachowań, których związek z problemem pozostaje zakryty dla wytwarzającej je kultury.

Stąd potrzeba ciągłego powracania do tematu, ponawiania prób ostatecznego uporania się z niejasną świadomością współsprawstwa, przy czym imperatyw ratowania autowizerunku sprawia, że próby takie okazują się niezmiennie daremne i nieskuteczne. Żeby uratować zarówno obraz samych siebie, jak i reguły gry, w której walka o miejsce w hierarchii wyznacza poczucie wartości aktorów, trzeba stale dokonywać regresu do zatajenia. Najważniejsze problemy – niechciana wiedza o współudziale w zbrodni i sposoby usuwania jej z pola refleksji – pozostają niewidoczne z wnętrza tego splotu, choć to one wytwarzają i napędzają mechanizm, o którym mowa.

W rezultacie mamy do czynienia z nieustannym, ale koniec końców jałowym podejmowaniem tematu. Wyjściem z błędnego koła byłaby krytyka, a więc spojrzenie na same reguły gry. Dostrzeżenie rzeczywistości – w tym realnej przemocy wobec Żydów – musiałoby jednak prowadzić do podważenia wykluczającego modelu kultury, a wraz z nim wyobrażeń o tożsamości.

Zmiana *status quo*?

Powroty do przemilczanej kwestii mają też skutki uboczne. Mogą tworzyć rodzaj masy krytycznej, która nie osiągnęła dotychczas rozmiarów umożliwiających rzeczywistą zmianę.

Żeby zatrzymać proceder budowania fałszywego autowizerunku, trzeba go najpierw zobaczyć. Otwierałoby to drogę do dostrzeżenia i analizy całego pakietu praktyk, które składają się na zjawisko wykluczenia. Przemocy towarzyszą w nim wyobrażenia o gorszości Żydów i własnej wyższości, w których przegląda się większościowa tożsamość. Skoro – jak już mówiliśmy – nie da się tego wszystkiego zobaczyć od wewnątrz, przydałoby się zewnętrzne oko. Potrzebnych informacji mogą dostarczyć polscy Żydzi, którzy będąc ofiarami wykluczenia, niejednokrotnie ostro widzą jego mechanizmy. Dopuszczenie do głosu ofiar Zagłady – szczególnie tam, gdzie mogłyby coś powiedzieć o nas – wydaje się jedną z szans na zmianę.

Kossak-Szczucka robi krok w tym kierunku. Pierwsze akapity *Protestu* odwołują się do doświadczenia ginących i przyjmują ich perspektywę. Skupiają się na sytuacji wewnątrz getta, a więc w przestrzeni określonej przez dyskryminację.

Dzieje się tak dzięki empatii. Próba zrozumienia położenia ofiar stwarza przyczółek i otwiera możliwość zadawania dalszych pytań. Ktoś, kto doświadczył współczucia, może na tej podstawie posunąć się nawet do kwestionowania boskich wyroków. Może także zapytać o polską rolę w wydarzeniach i dać wiarę odpowiedziom ofiar. Empatia wprowadza zatem do omawianego wyżej modelu istotną komplikację. Potencjalnie uprawomocnia krytyczne spojrzenie na polską kulturę.

Kossak-Szczucka natychmiast ubezpiecza się i cofa przed taką możliwością. Mówiąc o żydowskich oszczerstwach, nienawiści do Polski będącej tajemnicą „duszy żydowskiej” oraz współpracy z nazistami przeciw Polakom, ogranicza, a wręcz eliminuje samą empatię i odbiera ofiarom prawo głosu. Tworzy nadrzędną opowieść – ramę narracyjną – która z góry określa sens przywoływanych faktów. W jej kontekście współczucie dla ofiar staje się świadectwem polskiej wielkoduszności, ale nie pozwala zaufać ewentualnym żydowskim świadectwom. W świetle nadrzędnej opowieści o Polakach i Żydach pierwsze akapity *Protestu* zyskują szczególny sens: zostają wtłoczone w ciasne ramy wywodu o polskiej wyższości.

Sprawa głosu ofiar mimo wszystko pozostaje ważna. Kluczowa okazuje się ich opinia o zachowaniach polskiego otoczenia, a także kwestia zakreślania granic wypowiedziom wskazującym na polski współdziałanie w eksterminacji. Kultura dominująca – jak nigdy dotąd – potrzebuje świadectw mniejszości, które potwierdzałyby jej wersję oraz interpretację wydarzeń, umacniały zagrożony autowizerunek i dostarczały niezbitych dowodów tym, którzy zechcieliby dokonywać ocen na podstawie zewnętrznych kryteriów.

Już w latach czterdziestych głos ofiar przebija się do głównego nurtu kultury. Świetnym tego przykładem jest *Wielki Tydzień* Jerzego Andrzejewskiego, którym zajmiemy się za chwilę. Świadectwa o polskim sprawstwie i podążające za nimi analizy modelu kultury są

jednak – tak jak w *Proteście* – neutralizowane. Umieszcza się je w ramach opowieści, które zmieniają ich sens lub utrudniają ich dostrzeżenie i rozpoznanie. Publiczność powraca do uspokajającej niewiedzy, teksty jednak pozostają. Stwarzają możliwość sięgnięcia do ich zatartych i niezauważanych warstw opisujących polskie postawy z innej perspektywy niż obrona autowizerunku, wypreparowania obrazu wykluczenia i przemocy, tak jak one rzeczywiście wyglądały. Co więcej – skłaniają do pytań, jak to się stało, że nie dostrzegaliśmy informacji leżących zdawałoby się na samej powierzchni.

Pokusa takiej reinterpretacji współbrzmi w jakimś stopniu z niepokojem kultury, o którym była mowa wyżej. Przymus powracania do niewypowiedzianych zarzutów może zaowocować w końcu ich wypowiedzeniem. W rezultacie – odejściem od schematu.

Empatia w kształcie zaproponowanym przez Kossak-Szczucką nie zaprowadzi nas daleko. A jednak samo jej pojawienie się świadczy o zmianie w stosunku do lat przedwojennych. Model reakcji na Zagładę, który kształtuje się w pierwszej połowie lat czterdziestych, jest inny niż reakcje na przemoc wobec Żydów choćby w roku 1918^[243]. Pojawiającemu się wtedy motywowi „szkalowania Polski” nie towarzyszy zainteresowanie cierpieniem ofiar ani współczucie wobec ich losu. Wystarczy proste odrzucenie oskarżycieli i oskarżeń. Skłania to do wniosku, że wraz z Zagładą pojawia się modyfikacja w sposobie mówienia o Żydach oraz ujmowania polskiej przemocy wobec mniejszości żydowskiej. Spór o autowizerunek staje w centrum zainteresowania dominującej kultury większościowej.

2. *Wielki Tydzień*: poziomy narracji

Wielki Tydzień, podobnie jak *Protest*, jest niemal natychmiastową reakcją na wojenne wydarzenia^[244]. Opowiadanie ukazało się w tomie *Noc* w 1945 roku. Jarosław Iwaszkiewicz komentował z przekąsem: „nie ostygły jeszcze popioły getta, a on już pisał na ten temat opowiadanie”^[245]. Powstały dwie redakcje tekstu^[246]. Artur Sandauer

писаł o „pierwotnej – mniej dla Żydów życzliwej wersji”^[247]. Przypadek Andrzejewskiego powtarza splot obecny w wielu spontanicznych reakcjach na Zagładę, gdzie troska o obraz polskiej zbiorowości miesza się z niechęcią do ginących^[248].

W *Proteście* Kossak-Szczuckiej część, która mówi o żydowskiej zdradzie, określa sens całej wypowiedzi. Historia oszczerstw rzucających cień na opinię o Polakach stanowi silną ramę narracyjną. Nie ma wątpliwości – Żydzi są „wrogami Polski”. Sprzeczność między empatią a wrogością daje się zauważyć, ale zostaje skutecznie opanowana. W *Wielkim Tygodniu* jest inaczej. To tekst w dużej mierze otwarty na niejednoznaczne odczytania. Sprzeczności okazują się wyraźniejsze, choć także u Andrzejewskiego empatyczne analizy doświadczenia ofiar Zagłady zostały wpisane w historię, która przedstawia Żydów w niekorzystnym świetle, a jednocześnie buduje ich kosztem pochlebny wizerunek Polaków. Doświadczenie dyskryminowanych zajmuje jednak znacznie więcej miejsca, na tyle, że stwarza możliwość pójścia jego tropem wbrew zabiegom chroniącym polski autowizerunek.

Opowiadanie Andrzejewskiego zawiera w sobie dwie warstwy. Opis zachowań większości – niejednokrotnie przerażający w swojej wymowie – umieszczony został w nadrzędnej opowieści, która buduje wizerunek Polaków sprzeczny z obecnymi w tekście obserwacjami ich faktycznych postaw.

Rzeczywistość

Wielki Tydzień przedstawia różnorodne zachowania polskiej większości w stosunku do Żydów od rozpoczęcia wojny do powstania w getcie. Śledzimy losy profesora Liliena, znanego i ustosunkowanego przedwojennego naukowca żydowskiego pochodzenia, oraz jego rodziny. Oglądamy je oczami Jana Maleckiego, młodego inteligenta, polskiego przyjaciela Lilienów, a szczególnie Ireny, córki profesora. Andrzejewski zatacza wokół bohaterów coraz szersze kręgi. Widzimy bliskie otoczenie profesora Liliena oraz Ireny Lilien, zachowania

Maleckiego, jego żony, sąsiadów, współpracowników, wreszcie warszawskiej ulicy.

a. W społecznej pustce

Zacznijmy od Lilienów. Ich okupacyjne losy to systematyczne kurczenie się bezpiecznej przestrzeni i postępująca degradacja. Bezpośrednimi sprawcami są naziści, ale polskie otoczenie ma w tym procederze niemały udział. Rodzina zostaje usunięta przez władze okupacyjne z willi w Smugu. Utrata nowego mieszkania – w Zaleśniku – to już wynik donosu^[249]. Lilienowie tracą większość majątku ocalonego ze Smuga. Pobyt pod następnym adresem, tym razem w okolicy, gdzie nie byli powszechnie znani, na linii otwockiej, okazuje się jeszcze krótszy: „Po paru tygodniach, ledwie się zdążyli zadomowić, musieli stamtąd pospiesznie, niemal z godziny na godzinę uciekać”^[250].

Lilienowie zaczynają się tulać po mieszkaniach dawnych przyjaciół, których okazuje się coraz mniej, mimo tak szerokich przedwojennych kontaktów profesora. Z relacji Ireny wynika, że scenariusz donosu powtarzał się w tej historii nieustannie. Tak też zakończyła się ostatnia próba znalezienia bezpiecznego schronienia w Warszawie, tuż przed spotkaniem z Maleckim: „Mieszkała u Makowskich od kilku tygodni, a ponieważ prawie nie wychodziła z domu, wydawało się, że jest bezpieczna. Ktoś się jednak musiał o niej dowiedzieć”^[251].

Andrzejewski wyraźnie pokazuje postępującą degradację rodziny Lilienów z powodu kurczenia się miejsca dostępnego dla niej w polskiej społeczności. Oznacza to wpychanie jej członków w rolę Żydów jako skazanych na zagładę obcych i pariasów.

Ostatni raz spotkał Malecki Lilienów u Feli Ptaszyckiej. Największe zmiany znalazł w profesorze. Był zgaszony, postarzały, nie ogolony, i niedbale ubrany. To zaniedbanie jeszcze silniej podkreślało jego semicki wygląd. Bardzo teraz upodobił się do zmarłego ojca, który na starość wyglądał na stuprocentowego Żyda^[252].

Nie ma wątpliwości, że stan profesora wynika z zawodu, jaki spotkał go ze strony polskich przyjaciół. Lilienowie, którzy przed wojną prowadzili dom otwarty, nieustannie pełen gości, po

rozpoczęciu okupacji coraz bardziej czują wokół siebie pustkę. Latem 1940, może 1941 roku^[253], nie pojawia się już prawie nikt z licznego towarzystwa odwiedzającego Smug przed wojną. Z rozległych międzynarodowych koneksji profesora, które ze szczegółami opisuje narrator^[254], nie pozostaje nic, co mogłoby zapewnić realną pomoc. Na ostatnim spotkaniu w Zaleśniku z dawnych licznych przyjaciół są tylko Malecki i Fela Ptaszycka. „Reszta zapowiedzianych gości nie dopisała. Było to niespodzianką, ponieważ w soboty i niedziele zawsze zjeżdżało do Lilienów dużo ludzi. Obszerny dwupiętrowy dom w Smugu zapełniał się wtedy całkiem jak pensjonat albo hotel”^[255]. Lilienowie „poculi się wyraźnie niemile zdziwieni świąteczną pustką”^[256]. W „niewyraźnej atmosferze”^[257] czuć opuszczenie i wynikającą z niego gorycz.

Z czasem zagrożenie staje się coraz bardziej realne, a znikanie przyjaciół oczywistsze i dotkliwsze. Lilienowie nie mają już własnego domu. Na tej samej stronie, na której pada uwaga o wyglądzie profesora, czytamy:

mieszkał na razie u jednego ze swoich uczniów, lecz to także nie było nic stałego. Z tego, co profesor mówił, można się było domyśleć, że zawiodło go wielu ludzi, na których pomoc liczył. Zdaje się, że dla Liliena było to ze wszystkiego najboleśniejse. Poczuli się nagle zachwiany i bezsilny. I wszyscy [rodzina Lilienów – T.Ż.] [...] robili beznadziejnie smutne i żalosne wrażenie rozbitków, którzy nie mają się gdzie schronić^[258].

Zawiodły nie tylko próby szukania pomocy u przyjaciół w Warszawie, także podróż do Krakowa nie przyniosła rezultatów^[259]. „Wszyscy razem nie bardzo wiedzieli, co ze sobą zrobić”^[260] – tak narrator podsumowuje położenie i nastroje rodziny.

b. Spychanie w żydostwo jako piętno

Końcem procesu wypychania Lilienów z polskiej społeczności jest scena śmierci profesora. Andrzejewski konstruuje ją jako symboliczny powrót do żydostwa. Nie rozumie go jednak jako odnalezioną pierwotną tożsamość. To raczej wtrącenie ofiary w sferę piętna^[261], od którego ta nie jest już w stanie więcej uciekać. Efekt ostatecznego

osaczenia, kiedy jedynym dostępnym jeszcze obszarem jest skazane na zagładę getto.

Latem 1942 roku Irena razem z ojcem ukrywali się w majątku w Miechowskiem. Kiedy w okolicy zaczęła się akcja eksterminacyjna, „właściciel majątku otrzymał anonimowy telefon, z którego wynikało, że Niemcy wiedzą o Lilienach i ich pochodzeniu. Pozostawała tylko ucieczka”^[262]. Wybór padł na okoliczne lasy i oddaloną o osiem kilometrów leśniczówkę. „Profesor nie chciał, aby ktoś ze służby czy folwarku odprowadził ich na miejsce. Nie ufał już ludziom, prawie nikomu nie dowierzał. Poszli więc sami...”^[263]. W efekcie zgubili drogę.

Irena opowiada:

To okropna była noc! [...] Ciemna... [...] Ojciec ledwie szedł, musieliśmy ciągle odpoczywać, serce bardzo mu dokuczało. To już był zupełnie inny człowiek. Wyglądał jak stary, schorowany Żyd, złęczony Żydek bojący się śmierci. Strasznie się bał dostać w ręce Niemców^[264].

Tak jak w epizodzie w mieszkaniu Feli Ptaszyckiej w Warszawie, przemiana profesora Liliena w Żyda jest następstwem odrzucenia przez polskie otoczenie. Izolacja w polskiej społeczności umożliwia realizację nazistowskiego planu zagłady^[265] i w tym sensie go uzupełnia. Po ostatnim donosie, w sytuacji, w której nie można ufać właściwie nikomu z otaczających go Polaków, profesor zamienia się w wykluczonego *par excellence* – w żydowskiego pariasa prowadzonego na śmierć. Ostatnia scena, w której go widzimy, to moment wtopienia się w nieodróżnicowany tłum skazanych.

Irena i profesor spotykają nad ranem kolumnę Żydów z pobliskiego miasteczka. Próbują się ukryć, ale profesor w końcu rezygnuje z oporu:

Nagle poczułam, jak ojciec podnosi się z ziemi. [...] Skulony i przygarbiony stanął na skraju drogi i wtedy kilku spośród najbliższych idących nagle przystanęło. Widziałam ich oczy prawie tak martwe jak oczy ślepców. Przystanęli i patrzyli tymi swoimi niewidzącymi oczami na ojca... Wtedy tamten chłopak [niemiecki strażnik – T.Ż.] obejrzał się i pewnie myśląc, że ojciec odłączył się od tłumu, krzyknął, doskoczył do niego, uderzył kilka razy pejcem po głowie, twarzy i pchnął tak silnie, że ojciec upadł. Dobiegł wtedy do niego i kopnął parę

razy. Jakaś stara Żydówka chciała pomóc ojcu wstać, ale też dostała pejcem i ojciec wreszcie sam się podniósł. Stał najpierw na czworakach, wyprostował się... pamiętam, że zamknęłam oczy, a kiedy je otworzyłam, nie mogłam odnaleźć ojca w tłumie... wszyscy byli do siebie podobni... [266].

Irena przeżywa analogiczny proces. Broni się dłużej, choć w końcu po podobnych doświadczeniach decyduje się na ten sam krok [267]. Rozpoznana przez Piotrowskich jako Żydówka i dosłownie wygnana ze wspólnej przestrzeni idzie do getta, jedynego miejsca, które jej jeszcze zostało. Dopowiedzmy: miejsca śmierci. Z jej słów dowiadujemy się jednak więcej o doświadczeniu profesora. Kiedy Malecki spotyka ją pod murami w pierwszym dniu powstania w getcie, Irena mówi o sobie i o ginących Żydach „my”. Na uwagę, że wcześniej tego nie robiła, odpowiada:

- Nie mówiłam. Ale nauczono mnie. Wyście nauczyli.
- My? [pyta Malecki – T.Ż.]
- Wy, Polacy, Niemcy...
- Łączysz nas?
- Wszyscy przecież jesteście Aryjczykami! [268].

c. Niewidzialna społeczna reguła

Dla Ireny ciągłość między nazistowskim ludobójstwem i polskimi zachowaniami nie ulega kwestii. Jasno postrzega własne wykluczenie z polskiej społeczności i jest świadoma jego śmiertelnych konsekwencji w realiach okupacji. Chodzi jednak o coś więcej: Zagłada dopełnia sensu owego wykluczenia. Jest spełnieniem zawartych w nim intencji [269].

W jednej z rozmów z Maleckim Irena mówi:

Ludzie się nie zmieniają! [...] Tyle tylko, że nie będą mnie mieli prawa zabić. Ale zobaczysz, że ci dwaj młodzi ludzie, którzy wieźli mnie dzisiaj autem [270], spojrzą na mnie wtedy z pogardą i będą żałować, że już nie mogą zarobić na mnie głupich złotych pięciu rubli. [...] Zobaczysz! Będziemy jeszcze bardziej znienawidzeni, bo będziemy swobodnie chodzić po ulicach, wrócimy do swoich mieszkań i zajęć, odzyskamy swoje prawa. Nie zaprzeczaj, ja wiem, że tak będzie, i ty także wiesz [271].

Rzeczywiście, Malecki w duchu zgadza się z jej opinią.

Historia jego stosunków z Lilienami i Ireną jest symptomatyczna. Po ostatniej wizycie w ich domu, kiedy okazuje się jednym z dwojga gości, także on znika. Wszystko dzieje się niejako mimochodem, wydawałoby się, bez złych intencji. „Malecki w związku z pracami, jakie powierzono mu przy odnawianiu pewnego klasztoru cystersów, wyjechał na odległą prowincję i z Ireną zobaczył się dopiero po powrocie, w końcu następnego tygodnia”^[272]. Tak się składa, że właśnie w tym czasie Lilienami „zainteresowało się Gestapo”^[273]. Malecki spotyka ich już tylko raz u Feli Ptaszyckiej. Z narracji prowadzonej w mowie pozornie zależnej^[274] jasno wynika, że doskonale zdawał sobie sprawę, w jak opłakanej sytuacji znalazła się rodzina i że pilnie potrzebuje pomocy. O pomoc prosiła także sama Irena.

Mimo wszystko Malecki wycofuje się:

W kilka tygodni później Malecki otrzymał od Ireny list. Pisała z Krakowa. Jan zaczął w tym okresie przeżywać ważne sprawy osobiste, znowu mu poza tym wypadł wyjazd do klasztoru cystersów i nie odpowiedział, nie odpisał wcale. Potem przyszedł jeszcze jeden list od Ireny, krótki, bardzo smutny i w ogóle wcale do niej nie pasujący całym nastrojem. Chciał tym razem odpowiedzieć, lecz owe nowe przeżycia tak bardzo go od Ireny oddaliły, iż nie wiedział, co napisać. Czuł, że Irena jest nieszczęśliwa, samotna, że źle się jej żyje, natomiast sam był szczęśliwy, zaczynał mimo wszystkich wojennych klęsk nowe jak gdyby życie, a nie ma pomiędzy ludźmi większego i bezwzględniejszego podziału jak między szczęściem jednych a cierpieniem drugich^[275].

W zachowaniu Maleckiego daje o sobie znać społeczna reguła. W tym samym czasie ustają także stosunki Ireny z Felą Ptaszycką^[276]. „Latem czterdziestego drugiego roku, gdy Niemcy likwidując getta zorganizowali na terenie całego kraju masowe rzezie Żydów, rozeszły się pogłoski o śmierci starego Liliena”^[277]. Pogłoski te dotyczą już kogoś, kto stał się nieskończenie daleki i obcy dla bliskich mu kiedyś Polaków. Znalazł się poza horyzontem wspólnoty. Nie wywołują też w Maleckim żadnej potrzeby odszukania i ratowania dawnej przyjaciółki.

d. Wina i obsesja niewinności

Niejako mimochodem, za sprawą ciągu przypadków, tyle że w skali społecznej powtarzalnych i nabierających przez to mocy reguły, Lilienowie zostają sami. Malecki ma przy tym poczucie, że nic się właściwie nie stało i że jest całkowicie usprawiedliwiony. Kiedy spotyka Irenę pod murem walczącego getta i dowiaduje się, że od jakiegoś czasu jest w Warszawie, pyta jak gdyby nigdy nic: „I nie odezwałaś się?”.

Między dawnymi przyjaciółmi rozgrywa się wtedy ważna scena. Irena „przyjrzała mu się uważnie, trochę drwiąco”, po czym zapytała: „Po co?”^[278]. W oczach Maleckiego

to zwykle pytanie było [...] niepodobne do Ireny, którą znał do tej pory. [...] Milczenie przedłużało się, coraz przykrzejsze i cięższe dla Maleckiego. Czuł wyraźnie wynikającą pomiędzy sobą a Ireną obcość. Ze względu na położenie, w jakim Irena musiała się znajdować, bardzo chciał tę obcość zatrzeć, lecz nie wiedział jak^[279].

Andrzejewski relacjonuje tę rozmowę z punktu widzenia Maleckiego. Oddaje jednak także głos Irenie. Z perspektywy jej doświadczeń, które przywołuje przecież narrator, musi ona wyglądać inaczej. Odczuwana przez Maleckiego obcość jest wynikiem jego własnych wyborów i działań wpisujących się w postawę polskiego społeczeństwa jako całości. To on zawiódł. Zniknął z życia Lilienów, kiedy ci najbardziej go potrzebowali. Chęć zatarcia nieprzyjemnego dystansu wynika więc raczej z potrzeby utrzymania pozorów czystego sumienia. Malecki zachowuje się, jak gdyby od ostatniego spotkania nic istotnego między nim a Ireną nie zaszło, tymczasem Irena nie chce dbać o jego dobre samopoczucie. Jej pytanie burzy wygodną dla niego iluzję i wydobywa na jaw faktyczny sens jego zachowań oraz ich konsekwencje. Kwestia, którą Malecki stara się pominąć i ukryć, nieustannie powraca. Kiedy opowiada, co robił w ostatnich latach, Irena orientuje się, że bywał w okolicy, gdzie się ukrywała: „To przejeżdżałeś przez Kraków? – spytała nagle Irena. Nie mógł zaprzeczyć i rozmowa, która już dobrze szła, jakoś utknęła”^[280].

W istocie nie sposób pominąć kwestii bierności Maleckiego i jej sensu dla losów Ireny oraz wielu innych jej podobnych. Andrzejewski jest w tym punkcie niezwykle chwiejny. Z jednej strony wydobywa na

jaw wszystkie dane potrzebne do zrozumienia problemu. Z drugiej łagodzi to, co sam powiedział. Analityczny dystans do postawy Maleckiego, który zyskujemy dzięki kontrastowaniu jej z doświadczeniem Ireny, znika, kiedy narrator bierze stronę tego pierwszego. Historia jego odsunięcia się od Lilienów zostaje skwitowana uogólniającą maksymą: „Wiele spraw wielkich i drobnych rozdziela ludzi, lecz żadna tak dotkliwie jak nierówność losu”^[281]. Tego rodzaju osuwający się w banał aforyzm nie jest w stanie udźwignąć dopiero co zarysowanego problemu. W dużym stopniu na powrót zakrywa wiedzę, która już wyłaniała się z przywołanych faktów. Postawa Maleckiego miała dla Ireny brzemiennie w skutkach konsekwencje, bo wpisywała się w zabójcze dla polskich Żydów działania całej polskiej społeczności.

e. Rozpoznawanie Żyda

Maleckiego oglądamy na tle panoramy polskich zachowań. Andrzejewski poświęca im wiele miejsca.

Sytuację Lilienów określają przede wszystkim powtarzające się donosy. Irena boi się właściwie każdego. „Dobrzy ludzie postarali się, żebym nie siedziała w jednym miejscu za długo”^[282] – mówi Maleckiemu. A gdzie indziej: „Czy wiesz, że kiedy spotykam teraz jakiegoś nowego człowieka, to patrząc na jego twarz muszę od razu myśleć: mógłby mnie zdradzić, czy nie mógłby? [...] Czy wiesz, że kiedy ciebie spotkałam, to pomyślałam w ten sam sposób?”^[283].

Panicznie reaguje na ludzi, którzy zwracają na nią uwagę. Rozwój akcji dowodzi, że nie bez przyczyny. Sens polskich spojrzeń nie pozostawia dla Ireny wątpliwości. Widząc patrzącego na nią sąsiada, instynktownie wyczuwa zagrożenie. Wie, jakie zachowania mogłyby ją zdradzić, dlatego usiłuje ukryć napięcie i strach. Kiedy orientuje się, że jest obserwowana, nie chce ani chwili dłużej pozostać na miejscu: „poczęła tłumaczyć bezładnie, iż najlepiej będzie, jeśli nie zostanie dłużej na Bielanach i natychmiast wyjedzie”^[284]. Na uspokajające słowa Anny reaguje: „To dobrze! Bo już byłam pewna, że trzeba będzie znowu uciekać”^[285].

Reakcje Anny i Maleckiego potwierdzają jej obawy. Dla wszystkich jest jasne, że sąsiedzi są niebezpieczni. Po rozmowie z Piotrowską, która pyta o gościa Maleckich, Anna jest niespokojna. „Postanowiła nie wspominać Janowi o tej rozmowie. Wolą oszczędzić mu nowych niepokojów. Nie przypuszczała wprawdzie, aby Piotrowska mogła posunąć się aż do donosu, wracała jednak z powrotem z ciężkim sercem”^[286]. Od razu też orientuje się, że nie wspominając swobodnie o Irenie, wzmacnia podejrzenia^[287]. Także dla Maleckiego zagrożenie ze strony sąsiadów okazuje się oczywiste: „Byłoby dobrze wytłumaczyć Irenie, że nie powinna pokazywać się na balkonie. Co za sens? Niedługo cały dom będzie wiedział, kogo u siebie trzymamy. Dziękuję za taką reklamę!”^[288]. Malecki doskonale wie, że spojrzenia sąsiadów nastawione są na wyszukiwanie i rozpoznawanie Żydów i że nie towarzyszą im przyjazne intencje.

Spojrzenia te stanowią raczej element polowania z nagonką. Andrzejewski nie cofa się przed pokazaniem go czytelnikom. Czyni Maleckiego świadkiem osaczenia małego Żyda przez grupę polskich dzieci. Te działają zespołowo. Wyganiają ukrywającego się z bezpiecznego schronienia. W efekcie ofiara musi trafić w ręce nazistów:

Za małym, skulonym oberwańcem biegła na przemian kartofliskiem gromada wrzeszczących dzieciaków.

– Żyd! Żyd! – słycać było wysokie, dziecięce głosy.

Pędzili całą czeredą, obrzucając uciekającego kamieniami i grudami ziemi. Ten zaś biegł, jak się zdawało, ostatkiem sił. Chciał w pewnej chwili skręcić w bok, ale z tamtej strony, gwizdząc i wyjąc, nadbiegły inne dzieciaki. Rzucił się więc wprost przed siebie, w stronę ulicy.

Drobny i czarny, w lachmanach, przez które przeświecało sinożółte, wynędzniałe ciało, wybiegł pędem spoza drewniaka wprost na chodnik i oszołomioną ulicą, tramwajem, który akurat przejeżdżał, grupkami nieruchomych dookoła ludzi – na moment przystanął. To go zgubiło.

Z odległości niewiększej niż cztery do pięciu metrów szedł w jego kierunku młody, rosły niemiecki żołnierz^[289].

Chłopiec ginie. Jego polscy rówieśnicy patrzą na kończący nagonkę strzał. „Kilkoro z nich poskrywało się między domki i stamtąd wyglądali ukradkiem”^[290].

Podobieństwo między losem żydowskiego dziecka a losami profesora Liliena i Ireny aż nazbyt rzuca się w oczy. Znikanie przyjaciół, rozpoznawanie, denuncjacja przed swoimi i niekiedy przed nazistami to różne, uzupełniające się aspekty tego samego procesu wykluczania i usuwania ze wspólnej przestrzeni. Społeczność działa niezawodnie. Osaczoną ofiarę musi w końcu spotkać przeznaczony jej koniec. Żydowski chłopiec, tak jak profesor Lilien i Irena zostają w końcu sprowadzeni do pozycji „rozbitków, którzy nie mają się gdzie schronić”. Otoczenie w obu wypadkach widzi ich sytuację i obserwuje ich koniec. Nie może nie wiedzieć, jakie są konsekwencje jego działań. Donos na Gestapo nie jest właściwie konieczny. I bez niego mechanizm okazuje się aż nazbyt skuteczny.

Z tej perspektywy bierność Maleckiego nabiera zupełnie innego znaczenia.

f. „Hitlerek złoty...”

O atmosferze panującej po „aryjskiej stronie” muru w czasie zagłady getta świadczy wypowiedź Zalewskiego, człowieka, którego Malecki widuje w pracy. Może nawet nie tyle ona sama, ile reakcje, jakie wywołuje. Zalewski jest narodowcem:

W tym jednym wypadku możemy być wdzięczni Hitlerowi. Odwalił za nas uciążliwą i powiedzmy, że nawet przykrą, czarną robotę. Teraz w ogóle kwestii żydowskiej nie będzie! Gdyby nie zrobił tego Hitler, musielibyśmy po wojnie my sami zabrać się do likwidacji Żydów. Jeden kłopot mniej, to jasne! [...] Polska musi być bez Żydów, to jest nasza racja państwowa. To jedno! A po drugie nie mamy powodu litować się nad Żydami... Oni nad nami nie litują się! Każdy z nich, gdyby tylko mógł, natychmiast strzeliłby w łeb pierwszemu napotkanemu Polakowi. Gdyby Żydzi doszli do władzy, wtedy pokazaliby nam, co potrafią!”^[291].

Rozmowa toczy się w biurze. Z obecnych tam osób dwie – panna Stefa i goniec Bartkowiak – są Zalewskiemu wyraźnie przychylnie. Jak się później okaże, Zalewski zauroczył także Felę Ptaszycką, co spowodowało zerwanie kontaktów z Ireną. Jego poglądy nie powodują więc towarzyskiej kompromitacji. Na opór zdobywa się jedynie panna Marta. Jej wybuch jest jednak wyraźnie aktem rozpacz, bo nie widzi po nim dla siebie miejsca w biurze i rezygnuje z pracy, która skądinąd

jest jej bardzo potrzebna. Malecki właściwie nie reaguje, jest wycofany i oględny. Oboje muszą czuć się bezsilni i zdawać sobie sprawę, że występują przeciw zdecydowanej większości. Panna Marta decyduje się na krok do pewnego stopnia samobójczy, Malecki pozostaje bierny jak zawsze, próbując uniknąć konfliktu z otoczeniem i jednocześnie zachować twarz wobec panny Marty.

Głos większości daje o sobie znać w słowach szefa firmy, Wolańskiego. Odejdźcie panny Marty, podobnie jak całe zajście, nie jest dla niego problemem. O Zalewskim mówi:

Łobuz! [...] Ale tak mówiąc między nami, trochę ma racji chłopak! Ja wiesz, nie jestem zwolennikiem podobnych metod... Wcale się nie uważam za zwolennika faszyzmu, ale co prawda, to prawda! Hitler rozwiązuje nam problem żydowski po swojemu, barbarzyńsko, ale radykalnie!^[292].

Andrzejewski podkreśla, w jakim pejzażu i w jakich okolicznościach toczy się rozmowa. Kiedy Wolański ze słowami „piękny dzień i do tego Wielki Czwartek...” zatrzymuje rykszę i odjeżdża z placu Zbawiciela w głąb Marszałkowskiej, żeby zjeść dobre śniadanie na mieście, narrator komentuje: „W tamtej stronie, ponad Ogrodem Saskim, wisiała ciężka i ciemnością nabrzmiąta chmura dymu. Niektórzy przechodnie przystawali na chodnikach i spoglądali w tamtym kierunku”^[293].

Znaki rozgrywającej się w najbliższym sąsiedztwie rzezi są w *Wielkim Tygodniu* wszechobecne, nie zmieniają jednak postaw Wolańskiego i warszawskiej ulicy. Andrzejewski wielokrotnie podkreśla bliskość i namacalność rozgrywających się w getcie wydarzeń i zadziwiającą obojętność nieżydowskiej części miasta na to, czego jest świadkiem. Jak refren powtarza się obraz wiszących nad miastem dymów i mgły, która stoi na ulicach, kontrastowany ze świątecznym nastrojem:

Największe pożary widać było na Muranowie i dalej ku Powązkom. Wiatr często zmieniał kierunek i w znacznej części śródmieścia pełno było swądu spalenizny. Ogromna czarna chmura wisiała ponad Warszawą. W mieście panował ożywiony ruch i nastrój przedświąteczny.

Był Wielki Czwartek^[294].

W nocy nawet na Bielanach było słycać kanonadę i przeraźliwe krzyki ginących^[295]. Widać łunę pożarów i języki ognia^[296].

W takich okolicznościach poparcie, choć ograniczone, dla stanowiska Zalewskiego oznacza zgodę na ostateczne rozwiązanie, a bierność Maleckiego jest w praktyce przyłączeniem się do tej zgody. Wolański mimochodem wtrąca w rozmowie, że wczoraj albo przedwczoraj, a więc już po rozpoczęciu walk w getcie, widział na mieście pannę Lilien. „Nie wiesz, co się z nią dzieje?”^[297] – pyta jak gdyby nigdy nic, choć dymy znad płonącego getta są aż nadto wymowną odpowiedzią. Jego zainteresowanie dawną znajomą ma symptomatyczny status. Wiedza o tym, co spotyka Żydów, nie wprowadza żadnej poprawki do sądów i zachowań. Nie prowokuje myśli o konieczności pomocy ani też najmniejszego ruchu w tę stronę. Irena pozostaje poza nawiasem solidarności i ludzkich odruchów, a pytanie o jej sytuację tylko maskuje ten stan rzeczy. Można po nim spokojnie udać się na śniadanie, a o Zalewskim myśleć jako o „łobuzie”, z którym z jednej strony ma się niewiele wspólnego, ale który – z drugiej – ma przecież rację.

g. Widzowie

Reakcje warszawskiej ulicy wynikają z tej samej postawy. Polscy widzowie obserwują getto tak, jak Wolański pyta o losy Ireny. I tu Andrzejewski nie pozostawia niedomówień:

Jak wszystkie większe zdarzenia w Warszawie, tak i to, oglądane z zewnątrz, miało w sobie coś z widowiska. [...] Na ogół mało kto Żydów żałował. Lud cieszył się, że znieawidzeni Niemcy mają nowy kłopot. W odczuciu przeciętnego człowieka sam fakt walczenia z garstką samotnych Żydów ośmieszał zwycięskich okupantów^[298].

Zagłada getta budzi zainteresowanie, ale pozostaje czymś zewnętrznym i od początku akceptowanym. Oto jak wyglądają polscy świadkowie:

- Popatrz Heniek! Widzisz zabitego Żyda? [...]
- Widzisz? – dopytywał się chłopak towarzysza.

– Aha! – odparł tamten. – Fajnie wisi, nie?

Na wiadomość, że widać zabitego Żyda, ludzie zaczęli gromadzić się i przypatrywać. W pewnej chwili przepchała się przez tłum wąż kobiecina z dużą torbą wyładowaną szpinakiem i rzodkiewkami.

– Gdzie, gdzie? – zaczęła rozpytywać mrużąc oczy. – Nic nie widzę^[299].

Widzowie pojawiają się w scenie osaczenia małego Żyda na Mokotowie. Przyglądają się jej dzieci, które przed chwilą zorganizowały nagonkę, Andrzejewski wspomina o „grupkach nieruchomych ludzi” wokół ofiary^[300]. Także scena wygnania Ireny z domu na Bielanach ma swoich świadków:

Po drugiej stronie drucianej siatki gromadzili się lokatorzy z sąsiedniej willi.

– Popatrz! – szturchnął kolegę chłopak z hulajnogą. – Żydówkę złapali.

Tamten skinął głową. Ciągle drapał się w łydkę.

Nikt się poza tym nie odezwał^[301].

Presja grupy jest silna, podobnie jak w biurze podczas przemowy Zalewskiego. Ci, którzy mogliby zaprotestować, wiedzą, że nie mają za sobą żadnej społecznej sankcji, niczemu nie mogą zapobiec, za to sami wystawiają się na ryzyko. Z najbliższych sąsiadów nieśmiało i szeptem reaguje tylko pani Osipowiczowa, nie wierząc chyba w skuteczność swoich napomnień: „Pani Piotrowska, jak można tak?”^[302]. Tymczasem Piotrowska czuje się w prawie. Wie, że nie napotka oporu, bo ma za sobą zdecydowaną większość i jest wyrazicielem jej uczuć i postaw.

h. Przeżycia Ireny: żydowski gniew

Irena zdaje sobie sprawę z postawy otoczenia i – co niezwykle w polskiej literaturze – mówi otwarcie, co w związku z tym czuje. W rozmowach z Maleckim nie chce chronić jego dobrego samopoczucia ani dbać o zachowanie wygodnych dla niego pozorów. Jest szczerą i przez to nieprzyjemną dla polskiego ucha. Nie ukrywa rany, o której narrator dobrze wie i którą opisał, rysując postać profesora Liliena z jego poczuciem rozczarowania dawnymi polskimi przyjaciółmi. *Wielki Tydzień* nie tylko przedstawia powody tego rozczarowania. Andrzejewski pozwala żydowskiej bohaterce

wypowiedzieć gorycz, żal i gniew, a więc zareagować na przemoc według reguł psychologicznego prawdopodobieństwa. Irena nie ma złudzeń i zrywa stosunki z tymi, przez których czuje się skrzywdzona. Myśli o nich źle. Nie chce też słuchać ich usprawiedliwień, rozumieć ich ani im współczuć.

Przepaści tej nie da się już zasypać, a do dawnych stosunków nie ma powrotu. Odejście przyjaciół jest dla niej objawem działań stanowiących społeczną regułę. Istnienie wyjątków nic tu nie zmienia. W jej doświadczeniu nie stwarzają one realnej alternatywy dla wrogości. Szantażyści zawsze i szybko trafiają na jej trop. Kiedy Malecki pyta, czy na swojej drodze spotykała tylko donosicieli, odpowiada: „Nie, nie tylko! [...] Ale czy sądzisz, że ci naprawdę dobrzy usprawiedliwiają tamtych drugich?”^[303]. Irena nie chce rozmawiać o pomocy, bo dla Maleckiego jest ona tylko zbyt łatwą wymówką. Andrzejewski nie pozostawia niedomówień: „Nie mów mi, że my mamy przyjaciół, to się tylko tak zdaje, a naprawdę to nikt nas nie lubi”^[304]. Agresja, z którą Irena ma do czynienia na każdym kroku, potwierdza jej spojrzenie na polską społeczność.

Dlatego po konsekwentnym milczeniu Maleckiego w krytycznych miesiącach 1941 i 1942 roku jego pomoc po przypadkowym spotkaniu wydaje się Irenie wymuszona i nieszczerą. Mówi o tym wprost:

Teraz zwyczajny wstyd nie pozwala wielu ludziom okazywać nam nieprzyjaźni. Przyjmuje się nas z musu, przechowuje z obowiązku. Ale potem nie trzeba się już będzie przymuszać! A my ze swej strony niczego nie zapomnimy. Ty wiesz, że Żydzi nie potrafią zapomnieć krzywd. Całkiem odwrotnie niż wy. Wy wszystko zapominacie. I kiedy wami poniewierają, i kiedy wy poniewieracie^[305].

Malecki milczy, ale w istocie przyznaje Irenie rację: „Nie mógł zaprzeczyć, ponieważ myślał podobnie”^[306]. Narracja Andrzejewskiego potwierdza taką diagnozę, pokazuje przy tym, jak bardzo zależy Maleckiemu, żeby puścić w niepamięć jego własne postępowanie wobec Ireny i zachować pozory, a co za tym idzie twarz. Jednocześnie wszystko, czego dowiadujemy się o Lilienach, skłania do wniosku, że podobnego doświadczenia nie da się zapomnieć, a raz utraconego zaufania nie będzie już można odbudować. Irena –

wygnana z polskiej wspólnoty – czuje do niej wstręt. Reguły postępowania większości są dla niej namacalnie oczywiste i jednocześnie odrażające.

Dopiero na tym tle staje się zrozumiała gorzkość Żydów. Gorzkie są właściwie wszystkie komentarze Ireny na temat polskiego otoczenia i przyjaciół sprzed wojny. Efekt sarkazmu wynika stąd, że mówi ona o swoim położeniu, nie ukrywając, że znalazła się w nim nie tylko za sprawą nazistów, ale także jej polskich rozmówców, takich jak Malecki. Podkreśla różnicę losu i nie przemilcza polskiego udziału w jej wytworzeniu.

Symptomatyczna jest taka na przykład wymiana zdań z Maleckim:

- Dobrze, że nie chciałeś się ze mną ożenić. [...] My nie przynosimy szczęścia. Chyba wtedy, kiedy mamy pieniądze.
- Ile w tobie gorzkości, Irena!
- Gorzkości – zdziwiła się. – Dlaczego? Przecież to prawda.
- Bardzo gorzka.
- Tylko dla nas. Dlaczegoż dla ciebie miałyby to być gorzkie?^[397]

Zainteresowanie Maleckiego Ireną Lilien kończy się, kiedy z córki ustosunkowanego profesora zamienia się w osaczonego zbiega. Pozostają szantażyści, którzy chcą ją okraść, i mężczyźni tacy jak Piotrowski, gotowi ją bezkarnie gwałcić. Wszyscy godzą się na hitlerowskie „ostateczne rozwiązanie”, a spora część próbuje dodatkowo wykorzystać położenie ofiar. Los Ireny nie był dla Maleckiego problemem aż do przypadkowego spotkania. Nie ulega wątpliwości, że w jego postawie nic by się nie zmieniło, gdyby tylko zginęła w milczeniu. Irena dobrze o tym wie i nie zamierza tego ukrywać. Nie myli się, podkreślając, że prawda o polskich postawach pozostaje gorzka jedynie dla Żydów. W zgodzie na eksterminację nie ma ani poczucia niesprawiedliwości, ani świadomości winy, ani tym bardziej miejsca na rozumienie uczuć wykluczonych.

Dlatego Irena odmawia gier, które chronią Maleckiego. Jak już widzieliśmy, ostro ucina wątek pomocy Żydom. Nie chce też słyszeć o polskiej martyrologii. Skoro Malecki i jemu podobni zerwali więzy solidarności, pozostawiając ją na łasce nazistów, nie ma powodu, żeby

im współczuć. Przesiedlenia Polaków, wywózki do Auschwitz i wojenne ofiary nie mają nic do rzeczy w tej zasadniczej dla niej sprawie. Pierwsza wypowiedź, która charakteryzuje pannę Lilien, to ostra replika na skargi mieszkanki sutereny w domu, gdzie przypadkowi przechodnie schronili się przed strzelaniną przy murze getta. Irena nie chce zajmować się jej wojennymi losami:

[...] poderwała się na tę skargę.

– Tamci więcej cierpią! – powiedziała wrogo.

Oczy jej błysnęły, usta zacisnęła. Malecki nigdy nie widział w niej tak złej i gorzkiej zaczepności^[308].

Andrzejewski pozwala jej przy tym na uwagę, która wpisuje tę postawę w szerszą panoramę zarysowaną w *Wielkim Tygodniu*: „Dlaczego mam dać spokój. Tam giną ludzie, setki ludzi, a tu się im daje ginąć jak psom... gorzej niż psom...”^[309].

Rzeczywiście, rozmowa o nieszczęściach, które spotkały rodzinę z sutereny, byłaby Maleckiemu na rękę. Odwracałaby uwagę od tego, co zrobił. Mógłby sam myśleć o sobie jako jednym z poszkodowanych i stawiać się wobec Ireny w pozycji ofiary. Ta, okazując współczucie, stwarzałaby pozory, że w istocie nic takiego się nie stało, a przedwojenna przyjaźń trwa. Tymczasem polskie straty nie mają znaczenia dla postępowania wobec Żydów. Andrzejewski pokazuje to z całą bezwzględnością. W codzienności Maleckiego, jego znajomych z biura, Piotrowskich i warszawskiej ulicy nie ma miejsca dla Żydów, ale nie ze względu na wojenne cierpienia. Jest za to niechęć i agresja. One także nie wynikają z trudnych wojennych doświadczeń.

Andrzejewski zdaje sprawę z egzystencjalnego położenia ofiar Zagłady, a jednocześnie pyta, jak to, co czują, wynika z sytuacji, w której znaleźli się Żydzi. Sytuacji wytworzonej w dużej mierze przez polskie otoczenie. Poczucie odrzucenia zamyka Irenę na objawy troski, które nie bez racji podejrzewa o nieszczerłość. Malecki jest świadomy, że jego współczucie nic nie znaczy: „Cierpienie musiało w nią zapaść dość głęboko, aby nie domagać się współczucia ani

serdeczności”^[310]. Irena jest wyczerpana. Po nocy, kiedy z getta dochodziły strzały i krzyki umierających

Obudziła się [...] znużona i rozbita, z dotkliwym bólem głowy. Czuła się jak gdyby zatruta myślami, które usiłowała w sobie stłumić i zepchnąć w niepamięć. Nie myślała też o niczym i ani jedno wspomnienie nie wdzierało się w jej odrętwienie. Była sparaliżowana i ogłuszona martwotą, w której zanikły i strach, i cierpienie, i nadzieja^[311].

Pod murem getta wyznaje Maleckiemu, że „nie umie już żyć”, robiąc wyraźną aluzję do samobójczego oddania się w ręce nazistów^[312].

Jednocześnie Irena czuje się zaszczuta:

[...] gdy znalazła się sama i nie miała nic do roboty, poczuła się więźniem. Od iluż miesięcy musiała zwalczać i przewycięzać w sobie potrzebę swobodnego poruszania się? Gdziekolwiek się znajdowała, musiała skrywać swoją obecność, pamiętać na każdym kroku, aby nie zauważono z zewnątrz, że istnieje. [...] Im dłużej musiała żyć w zamknięciu, wśród upokarzającego skrywania swoich semickich rysów, tym dotkliwiej ciążył jej ten beznadziejny przymus^[313].

Dopowiedzeniem tego opisu jest wątek Piotrowskiego i próba gwałtu tuż przed wygnaniem z domu na Bielanach. Piotrowski wykorzystuje sytuację Ireny i chce od niej seksualnej dostępności. Dobrze wie, że ta nie może nawet krzyknąć ani wzywać pomocy, bo zwracanie uwagi na swoją obecność jest dla niej śmiertelnie groźne. Pozostaje skazana na warunki dyktowane przez otoczenie. Za każdym razem – jak w wypadku szantażu – i bez żadnych gwarancji na przyszłość.

Ostatecznie Irena wybucha. Andrzejewski pozwala jej rzucić przekleństwo na polską społeczność i z tym przekleństwem pójść na śmierć:

Wśród ludzi unikających patrzenia na nią Irena stała ciągle nie ruszając się, z sercem jak strzęp żywego mięsa pulsującym w gardle. Nagle uczyła, jak zalewa ją ślepa, gwałtowna nienawiść. Wyprostowała się.

– Dobrze, pójdę! – powiedziała nienaturalnie głośno.

I pewna już teraz swojej przewagi zajrzała Piotrowskiej w oczy.

– Ale twój szczeniak niech sobie połamie ręce i nogi...

[...] Irena spojrzała po otaczających ją, zmieszanych i nagle zastraszonych twarzach. Uczuła w sobie radość palącą i wrogą.

– A wy żebyście wszyscy jak psy wyzdychali! – wyrzuciła z siebie mściwie, nie myśląc wcale, jakimi słowami mówi. – Żeby was wypalono tak jak nas! Żeby was wystrzelano, pomordowano...^[314].

Irena odchodzi jako ktoś, kto rzuca w twarz polskiemu otoczeniu swój zawód i gniew. Odmawia współtworzenia polskiego autowizerunku. Czytelnik postawiony zostaje wobec doświadczenia wykluczonych oraz ich zdania na temat polskiej roli w Zagładzie^[315]. Wydawałoby się, że Andrzejewski zamyka przed publicznością drogę ucieczki w wygodne zapomnienie, pokazując jego mechanizm na przykładzie Maleckiego. Tak, ale niezupełnie.

Opowieść nadrzędna

Wielki Tydzień zawiera także sygnały pozwalające osadzić postać Ireny oraz jej reakcje w zupełnie innym porządku. Tym razem potwierdzającym wyobrażenia polskiej większości o samej sobie i stawiającym w niekorzystnym świetle ginących Żydów. Potwierdzenie zbiorowego autowizerunku Polaków dokonuje się na tym poziomie narracji kosztem ofiar, podobnie jak w *Proteście* Kossak-Szczuckiej. Jednocześnie warstwa opisu faktów oraz ich narracyjnej obróbki wchodzi ze sobą w wyraźny konflikt, tworząc trudny do przewyciężenia impas.

a. Zasada kontrastu

Andrzejewski bardzo dba, żeby czytelnik nie został sam na sam z obrazem polskiej społeczności widzianym oczyma Ireny. Opowieść skonstruowana jest w taki sposób, jakby narrator pokazywał punkt widzenia żydowskiej bohaterki, często wręcz go dzielając, i natychmiast polemizował z nim i z samym sobą. Kontrowersja dotyczy polskiej społeczności jako grupy. Obrazu jej postępowania jako większości decydującej o losie Żydów, reguł społecznych zachowań, wreszcie rozkładu akcentów między tym, co typowe, a tym, co wyjątkowe i rzadkie, a przez to bez wpływu na sytuację. Obok

ciemnej strony polskiego stosunku do Żydów pojawia się strona jasna, obok opisu cierpień żydowskich – cierpienie polskie, obok oskarżenia – usprawiedliwienie. Powstaje wrażenie obrony przed wiedzą, która przecież znalazła się już w polu świadomości.

Charakterystyczny jest sam dobór postaci, które tworzą kontrastujące ze sobą pary. Przeciwwagą dla antysemitów Piotrowskich jest Julek, brat Maleckiego, który pójdzie walczyć do getta i tam zginie, oraz współczująca Anna, pozostająca z nim w szczególnej duchowej więzi. Razem z Julkiem poświęci życie Włodek Karski. Jego matka, majorowa Karska stylizowana na Matkę Polkę, przyjmuje tę decyzję z pełną akceptacją.

Obraz polskiej społeczności widziany z bliska i ten wynikający z doświadczenia Ireny to w *Wielkim Tygodniu* na dobrą sprawę dwa zasadniczo różne obrazy, choć opisują przecież tę samą zbiorowość. Gdyby proporcje nastrojów i postaw wyglądały tak, jak w konstruowanych przez Andrzejewskiego zbliżeniach, trudno byłoby zrozumieć, dlaczego Irena zostaje sama i dlaczego jedyną możliwością okazuje się dla niej odejście do płonącego getta.

Agresja wobec Żydów opisywana bywa w sposób, który nie zostawia czytelników sam na sam z przykrą świadomością, że chodzi przecież o nas i regułę polskich zachowań. Kiedy ludzie cisną się jeden przez drugiego, żeby zobaczyć zwisającego z okna żydowskiego trupa w walczącym getcie, wzrok narratora pada także na kogoś, kto myśli i czuje inaczej:

Poza tłumem, nieco z boku, stał wsparty o mur zrujnowanej kamienicy chłopiec szesnastoletni może, czarny, szczupły, w sportowej wiatrówce. Był to jego bliski sąsiad z Bielana, Włodek Karski. [...] Pobladyły, z gniewnie ściągniętymi brwiami, wyglądał niespodziewanie dorośle. Tylko w zaciśnięciu ust pozostał mu dziecinny jeszcze grymas rozżalenia^[316].

Wśród większości, której postawę należałoby – idąc za rozpoznaniem samego Andrzejewskiego – określić jako obserwację uczestniczącą wtajemniczoną^[317], jest także postać, z którą czytelnik może się utożsamić i wyobrazić sobie, że obaj należą do grupy zasadniczo innej niż pasażerowie warszawskiego tramwaju. Jak się

później okaże – grupy uosabiającej to, co polskie. W scenie zbiorowej Karski ma jeszcze status wyjątku od społecznej reguły, w zbliżeniu, a więc na poziomie postaci pierwszo- i drugoplanowych, proporcje wyglądają odwrotnie. Tu w mniejszości są Piotrowscy przeciwstawieni cnotom Anny, Julka, Włodka i pani Karskiej, a także samego Maleckiego, który pomaga przecież Irenie, choć tylko z poczucia obowiązku, i w końcu ginie z jej powodu.

Symptomatyczne są kontrasty tworzące sekwencję zdarzeń rozgrywających się w Wielki Czwartek. Objawy polskiej wrogości wobec Żydów równoważą się z niebacznym na konsekwencje stawaniem po ich stronie. Każdej plamie na wizerunku odpowiada jakiś pozytyw. Po omówionych wyżej wydarzeniach w biurze – desperackim proteście panny Marty przeciw antysemitkiej przemowie Zalewskiego – następuje spotkanie Maleckiego z Wolańskim, który zgadza się z Zalewskim, choć jednocześnie się od niego dystansuje. Teraz Malecki udaje się na Mokotów, gdzie dowiadyuje się o aresztowaniu pięcioosobowej rodziny Makowskich, która trafia na Gestapo z powodu ukrywania Ireny. Wracając, jest świadkiem śmierci żydowskiego chłopca wypłoszonego z kryjówki przez polskie dzieci.

b. Żydowskie i polskie cierpienie

Podobne kontrasty – a przez nie wrażenie równowagi – buduje Andrzejewski tam, gdzie mowa o cierpieniu Ireny i Żydów w ogóle. Chroniąc się przed strzelaniną, Irena i Malecki trafiają na podwórko jednej z kamienic. To tu Irena reaguje gniewem na skargę kobiety z sutereny. Niedługo potem niemal mdleje z napięcia. Pomaga jej ta sama kobieta. Przy okazji czytelnik ogląda jej nędzne mieszkanie i poznaje jej historię. Rodzina została wypędzona z Poznańskiego. Stracili wszystko, mąż zginął, ojciec męża leży w łóżku obłożnie chory. Syn wrócił z Oświęcimia i sprawia wrażenie człowieka niezdolnego do normalnego życia. Matka, na której spoczywa odpowiedzialność za utrzymanie domu, jest „ponad siły zmęczona” i przedwcześnie postarzała. Zachowuje jednak godność w cierpieniu i potrafi okazać życzliwość innym. Inaczej Irena. Ta „siedziała sztywna, nienaturalnie

wyprostowana i swoimi ciemnymi oczami z uwagą, lecz bez życzliwości przypatrywała się kobiecie”^[318]; „Ciężko podniosła się i obojętnie, trochę z akcentem pogardy, podziękowała za gościnę. Maleckiego dotknęło to”^[319]. Dotknie zapewne także polskich czytelników *Wielkiego Tygodnia*.

Ten sam kontrast powtórzy się jeszcze dwukrotnie. W domu Maleckich Irena zwraca uwagę na spokój panujący na Bielanach: „Spójrz, co za sielanka! – wskazała na sąsiedni ogródek”^[320]. Uwaga ta pada po którejś z kolei nieprzyjemnej wymianie zdań, w której Irena okazuje swój zawód i gorycz, kładąc jednocześnie akcent na wyjątkowość żydowskich cierpień. Narrator komentuje:

Malecki znał z widzenia i ze słyszenia ludzi mieszkających w tamtym sąsiedztwie. Wiedział, że ojciec małego, aresztowany przed kilku miesiącami, niedawno został na Pawiaku rozstrzelany, a jego żonę, córkę siwego mężczyzny, wywieziono do obozu dla kobiet w Ravensbrück^[321].

Chce opowiedzieć o tym Irenie, ale nie jest w stanie.

Po jej opowieści o ostatnich chwilach profesora Liliena Andrzejewski po raz trzeci zestawia sytuację, w której znaleźli się Żydzi, z zagrożeniem będącym udziałem Polaków. Doświadczenie osaczenia, które prowadzi profesora do samobójczej decyzji, znajduje przeciwwagę w scenie ulicznego pościgu rozgrywającego się pod oknami mieszkania Maleckich^[322]. Hitlerowcy są niemal na progu mieszkania, gdzie ukrywa się Irena, a także Julek z paczką, w której prawdopodobnie jest broń albo inne kompromitujące konspiracyjne materiały. Atmosfera śmiertelnego niebezpieczeństwa gęstnieje z każdą chwilą. Ostatecznie strzelanina rozlega się jeszcze raz gdzieś dalej w głębi ulicy i nazistowscy żołnierze odchodzą^[323].

Konsekwentne zestawianie żydowskiego i polskiego cierpienia rzuca niekorzystne światło na postać Ireny. Jej gorycz przestaje być uzasadnioną reakcją na to, co spotyka ją ze strony polskiej większości, zamieniając się w objaw podejrzanego skupienia na sobie i izolacji od reszty społeczeństwa. Andrzejewski wydobywa zjawiska, które sprawiają, że sytuacja Żydów jest wyjątkowa i nieporównywalna

z polskim losem. A jednak zestawiając poczucie zagrożenia tych z jednej i tych z drugiej strony muru, zdaje się zamazywać opisaną przed chwilą różnicę. Wobec sugerowanego podobieństwa ginie lub co najmniej schodzi na drugi czy trzeci plan dystrybucja ról, tak trafnie uchwycona w scenie śmierci żydowskiego chłopca.

Jednocześnie opowieść zostaje przełamana oceną ofiar. Akcent przesuwa się z pytania, dlaczego Żydzi nie mają szans uciec z nazistowskiej obławy i jaki jest w tym udział polskiej społeczności, na pytanie, czy nie są przypadkiem zanadto skupieni na własnej tragedii i czy w związku z tym potrafią oddać sprawiedliwość polskiemu cierpieniu.

c. Anna przeciw Irenie

U Andrzejewskiego, tak jak u Kossak-Szczuckiej, uporczywe powracanie do kwestii niewdzięczności Żydów tworzy wrażenie naddatku poświęcanej tej sprawie uwagi, prowadząc w stronę problemu zbiorowego autowizerunku i związanych z nim lęków. Sposób, w jaki Andrzejewski skonstruował postać Anny, oraz wyraźny kontrast między nią a Ireną^[324] sprawiają, że reakcja na własne i cudze cierpienie urasta do rangi najważniejszego wątku tekstu. Od tej reakcji zależy nie tylko pozycja poszczególnych postaci w hierarchii etycznej, ale także ocena całych grup, a wręcz całości kulturowych. W tym wypadku żydostwa i chrześcijaństwa-polskości.

Anna – bo ona reprezentuje polskie i chrześcijańskie wartości – została ciężko doświadczona przez wojnę. Z czworga rodzeństwa żyje prawdopodobnie tylko najstarszy brat, żołnierz polskiej armii w Wielkiej Brytanii. Wiadomo, że walczył w Norwegii i później w Afryce, od dawna nie ma od niego wiadomości. Średni brat został zamęczony w Dachau, najmłodszy zginął w obronie Modlina we wrześniu 1939 roku^[325]. Ojca rozstrzelali Niemcy po zajęciu Wilna. Anna przeżyje jeszcze śmierć męża i jego brata Julka, który zginie w getcie. Opowieść o losach rodziny Anny wybija Irenę z jej gorzkiego nastroju. Narrator komentuje: Irena „zmieszała się trochę”. Chce jednak ukryć to zmieszanie^[326].

Mimo wszystko Anna umie współczuć Irenie i okazać jej serce. Rozumie nawet gorycz. Po jednej z cierpkich uwag

Malecka lekko dotknęła jej dłoni.

– Tak, to rzeczywiście dużo dwa miesiące, teraz... Ale trzeba mieć trochę ufności – powiedziała serdecznie swoim niskim, ciepłym głosem^[327].

Anna ani przez chwilę nie ma wątpliwości, że mąż dobrze zrobił, sprowadzając Irenę do ich domu^[328]. Pomoc, życzliwość i zrozumienie są u niej instynktowne i naturalne. Wynikają jednak nie tylko z jej charakteru, ale i z wiary chrześcijańskiej, która kształtuje jej życie.

Także los getta jest dla Anny osobistą tragedią. Słyszając wystrzały, pyta męża: „czy z naszej strony pomoże im kto?”^[329]. Kiedy w odpowiedzi słyszy: „Mało nas już zginęło i ciągle ginie?”^[330], replikuje: „To nie takie proste!”. W innym miejscu wyznaje: „Trochę mi wstyd słów, gdy myślę o tamtych ludziach i co ich czeka. I jak o nas myślę, o nas po tej stronie”^[331].

Andrzejewski wprost charakteryzuje swoją bohaterkę:

Chciała jeszcze powiedzieć, jak ważną i istotną sprawą jest dla niej wiara, w której była wyrosła i której dochowała wierności, znajdując w niej zrozumienie wiecznego sensu i porządku świata. I dalej, że dla niej, jako dla wierzącej katoliczki, najątrazona od tylu wieków tragedia Żydów jest najboleśniejszą próbą dla chrześcijańskich sumień. Kogóż bowiem, jeśli nie chrześcijan, poruszać powinien okrutny los najniezwyklejszego z narodów, plemienia, które raz odrzuciwszy prawdę ciągnie za sobą ciężar zdrady wśród niewiarygodnych cierpień, poniżeń i krzywd? Któż, jeśli nie chrześcijanin, czynić powinien wszystko, aby ulżyć niedoli nieszczęśliwych i towarzyszyć samotności tych, którzy umierają bez nadziei? Lecz chociaż dużo o tych sprawach myślała, nie znalazła teraz w sobie przyzwolenia na mówienie o nich^[332].

Fragment ten nie tylko określa tożsamość Anny. Jednocześnie wyjaśnia zachowanie Ireny, sytuując jej osobę i postawę w szerszym mitycznym kontekście. „Początek konfliktu tkwi w tym, że predestynowani do prawdy Żydzi tę prawdę odrzucili”^[333]. – komentował *Wielki Tydzień* Kazimierz Wyka. W ten sposób Andrzejewski buduje hierarchię między bohaterkami. Samotność ginących wynika stąd, że „ciągną za sobą ciężar zdrady”. Gorycz Ireny staje się jasna, kiedy zdajemy sobie sprawę, że jako Żydówka „umiera

bez nadziei”. Psychologiczna reakcja na agresję polskiego otoczenia zamienia się w kwalifikację moralną, w żydowską skazę. W wyobrażeniu Anny – i chyba samego Andrzejewskiego – odrzucenie Chrystusa, a wraz z nim miłości, którą reprezentuje Anna, sprawia, że Irena nie może dostrzec wyciągniętej do niej ręki ani zrozumieć polskiej strony. Nie dostrzeże polskiego cierpienia, pominie też warunki, od których zależy pomoc. Pozostanie zamknięta i skupiona na własnym losie. Inaczej Anna. Dzięki chrześcijaństwu nie tylko godnie znosi spadające na nią ciosy, ale także potrafi współczuć innym.

Irena przegrywa także w planie czysto ludzkim. Pozostaje głucha na idee wzywające do solidarności z innymi. Anna mówi:

– Mnie się zdaje, że człowiek tylko wtedy może nie bać się śmierci, jeśli wierzy w jakieś wartości przerastające jego samego, w coś, co go przerasta...

Irena spojrzała na nią uważnie.

– Myśli pani o Bogu?

– Nie! Zaprzeczyła szczerze Anna. – Nie myślałam teraz o Bogu. Myślałam tylko o ludziach^[334].

Ma na myśli Julka, który przygotowuje zbrojną akcję pomocy gettu. Jego działanie dopełnia jej duchową postawę. Lewicowy (najprawdopodobniej) bojowiec i katoliczka spotykają się jako ci, którzy w przeciwieństwie do Ireny potrafią przekroczyć egoistyczną perspektywę, widzieć więcej niż własne bezpośrednie otoczenie i czuć związek z ludzkością, a nie tylko z najbliższymi. Słowem, przekroczyć granicę między „my” i „wy”, w którą nieszczęście wepchnęło Irenę i z której ta nie potrafi się wydostać.

Podsumowując swoje wojenne doświadczenie, Anna wyznaje: „Chciałabym być lepsza niż jestem. To wszystko”^[335]. Inaczej Irena. Cierpienie prowadzi ją do odmiennych wniosków:

– [...] Jestem teraz o wiele gorsza niż dawniej. I wszyscy są gorsi...

Anna pomyślała nagle o Julku.

– O nie – zaprzeczyła. – Nie wszyscy są gorsi...”^[336].

d. Anna, Julek i Karscy, czyli Polska

Odniesienie do Żydów jako cierpiących Innych w ujęciu Andrzejewskiego wyrywa z egoizmu polskich bohaterów, takich jak Anna, Julek czy Karscy. Julek tak tłumaczy decyzję pójścia z odsieczą walczącemu gettu:

Nie myśl, że my to robimy, aby okupić różne winy i zbrodnie naszych rodaków! Żadnego poświęcania się, to nie dla nas! To jest o wiele prostsze. Tam giną ludzie, którzy walczą o to samo, co i my walczymy. O wolność! O przyszłość! Więc ktoś z nas musi być przy nich, to jasne, nie? Zwykła solidarność, nic więcej^[337].

W tym samym duchu postrzega swój wybór Włodek Karski: „Mamusiu – tyle tylko napisał – nie mogłem inaczej”^[338].

Tak jak dla Anny, poczucie wspólnoty z ludźmi zza muru jest dla polskich bojowników czymś naturalnym. Akcja zbrojnej pomocy przybiera ogromne rozmiary, biorąc pod uwagę ograniczenia konspiracji, i jest organizowana w zawrotnym tempie. Już w nocy z środy na Wielki Czwartek, a więc trzeciego dnia po wybuchu powstania, pięćdziesięciu uzbrojonych młodych ludzi przechodzi na drugą stronę^[339]. Radykalna organizacja podziemna, której żołnierzem jest Julek, okazuje się na tyle liczna, żeby zebrać w tak krótkim czasie tak wielu ludzi gotowych na pewną śmierć w imię solidarności z ginącymi Żydami, i na tyle różni się od opisywanej przez samego Andrzejewskiego większości polskiego społeczeństwa, że jej dowództwo nie waha się poświęcić żołnierzy i broni dla sprawy z militarne punktu widzenia przegranej^[340].

Choć Andrzejewski, przyjmując perspektywę Ireny, niezwykle ostro charakteryzuje polską większość i jej stosunek do Zagłady, postaci Julka i Włodka zostają osadzone w kontekście odsyłającym do samego centrum polskiego mitu narodowego. Matka Włodka, pani Karska, żona majora międzywojennej polskiej armii^[341], staje się romantyczną Matką Polką. Aluzje do mitu są aż nadto przejrzyste. Karska pyta o Julka, przypuszczając, że razem z nim musi być także jej syn. Zaklina Annę: „Ja niczemu nie będę przeszkadzać. Chcę tylko wiedzieć, tylko wiedzieć, gdzie jest mój syn, za co chce zginąć... Nic więcej...”^[342]. Na

opowieść Anny reaguje heroicznie, ze zgodą i pełnym zrozumieniem motywacji syna:

Pani Karska słuchała spokojnie i w milczeniu. Tylko twarz jej bardziej poszarzała, a oczy zapadły się w cień.

– No tak! – odezwała się, gdy Anna umilkła. – Więc już go więcej nie zobaczę... [...]

– Trudno – powtórzyła głucho. – W Polsce matki muszą wiedzieć, że wychowując synów na uczciwych ludzi przygotowują ich najczęściej do śmierci. Ale czemu mi tego nie powiedział? – wykrzyknęła z żalem. – Przecież ja bym go nie zatrzymała... Jakżebym go mogła zatrzymać?^[343]

Jak wielki kontrast z goryczą Ireny! Polska uczciwość reprezentowana przez majorową i osadzona w romantycznym micie narodowym obejmuje zatem pomoc gettu jako oczywistość. Łączy tym samym postaci tak zdawałoby się odległe, jak katoliczka Anna, Julek z radykalnej organizacji podziemnej, wreszcie żona i syn przedwojennego oficera^[344].

Ostateczne wpisanie całej czwórki w narodowy mit następuje w scenie modlitwy Anny na grobach żołnierzy września. Sceneria przypomina patriotyczne wiersze krajowych romantyków: bezimienne mogiły w polu, brzozowe krzyże, postrzępione polskie chorągiewki i wiązanki polnych kwiatów. Jest Wielki Piątek, Anna uświadamia sobie, że modli się za Julka^[345]. Jego śmierć – postawiona obok odkupieńczej śmierci Chrystusa – staje się znakiem bezinteresownej ofiary. Ofiary polskiej. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”^[346]. Jednocześnie, nie z własnej woli, do getta trafia także Irena. Decyzja o dobrowolnej śmierci łączy polskiego bohatera z cierpiącymi, jest jego akcesem do ludzkiej wspólnoty. Wymuszona decyzja Ireny utwierdza tylko podział na „my” i „wy”. Przekleństwo rzucone na odchodnym mieszkańcom domu na Bielanach ostatecznie utwierdza podział. W zestawieniu z Anną i Julkiem to moralna klęska.

Rozumowanie Andrzejewskiego przypomina do pewnego stopnia wywody Kossak-Szczuckiej. W jej tekście *Wokół płonącego ghetta...* czytamy najpierw o możliwości przemiany Żydów, postrzeganych jako grupa moralnie ustępująca pod każdym względem Polakom:

Dziesiątki tysięcy Żydów szło biernie do komór gazowych lub pod kule, płaszcząc się nikczemnie przed wrogiem. I oto nagle ten sam naród żydowski chwyta za broń. Ten sam naród walczy heroicznie. Co tę zmianę spowodowało?... Nie wiadomo. Fakt pozostaje faktem, Żydzi walczą. Walczą nie o życie [...] – lecz o cenę życia. [...] O to, by ginąć jak ludzie, nie jak robactwo. Po raz pierwszy od osiemnastu wieków ocknęli się z upodlenia. Moment to ważny i bogaty w skutki. Kto wie, czy z popielisk warszawskiego ghetta, z ruin i trupów nie wyjdzie odrodzenie duchowe Izraela? Czy Żydzi nie oczyszczą się w obecnym całopaleniu wiecznego tułacza, dokuczliwego pasożyta, nie staną się ponownie normalnym narodem, który na jakimś uzyskanym obszarze ziemi rozpocznie samoistne twórcze życie?... [347].

Zdaniem Kossak-Szczuckiej katolicy powinni – tak jak Anna – wspierać Żydów w tej przemianie:

My, katolicy, rozumiejący doniosłość tych wypadków, słyszący jęki mordowanych, patrzący na lunę pożaru – nie możemy wobec nich zachować się biernie. Naszym obowiązkiem jest pomagać prześladowanym Żydom, nie dbając o to, czy nam oni za tę pomoc odpłacają teraz lub odpłacą w przyszłości. Ta pomoc nie może ograniczać się wyłącznie do sukcesu materialnego. Równocześnie musi nadać pomoc duchowa. Modlitwa za ginących, uświadamianie ich, że z męki obecnej mogą uczynić wielki stos ofiarny przyśpieszający odrodzenie, usuwający z narodu niegdyś wybranego ciężącą na nim klątwę. Pouczanie Żydów, że siłą pragnienia mogą być zbawieni w obliczu śmierci, łaknąc chrztu i prawdziwej wiary [348].

U podstaw chrześcijańskiej perspektywy Anny i cytowanego wyżej fragmentu leży przekonanie, że Żydzi z powodu ciężącej na nich winy nie są w stanie stworzyć wspólnoty z innymi narodami [349] i potrzebują odkupienia, które polegałoby na zrozumieniu i przyjęciu chrześcijaństwa, jako postawy otwartej na ofiarę dla innych. Jednocześnie katolicy świetnie i głęboko rozumieją sytuację tych, którzy odrzucili prawdę, i ze współczuciem oraz troską przyglądają się ich wysiłkom prowadzącym do duchowego odrodzenia. Pozostają przy tym moralnie doskonalsi zarówno w sferze ducha, jak i bezinteresownych czynów. W opowiadaniu Andrzejewskiego jednoczesna śmierć Ireny oraz Julka i Włodka uświadamia brak, który naznacza Irenę. Jesteśmy bardzo blisko myśli o charakteryzującej jakoby Żydów „potrzebie odkupienia”, a jednocześnie o ich niższości.

e. Charakterystyka Lilienów i radca Zamojski

Gorycz Ireny to efekt doświadczeń wojennych i tylko wojennych. Andrzejewski rysuje postaci Lilienów, akcentując ich zadomowienie w przedwojennej kulturze polskiej i luksusowe życie w II Rzeczypospolitej. W opowiadaniu nie dowiadujemy się o żadnym bagażu wcześniejszych negatywnych doświadczeń, które mogłyby skłaniać do ostatecznego rozczarowania polskim otoczeniem. Baśń o doskonałej asymilacji sprawia wrażenie, jakby wojna zaburzyła stan, w którym Żydzi cieszyli się prawami i szacunkiem. Zarysowana w ten sposób przedakcja nadaje znaczenie postaciom takim jak Anna, Julek, Karscy, panna Marta czy Makowscy z Mokotowa. Stają się oni znakami zniszczonej przez wojnę normalności. Tymczasem Piotrowscy czy Zalewski zamieniają się w margines, który dochodzi do głosu w chwilach rozpadu struktur społecznych. Jednocześnie na Lilienów pada cień. Obok opisu faktycznego wykluczenia pojawia się podejrzenie o gorycz spowodowaną utratą pozycji i przywilejów:

Lilienowie, ludzie przed wojną bardzo zamożni, i to od paru pokoleń, posiadali tak silnie rozwinięte poczucie bezpieczeństwa, iż w krytycznej i nowej sytuacji nie przyszło im na myśl przenieść się w inną okolicę podmiejską. [...] Oni sami tak mocno wrosli w kulturę i obyczaje polskie, iż zupełnie się nie orientowali, że mogą swoim wyglądem budzić podejrzenia^[350].

Oznacza to, że profesor Lilien, znany historyk pracujący na Uniwersytecie Warszawskim, nie spotkał się dotychczas z przejawami antysemityzmu, które mogłyby wzbudzić w nim niepokój i poczucie zagrożenia. Andrzejewski tłumaczy: „Są ludzie, którzy osiągnąwszy wysoką pozycję w społeczeństwie nie wyobrażają sobie, aby mogła istnieć siła, która by ich zepchnęła w dół i pozbawiła tego, co raz zdobyli”^[351].

W latach trzydziestych dochodziło na Uniwersytecie Warszawskim do krwawych zająć antysemickich^[352], za zgodą władz uczelni wprowadzono getto ławkowe, rozważano zastosowanie *numerus clausus*. Czternastego marca 1934 roku profesor historii Marcelli Handelsman został pobity przez nacjonalistycznie nastawionych studentów^[353]. Po wprowadzeniu getta ławkowego Władysław Tatarkiewicz wykładał, stojąc, za co był atakowany przez prawicę^[354].

Także Szymon Askenazy – pierwowzór profesora Liliena – stał się celem ataków endecji^[355]. Wszystkie te fakty musiały być Andrzejewskiemu doskonale znane^[356]. Portret Lilienów osadzonych w elitach międzywojennej Polski i bezproblemowo zakorzenionych w jej kulturze sprawia, że gorycz Ireny i opis jej wojennej sytuacji łatwiej interpretować w kategoriach kontrastu z Anną niż jako reakcję na rzeczywiste zachowania polskiej większości. Idylliczny obraz II Rzeczypospolitej nie pozwala pomyśleć, że agresja wobec Żydów była cechą polskiego życia społecznego zarówno przed wojną, jak i za okupacji. Utrudnia też zrozumienie skali zjawiska.

Andrzejewski wprowadza sygnały kierujące sympatię czytelnika ku Annie i budzące dystans w stosunku do Ireny, podsuwa oceny. Dowiadujemy się o przyzwyczajeniu Lilienów do luksusu, o willi ze służbą, wygodach, „wpływowym krewnym [profesora – T.Ż.] we wszystkich krajach Zachodu i Ameryki, przyjaciółach zarówno w sferach naukowych, jak wśród międzynarodowej finansjery i świata politycznego”^[357]. Irena „lubiła życie towarzyskie i atmosferę zabawy, chętnie umawiała się w modnych w czasie wojennym kawiarniach i barach”^[358]. Jeszcze w 1943 roku nie przestaje zadziwiać elegancją. Kiedy Anna chce upiec świąteczny mazurek, wszystkie przepisy podsuwane przez Irenę okazują się „za kosztowne albo wobec obecnych ograniczeń niemożliwe do wykonania”^[359]. Anna jest osobą zapobiegliwą, umiejącą zadowolić się tym, co ma, dostosować własne potrzeby do trudnych warunków i przez to godnie znosić przeciwności oraz ciosy losu. Irena pozostaje zagubioną córką bogaczy, być może zanadto rozpieszczoną, żeby móc sobie poradzić w trudnych warunkach.

Wartościujące aluzje pojawiają się także w portrecie radcy Zamojskiego, jedyne poza Lilienami Żyda widzianego z bliska^[360]. Obrazy Ireny i Zamojskiego współgrają ze sobą, wskazując na rodzaj moralnego braku izolującego te postaci od otoczenia. Łączy je bogactwo i przyzwyczajenie do luksusu. „Były radca posiadał pięknie umeblowane mieszkanie i mimo ciągłych narzekań na kłopoty materialne żył wygodnie i dostatnio”^[361]. Mimo wojennej biedy ma

służącego. Jest właścicielem domu, w którym mieszkają Maleccy, i jak można się domyślać, utrzymuje się z wynajmu.

W sposobie bycia podkreśla polskość: nienagannie się wysławia^[362], ma mieszkanie pełne książek i polskich słowników, zastajemy go przy lekturze *Pana Tadeusza*. Na ścianach wiszą portrety przodków. Zamojski sprawia jednak wrażenie człowieka głęboko przerażonego i niezdolnego do działania. Perspektywa ukrywania Ireny w jego domu budzi w nim paraliżujący lęk. Malecki wręcz wymusza zgodę na kilkudniową zwłokę^[363]. Swoją zasługę Zamojski kwituje zdaniem: „Każdy «pocziwy Polak», jak mówi poeta, postąpiłby na moim miejscu nie inaczej”^[364].

Strach radcy i jego – nieco karykaturalne – zabiegi maskujące są w świetle kreślonego przez Andrzejewskiego obrazu okupacji całkowicie zrozumiałe. Mimo wszystko mamy jednak do czynienia z Żydem, któremu niezwykle trudno zdobyć się na pomoc Irenie, a więc komuś, kto pozostaje w podobnej – choć znacznie gorszej – sytuacji. Akuszerem decyzji o szcątkowym zaangażowaniu w jej sprawę musi być Malecki. Zamojskiemu doskonale upodobnionemu do Polaka brakuje jednego: odwagi i zdecydowania połączonych z odruchem solidarności, które cechują Julka, Annę czy Karskich. Brak odruchu solidarności Żyda w stosunku do Żydówki rzuca światło na gorycz Ireny. Ją także charakteryzuje skupienie na samej sobie, którego efektem jest tym razem niemożność zrozumienia polskiego losu, a więc współczucia dla cierpiącego Innego. Jednocześnie strach Zamojskiego i jego niechęć do pomocy z jednej strony usprawiedliwiają Polaków, których dzieli przecież od Żydów znacznie więcej, z drugiej wzmacniają zasługę tych, którzy mimo wszystko decydują się na działanie.

f. Malecki i polska wina

Siła *Wielkiego Tygodnia* polega na tym, że bohaterem opowiadania jest przyzwoity człowiek, inteligent, chciałoby się powiedzieć: *everyman*, który uosabia charakterystyczne dla swojej grupy postawy i sposoby myślenia. Jednocześnie Andrzejewski obchodzi się z Maleckim bezlitośnie, pokazując, jak jego zachowanie wpisuje się w hitlerowski

plan Zagłady, jak przyczynia się do izolowania ofiar, którym – bez oparcia – pozostaje tylko getto, a w efekcie śmierć. Przyzwoici ludzie tacy jak Malecki czy Fela Ptaszycka stają się, chcąc nie chcąc, współnikami zbrodni, kiedy w pewnym momencie znikają z otoczenia Lilienów, pozostawiając ich na pozycji rozbitków bez niezbędnego do przeżycia społecznego zaplecza.

Andrzejewski celnie opisuje skłonność Maleckiego do uchylania się od odpowiedzialności, udawania, że nic się nie stało i wszystko jest jak dawniej, wreszcie graniczące z hipokryzją próby niewidzenia rzeczy zdawałoby się oczywistych. Mimo to Malecki ma poczucie winy w stosunku do Ireny i Żydów w ogóle. Uosabia zarówno opór przed zrozumieniem sensu własnych działań, jak i niejasny, choć przebijający się do świadomości niepokój z nimi związany. Skłonność do zakłamywania obrazu samego siebie oraz powracający, choć tłumiony wyrzut łączą go z czytelnikami. Tymi z lat czterdziestych i tymi całkiem współczesnymi.

Oddajmy głos Andrzejewskiemu:

Dotkliwiej niż zazwyczaj przeżywał ten sam splot uczuć, który bez udziału jego woli, samorzutnie i natrętnie zawiązywał się w nim zawsze, ilekroć stykał się z tak częstymi w ostatnich czasach tragediami Żydów. Były to uczucia inne od tych, które narastały w nim pod wpływem cierpień własnych rodaków, a także ludzi z obcych narodów. Były mroczne, bardziej zawile, dręczące. W chwilach silniejszego ich natężenia wplatała się w nie szczególnie bolesna i poniżająca świadomość mglistej i nieokreślonej współodpowiedzialności za bezmiar okrucieństw i zbrodni, jakim wśród milczącego przyzwolenia całego świata poddawano od kilku lat żydowski naród. Ta świadomość, silniejsza od wszelkich rozumowych racji, była najbardziej bodaj gorzkim przeżyciem, jakie wyniósł z doświadczeń wojennych. Bywały okresy [...], kiedy poczucie winy zaogniało się w nim wyjątkowo silnie. Nosił je w sobie wtedy jak ranę, w której zdawało się jątrzyć całe zło świata. Zdawał sobie jednak sprawę, że było w nim wówczas więcej niepokoju i przerażenia niż prawdziwej miłości do tych ludzi bezbronnych, zewsząd osaczonych, jedyńskich na świecie, których los obdzierał z poniżanego wprawdzie, lecz przecież istniejącego braterstwa.

[...] Poczul się bardzo przygnębiony, ponieważ jako typowy inteligent należał do gatunku ludzi, którzy bez większych trudności przeciwstawiają ludzkim cierpieniom i krzywdom własne konflikty sumienia^[365].

Jest tu właściwie wszystko. Malecki czuje się współwinny śmierci Lilienów. Swoją współwinę przeżywa jako coś „mrocznego, zawilego i dręczącego”. Z obrazu nakreślonego w *Wielkim Tygodniu* orientujemy

się, że wrażenie mroku pochodzi przede wszystkim stąd, że on sam broni się przed nasuwającymi mu się pytaniami. Poczucie winy okazuje się „bolesne i poniżające”. Malecki odczuwa zapewne przykry dysonans między wyobrażeniami o samym sobie i grupie, do której należy, a obrazem, który wyłania się z jego rzeczywistych działań^[366]. Musi walczyć o swój autowizerunek. Andrzejewski pokazuje serię „rozumowych racji”, usprawiedliwiających porzucenie Ireny. Jest wśród nich małżeństwo i początek nowego etapu życia, nawał pracy i zwykła ludzka opieszałość, a jednak wszystkie one okazują się niewiele warte w obliczu wyrzutów sumienia.

W przeżyciach tych gra idzie jednak o samego Maleckiego, a nie o prześladowanych. Jak wyznaje, „było w nim wówczas więcej niepokoju i przerażenia niż prawdziwej miłości do tych ludzi”. Niepokój nie dotyczy więc horroru Zagłady, ale roli, którą on sam w nim odgrywa i związanego z tym obrazu siebie. Co więcej, współodpowiedzialność, do której poczuwa się Malecki, nie daje się sprowadzić do obojętności i pasywności. Ratunkiem jest nobilitujące w jakiejś mierze skupienie na „własnych konfliktach sumienia”, a więc na własnej subtelności oraz wysokich standardach moralnych. Andrzejewski ironicznie zauważa jednak, że pozostawia ono w cieniu rzeczywiste cierpienie ludzi, których te rozterki sumienia mogłyby dotyczyć.

Współodpowiedzialność obejmuje nie tylko postępowanie względem Ireny. Malecki ma za sobą korporancką przeszłość. Jego stosunek do kolegów z Arconii był w pewnej mierze podobny do dystansu względem nazistów. Julek pyta brata:

Ale co to znaczy, „nie solidaryzować się z podobnymi metodami walki”? To się u nas ciągle słyszy, powtarzają to wszyscy tak zwani przyzwoici Polacy potępiający gwałty i zbrodnie w stosunku do Żydów. Ale o co im chodzi? Czy rzeczywiście są wrogami antysemityzmu? Wcale nie! Według nich walka jest, owszem, tylko metody walki powinny być inne...^[367].

Julek obnaża sens niezaangażowania i dystansu, które w przekonaniu ludzi takich jak Malecki w pełni zabezpieczają ich przed winą. Dystans ten okazuje się faktyczną zgodą. Malecki należał do Arconii, a koledzy z korporacji bywali w jego mieszkaniu.

W przedpokoju stały łaski używane do tłuczenia szyb w żydowskich sklepach i bicia kolegów Żydów na uniwersytecie^[368]. Julek twierdzi, że zgoda ta dotyczy nie tylko antysemickich praktyk, ale przede wszystkim podziału na „my” i „wy”, tego samego, o którym Irena mówi, że wcześniej go nie znała, „ale nauczono mnie. Wyście nauczyli”^[369]. Uznanie tego podziału okazuje się w warunkach wojennych śmiertelnie. Dla Lilienów i nie tylko^[370]. Wyobrażenie o niezaangażowaniu i dystansie kompromituje się tym samym ostatecznie.

g. *Deus ex machina*: śmierć Maleckiego

Mimo wszystko Andrzejewski ratuje czytelników przed winą, którą mogliby uznać za winę własnej wspólnoty, oraz przed poczynionymi w *Wielkim Tygodniu* rozpoznaniem. Śmierć wybiela Maleckiego i w dużym stopniu zaciera nieprzyjemne wrażenia związane z plamami na autowizerunku. Bo czy można mieć zastrzeżenia do kogoś, kto bądź co bądź traci życie, niosąc pomoc prześladowanym?

Malecki ginie razem z Felą Ptaszycką z rąk Zalewskiego, członka nacjonalistycznej, faszystowskiej bojówki. Jego śmierć jest wynikiem piętrzących się zbiegów okoliczności. Malecki wie, że Ptaszycka odwróciła się od Ireny, ponieważ zakochała się w nacjonałiście – jak się później okaże – Zalewskim. Mimo wszystko idzie do niej, żeby prosić o pomoc. Tak się składa, że wcześniej doszło do zerwania między zakochanymi. Ptaszycka, uwikłana w jakieś konspiracyjne działania, chce się wycofać. Akurat w chwili, kiedy pojawia się Malecki, rozmawia z Zalewskim. Ten traktuje jej decyzję jako zdradę i wykonuje na niej wyrok. Malecki, który czeka w holu willi na Saskiej Kępie, słyszy strzał, ale nie ucieka. Rozpoznaje Zalewskiego i mordercy – żeby nie pozostawiać świadków – zabijają także jego.

Trzeba przyznać, że konstrukcja fabuły jest w tym miejscu wyjątkowo wydumana. Zdarzenie trzeba uznać za wyjątkowe i – chciałoby się powiedzieć – nieprawdopodobne. Tego rodzaju finał wnosi jednak ważne sensy do opowiedzianej wcześniej historii. Dopowiedzmy: sprzeczne z wcześniejszymi konstatacjami Andrzejewskiego.

Malecki ginie w Wielki Piątek. Dołącza więc do Julka, Włodka i Ireny. Jego śmierć zyskuje w ten sposób wymiar ofiary. Ofiary złożonej wbrew własnej woli, niechętnie, ale jednak. Patrząc z pozycji chrześcijańskich, można widzieć w niej męczeństwo i doszukiwać się zapowiedzi oczyszczenia, elementu zbawczego. Śmierć niechciana – różna od śmierci Julka i Włodka – stawia Maleckiego obok Ireny. Być może oboje potrzebują wyzwolenia z egoizmu i skupienia na samych sobie^[371]? Tak czy inaczej, obraz winy zarysowany w tekście, zostaje przełamany zapowiedzią odkupienia. Tyle że jest to wyłącznie efektem życzeń autora i nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości, którą tak wnikliwie obserwuje.

Andrzejewski rysuje postać Maleckiego jako kogoś, kto próbuje uciec od świadomości winy, a co więcej, od świadomości rzeczywistego znaczenia własnego postępowania. Uśmiercając bohatera w trakcie szukania pomocy dla Ireny, uwierzytelnia jednak jego usprawiedliwienia, które wcześniej traktował z dystansem. Nieszczerość Maleckiego do pewnego stopnia przestaje się liczyć, kiedy ten z powodu Ireny ginie.

Śmierć przeciwstawia ponadto Maleckiego Zalewskiemu. Sugeruje, że są śmiertelnymi wrogami. Tymczasem scena w biurze i uwagi Julka zdają się mówić o czymś wręcz przeciwnym. W praktyce obie postawy niezawodnie się dopełniają. Maleckiemu wydaje się, że stoi z boku, ale historia Ireny pokazuje, jak bardzo jego działania czynią eksterminację możliwą i skuteczną.

Wzmocniony zostaje przy tym kontrast między Ireną i Anną. Anna traci z powodu Ireny męża i ojca swojego dziecka. Pozostaje całkiem sama. Jak się możemy spodziewać, nie zmieni to jej postawy, która na tle goryczy Ireny nabierze tym większej wartości. Obraz polskiego cierpienia zostanie uzupełniony tragediami spowodowanymi pomocą Żydom. Co więcej, śmierć Maleckiego zakrawa na spełnienie rzuconej przez Irenę klątwy. Trafia ona w Annę, a więc w tę, która okazała uciekinierce najwięcej serca. Tym samym przekleństwo Ireny nie tyle ujawnia gniew z powodu tego, co spotkało Żydów ze strony polskiej większości, ile zamienia się w akt niewdzięczności, potwierdzając wyobrażenia o charakteryzującej Żydów skazie.

Daleki jestem od twierdzenia, że pomoc Żydom w czasie wojny nie niosła ze sobą ryzyka i niebezpieczeństw. Mimo wszystko proporcja żydowskich śmierci i polskich ofiar spowodowanych pomocą eksterminowanym wydaje się w *Wielkim Tygodniu* czymś godnym uwagi. Ginie Malecki, Julek z Włodkiem i pięćdziesięcioma kolegami z konspiracji, Ptaszycka, pięćosobowa rodzina Makowskich. Nawet w scenie pod murami getta w dzień wybuchu powstania pada polski przechodzień trafiony zabłąkaną kulą^[372]. Wokół Ireny ginie więc przynajmniej osiem, dziewięć osób. Tak duża liczba ofiar, rażąco sprzeczna z wojenną statystyką, wskazuje, że mamy do czynienia z ważnym elementem zbiorowego autowizerunku.

Śmierć Maleckiego i towarzyszące mu polskie ofiary wprowadzają w zarysowany przez Andrzejewskiego obraz pozorną komplikację. Niejednoznaczność indywidualnych postaw, ich różnorodność i sugerowana równowaga, powikłanie racji i losów poszczególnych bohaterów odsuwa na drugi plan rozpoznanie niezawodnego mechanizmu, który prowadzi do śmierci Lilienów czy żydowskiego chłopca osaczonego przez polskie dzieci. To, co udało się powiedzieć i pokazać, zostaje do pewnego stopnia unieważnione. Andrzejewski, wydawałoby się świadom społecznych gier, których stawką jest usprawiedliwienie polskiej większości, daje się w nie jednak wciągnąć. Ze względu na kontekst odbiorczy, ale też autorską decyzję, rozważania o odkupieniu, ciężarze polskiego i żydowskiego cierpienia czy żydowskiej izolacji przeciwstawionej polskim odruchom solidarności przysłaniają rzeczowe rozpoznanie.

Jesteśmy – podobnie jak w przypadku Kossak-Szczuckiej – w ślepej uliczce wywołanego Zagładą niepokoju polskiej kultury.

3. Adaptacje Andrzeja Wajdy: sprzeczne lektury?

Plany filmowej adaptacji *Wielkiego Tygodnia* sięgają drugiej połowy lat sześćdziesiątych. Tekst Andrzejewskiego budził zainteresowanie, choć jednocześnie w dokumentach dotyczących prac nad pierwszą wersją scenariusza pojawia się niepokój o wyłaniający się z niego obraz

Polaków^[373]. W atmosferze Marca '68 realizacja filmu okazała się niemożliwa. Andrzej Wajda powrócił jednak do projektu po upadku PRL-u. *Wielki Tydzień* w jego reżyserii wszedł na ekrany w roku 1995.

Dwa scenariusze

W książce *Kamienie na macewie. Holocaust w polskim kinie* Joanna Preizner pisze o zasadniczej różnicy między scenariuszem z roku 1967 a tym z 1995^[374]. Nie ulega wątpliwości, że wersja ostateczna jest bez porównania wierniejsza literackiemu oryginałowi. Mimo wszystko w obu daje o sobie znać ta sama tendencja do wydobywania elementów tekstu tworzących ramę narracyjną zacierającą analizę polskiej roli w Zagładzie i utrudniającą dostrzeżenie fragmentów formułowanych z perspektywy Ireny.

W pierwszym scenariuszu, przygotowanym przez Jerzego Andrzejewskiego i Andrzeja Żuławskiego, zmiany idą bardzo daleko. Względna równowaga – obecna w opowiadaniu – zostaje zaburzona. Modyfikacje polegają przede wszystkim na odebraniu głosu Irenie. Bohaterka, zapewne pod wpływem traumatycznych doświadczeń, pozostaje niema. Przez cały film nie odzywa się ani słowem. Znika tym samym jej gorz.

Autorzy kładą za to akcent na obecność Niemców i rezygnują z wątków wskazujących na polskie sprawstwo. W scenie śmierci żydowskiego chłopca obławę przeprowadzają niemieccy żołnierze. Do tekstu nie wchodzi scena przedstawiająca reakcje warszawskiej ulicy na powstanie w getcie. Antysemityzm zostaje zmarginalizowany. Jego reprezentantem jest jedynie oenerowiec Zalewski. W przypadku Piotrowskich niechęć do Żydów okazuje się objawem prymitywizmu. Do tego dochodzi racjonalizacja psychologiczna: Piotrowska reaguje na zdradę męża, Piotrowski natomiast zamienia się w spragnionego miłości kalekę. W finale ratuje Irenę kolejarz Osipowicz, który wypowiada znamienne słowa: „Pani nie jest sama”^[375].

A jednak to, co zostało w scenariuszu, wystarczyło, żeby nie doszło do ekranizacji. Co ciekawe, w opiniach na jego temat pojawia się przekonanie, że film dotyka sprawy stosunku społeczeństwa

polskiego do Żydów w czasie okupacji w sposób, który może wzbudzić kontrowersje. Krzysztof Teodor Toeplitz określił opowiadanie Andrzejewskiego i powstały na jego podstawie scenariusz jako „gorzki, ale prawdziwy”. Ryszard Koniczek bał się, że „dawniej jednoznacznie przyjmowane opowiadanie Andrzejewskiego” nie będzie dobrze „przyjęte i zrozumiane” przez zagranicznych widzów. Dla Marii Parochowskiej *Wielki Tydzień* – w wersji poprawionej – wydawał się „o wiele bardziej drastyczny” niż *Długa noc* Janusza Nasfetera^[376].

Recenzenci wypowiadali się w istocie z wnętrza modelu zakreślonego przez Kossak-Szczucką. Główną stawką pozostawał obraz Polaków i ich reakcji na Zagładę oraz ocena polskiej społeczności w porównaniu z Żydami. Gra toczyła się – i jak się przekonamy: toczy nadal – o ustanowienie „obiektywnego” i „sprawiedliwego” wizerunku, który raz na zawsze ustalałby hierarchię między Polakami i Żydami oraz rozwiewał wątpliwości, szczególnie te wysuwane przez wyobrazonego „Wielkiego Innego”, czyli zagranicę. Spór dotyczył rozkładu akcentów oraz możliwej do przyjęcia dawki „goryczy” i cieni w relacjach polsko-żydowskich. Recenzenci bali się, że fakty powiedzą zbyt wiele i skompromitują usprawiedliwienia wraz ze spajającą je narracją o wyższości Polaków. Równowagę między wyobrazeniami o sobie a elementami rzeczywistości, które mimo wszystko nie przestały wystawać zza zasłony milczenia, postrzegali przy tym jako wyważenie argumentów za i przeciw.

Strach przed kompromitacją charakteryzuje tego rodzaju mentalność, a praktyki stojące na straży „dobrego imienia” – takie jak opisane wyżej zabiegi Andrzejewskiego i Kossak-Szczuckiej – pozostają niewidoczne. Stereotypy, dzięki którym buduje się wrażenie gorszości Żydów, są za to oczywiste.

Opisanie faktycznej roli polskiej społeczności w eksterminacji okazywało się przez to skrajnie trudne. Z pola widzenia – w sensie jak najbardziej dosłownym – zniknęły niewygodne fakty. Irena zamilkła. Nawet w takiej sytuacji przymus obrony autowizerunku nie przestawał generować protestów wobec tego, co jeszcze zachowało się z opisu jej losów.

Trzydzieści lat później

Andrzej Wajda powrócił do projektu. W wywiadzie z Adamem Michnikiem i Tadeuszem Sobolewskim już w 1995 roku mówił:

Mamy tyle argumentów na usprawiedliwienie naszej bierności. Możemy powiedzieć, żeśmy tak samo cierpieli, że walczyliśmy, że mieliśmy powody, aby kultywować swój egoizm: chodziło o przetrwanie narodu. Ale to wszystko nie ucisza sumienia^[377].

Wspominał też o związanym z tym niepokojem: „mój film właśnie do tego niepokojem się odwołuje. I będzie to bodaj pierwszy polski film mówiący prawdę na ten temat”^[378]. Mimo wszystko wydaje się, że Wajda wypowiada się bardziej ze środka niepokojem o polski autowizerunek, niż umie spojrzeć na to zjawisko z zewnątrz.

Wielki Tydzień w jego reżyserii jest wierną adaptacją opowiadania Andrzejewskiego. Konieczne skróty, wynikające z niemożności wykorzystania całego literackiego materiału w zaledwie dziewięćdziesięciminutowym filmie, dotyczą jednak charakterystycznych wątków.

Wajda jeszcze raz – choć inaczej – odbiera głos Irenie. Znika to, co w opowiadaniu Andrzejewskiego najbardziej niepokoiło i jednocześnie było najważniejsze z punktu widzenia polskiej samowiedzy.

W ekranizacji nie znalazła się historia Lilienów, a przede wszystkim przemilczano rolę, jaką odegrał w niej Malecki. Nie dowiadujemy się o zawodzie ze strony dawnych polskich przyjaciół, bez których rodzina staje się grupą skazanych na zagładę rozbitków. W wyniku tej korekty zasadniczo zmienia się interpretacja postaci Maleckiego. Nie można zasadnie mówić o jego winie. Konsekwentnie Wajda rezygnuje z wątku przeżywanym przez niego wyrzutów sumienia.

Relacja Maleckiego i Ireny traci tym samym zasadniczą dla opowiadania komplikację. U Andrzejewskiego Irena ma prawo do żalu, bo Malecki zawiódł ją nie tylko jako kochanek, który w pewnym momencie się wycofał, ale przede wszystkim jako ktoś, kto odmówił jej wsparcia w obliczu śmiertelnego zagrożenia i na dodatek udaje, że nic się nie stało. W filmie pozostaje tylko przejrzysta aluzja do

romansu. Gorycz Ireny okazuje się przez to skazą charakteru albo wynikiem ciężkich przeżyć. Jeśli dotyczą one zawiedzionej miłości, interesujący nas problem znika. Jeśli dotyczą wojny – wydaje się, że Malecki nie ma z nimi nic wspólnego, bo pominięto społeczny mechanizm wydawania Żydów w ręce nazistów. Uszczypliwość i zaczepki Ireny zawisają w związku z tym w próżni. Na dobrą sprawę nie mają uzasadnienia. Muszą wydawać się niesprawiedliwe w stosunku do ludzi, którzy było nie było, wiele dla niej ryzykują. Malecki ze współwinnego zamienia się w uczciwego Polaka niesłusznie atakowanego za nie swoje winy.

Z pola widzenia znika także stosunek między Maleckim a większością, która determinuje losy Ireny. Kiedy nie wiemy, co się stało z Lilienami, nie sposób zrozumieć, jak łączą się ze sobą ideologia Zalewskiego, powszechna wrogość wobec Żydów i bierność Maleckiego. Ten pozostaje po prostu zagubionym inteligentem, a jego decyzje tracą ciężar wyczuwalny w opowiadaniu, wyrwane zostają także z szerszego kontekstu. Z zarysowanego przez Andrzejewskiego tła nie pozostaje wiele. Wajda rezygnuje zarówno ze scen opisujących reakcje warszawiaków na powstanie w getcie, jak i ze sceny obławy na żydowskiego chłopca. Lokatorzy patrzą na wypędzaną Irenę raczej z przerażeniem, nieśmiało protestując. Nie ma znanego z opowiadania wrażenia, że zbiorowość przypatruje się aktom przemocy z aprobatą.

Pozostają Piotrowscy i Zalewski, którzy odgrywają w takim ujęciu rolę kozłów ofiarnych. Nacjonalista i prymitywna kobieta z ludu to wygodny margines, na który łatwo złożyć winę. Inteligencki widz nie dowiadyuje się, na czym polega sprawstwo Maleckiego, a więc człowieka, z którym mógłby odczuwać pokrewieństwo, ma za to na podporządkowaniu postaci, które nazbyt łatwo stają się figurą „nie-my”.

W przypadku Piotrowskiej instynktowny antysemityzm łączy się z motywacjami, które dodatkowo rozmywiają nurtujący kulturę problem. Piotrowska jest antysemitką, ale jednocześnie grają w niej inne, kto wie, czy nie ważniejsze emocje. Czuje się odrzucona i zdradzona przez męża, mści się na rywalce, wreszcie boi się. Widzimy, jak Gestapo wyprowadza z sąsiedniego domu grupę

ukrywających się tam Żydów. Tak jak w opowiadaniu Piotrowska zapewnia, że jako Polka nie doniesie Niemcom. Polskość – a więc to, co mogłoby ją łączyć z „my” widzów – zaszczenia w niej pewne hamulce.

Zalewski z kolei pozostaje izolowany. Trudno uchwycić kontekst zbiorowych praktyk, w którym jest zanurzony. Nie sposób zrozumieć, co łączy go z Maleckim i jak bierność Maleckiego wpisuje się w formułowany przez nacjonalistów program.

Wajda nachalnie przypomina za to o niemieckim sprawstwie. Nie ulega ono kwestii, ale przecież nie o nim mówił tekst Andrzejewskiego. Film rozpoczyna się – jakże mogłoby być inaczej – od hitlerowskiego rozporządzenia grożącego karą śmierci za ukrywanie Żydów. Obecność nazistów podkreśla pojawiający się jak refren obraz żołnierzy na motocyklach, „jeźdźców Apokalipsy”, których ofiarą padnie w końcu Malecki. Nawet szantażyści, którzy okradają Irenę, nie są Polakami. Jeden mówi po niemiecku, drugi jest najwyraźniej kolaborantem. W adaptacji, która pomija zasadniczy dla literackiego pierwowzoru wątek polskich działań umożliwiających nazistom osaczenie ofiar, kierowanie uwagi na niemieckie sprawstwo należy uznać za unik. U Andrzejewskiego postawa polskiego otoczenia uzupełniała nazistowskie represje i nie była ich bezpośrednim wynikiem.

Wzmocnienie kontrastu

Co więcej, Wajda kosztem Ireny wzmacnia i nobilituje znaki polskości. W filmie pojawiają się wszystkie elementy opisane wcześniej jako rama narracyjna nadająca sens poszczególnym przedstawionym przez Andrzejewskiego zdarzeniom. Kontrast z Anną organizuje filmową opowieść. Staje się wyraźniejszy i ostrzejszy, kiedy żydowskiej goryczy brak uzasadnienia. Postaci Julka, Włodka i pani Karskiej zostają wydobyte. Dowiadujemy się o losach rodziny Anny, widzimy panią Karską oplakującą syna, a jednocześnie akceptującą jego wybór. Oglądamy akcję polskiej młodzieży pod murem getta, a nie tylko słyszymy jej zapowiedź jak u Andrzejewskiego. Wszystko to z wizualnymi odwołaniami do

polskich symboli odkupieńczej ofiary i patriotycznej tradycji. Anna klęczy przy krucyfiksie, kiedy giną Malecki, Irena i Julek z Włodkiem.

O kierunku zmian świadczy aluzja do *Pokolenia*, filmu Wajdy z roku 1954, dopisana do postaci Maleckiego. W rozmowie z Anną o pomocy gettu Malecki pyta: „Co ja mogę?”. Słowa te wypowiedział Jasio Krone (Tadeusz Janczar), jeden z bohaterów *Pokolenia*, odmawiając schronienia przyjacielowi z getta. Kiedy po chwili wybiegł za nim na ulicę, było już za późno. Jasio czuł się winny i próbował naprawić błąd. Zgłosił się do lewicowej organizacji bojowej i zginął, osłaniając kolegów, którzy organizowali ucieczkę żydowskim żołnierzom wychodzącym kanałami na „aryjską stronę”. W *Wielkim Tygodniu* Wajdy Malecki nie odmówił pomocy Irenie. W aluzji do postaci Jasia Krone pobrzmiewa więc z jednej strony to, co Wajda usunął z opowiadania Andrzejewskiego. Jasio Krone miał w sobie tragiczną wielkość, bo był świadomy, co zrobił, i jakie były tego konsekwencje. Inaczej Malecki Wajdy. Z drugiej strony śmierć Maleckiego nabiera wymiaru odkupienia win, tyle że filmowa wersja *Wielkiego Tygodnia* nie daje żadnych podstaw, żeby mówić o polskiej winie.

Śmierć Maleckiego ma jeszcze jeden wymiar: wypełnia klątwę rzuconą przez Irenę. Wajda zmienił kolejność scen w stosunku do opowiadania. Malecki ginie bezpośrednio po tym, jak Irena rzuca na otaczających ją ludzi przekleństwo. Zemsta trafia w niewinnego, bo w filmie zabrakło przecież historii Lilienów.

Także historia Ireny zyskuje nowe elementy. Film rozpoczyna się od sceny śmierci profesora Liliena. Nie wiemy, dlaczego nie miał już siły walczyć o życie i dlaczego stracił nadzieję. Nie rozumiemy także, co znaczy dla niego „być Żydem” i na ile wepchnięcie w rolę „Żyda” jest różnoznaczone z piętnem i pozostaje dziełem polskiego otoczenia^[379]. Widzimy za to Irenę, która nie decyduje się pójść za ojcem. Scena końcowa tworzy z przedakcją swoistą ramę kompozycyjną. Ta, która opuściła w decydującym momencie jedną z najbliższych sobie osób, dołącza na końcu do ginących. Gorycz Ireny może być zatem pochodną poczucia winy w stosunku do ojca.

To jeszcze jeden trop prowadzący w kierunku żydowskiej skazy. Nieumiejętność okazania solidarności cechuje także Zamojskiego.

Wajda podkreśla, że chodzi o ukrywającego się Żyda, choć Malecki nie wypowiada się na ten temat. W czołówce filmu nazwisko Zamojskiego zostało jednak ujęte w cudzysłów. Wybór aktora – Wojciecha Pszoniaka, emblematycznego Żyda z *Ziemi obiecanej* i z *Korczaka* – nie pozostawia wątpliwości. Zamojski jest roztrzęsiony i tak jak w opowiadaniu z trudem zdobywa się na akt solidarności.

Przekształcenia literackiego pierwowzoru – te z roku 1967 i te z połowy lat dziewięćdziesiątych^[380] – świadczą, że tekst Andrzejewskiego jest dla polskiej kultury głęboko nie do przyjęcia. Jego warstwa analityczna okazuje się niecenzuralna i rzeczywiście podlega cenzurze. Cenzurze samorzutnej. Wprowadzane do *Wielkiego Tygodnia* poprawki cementują perspektywę, która buduje hierarchię między polskimi i żydowskimi bohaterami. Uniewinnienie Maleckiego sprawia, że zakres możliwej dyskusji nad polskimi zachowaniami wobec Żydów zostaje zdecydowanie ograniczony. Tabu obowiązuje.

Klincz czy przesunięcie na scenie dyskursywnej?

Współlistnienie dwóch warstw opowieści o polskiej roli w eksterminacji – tak jak u Kossak-Szczuckiej czy w *Wielkim Tygodniu* Andrzejewskiego – wytwarza szczególne warunki komunikacji. O faktach dotyczących polskich zachowań można mówić, jedynie dołączając do nich zwyczajowe usprawiedliwienia, czyli umieszczając w opowieści utrudniającą zrozumienie ich sensu i bagatelizującą ich znaczenie.

Wydobywanie lub rozbudowywanie tego, co nazwałem opisem rzeczywistości, wchodzi w konflikt z postulatem obrony dobrego imienia. Skupienie na faktach spycha warstwę usprawiedliwień na drugi plan. Wśród publiczności zatroskanej autowizerunkiem powstaje wrażenie, że tego, co świadczy na korzyść Polaków, jest „za mało”, a obraz jest „stronniczy” lub „jednostronny”. Poczucie to prowokuje z reguły wściekłe ataki. Z kolei wzmacnianie zabiegów obronnych nie zażegnuje niepokoju. Choćby niejasne aluzje odsyłające do opisu rzeczywistości drażnią. Niektórych pobudzają przy tym do

drażenia i podejmowania tematu. Tworzą podziemny, krytyczny nurt polskiej kultury, którego przedstawiciele domagają się rewizji przyjętych oczywistości. Ruch ten nie rozwija jednak kolektywnej samoświadomości, jak można by się tego spodziewać, ani nie prowadzi do opisanego zjawiska.

Nieprzekraczalną granicą jest bowiem sam postulat łączenia opisu faktów z opowieścią umniejszającą ich znaczenie lub oddzielającą od obrazu wspólnoty. Traktuje się go przy tym jako kryterium obiektywności, co stwarza presję graniczącą z szantażem. Opis polskich zachowań wobec Żydów traktowany jest jako atak na pochlebny autowizerunek, a ten pozostaje samoistną i niepodważalną wartością chronioną przed krytycznym oglądem czy analizą. Stąd oskarżenia o „brak obiektywizmu” i silne emocje. Ci, którzy przekraczają tabu, muszą liczyć się ze społecznymi sankcjami.

Krytyczny namysł może się pojawić w dyskursie głównego nurtu, pod warunkiem drastycznego samoograniczenia. Uprzedzanie zarzutów i chęć uniknięcia jednostronności prowadzi w te same koleiny wyważania racji i ustanawiania równowagi, które wytyczyli Kossak-Szczucka, Andrzejewski i wielu innych. Tą drogą poszedł Andrzej Wajda, pozbawiając tekst *Wielkiego Tygodnia* jego poznawczej mocy. Powtarzanie wzoru tylko go umacnia. Ukryte pozostają faktyczne stawki gry i kryteria oceny pojawiających się w kulturze wypowiedzi. Opisanie całego proceduru z zewnątrz, a więc potencjalnie wyzwalające nazwanie mechanizmu neutralizowania niechcianej wiedzy, okazuje się niemożliwe.

Mechanizm ten nie jest produktem PRL-u, działał jeszcze za okupacji, przed 1989 rokiem i po nim. Należy do specyfiki polskiej kultury. Występuje u przedstawicieli najróżniejszych światopoglądów, choć z różnym nasileniem.

Projekty scenariusza *Wielkiego Tygodnia* z roku 1988 ewoluowały aż do ostatecznej realizacji filmu. Wajda chciał pokazać w przedakcji Lilienów, którzy po rozpoczęciu wojny nie mają nagle wokół siebie nikogo. Miał też zamiar przeplatania akcji fragmentami liturgii *Wielkiego Tygodnia*, które pokazywałyby, jak głęboko zakorzenione są w katolickiej kulturze obrazy Żydów jako zdrajców Chrystusa

i wrogów *par excellence*. Wystosował nawet prośbę do episkopatu o udostępnienie wnętrza kościoła na Wawrzyszewie. Kanclerz Kurii uzasadniał odmowę tym, że „nie wolno stosować zasady *pars pro toto*, tzn. ukazując w filmie przeważnie złe przykłady – sugerować, że w taki sposób zachowywało się prawie całe społeczeństwo”. Stwierdzał ponadto, że film będzie „odebrany przez ogół społeczeństwa jako tendencyjny i w dużym stopniu antypolski”^[381]. Presja społeczna, zapewne rozproszona i niezwiązana z żadną konkretną instytucją, musiała być na tyle duża, że reżyser wycofał się zarówno z pomysłu przedstawienia społecznej izolacji Lilienów oraz jej skutków, jak i pokazania roli katolicyzmu^[382]. Nie umieścił też w obrazie scen reakcji polskiej ulicy, o których myślał w roku 1988^[383].

W praktyce polskich dyskusji o Zagładzie szczytem krytycyzmu okazuje się równoważenie faktów usprawiedliwiającą i bagatelizującą opowieścią nadrzędną. Opowieść ta wyznacza granice tego, co można powiedzieć, nie wywołując oburzenia. Niedopuszczalne krytykanctwo zaczyna się już wtedy, gdy dochodzi do zachwiania proporcji, czyli gdy faktów obrazujących okupacyjne realia jest za dużo albo usprawiedliwień za mało. Złudzenie rzeczywistego sporu o sens polskich zachowań wobec Żydów pojawia się tam, gdzie w istocie mamy do czynienia z kontrowersją między twardszą a łagodniejszą wersją obrony autowizerunku. Jednocześnie kontekst sprawia, że opowieść o niewinności okazuje się zawsze przeważać: jest łatwiejsza do wychwycenia, współgra z rozpowszechnionymi stereotypami, publiczność rozumie ją bez szczególnego wysiłku.

Realny postęp w toczącej się w ten sposób rozmowie jest trudny, a właściwie niemożliwy. Nawet wypowiedzi o tak dużym ciężarze gatunkowym, jak *Wielki Tydzień* Andrzejewskiego, w procesie odbioru i interpretacji zostają pozbawione krytycznego ostrza, oswojone i rozbrojone. Efektem jest nieustanne powracanie w to samo miejsce, rezultat „całkowitego zaskoczenia” znanymi faktami. Przerabiania tego samego ciągle na nowo.

Rozdział III

Sprawiedliwi na straży tabu

Ostatnie lata – jest rok 2017 – to prawdziwy renesans zainteresowania Polakami ratującymi Żydów w czasie wojny. Powstał głośny film Agnieszki Holland *W ciemności*, filmy dokumentalne, serial telewizyjny zatytułowany *Sprawiedliwi* w reżyserii Waldemara Krzystka, IPN prowadzi od kilku lat akcję „Życie za życie”, a Muzeum Historii Żydów Polskich program „Przywracanie pamięci” poświęcony dokumentowaniu działalności Sprawiedliwych. Ikoną stała się postać Ireny Sendlerowej. Pod patronatem Prezydenta RP wydano album *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady*^[384]. Upamiętniono ich pomnikiem w Kielcach, 27 sierpnia 2009 roku Lech Kaczyński odsłonił pomnik Sprawiedliwych w Łodzi. W Toruniu, w wybudowanym z inicjatywy ks. Tadeusza Rydzyka kościele Maryi Gwiazdy Nowej Ewangelizacji wzniesiono Kaplicę Pamięci o Sprawiedliwych, w Markowej utworzono poświęcone im muzeum. Muzea poświęcone Polakom ratującym Żydów powstały także w Warszawie i Krakowie^[385]. Planowana jest budowa pomnika Sprawiedliwych na placu Grzybowskim w Warszawie oraz przed Muzeum Historii Żydów Polskich, a więc na terenie dawnego getta.

W środowiskach liberalnych i lewicowych mówienie o ratowaniu ofiar Shoah traktowane jest jako wkład w budowanie społeczeństwa otwartego. Przypominanie o postawach, które można stawiać za wzór. A jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że z hołdów składanych Sprawiedliwym wcale nie wynika włączenie Żydów do polskiej wspólnoty. Że są one skierowane przeciw komuś i że stoi za nimi poczucie polskiej krzywdy. Słowem, zestaw fobii i uprzedzeń, o których wszyscy wiedzą, ale o których nikt nie chce mówić, zasłaniając się koniecznością przypominania o „pozytywnych stronach” polsko-żydowskiej historii.

Podsumowując ankiety przeprowadzone w dwudziestu warszawskich szkołach w siedemdziesiątą rocznicę powstania w getcie, Marta Witkowska stwierdza:

Wyniki badania potwierdziły, że edukacja szkolna w unikalny sposób podtrzymuje zniekształcony obraz przeszłości, będący często w większym stopniu odwzorowaniem potrzeb tożsamościowych niż faktów historycznych. Im więcej godzin w szkołach było poświęcone tematyce związanej z Holocaustem, tym bardziej stereotypowe okazywało się jego postrzeganie przez uczniów. Rozległe omawianie Zagłady podczas lekcji sprzyjało przecenianiu pomocy, jakiej Polacy udzielali Żydom (ocenianiu jej jako więcej niż wystarczającej), co z kolei okazało się utwierdzać niechęć do wchodzenia z nimi w interakcję^[386].

I podsumowuje:

Największą siłę [...] osiągnął odczuwany wobec Żydów gniew – wraz ze wzrostem jego intensywności rosła skłonność badanych, by oceniać polską pomoc jako większą^[387].

Sprawiedliwi wcale nie są też „białą plamą” polskiej historii, jak się dzisiaj często sądzi. Mówiło się o nich dużo i to od pierwszych chwil po zakończeniu wojny. Przypomnienie historii tego motywu pomaga zrozumieć, jakie są jego funkcje w polskiej kulturze i jak działał w ciągu ostatnich siedemdziesięciu lat.

1. Zapotrzebowanie na Sprawiedliwych: struktura

Dla historyka kultury polska pamięć o Sprawiedliwych kryje w sobie dwa paradoksy. Feliks Tych pisał: „Ratujący stanowili jedynie minimalny odsetek społeczeństwa polskiego, jego szlachetną mniejszość, która musiała strzec się bacznie nie tylko przed Niemcami, ale i przed swoimi własnymi ziomkami”^[388]. Po wojnie Sprawiedliwi woleli nie chwalić się swoim bohaterstwem, a jeśli sprawa wychodziła na jaw, często padali ofiarą szykan ze strony polskiego otoczenia.

Choć osoby ratujące Żydów działały przeciw przyjętym przez większość normom, w zbiorowym fantazmacie są uosobieniem wspólnoty i jej wartości^[389]. W dominującej narracji „wojna polsko-

polka o Żydów” – jak określiła ratowanie ofiar Shoah Joanna Tokarska-Bakir – znika z pola widzenia. Sprawiedliwi, którzy byli niejednokrotnie traktowani jako zdrajcy narodu i musieli stawiać opór większościowym praktykom i przekonaniom, zostają przeniesieni do centrum i stają się symbolem postawy całej polskiej zbiorowości. Wydawnictwa poświęcone ratowaniu Żydów często przyjmują formę antologii przykładów lub galerii portretów. Stają się grupową fotografią rodzinną. To po prostu historia o nas, kwintesencja tego, co polskie.

Drugi paradoks dotyczy sposobu mówienia o Sprawiedliwych. Jan Błoński dziwił się, że *Protest* Zofii Kossak-Szczuckiej – dokument świadomości, a jednocześnie tekst założycielski dla polskiego myślenia o ratowaniu Żydów – jest „bardzo prożydowski [...] i zarazem... jaskrawie antysemitowski”^[390]. Uwaga Błońskiego nie stała się impulsem do analizy. Bez odpowiedzi pozostało pytanie, co właściwie znaczy to osobliwe połączenie.

Wątek Sprawiedliwych wypływa zwykle razem z wybuchami lub ożywieniem antysemityzmu: po pogromie kieleckim w 1946 roku, w Marcu '68, wreszcie w III RP w reakcji na książki Jana Tomasa Grossa. Przeważnie nie zauważa się tej równoległości lub poprzestaje na wyjaśnieniu, że chodzi o wyważoną ocenę historii. A jednak po lekturze źródeł trudno oprzeć się wrażeniu, że mówienie o polskiej pomocy Żydom łączy się z dyskryminacją i w jakiś sposób jest jej częścią. Tworzy szerszy model myślenia i działania dobrze zdomowiony w polskiej kulturze, a co gorsza, odtwarzany nieświadomie, często z najlepszymi intencjami.

Dwa tygodnie po pogromie kieleckim na pierwszej stronie „Tygodnika Powszechnego” ukazała się notka od redakcji. Autorzy mówią o czterdziestu jeden zabitych, ale tekst jest niemal w całości poświęcony istocie polskości, „narodowi polskiemu wychowanemu w duchu chrześcijańskiej moralności”. Dowiadujemy się, że „fakty nietolerancji i sporadyczne rozruchy były w Polsce wyjątkami i nigdy nie ogarnęły szerszych kręgów społeczeństwa”. Dowodem mają być Sprawiedliwi: „W czasie ostatniej wojny, bardzo wielu Polaków, z narażeniem własnego życia pomagało i chroniło Żydów w okresie

najstraszliwszej eksterminacji tego narodu przez Niemców. Niewątpliwie, gdyby nie ta pomoc, niemal żaden Żyd w tym kraju nie zdołałby ocalić życia”^[391].

Zadziwiająca reakcja. Redaktorzy „Tygodnika” jednoznacznie potępiają przemoc, ale jednocześnie tworzą wrażenie polskiej wyższości. Sytuacja ofiar schodzi na drugi plan. Nie skupiają się na zbrodni i jej kulturowych przyczynach, ale na tym, jaki jest jej wpływ na obraz polskiej społeczności w jej własnych oczach i w oczach świata. Wnioski z tego osobliwego rozumowania są takie, że mimo zbrodni w Kielcach to Żydzi są dłużnikami Polski, katolicyzmu i polskiego społeczeństwa. Polski czytelnik, choć przerażony pogromem, może spać spokojnie: w jego wspólnocie nie dzieje się nic złego. „W tradycjach narodu polskiego nie było nigdy prześladowań rasowych czy wyznaniowych” – pisze „Tygodnik”^[392].

Żydzi mieli jednak powody do obaw. Tuż po wojnie ginęli w Polsce w pociągach i na drogach, ryzykowne okazywały się powroty do opuszczonych i zamieszkanymi już przez kogo innego domów, w roku 1945 wybuchły pogromy w Krakowie i Rzeszowie. W obronie sprawców pogromu kieleckiego zorganizowano strajk. „Planowane od końca lat trzydziestych przez środowiska nacjonalistyczne «oczyszczenie» Polski z Żydów przez przymusową emigrację, zredefiniowane pod koniec okupacji jako projekt czystki etnicznej zostało zrealizowane niemal w pełni” – podsumowuje swoje badania Andrzej Żbikowski w artykule *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*^[393]. Żydzi zdawali sobie sprawę z otaczającej ich niechęci i z realnego zagrożenia. Stwierdzenie, że zawdzięczają życie Polakom – nawet jeśli rzeczywiście zawdzięczali je komuś, kto zdołał ukryć ich przed sąsiadami – musieli odczytać jak groźbę. Tym bardziej że redaktorzy „Tygodnika”, pisząc o pogromie, nie powstrzymali się przed upomnieniem: „Jasne jest, że tego rodzaju prowokowana reakcja (choć nie mniej przez to zbrodnicza), jest zjawiskiem odosobnionym i wyjątkowym. Nie wolno wobec tego dopuszczać się zbyt pochopnego i dowolnego generalizowania”^[394].

Po takich słowach ratujący i uratowani z pewnością zdali sobie sprawę, że opowiadając o swoim doświadczeniu, muszą uważać na

każde słowo dotyczące polskiej większości.

„Wroga dla nas akcja”

W *Proteście* Zofii Kossak-Szczuckiej opublikowanym na początku sierpnia 1942 roku dwukrotnie pojawia się motyw szkalowania Polski przez ginących:

Uczucia nasze względem żydów nie uległy zmianie. Nie przestajemy uważać ich za politycznych, gospodarczych i ideowych wrogów Polski. Co więcej, zdajemy sobie sprawę z tego, iż nienawidzą nas oni więcej niż Niemców i czynią nas odpowiedzialnymi za swoje nieszczęście.

I dalej:

W upartym milczeniu międzynarodowego żydostwa, w zabiegach propagandy niemieckiej usiłującej już teraz zrzucić odium za rzeź żydów na Litwinów i... Polaków, wyczuwamy planowanie wrogiej dla nas akcji^[395].

„Czynienie nas odpowiedzialnymi za swoje nieszczęście”, a więc – przekładając to na język realiów – otwarte mówienie o antysemityzmie i przemocy, z którymi mieli do czynienia eksterminowani, i stawianie tych zjawisk jako problemu polskiej kultury okazuje się osiłą dyskryminacyjnego fantazmatu obecnego w tekście Kossak-Szczuckiej. Dowodem na to, że Żydzi „nienawidzą nas więcej niż Niemców”, jest właśnie mówienie o polskiej odpowiedzialności i winie. Kossak-Szczucka posuwa się wręcz do tego, żeby sugerować równoległość wrogich Polsce poczynań nazistów i „światowego żydostwa”, którego „uparte milczenie” razem z „zabiegami propagandy niemieckiej” okazuje się „planowaniem wrogiej dla nas akcji”. Właśnie z powodu tak pojmowanej „wrogości” – biorę ją w cudzysłów, bo sformułowanie to opisuje świadomość autorki, a nie faktyczną postawę Żydów – Żydzi okazują się „wrogami Polski”.

Nie tylko Kossak-Szczucka była przekonana o nienawiści eksterminowanych do ratujących ich z poświęceniem Polaków. Na pierwszej stronie wydanej jeszcze w 1943 roku broszury *Na oczach*

świata Marii Kann, członkini Rady Pomocy Żydom „Żegota”, znalazła się odezwa walczącego getta wzywająca do „odwetu na krwiożerczym wrogu”. Maria Kann opatruje cytat takim oto komentarzem:

Próżno czekano na odsiecz. [...] Aż przyszła noc, kiedy nad Warszawą zawisł ciężki oddech sowieckich bombowców. Z getta zabłyśły światła: ratujcie nas. Ale z nieba zaczęły padać ciężkie pociski – na Śródmieście, na Mokotów, Ochotę, na parę punktów getta. [...] W gruzach ginęło tysiące osób. Kogo chciały ukarać sowiety za rzeź w ghetcie? Ukaraly tych, którzy będąc sami w najcięższej niedoli, z narażeniem własnego życia nieśli pomoc cierpiącym^[396].

Tym razem we „wrogiej akcji” zamiast nazistów uczestniczy ZSRR zgodnie ze znanym schematem żydokomuny. Odwet skierowany jest przeciw Polakom, a nie Niemcom, co potwierdza przekonanie, że Żydzi właśnie na Polaków zrzucają „odium za rzeź”.

Mówienie o ratowaniu Żydów połączone z oskarżaniem ich o „szkalowanie Polski” przetrwało wojnę i do dzisiaj ma się dobrze. W cytowanym już tekście opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” zaraz po pogromie kieleckim czytamy: „Będą niewątpliwie ludzie, którzy zechcą odpowiedzialnością za tę zbrodnię obciążyć szersze kręgi naszego społeczeństwa”^[397]. Obawa ta dotyczy przede wszystkim polskich Żydów, o czym świadczą inne teksty i listy zamieszczone później w „Tygodniku”.

Także apel Władysława Bartoszewskiego z 1963 roku o nadsyłanie wspomnień o „doświadczeniach i przeżyciach związanych z różnymi formami pomocy niesionej Żydom przez Polaków w okresie okupacji” powiela ten sam schemat:

Byliśmy w ostatnich latach świadkami pewnych niesprawiedliwych wystąpień i publikacji na Zachodzie. [...] Tu i ówdzie dochodziła do głosu nawet tendencja obciążania społeczeństwa polskiego współodpowiedzialnością za los Żydów w Polsce, tendencja zresztą nie nowa, gdyż znajdowała ona już wyraz w konkretnych poczynaniach propagandy hitlerowskiej^[398].

Dla Bartoszewskiego przykładem „wrogiej dla nas akcji”, a więc „jednostronnych i uogólniających sądów o postawie społeczeństwa polskiego, tego społeczeństwa, które obok Żydów najdotkliwiej

ucierpiało w latach ostatniej wojny”, jest Leon Uris, amerykański pisarz żydowskiego pochodzenia, autor powieści *Exodus* i *Miła 18*^[399].

Pięć lat później, w marcu 1968 roku, rozpętał się istny festiwal nienawiści, w którym narracja o ratowaniu Żydów odgrywała niepoślednią rolę. Topos oszczerstw i żydowskiej niewdzięczności stał się osią antysemitycznej narracji moczarowców.

Motyw powraca i dziś, na przykład w poświęconej Sprawiedliwym broszurze „Życie za życie” wydanej 17 września 2008 roku przy współpracy Instytutu Pamięi Narodowej i Narodowego Centrum Kultury jako bezpłatny dodatek do dziennika „Rzeczpospolita”. Z zamieszczonego na pierwszej stronie artykułu wstępnego dowiadujemy się o krzywdzących Polskę opiniach. Maciej Rosalak pisze o „ignorancji kręgów opiniotwórczych na Zachodzie, które chętnie używają stereotypów Polaka antysemity, «polskich obozów śmierci», «współodpowiedzialności» z hitlerowcami za mordowanie Żydów”. Obok zdjęcie rodziny Kowalskich i podpis: „Spaleni żywcem 6 grudnia 1942 w Ciepielowie przez oddział Waffen-SS za to, że ukrywali Żydów”. Maciej Pawlicki i Arkadiusz Gołębiowski zrealizowali film dokumentalny zatytułowany *Historia Kowalskich*. Na premierze 20 października 2009 roku obecna była prezydentowa Maria Kaczyńska. Film, z rozbudowaną i efektowną sceną płonącej stodoły, jest – podobnie jak broszura z „Rzeczpospolitej” – współczesną wersją opowieści o „wrogiej akcji”. Odbiorcy wiedzą, że niewdzięcznym i szkalującym Polskę Żydem jest Jan Tomasz Gross ze swoją opowieścią o zbrodni w Jedwabnem.

Wykluczenie przez ratowanie

Opowieść o Sprawiedliwych to włączenie Żydów do polskiej wspólnoty społecznej po to tylko, żeby ich natychmiast wykluczyć. Mechanizm jest już właściwie gotowy w *Proteście* Zofii Kossak-Szczuckiej. Tekst ożywia współczucie wobec cierpiących i świadomość chrześcijańskiego obowiązku. A jednak stawiając katolikom-Polakom^[400] najwyższe wymagania moralne, Kossak-Szczucka tworzy jednocześnie kontrast między dominującą większością

a dyskryminowaną mniejszością. Polak jest tym lepszy i tym bardziej zasługuje na podziw, im gorszy okazuje się Żyd. Na tle „wrogiej dla nas akcji” jaśniej polski duch katolicki i narodowy. Pomaganie wrogom jest znakiem wyższości i moralnym zwycięstwem nad Żydami, którego najwyższym dowodem są chętnie przywoływane przykłady Sprawiedliwych-antysemitów.

Dla Zofii Kossak-Szczuckiej pomoc ofiarom Shoah nie oznacza unieważnienia „kwestii żydowskiej”, a więc rezygnacji z uprzedzeń. Żydzi pozostają dla niej niebezpieczni, teraz jako ci, którzy szkalują i będą szkalować Polskę. Ich „niewdzięczność”, a więc rzekoma nielojalność będąca odpowiedzią na akty solidarności, sprawia wrażenie, jakby sami postawili się poza wspólnotą. Nic w tym dziwnego, że Polacy nie lubią tych, którzy oszczerstwami odpowiadają na wyciągniętą rękę. Tego rodzaju manipulacja tworzy najważniejszy tryb antysemitycznego mechanizmu obecnego w *Proteście*, a później w narracji o Sprawiedliwych. Szokujące Błońskiego sformułowania są jedynie jej następstwem.

„Oni by tego dla nas nie zrobili”

Na wzniesionym kilka lat temu pomniku Sprawiedliwych w Kielcach obok mosiężnych tabliczek z nazwiskami ratujących umieszczono dwie tablice. Po lewej napis: „Pamięci Polaków / zamordowanych przez Niemców / w latach 1939–1945 / za udzielanie pomocy Żydom / i ratowanie ich przed Zagładą”. Po prawej wiersz żydowskiego autora: „Ja słyszę ten tytuł i staram się / o tych ludziach myśleć, co chronili mnie. / Ja pytam i pytam: o na miły Bóg, / czy ja bym na ich miejscu tak uczynić mógł?”. Podpis: Chaim Chefer.

To przykład z początku XXI wieku. Kieleckie Planty, nieopodal miejsca, gdzie 4 lipca 1946 roku zamordowano trzydzieści siedem osób. Cofnijmy się więc o pięćdziesiąt lat. Po pogromie Stefania Skwarczyńska w „Tygodniku Powszechnym” tak zwracała się do Żydów:

Słowo o prawdzie staje się obowiązkiem. Ale czym? Myślę, że nie tych, którzy wtedy w każdej sekundzie dawali swoje życie za brata swojego. Ale że jest to obowiązkiem tego brata. Wiem, że to jest trudne [...]. Powiedzcie sobie tak, jak myśmy sobie niegdyś powiedzieli wobec wam grożącego nieszczęścia: tak trzeba. Oddajcie nam w momencie odwagi cywilnej dług zaciągnięty u naszej odwagi żołnierskiej niebaczonej na ryzyko śmierci^[401].

W narracji o Sprawiedliwych Żydzi okazują się zasadniczo gorsi od polskiej społeczności. Nie tylko szkalują Polskę, choć Polakom zawdzięczają właściwie wszystko, bo wyłącznie dzięki nim przeżyli. Nie są też zdolni dać świadectwa o polskiej postawie. Skwarczyńska wzywa ich, aby zdobyli się na gest bohaterstwa. W mówieniu o „odwadze cywilnej” kryje się sugestia, że oddając sprawiedliwość Polakom, Żydzi muszą przeciwstawić się jakiejś przemożnej i niesprecyzowanej presji. Presji własnego środowiska wrogo nastawionego do Polski, presji „świata”, a może komunistów albo ZSRR. Trzeba im przypominać o przyzwoitości, bo jako grupa nie są skłonni o niej pamiętać. Dostali coś, co nie pozostawia im możliwości rewanżu, ponieważ w przekonaniu dominującej większości nie są w stanie odwzajemnić się tym samym.

Dlatego tak ważna w narracji o Sprawiedliwych jest najwyższa ofiara z życia złożona przez Polaków idących na pomoc eksterminowanym. Jej emblematem jest hasło „Życie za życie”. Równie ważna okazuje się symetria polskiego i żydowskiego cierpienia. Rozpisując swój słynny apel, Władysław Bartoszewski pisał o polskim społeczeństwie, „które obok Żydów najbardziej ucierpiało w latach ostatniej wojny”. „Obok”, nie „po”. Skoro cierpieliśmy podobnie, opowieść o Sprawiedliwych daje pojęcie o tym, jak różne były reakcje obu społeczności na wojenne nieszczęścia. Jedni myśleli o własnej skórze i dlatego nie mogliby uczynić dla nas tego, co my zrobiliśmy dla nich; drudzy zajmowali się ratowaniem tych pierwszych, choć ci, nawiasem mówiąc, nie bardzo na to zasługiwali.

Egzamin z podporządkowania

Stefania Skwarczyńska wyciągnęła konsekwencje z tego wyobrażenia: Żydzi mają złożyć samokrytykę. Wzywa ich zatem do świadectwa:

powinni powiedzieć prawdę o Polakach. I rzeczywiście, w cztery tygodnie później w dziale „Listy do redakcji” pojawia się w „Tygodniku” głos Laury Kauffman utrzymany w tonie przepraszającym i dziękczynnym. „Poczuwam się do wdzięczności nie tylko w stosunku do tych, którzy mi tę pomoc bezpośrednio okazali, ale w stosunku do społeczeństwa polskiego, do Polski”. I dalej: „Boję się, że namiętny krzyk i złośliwe szeptki zagłuszą głosy spokojne i sprawiedliwe. Toteż mord kielecki jest dla mnie podwójnie bolesny: boli ohyda czynu, ale i boli niesprawiedliwa i szkodliwa dla Polski propaganda”^[402]. Rozumiemy, że „niesprawiedliwa propaganda” to określenie dotyczące relacji Żydów, którzy postanowili powiedzieć, co w Polsce przeżyli, co o tym myślą i co w związku z tym czują. Autorka dystansuje się od nich. Ucho wyczulone na głosy epoki usłyszy w jej reakcji strach przed polską większością.

Schemat ten będzie się powtarzał. Pod apelem Bartoszewskiego redaktorzy umieścili na przykład taki fragment z opublikowanego dwa lata wcześniej tekstu Adolfa Rudnickiego: „Kilka lat temu [...] spowiadałem się z czegoś, co uważam za swój grzech główny, iż dotąd nie dałem postaci pozytywnej Polaka związanego z gettem, choć znałem takie”^[403]. Rok 1968 to istny wysyp tego rodzaju oświadczeń, będących jednocześnie laurkami na cześć Polski i Polaków. Książka Szymona Datnera *Las Sprawiedliwych*, cykl artykułów Adama Rutkowskiego, ówczesnego dyrektora Żydowskiego Instytutu Historycznego, zamieszczony w „Polityce” w kwietniu i maju. Jeden z nich nosił znamieny tytuł *Musiabym dziękować całym gminom*^[404].

Rutkowski, tak jak i inni przed nim i po nim, zdawał sobie sprawę, że musi zrobić to, czego oczekuje od niego dominująca większość. Inaczej nie będzie dla niego w Polsce miejsca, a los kierowanej przez niego instytucji stanie pod znakiem zapytania. Każdy z wywołanych do odpowiedzi wiedział, jak było i co przeżył on sam oraz jego bliscy, o ile w ogóle ocaleli. Samokrytyka wymagała jednak wejścia w rolę kogoś proszącego o przebaczenie za wszystkich niewdzięcznych Żydów i za siebie. Składający ją Żydzi chwalili Polaków i udawali, że nie podlegają przemocy, choć wciąż jej zaznawali i niemało już doświadczyli. Było to poniżające. W dodatku rytuał ten miał trwać już

zawsze: Żyd, który chciał przebłagać większość, próbował przecież spłacić dług, w dominującej narracji polegający właśnie na tym, że nie istniało dla niego wyrównanie.

2. Model narracji: *Ten jest z ojczyzny mojej*

Wydana w roku 1966 książka Władysława Bartoszewskiego i Zofii Lewinówny ustanawia kanoniczną wersję polskiej narracji o ratowaniu Żydów^[405]. Tom składa się z dwóch części: zbioru świadectw i obszernego wstępu pióra Władysława Bartoszewskiego. Bartoszewski wprowadza do lektury dokumentów, tworząc narrację o polskiej pomocy Żydom, a na dobrą sprawę ujmując całość relacji polsko-żydowskich od Dwudziestolecia, przez rok 1939 aż do wyzwolenia.

Zbiór dokumentów składających się na tom powstał dzięki głośnej akcji zainicjowanej w roku 1963 przez „Tygodnik Powszechny”. Bartoszewski wzywał do nadsyłania wspomnień i informacji o polskiej pomocy Żydom. Wydobywał problem Zagłady oraz polskich postaw wobec eksterminowanych, umieszczając go jednocześnie w opowieści diametralnie różnej od zaproponowanej mniej więcej w tym samym czasie przez Andrzeja Wajdę w *Samsonie* czy Jerzego Nasfetera w zatrzymanej przez cenzurę *Długiej nocy*^[406]. Obraz wyłaniający się ze świadectw o ratowaniu Żydów stał w jawnej sprzeczności z rozpoznaniem, które powstały w kręgach lewicowych intelektualistów po pogromie kieleckim i ujawniały dyskryminacyjne wzory kultury^[407]. Akcja „Tygodnika” wpisywała się w zanalizowany wyżej model praktyk dyscyplinujących żydowską mniejszość, co nie pozostało zapewne bez wpływu na treść nadsyłanych wspomnień i mogło prowadzić do autocenzury^[408].

Zebrany materiał wzbudził zainteresowanie i uznanie historyków. Do dziś jest ceniony jako ważny wkład w wiedzę o wojnie i Zagładzie^[409]. W ciągu ponad pięćdziesięciu lat zainteresowanie

i uwagę przykuwały różne obecne w relacjach wątki w zależności od kontekstu i perspektywy poszczególnych czytelników.

Dla analizy motywu Sprawiedliwych ważne jest spojrzenie proponowane przez redaktorów tomu. Wstęp Bartoszewskiego pomyślany został bowiem jako przewodnik po lekturze zebranych w tomie świadectw. Przygotowuje do ich odbioru, a jednocześnie wskazuje najważniejsze wątki zebranego materiału, wyjaśnia jego sens i podsumowuje go. Rzeczowa i naszpikowana faktami relacja została uporządkowana wedle pewnego klucza. Realizuje wzór kultury obowiązujący ponad politycznymi i światopoglądowymi podziałami. Stawką jest wizerunek Polaków, oni też są głównymi bohaterami tej historii.

Zaktualizowana przez Bartoszewskiego struktura opowieści o ratowaniu Żydów decyduje o doborze faktów, nadaje im sens, a przede wszystkim definiuje role aktorów tej historii. Dokonywane niejawnie interpretacje prawdziwych w większości informacji, istotne przemilczenia, przesunięcia akcentów oraz przekłamania podnoszące do rangi społecznej reguły postawy marginalne lub takie, które sprzeciwiały się nastawieniu większości, sprawiają, że obraz wyłaniający się z tej opowieści jest w dużej mierze fikcyjny^[410]. Wytwarzana przez Bartoszewskiego wizja stosunku społeczeństwa polskiego do Żydów nie wytrzymuje konfrontacji z badaniami historycznymi i relacjami świadków^[411].

Polaków portret własny

W konkluzji wstępu do świadectw zgromadzonych w *Ten jest z ojczyzny mojej* Bartoszewski stwierdza dobitnie:

Dla ratowania jednego człowieka przez czas dłuższy konieczny był współdziałanie co najmniej kilku, a niekiedy kilkunastu osób. Dopiero pomnożenie liczby uratowanych w Polsce Żydów – bez względu na to, czy przyjmujemy dolną granicę szacunkową kilkudziesięciu tysięcy, czy górną granicę ponad stu tysięcy – przez kilkanaście uprzytamnia, że w akcji ratunkowej brało większy lub mniejszy udział co najmniej kilkaset tysięcy Polaków różnej płci i wieku^[412].

Niezależnie od prawdziwości tych szacunków – czym zajmiemy się później – ich przywołanie staje się metonimią. „Kilkaset tysięcy Polaków” spełnia funkcję części oznaczającej całość polskiej społeczności.

Bartoszewski konsekwentnie buduje obraz aktora wydarzeń – narodu jako całości^[413]. Tworzy portret zbiorowy. Ratujący stanowią przekrój znacznie liczniejszej wspólnoty: widzimy różne regiony Polski, grupy zawodowe, klasy społeczne, światopoglądy i orientacje polityczne, wreszcie szereg instytucji na czele z Delegaturą Rządu. Opis przybiera formę wyliczenia:

Wielką rolę w dziele ratowania Żydów spełniały koła inteligencji twórczej (uczni, pisarze, aktorzy, plastycy, muzycy) i wolnych zawodów (lekarze, inżynierowie, adwokaci), nauczycielstwo, rodziny urzędnicze i oficerskie [...]. Dawnych działaczy Klubów Demokratycznych, bezpartyjnych liberałów, socjalistów i komunistów spotkać można było wszędzie, gdzie występował problem dopomożenia ofiarom prześladowań rasistowskich. Liczne świadectwa mówią też o odważnych, a niekiedy bohaterskich poczynaniach w tej dziedzinie kolejarzy, robotników, rzemieślników i chłopów. Wymownym dowodem postawy wielu ludzi niewykształconych i przez nikogo nie inspirowanych są krwawe ofiary poniesione na przykład przez mieszkańców wsi w konsekwencji udzielania pomocy ukrywającym się Żydom^[414].

Po zestawieniu listy grup społecznych przychodzi kolej na konkretne przykłady. Rolę źródła wiedzy historycznej odgrywa książka *Las sprawiedliwych* Szymona Datnera^[415]. Bartoszewski cytuje jego opinię: „Trzeba jeszcze raz podkreślić, że wstępne zestawienie nazwisk Polaków zamordowanych za ratowanie Żydów nie odzwierciedla rzeczywistej liczby ofiar poniesionych przez naród polski w tym heroicznym dziele”^[416]. Autorytet Żyda, „świadka wydarzeń a zarazem badacza problematyki dziejów okupacji”^[417], potwierdza przeniesienie akcentu z konkretnych przykładów pomocy na aktora, jakim jest naród. Znane przypadki ukrywania Żydów okazują się jedynie wierzchołkiem góry lodowej. Co więcej, pomoc zmienia się w ofiarę z życia, której skali – większej niż przypuszczamy – nie da się do końca ustalić.

Do podobnych konkluzji prowadzi styl wyliczeń. Przywołajmy jeszcze raz cytowany wyżej fragment: ratujących „spotkać można było

wszędzie, gdzie występował problem dopomożenia ofiarom prześladowań rasistowskich”. Tak jakby polska społeczność nigdzie nie pozostawiła ofiar eksterminacji samym sobie, oko w oko z prześladowcami.

Inny przykład:

Osobne zagadnienie stanowi pomoc świadczona w środowiskach zamkniętych, jak np. w legalnie działających zakładach opieki społecznej podległych Zarządowi Miejskiemu w Warszawie czy w innych miastach, w szpitalach, w sierocińcach i schroniskach prowadzonych przez Radę Główną Opiekuńczą, w placówkach Polskiego Czerwonego Krzyża [...].

Doniosłą rolę spełniało w dziele pomocy duchowieństwo katolickie i ewangelickie oraz zakony. [...] Nie było niemal na terenie Polski zgromadzenia zakonnego, które nie zetknęłoby się w okresie okupacji ze sprawą pomocy ukrywającym się Żydom^[418].

Pomoc okazuje się masowa, jest regułą postępowania wobec Żydów. Skoro można ją świadczyć w zachowanych przez okupanta przedwojennych instytucjach, niemal w obecności wroga, polski personel musiała cechować niezwykła solidarność w sprawie Żydów. Podobnie przedstawia się postawa klasztorów. Wedle sugestii tekstu – wszędzie w Polsce.

Bartoszewski operuje daleko idącymi uogólnieniami dotyczącymi wymienianych grup i społeczeństwa polskiego jako całości. Dotychczas dobrze zbadana została postawa polskiej wsi. Obraz, który wyłania się z prac historyków, zasadniczo odbiega od prezentowanego w *Ten jest z ojczyzny mojej*^[419]. „Krwawych ofiar poniesionych przez mieszkańców wsi w konsekwencji udzielania pomocy ukrywającym się Żydom” nie sposób uznać za „wymowny dowód postawy wielu ludzi”, o ile zdanie to miałoby charakteryzować całą społeczność, jak wyraźnie sugeruje Bartoszewski.

O okupacyjnych realiach może świadczyć wypowiedź profesora Feliksa Tycha. Jako świadek, ale i historyk, zachowuje on daleko idącą powściągliwość w ferowaniu sądów i wystrzega się uogólnień. „Było różnie, naprawdę różnie. Jak słyszę jakieś stereotypy, to mnie szlag trafia, a z drugiej strony – jak się przedstawia sytuację tak, jakby cała Polska składała się z jednej wielkiej «Żegoty» – to też się buntuję, bo wiadomo, że proporcje były odwrotne”^[420].

O panującej w Warszawie atmosferze świadczy historia brata Feliksa Tycha. Wydał go spotkany przypadkowo na ulicy szkolny kolega. Siostra przeżyła okupację:

Przyjaźniła się z jakąś sąsiadką i w czasie powstania warszawskiego patrzyły na płonąca Warszawę, i siostra w rozmowie wyraziła żal, że miasto płonie. Sąsiadka jej na to odpowiedziała: „Wiesz co, oczywiście, że mi szkoda miasta, ale jak myślę, że w tych pożarach zginą Żydzi, co się jak pluskwy ukrywają w Warszawie, to mi nie żal”. I siostra wtedy postanowiła, że jak wojna się skończy, to wyjedzie z Polski. I tak zrobiła^[421].

Z prowadzonych w ostatnich latach badań wynika, że polskie otoczenie było dla ukrywających się raczej zagrożeniem, a w skali społecznej solidarność dotyczyła nie tyle pomocy Żydom, ile przyzwolenia na Zagładę, korzystania z jej skutków, a także działań, które wpisywały się w eksterminacyjne poczynania nazistów^[422]. Taki też obraz wyłania się z dokumentów. Jan Karski pisał na początku 1940 roku o pierwszych polskich reakcjach na politykę niemiecką: „Stosunek do żydów jest przeważnie bezwzględny, często bezlitosny. [Polacy – T.Ż.] Korzystają w dużej mierze z uprawnień, jakie nowa sytuacja im daje. Wykorzystują wielokroć te uprawnienia, często nadużywają ich nawet”^[423]. Meldunki AK o nastrojach w polskim społeczeństwie brzmią podobnie. W grudniu 1943 roku komendant Okręgu Białostockiego AK pułkownik Władysław Liniarski „Mścisław” informował:

Dzisiaj ludność z radością myśli o rozwoju rzemiosła, a szczególnie o możliwości umieszczenia w rzemiośle swoich dzieci w przyszłej odrodzonej Polsce i porównuje stan niewoli u Żydów pod tym względem jako miniony bezpowrotnie koszmar. Brak Żydów w rzemiośle w Okręgu Bekasa [kryptonim Okręgu Białostockiego – D.L.] jest prawdziwym dobrodziejstwem i Łaską Boską dla polskiej ludności, która w ten sposób głośno to wyraża^[424].

Uzasadnianie tezy o życzliwości wobec Żydów i okazywanej im pomocy wymaga retuszu szczegółów prezentowanego przez Bartoszewskiego wizerunku. Na przykład omawiając związek polskiego katolicyzmu z nacjonalizmem i antysemityzmem, Bartoszewski kreuje obraz wewnątrzkościelnego sporu, w którym „uniwersaliści” spod znaku Maritaina, Mauriaca i Mouniera

przeciwstawiają się „niektórym księżom katolickim”, „ulegającym tendencjom antysemickim” związanym z ONR. Nacjonalizm ma „dość znaczny wpływ na formację inteligencji katolickiej”, ale większość pozostaje raczej związana z „uniwersalistami”. „Ci właśnie ludzie [chodzi o księdza Władysława Kornilowicza, krąg KUL-u czy Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” – T.Ż.] wywarli w okresie okupacji poważny wpływ na kształtowanie się postawy większości inteligencji katolickiej wobec prześladowanych Żydów”^[425].

Wpływu tego nie widać w stanowisku polskiej hierarchii, które można dziś rekonstruować na podstawie źródeł^[426]. Dariusz Libionka wskazuje na przedwojenne działania kleru jako ważny czynnik warunkujący polskie zachowania wobec Żydów w czasie wojny:

Nie można zapominać, że w okresie międzywojennym [...] Kościół był instytucją tolerującą antysemityzm w życiu publicznym [...], traktując go w kategoriach „zdrowego odruchu”, „reakcji obronnej” czy „samoobrony”. Z punktu widzenia znakomitej większości księży świeckich i zakonnych, i to nie tylko tych sympatyzujących z obozem narodowym, rozwiązanie „kwestii żydowskiej” jawiło się jako jedno z głównych wyzwań stojących przed państwem polskim^[427].

Postawy te nie uległy w czasie wojny radykalnej zmianie. Libionka zwraca uwagę na brak reakcji biskupów na eksterminację oraz nieinformowanie Watykanu o Zagładzie Żydów. „Brak jest świadectw poparcia dla «Żegoty» nie tylko ze strony wyższego duchowieństwa archidiecezji warszawskiej, lecz również archidiecezji lwowskiej i krakowskiej, gdzie działały okręgowe struktury Rady” – dodaje^[428]. „Wpływu uniwersalistów” nie udało się zaobserwować także w powojennych postawach kleru i hierarchii^[429].

Korekcie należy poddać wreszcie obraz masowego udziału w akcjach pomocy. Jego fundamentem i zarazem milczącym założeniem jest przekonanie, że w pomoc jednemu ukrywającemu się Żydowi musiało być zaangażowanych kilku lub kilkunastu Polaków. Bartoszewski wywodzi stąd obliczenia mówiące o setkach tysięcy pomagających^[430]. Rzeczywistość przedstawiała się raczej odwrotnie: opiekę zapewniali pojedynczy ludzie, zdarzało się, że kilku

osobom^[431]. Przykładem może być Antonina Wyrzykowska z Jedwabnego, która razem z mężem przechowała siedmioro Żydów, czy pani Hela, ukrywająca Calka Perechodnika wraz z trzema innymi osobami^[432].

Pomagający bardzo dbali, żeby o ich działalności możliwie nikt nie wiedział, dlatego ograniczano liczbę wtajemniczonych. „W liście Marii Hochberg-Mariańskiej z roku 1947 do redakcji paryskiej «Kultury» – pisze Joanna Tokarska-Bakir – można przeczytać o Sprawiedliwych, którzy składając zeznania przed komisjami historycznymi, prosili, by po wojnie nie ujawniać ich danych, bo dalej chcieliby w spokoju żyć w swoich okolicach. Mimo starań, nie zawsze udawało się tę tajemnicę zachować”^[433]. Autorka podaje przykłady represji ze strony otoczenia – łącznie z zabójstwami – za udzielanie pomocy eksterminowanym, a ukrywanie określa jako „konspirację” przed sąsiadami oraz „wojnę polsko-polską o Żydów”^[434].

Jeśli przyjmiemy za Polonskym liczbę dwudziestu tysięcy Żydów, którym udało się przetrwać po „aryjskiej stronie”^[435] i założymy, że pomocy udzielano raczej indywidualnie i to czasami kilku osobom, polski wkład w ratowanie Żydów okazuje się skromny.

W opowieści Bartoszewskiego powszechne zaangażowanie społeczne znajduje odbicie w stanowisku instytucji publicznych. Powstanie Rady Pomocy Żydom w jego ujęciu kanalizuje społeczną aktywność zdecydowanej większości Polaków. Jednocześnie jednoznaczne stanowisko Delegatury Rządu sprawia, że ratujący zyskują społeczny prestiż:

Działalność Rady Pomocy Żydom mogła być prowadzona w dość szerokim zakresie w latach 1942–1945 nie tylko dzięki sprawności jej organizatorów, lecz przede wszystkim przy ofiarnej współpracy, odwadze i energii bardzo wielu ludzi dobrej woli, zarówno członków grup reprezentowanych w RPŻ, jak i osób nie związanych bliżej z żadnym środowiskiem politycznym. Samo jednak istnienie zorganizowanego ośrodka, związanego z kilkoma stronnictwami i grupami działającymi w podziemiu oraz z Delegaturą Rządu na Kraj, reprezentującą oficjalne stanowisko ówczesnego rządu polskiego, miało zasadnicze znaczenie moralne i psychologiczne: sprzyjało wytworzeniu się właściwego klimatu dla wzmocnienia inicjatywy i wysiłków w niesieniu pomocy Żydom. Rada stała się w ostatnich dwóch latach okupacji rzeczywistym oparciem dla zakrojonej na szerszą skalę akcji społecznej, która przeszła do historii okupacji niemieckiej w Polsce pod kryptonimem „Żegota”^[436].

W kraju panował zatem „właściwy klimat dla wzmożenia inicjatyw i wysiłków w niesieniu pomocy Żydom”. Wysiłków tych nie trzeba było nawet inicjować. Wystarczyło je wzmacniać. W takim klimacie rozwijała się „zakrojona na szeroką skalę akcja społeczna”.

Okazuje się jednak, że Delegatura Rządu nie chciała, aby informacja o istnieniu „Żegoty” przedostała się do publicznej wiadomości. Słowem, nie chciała wyrazić oficjalnego poparcia dla akcji pomocy. Dariusz Stola pisze:

W grudniu 1942 r. konspiracyjna Rada Pomocy Żydom zwróciła się do delegata z prośbą o wydanie odezwy do ludności, zawierającej informacje o powstaniu Rady i apel o wspieranie jej, o pomoc ofiarom i zwalczanie szantażystów. W odpowiedzi zakomunikowano RPŻ że „z powodu niemożności wydzielenia odcinka żyd[owskiego] z ogólnej akcji eksterminacyjnej, dotyczącej wszystkich obywateli Rz[eczpospolitej], specjalna odezwa w sprawie pomocy Żyd[om] wydana nie będzie”^[437].

O klimacie wokół Żydów świadczą cytowane już konspiracyjne doniesienia na temat nastrojów społecznych. Wygląda na to, że w strukturach Państwa Podziemnego panowały analogiczne nastroje. Dariusz Libionka mówi o „poważnym dualizmie” w stanowisku „władz polskiego podziemia wobec «kwestii żydowskiej»”^[438]. Jednym z wielu jego symptomów są wystąpienia Romana Knolla oraz Zygmunta Załęskiego. Ten ostatni pisał, że Żydzi, posiadając „znaczną część majątku narodowego”,

zajmowali wiele poczesnego miejsca w naszym życiu gospodarczym, ale nie byli częścią Polski, która siłą swą i zdolność odradzania się z miłości i ofiary swych synów czerpie. Nie byli bowiem zdolni – poza nielicznymi wyjątkami – ani do miłości, ani do ofiary. Dziejowy los doprowadził ich do kresu i przeważająca część uległa zagładzie. Po olbrzymiej ilości Żydów w Polsce pozostały tylko miejsca w życiu do zajęcia przez innych i miejsca te zająć będzie trzeba^[439].

Wypowiedź ta wywołała protest Rady Pomocy Żydom. Sprawę przemilczano jednak, ponieważ Jan Stanisław Jankowski, który referował Komisji Głównej Rady Jedności Narodowej zastrzeżenia „Żegoty”, nie podzielał ich – oględnie mówiąc – a w wielu punktach zgadzał się z Załęskim.

Libionka tak opisuje konflikt:

Nie negując potrzeby stworzenia właściwego klimatu w stosunkach polsko-żydowskich, [Jankowski – T.Ż.] mówił o potrzebie kompromisu z obu stron. Zarzuty kierował jednak wyłącznie do strony żydowskiej. Nie omieszkiał również przypomnieć, „że społeczeństwo polskie ma żywo w pamięci zachowanie się Żydów pod okupacją sowiecką”. Poza tym uskarżał się, że aresztowani przez policję niemiecką Żydzi „prawie z reguły wydają tych Polaków, którzy ich przechowywali, i to nie tylko w ostatnim miejscu pobytu, ale i w poprzednich”. Ujawnił też, że ma informacje o gromadzeniu przez Żydów „materiałów przeciwko Polsce” i prowadzeniu „antypolskiej propagandy”. Biorąc to wszystko pod uwagę, RPŻ nie powinna „wyczekiwać enuncjacji rządowych”. Również w dyskusji po wystąpieniu delegata nie ustosunkowano się do postulatów „Żegoty”. Podkreślano natomiast konieczność ograniczenia jej działania wyłącznie do sfery charytatywnej^[440].

Sądząc po reakcji, Komisja najwyraźniej zgadzała się z referującym.

Zło na marginesie

Mimo retorycznych zabiegów okupacyjna rzeczywistość daje o sobie znać na marginesach relacji. Bartoszewski przywołuje sprawozdanie członków Żydowskiego Komitetu Narodowego z 15 listopada 1943 roku: „Zarówno akcję obrony, jak i akcję opiekuńczą prowadzimy w niesamowitych warunkach podwójnej konspiracji na tle szalejącego terroru niemieckiego również wobec Polaków”^[441]. „Podwójna konspiracja” musi oznaczać ukrywanie działalności nie tylko przed okupantem, ale także przed polskim otoczeniem. Jest śladem faktycznych trudności, o których autor decyduje się nie wspominać.

Po wielu latach w wywiadzie dla „Die Welt” mówił o nich wyraźnie:

Mieszkałem na drugim piętrze kamienicy przy ulicy Mickiewicza 37, w domu zamieszkałym przez inteligencję. Jeżeli ktoś się kogoś lękał, to nie Niemców. Nie musiałem się obawiać na ulicy oficera, który nie miał rozkazu aresztowania mnie. Ale musiałem się bać sąsiada, który zauważył, że kupuję więcej chleba niż zwykle^[442].

„Właściwy klimat” wokół pomocy Żydom nie sprawiał zatem, że członkowie „Żegoty” mogli czuć się bezpiecznie we własnych środowiskach. „Rada Pomocy Żydom (RPŻ) – czytamy – przybrała kryptonim «Żegota», początkowo nieoficjalnie, aby uniknąć w potocznych rozmowach specjalnie drażliwego i niebezpiecznego

w warunkach okupacyjnych słowa «Żydzi»^[443]. W konspiracyjnej nomenklaturze nie ukrywano słów takich jak na przykład „dywersja”. Konieczność zakonspirowania pod neutralnym kryptonimem sformułowania „pomoc Żydom” stawia pod znakiem zapytania zarówno opisany przez Bartoszewskiego moralny klimat towarzyszący akcji, jak i stworzony przez niego obraz społecznych nastrojów wokół ratowania ofiar eksterminacji. Bo skoro organizacja działała pod kryptonimem, który ukrywał jej faktyczne cele nawet przed najbliższymi współpracownikami zaangażowanymi w konspirację, to jak jej istnienie mogło mieć „zasadnicze znaczenie moralne i psychologiczne” oraz sprzyjać „wytworzeniu się właściwego klimatu dla wzmożenia inicjatywy i wysiłków w niesieniu pomocy Żydom”?

Rzeczywistość wyglądała znacznie gorzej. Członkom „Żegoty” groziło takie samo niebezpieczeństwo ze strony towarzyszy z konspiracji, jak Sprawiedliwym na prowincji ze strony sąsiadów i chłopców z lasu:

[...] wiosną 1944 roku kilka osób czynnych w akcji pomocy Żydom znalazło się pod obserwacją kontrwywiadu NSZ i DR [Delegatury Rządu RP na Kraj – T.Ż.] z racji domniemanych skłonności prokomunistycznych. Na jednej z takich list znalazł się Aleksander Kamiński, Irena Sendlerowa oraz kilkoro bliskich współpracowników referatu dziecięcego „Żegoty”. [...] 13 czerwca 1944 r. zamordowano Makowieckiego wraz z żoną oraz Widerszala. [...] Współudział [Witolda – T.Ż.] Bieńkowskiego, osoby zajmującej się sprawami żydowskimi w DR, w zamordowaniu najbardziej zaangażowanych w pomoc Żydom pracowników KG AK jest symbolem sprzeczności panujących wokół spraw żydowskich w Polskim Państwie Podziemnym^[444].

Morderstwo to praktycznie zakończyło działalność Rady.

Mimo to Bartoszewski tak buduje wypowiedź, żeby oddzielić niebezpieczeństwa grożące ratującym ze strony polskiego otoczenia od obrazu narodu i zatrzeć przy tym skalę problemu. Denuncjacje okazują się wyjątkiem na tle reguły pomocy, jednocześnie są dziełem osób działających z niskich pobudek, a więc ludzi, których nie sposób zaliczyć do narodowej wspólnoty:

Nie wolno negować i przemilczać krzywd wyrządzonych Żydom w latach okupacji w Polsce przez tych Polaków, którzy znaleźli się na marginesie własnej społeczności i współpracowali z okupantem zarówno na szkodę Żydów, jak i na szkodę dopomagających im chrześcijan.

„Ale trzeba pamiętać – stwierdził dosadnie wybitny pisarz Adolf Rudnicki – iż jedna menda, jak zawsze w podobnych czasach, mogła więcej napsuć, aniżeli tysiące uczciwych ludzi naprawić. To wszystko nie stanowi usprawiedliwienia. Ale usprawiedliwia nas i legitymuje fakt, iż z wyjątkiem faszystów i ONR, całe polskie olbrzymie podziemie polityczne pomagało Żydom, zwłaszcza po r. 1942, choć nie było pomocy poniżej kary śmierci”^[445].

Motyw „jednej mendy” jest rewersem motywu „kilku, a niekiedy kilkunastu osób” zaangażowanych w ratowanie jednego Żyda. Dopiero połączenie obu wyobrażeń wytwarza pożądany obraz. Pomagających Polaków jest zawsze wielu. W domyśle – i w wypowiedzianych przez Bartoszewskiego wnioskach – ratujący działają jako społeczność. Ci, którzy sprawiają, że ich pomoc nie może być skuteczna, są z założenia odosobnieni. Powstaje wrażenie, jakby wysiłki Sprawiedliwych udaremniał jeden człowiek lub nieliczna grupa ludzi zdolna wytropić ukrywanych Żydów. W ramach podsuwanego przez Bartoszewskiego obrazu nie sposób pomyśleć, że owa „jedna menda” odpowiedzialna za śmierć każdego z ukrywanych była zaledwie jedną z wielu. A przecież to dlatego, że potencjalnych donosicieli było aż tylu, spotkania z nimi okazywały się statystycznie tak częste.

Zachowania psujące wizerunek Polaków przedstawiane są jednak nie tylko jako sporadyczne i wyjątkowe, okazują się także normalne na tle sytuacji. Wrażenie ich powszechności jest złudne. Polska społeczność nie różni się od innych społeczności i narodów. „Jak zawsze w podobnych czasach” ujawniają się w niej jednostki zdemoralizowane. Rudnicki – podobnie jak wcześniej Datner – zostaje przywołany po to, żeby przesunąć akcent z marginalnego i w gruncie rzeczy zewnętrznego wobec narodu procederu denuncjowania Żydów na właściwy Polakom heroizm, którego miarą jest ofiara z życia.

Cytat pochodzi z książki *Obraz z kotem i psem*^[446]. Bartoszewski korzysta z tego samego fragmentu, którego użył w apelu o nadsyłanie świadectw dotyczących pomocy Żydom. Rudnicki reaguje na dobrą sprawę jak Laura Kauffman, która broniła dobrego imienia Polaków

po artykule Stefanii Skwarczyńskiej w roku 1946. Stronę wcześniej czytamy:

Niedawno temu w „Krzywym Kole” Bartoszewski w odczycie na temat działalności „Żegoty” podczas okupacji wspominał o nowej „idei”, lansowanej teraz przez Niemców, iż współwinowajcami tego, co się stało, byli Polacy. [...] siedziałem jak na szpilkach^[447].

Odruch Rudnickiego jest częścią opisywanego wyżej egzaminu z podporządkowania, który polska większość urzęda ocalałym. Żyd „siedzi jak na szpilkach”, bo dobrze zna mechanizm obwiniania Żydów o niewdzięczność i boi się nieodłącznej od niego agresji. Bartoszewski nie widzi wiszącej w powietrzu groźby, dlatego w poczuciu niewinności uczestniczy w szantażu i korzysta z jego efektów. W dodatku pomaga Rudnickiemu w autocenzurze. Używa wypowiedzi Rudnickiego w sposób, który unieważnia niejako jego wcześniejsze teksty, szczególnie te, które – jak na przykład *Moja czarna broda*^[448] – stawiają pod znakiem zapytania postawę „całego polskiego podziemia”, a może narrację o powszechności pomocy w ogóle. Bo okupacyjne doświadczenie Żydów zapisane przez Rudnickiego streszcza się w takim oto obrazku: „Obcy mu był ten las, obce łąki, a najwięcej bał się ludzi. «Oto – myślał – z pierwszej chaty wyjdzie człowiek, który powinien być moim przyjacielem, a będzie moim zabójcą»”^[449]. Bohater opowiadania *Żywe i martwe morze* nie ma wątpliwości, co go czeka ze strony polskich chłopów po ucieczce z pociągu do Treblinki.

Rudnicki nie przesadzał. Jan Grabowski tak opisuje wyłapywanie i zabijanie Żydów uciekających z transportów do Treblinki w powiecie węgrowskim:

Żydom udało się wyrwać drzwi wagonów i masowo rzucili się do ucieczki. [...] Całą noc i cały następny dzień okoliczna ludność spędziła na wyłapywaniu i rabowaniu Żydów. Następnie uciekinierów oddano w ręce Niemców – za skromną nagrodą^[450].

Bartoszewski konsekwentnie wyłącza wrogość wobec Żydów z obrazu polskiej wspólnoty za pomocą zabiegów stylistycznych. Tak buduje wypowiedź, żeby słowo Polacy wiązało się z ratowaniem. Kiedy

wspomina o polskim współudziale, unika nazywania sprawców określeniami łączącymi ich z polską wspólnotą:

Poważnym zagrożeniem dla ukrywających się Żydów, jak również Polaków udzielających im pomocy byli zawodowi konfidenti Kriminalpolizei – narodowości niemieckiej, ukraińskiej, litewskiej, polskiej, żydowskiej, denuncjatorzy pozyskani przez okupanta obietnicą korzyści materialnych oraz szantażyści wymuszający na własny rachunek okup od Żydów i dopomagających im Polaków pod groźbą wydania w ręce policji niemieckiej. Ruchliwość, przedsiębiorczość i sprawna organizacja tych gangów przestępczych powodowały niejednokrotnie szkody niewspółmierne do ich liczebności^[45].

Wyrażenie „Żydzi oraz pomagający im Polacy” staje się czymś w rodzaju stałego związku frazeologicznego, który definiuje aktorów i określa ich role. Szantaż – w przeciwieństwie do pomocy – nie jest polskim procederem. Uprawiają go różne narody. W ich wyliczeniu Polacy znajdują się dopiero na czwartym miejscu, nawiasem mówiąc: obok samych Żydów. Nie jest jasne, czy mowa o ludności miejscowej – tej, przed którą należało się ukrywać, stosując „podwójną konspirację” – czy o urzędników i formacje faszystowskie. Fakt, że wśród konfidentów na pierwszym miejscu zostali wymienieni Niemcy – nie folksdojczy – przemawiałby raczej za drugą ewentualnością. W efekcie z pola widzenia znika polska skłonność do donosów wraz z pytaniem o skalę tego zjawiska. Polska kolaboracja postawiona zostaje jednocześnie obok żydowskiej, tak jakby żydowscy donosiciele byli dla innych „Żydów i pomagających im Polaków” zagrożeniem porównywalnym z groźbą szantażu ze strony sąsiadów.

Po wymienieniu narodów uczestniczących w procederze denuncjacji sprawcami donosów stają się po prostu „szantażyści” bez dopowiedzenia narodowości. Szantażyści działający na szkodę „Żydów i pomagających im Polaków”, a więc już przez samo sformułowanie wyłączeni z polskiej wspólnoty. Dowiadujemy się tylko, że tworzą oni „ruchliwe, przedsiębiorcze i sprawne” gangi. Fakt ten tłumaczy w ujęciu Bartoszewskiego skuteczność i skalę ich aktywności, a jednocześnie minimalizuje liczbę zaangażowanych w nią osób. W efekcie jeszcze raz oddziela szantaż – jako proceder uprawiany zawodowo przez przestępców – od wytworzonego obrazu aktora wydarzeń – pomagającego Żydom narodu polskiego. Nie

pozwała też dostrzec roli wzorów kultury w denuncjowaniu ukrywających się.

O denuncjowaniu Żydów wiemy już stosunkowo dużo. W pracy „*Ja tego Żyda znam!*”. *Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939–1943*, Jan Grabowski pisze:

Wbrew często powtarzanym opiniom, zjawisko szmalcownictwa nie należało do zachowań marginalnych, lecz stało się źródłem zarobków dla tysięcy ludzi. Wielu warszawiaków stało się bezpośrednimi (i często biernymi) świadkami wymuszeń, a całe społeczeństwo było świadome nagonki na ukrywających się Żydów. [...] Nawiasem mówiąc, badania nad szmalcownictwem równie dobrze można by rozszerzyć na ludzi denuncjujących Żydów z poczucia obowiązku, z pobudek ideologicznych bądź osobistych^[452].

Grabowski zwraca uwagę, że ofiarami szantażystów byli nie tylko ci, którzy zginęli za sprawą donosu, ale także Żydzi, którzy nie zdecydowali się opuścić gett w obawie przed denuncjacją, oraz ci, którym z podobnych powodów odmówiono schronienia^[453]. Szmalcownictwo było więc w jego rozumieniu działaniem po pierwsze uszczelniającym mury gett i przez to wpisującym się w nazistowskie plany eksterminacji, po drugie dyscyplinującym tych Polaków, którzy byliby skłonni nie respektować społecznych norm. Polska zbiorowość w istocie przyzwalała na ten proceder:

Reakcja Państwa Podziemnego oraz ludności na działalność szmalcowników była dość obojętna. Obojętność ta zrodziła się nie tylko ze strachu przed odwetem okupanta, ale wiązała się również z postępującym wykluczeniem Żydów poza nawias wspólnoty obywatelskiej. Proces ten, którego początki można prześledzić już przed wojną, podczas okupacji stał się cechą życia codziennego^[454].

Według Bartoszewskiego denuncjacje spotykają się z powszechnym potępieniem. Odczucia opinii publicznej znajdują odzwierciedlenie i potwierdzenie w działaniach władz konspiracyjnych. Kierownictwo Walki Cywilnej jest „zdecydowane położyć kres zbrodniczemu procederowi” – czytamy. Dowiadujemy się o karze śmierci za szantażowanie „Polaków ukrywających Żydów i Żydów samych”. „Zarządzenie to – pisze Bartoszewski – było w wielu przypadkach realizowane”, a regionalne Kierownictwa Walki Podziemnej miały w tym dziele „poważne osiągnięcia”^[455].

W opisie historyka wygląda to tak:

Przestępstwa tego rodzaju znalazły się w gestii cywilnych sądów specjalnych utworzonych pod koniec 1942 r., podporządkowanych KWC [Kierownictwu Walki Cywilnej – T.Ż.]. Biorąc pod uwagę efekty ich prac w pierwszych miesiącach działalności, trudno jednak mówić o determinacji w walce z plagą szantaży. [...] Po części wynikało to niewątpliwie z przyczyn technicznych, po części jednak z braku woli kręgów decyzyjnych cywilnego pionu polskiej konspiracji. [...] Niepokój i sarkazm publicysty „Nowych Dróg”, który 20 marca 1943 r. pisał, że „musi agent-szantażysta czy donosiciel mieć specjalnego pecha, by zainteresowały się jego osobą władze sądownicze Polski Podziemnej”, był ze wszech miar uzasadniony^[456].

Zmiana w traktowaniu szantażystów nastąpiła dopiero w drugiej połowie 1943 roku:

Przyjmuje się, że do wybuchu powstania warszawskiego CSS [Cywilny Sąd Specjalny – T.Ż.] w Warszawie wydał kilkanaście wyroków śmierci na szantażystów [...]. Nie jest to na pierwszy rzut oka liczba przesadnie wielka, lecz biorąc pod uwagę ogólną liczbę prowadzonych przez sądy postępowań, jest ona więcej niż znacząca. [...] Z drugiej strony zdaje się nie ulegać wątpliwości, że niezależnie od takich czy innych uwarunkowań i trudności reakcja Polskiego Państwa Podziemnego nie była adekwatna do rozpowszechnienia szmalcownictwa i jego skutków. W okresie likwidacji getta warszawskiego, gdy działalność szantażystów przynosiła największe żniwo – od lipca 1942 r. do maja 1943 r. – byli praktycznie bezkarni^[457].

Kłopoty z wykrywaniem szmalcowników i opieszałość w zwalczaniu ich działalności przez Państwo Podziemne wynikały ze wzorów kultury, których Bartoszewski nie chce widzieć. Wróćmy jeszcze do pracy Jana Grabowskiego:

Jak wynika z niemieckich akt sądowych, niektórzy z [...] wspomnianych szmalcowników i szantażystów byli jednocześnie tłumaczami i konfidentami policji niemieckiej. W tych przypadkach nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z kolaborantami w najczystszej postaci. W innych, bez porównania liczniejszych wypadkach, pewności takiej mieć nie można. Z jednej strony szantażyści działali w oparciu o ustawodawstwo hitlerowskie, wpisując się w logikę niemieckich represji [...]. Z drugiej jednak strony, dla wielu szmalcowników polowanie na Żydów nie stało w sprzeczności ze swoście pojętym patriotyzmem. Żydzi, pomimo że obywatele polscy, przez szerokie rzesze polskiego społeczeństwa uważani byli za element obcy, znajdujący się poza sferą wzajemnych zobowiązań. Z punktu widzenia ludzi wychowanych w antysemickiej atmosferze i utwierdzonych w swych przekonaniach przez lata okupacji hitlerowskiej, ściganie i szantażowanie Żydów nie musiało wcale być tożsame z kolaboracją. Wręcz przeciwnie, niektórzy byli szmalcownicy kontynuowali polowanie na Żydów nawet podczas Powstania Warszawskiego, równocześnie walcząc z Niemcami^[458].

Grabowski zwraca uwagę, że „zawodowi kryminaliści” stanowili wśród omawianej grupy „zdecydowaną mniejszość”^[459]. Gangi szmalcowników rzeczywiście bywały „wieloetniczne”, co nie zmienia faktu, że mamy do czynienia przede wszystkim z procederem polskim, niedającym się ująć w kategoriach marginalności^[460]. „Szmalcownicy bez najmniejszych oporów wciągali w swoje szeregi niezwykle użytecznych żydowskich współpracowników, którzy mogli wskazać co zamożniejszych przedstawicieli własnej społeczności”^[461] – czytamy. Warunki, na jakich przebiegała ta współpraca i jej kontekst nie pozostawia wątpliwości, że ludzi tych nie można stawiać obok ich szefów ani analogicznie oceniać.

Pisząc o „zawodowych konfidentach Kriminalpolizei” jako sprawcach szantażów, Bartoszewski miał zapewne na myśli utworzone „pod koniec lata” 1943 roku Kriegsfahndungskommando (Oddział Poszukiwań Wojennych), będące częścią Polskiej Policji Kryminalnej od października 1939 wcielonej do Kripo^[462]. „W jej skład – pisze Grabowski – oprócz kilkunastu tajniaków z Polskiej Policji Kryminalnej, ściągniętych z różnych komisariatów, weszło kilku policjantów niemieckich, kilku folksdojczów oraz dwóch Ukraińców”^[463]. Podobne komórki istniały w poszczególnych komisariatach PPK w Warszawie. We Lwowie pracownicy przedwojennej tajnej policji polskiej organizowali obławy Kripo na ukrywających się Żydów. „Polscy policjanci [...] prowadzili samodzielnie dochodzenia przeciw Polakom i Ukraińcom oskarżonym o udzielanie Żydom pomocy”^[464]. Ze studium Grabowskiego wynika, że Polska Policja Kryminalna, składająca się z wywiadowców tajnej policji II RP wykorzystujących przedwojenną sieć konfidentów, odegrała zasadniczą rolę w tropieniu i zabijaniu ukrywających się Żydów. Mamy więc do czynienia z personalną ciągłością między strukturami II RP i formacjami okupanta przeznaczonymi do wyłapywania Żydów, co tłumaczy też trudności w ich zwalczaniu.

W samym tekście Bartoszewskiego bliższy opis problemu, jakim były szantaże, wskazuje w dużym stopniu na sztuczność

zastosowanych przez niego kategorii. Kiedy autor wchodzi w szczegóły, okazuje się, że większość nie mogła zajmować się ratowaniem Żydów. Wręcz przeciwnie. Czytamy na przykład:

W świadomości ogółu społeczeństwa polskiego – nie tylko ludzi związanych z konspiracyjnym ruchem niepodległościowym – proceder szantażystów uważany był za haniebny. Walka z przestępstwami tego typu była bardzo trudna, a wykrycie winowajców – szczególnie w wielkich miastach – często wręcz niemożliwe. Prowadzono ją jednak uparcie, a szczególnie w drugiej połowie 1943 i w 1944 roku^[465].

Skoro szantaż uznawany był przez ogół za niedopuszczalny i haniebny, jak szmalcownicy mogli ukryć się przed wzrokiem owego ogółu? Dlaczego informacja o tym, kto donosił, nie przechodziła z grona sąsiadów – z całą pewnością świetnie poinformowanych – do władz konspiracyjnych? Dlaczego presja większości nie stawiała tamy procederowi? Dlaczego szantażystów działających w wielkich miastach nie określa się narodowo, choć łatwość, z jaką wtapiają się w otoczenie, świadczy, że musieli to być Polacy? A jeśli wziąć za dobrą monetę słowa Bartoszewskiego o ich narodowej przynależności, dlaczego walka z nimi była tak trudna? „Zawodowi konfidenci Kriminalpolizei” musieli rzucać się w oczy ze względu na podejrzane kontakty z okupantem, na które polska społeczność pozostawała przecież tak czuła. Tym bardziej jeśli – gdyby wierzyć wyliczeniu – byli to przede wszystkim, obcy wśród miejscowych, Niemcy, Ukraińcy i Litwini.

W ostatnim cytacie zwraca też uwagę budowa zdania: walkę z szantażystami „prowadzono [...] uparcie, a szczególnie w drugiej połowie 1943 i w 1944 roku”. Sugeruje ono, że podejmowano jakieś działania w pierwszej połowie 1943 roku, tymczasem Libionka dowodzi, że do połowy roku 1943 nie zrobiono nic, a potem przeciwdziałanie szmalcownictwu było niewystarczające.

W konkluzji tekstu Bartoszewski stwierdza:

Warunki okupacji niemieckiej doprowadziły do poważnego zmniejszenia się istniejących w Polsce przedwojennej nastrojów antysemitycznych. Wspólnota losu ludzi prześladowanych, cierpiących i walczących przyczyniała się do rozbudzenia poczucia solidarności i woli pomocy ginącym. I chociaż poglądy i uprzedzenia ukształtowane przed wojną w niektórych

środowiskach nie pozostawały bez wpływu na postawy ludzkie, to jednak uległy one w sumie znacznej modyfikacji. Dużo przykładów wskazuje, że o zachowaniu się jednostek decydował wówczas przede wszystkim charakter i postawa moralna, a nie związek z określonym programem czy stronnictwem politycznym przed wojną^[466].

Okupacja spowodowała więc na poziomie społecznym pozytywną zmianę w nastawieniu do Żydów. Przypadki, które przeczyłyby takiej diagnozie należy zakwalifikować jako pochodną charakteru i postawy moralnej jednostek. Zbiorowość pozostaje czysta.

Z badań historycznych wynika odwrotny obraz. Po wojnie fala antysemityzmu rośnie i przybiera formę czystki etnicznej, która wywołuje emigrację Żydów^[467]. Trudno nie zapytać, jak możliwe było powtórzenie tego rodzaju sądów w drugim wydaniu książki tuż po Marcu '68^[468].

Zawsze solidarni

Tworzenie i umacnianie wyidealizowanej opowieści o polskich postawach i zachowaniach jest zasadniczą funkcją narracji o Sprawiedliwych. W ujęciu Bartoszewskiego zadanie kronikarza polskiej pomocy Żydom polega na utrwalaniu „dla przyszłości przykładów pięknych postaw ludzkich, nacechowanych prawdziwym humanizmem – pełnym poszanowaniem wartości życia i godności człowieka, bez względu na jego pochodzenie, poglądy, wyznanie czy narodowość”^[469]. Publiczność ma się rozpoznać w owych „pięknych postawach”. Niestety – na przekór faktom.

Opowieść rozwija się pod znakiem jak najlepszych stosunków między Polakami a Żydami. Zaczynamy od międzywojnia. W II Rzeczypospolitej Żydzi stanowili grupę odrębną, ale za odrębność tę odpowiadali sami. Czytamy o „środowiskach ortodoksów”, pozostających „od wieków w świadomej izolacji od otoczenia nieżydowskiego”^[470]. Brak informacji o zasięgu i sile jeszcze dziewiętnastowiecznego oraz przedwojennego antysemityzmu pozwala kreślić obraz uczestnictwa w życiu publicznym tych członków mniejszości, którzy się na to zdecydowali: „Równocześnie inteligencja polska pochodzenia żydowskiego brała aktywny udział w życiu

społecznym Polski”, „Żydzi uczestniczyli także aktywnie w polskim życiu politycznym”^[471].

O tym, jak wyglądało to uczestnictwo, świadczy internowanie kilku tysięcy polskich żołnierzy i oficerów żydowskiego pochodzenia – w tym ochotników – w Jabłonie, Modlinie i Zgierzu w samych początkach odrodzonej państwowości^[472] oraz histeria wywołana wynikiem wyborczym Bloku Mniejszości Narodowych, której efektem było zabójstwo prezydenta Narutowicza^[473]. Czytając Bartoszewskiego, odnosimy wrażenie, jakby „Wiadomości Literackie” wyznaczały standardy myślenia i postępowania w Dwudziestoleciu, tymczasem ton życiu zbiorowemu nadawali raczej ich nieprzebierający w środkach przeciwnicy.

O bagażu nienawiści sięgającej jeszcze XIX wieku świadczą wydarzenia, które rozegrały się u progu niepodległości. Sprawcami „napaści na Żydów, rabunków, przypadków gwałtów, a także publicznych upokorzeń” byli żołnierze (zarówno hallerczycy, jak i legionieści) oraz milicje obywatelskie. Alina Cała tak rysuje obraz lat 1918–1919:

Wiadomo, że w ciągu sześciu miesięcy od listopada 1918 r. do kwietnia 1919 r. doszło do przynajmniej 130 takich wystąpień. W raporcie komisji specjalnej wysłanej w 1919 r. do Polski przez rząd USA jej przewodniczący [...] wyliczył ekscesy w 8 miastach: Kielcach, inicjowane przez wojsko pogromy we Lwowie (21–23 XI 1918, zabito co najmniej 73 osoby), Pińsku (5 IV 1919), gdzie życie straciło 38 osób, Lidzie (17 IV 1919, 39 zabitych), Wilnie (19–21 IV 1919, 60 lub 65 ofiar śmiertelnych), Mińsku (8 VIII 1919, 31 ofiar); oraz spontaniczne rozruchy w Kolbuszowej (7 V 1919, 8 zabitych) i Częstochowie (27 V 1919, 5 ofiar). W Żytomierzu polskie wojsko zabiło 56 Żydów, w Bobrujsku – kilkudziesięciu. Komisja nie odnotowała wystąpień zbiorowych o mniejszym zasięgu, np. w Przemyślu (listopad 1918 r.), w Krakowie (kwiecień 1918 r.), w Kaliszu (12–13 III 1919, 1 ofiara śmiertelna), Miechowie, Lublinie, Dąbrowie Górniczej, Wieluniu, Stopnicy, Busku, Szydłowie, Chmielniku, Klimontowie, Pacanowie, Pińczowie, Chełmie (3 VI 1919), ponownie w Krakowie, napaści dokonanej przez hallerczyków na pl. Bankowym w Warszawie (26 VI 1919) ani rabunkowych wystąpień chłopskich w kilkudziesięciu miejscowościach w Rzeszowszczyźnie w 1918 r. i ponownie w 1919 r.^[474].

Podobne zajścia miały miejsce podczas wojny 1920 roku^[475].

W II RP agresja wobec Żydów nie ustała. Przybierała formy bojkotu ekonomicznego, wprowadzanego urzędowo *numerus clausus* na

uczelniah^[476], nie brakowało także wybuchów fizycznej przemocy^[477]. O nagonkach prasowych i atmosferze społecznej świadczy materiał zebrany przez Czesława Miłosza w *Wyprawie w Dwudziestolecie*^[478]. Bartoszewski zwraca uwagę na udział polskich Żydów w kampanii wrześniowej. Nie dowiadujemy się jednak o traktowaniu mniejszości w polskim wojsku ani o niedopuszczaniu przedstawicieli mniejszości do stopni oficerskich^[479].

Calek Perechodnik notował w *Spowiedzi*:

Dostałem kategorię A, ale ponieważ Polska była na tyle silnym mocarstwem, miała taką potężną armię, tylu wykształconych i dyplomowanych inżynierów-oficerów, moja osoba okazała się zbyteczną. Zresztą, co tu owijać w bawełnę, dano mi „nadliczbówkę” – mnie, mojemu bratu, także inżynierowi, moim wszystkim kolegom Żydom z wykształceniem średnim i wyższym – a to dlatego, że nie chciano mieć oficerów Żydów w Armii Polskiej^[480].

Stosunek do Żydów w polskich formacjach na Zachodzie już w czasie wojny wywołał masowe „dezercje” i międzynarodowy skandal. „Dezercerzy” zgłaszali się do walki w oddziałach angielskich, gdzie traktowano ich jak pozostałych żołnierzy^[481].

Perechodnik jeszcze w latach trzydziestych ze względu na antysemitkę politykę polskich uczelni i atmosferę, która tam panowała, wyjechał na studia do Francji. Był jednym z wielu^[482]. Nie miał wątpliwości, że jest obywatelem drugiej kategorii: „Co do mnie byłem przekonany, że mógłbym zrobić jeszcze dziesięć dyplomów i mimo to nie dostałbym posady rządowej w Polsce”^[483].

U Bartoszewskiego w polsko-żydowską idyllę wkracza dopiero Adolf Hitler. Naziści stają się w ten sposób jedynym sprawcą prześladowań, a polska społeczność zostaje osadzona w roli grupy przeciwdziałającej zamiarom faszystów wobec Żydów.

W opowieści tej w odczuciu Polaków zarządzenia hitlerowskie łamią normy współżycia z mniejszością. Konstatacja taka wydaje się oczywista w świetle wywodu Bartoszewskiego o Dwudziestolecie. Także zasymilowani Żydzi okazują się zaskoczeni, tak jakby nie znali dyskryminacji z własnego – polskiego – doświadczenia. „Prześladowania z powodów rasowych dotknęły również wielu ludzi,

którzy ani sami się za Żydów nie uważali, ani w środowisku polskim za Żydów nie uchodzili – pisze Bartoszewski^[484]. I kontynuuje:

Okres zamykania „żydowskich dzielnic mieszkaniowych” postawił wielu ludzi uznawanych za Żydów w świetle ustaw norymberskich wobec bardzo trudnego problemu wyboru dalszego sposobu życia, a wielu „aryjskich” Polaków wobec moralnej konieczności przyjscia z pomocą tym, którzy zdecydowali się podjąć wielkie ryzyko niewykonania zarządzeń niemieckich^[485].

Jeszcze raz realia dają o sobie znać w marginalnych partiach tekstu. Trudno bowiem zrozumieć „wielkie ryzyko” pozostawania poza gettem, skoro ukrywający się „w środowisku polskim za Żydów nie uchodzili”.

W relacjach ocalałych po „aryjskiej stronie” źródła niebezpieczeństwa nie pozostawiają wątpliwości. W wojennej Polsce uniknięcie żydowskiego piętna graniczyło z niemożliwością, a Żydzi używali całego sprytu, żeby wypracować strategię ukrywania go przed baczny okiem otoczenia. Mając żydowskie korzenie, nie sposób było wśród Polaków nie uchodzić za Żyda. Problemem okazywały się nie tyle dylematy tych, którzy wahali się, czy pomagać, czy też nie, ile brak dylematów wśród tych, którzy czuli się bezkarni w prześladowaniu żydowskich współobywateli lub uznawali za coś naturalnego wykluczające wskazywanie Żyda.

Michał Głowiński wspominał sytuację, którą przeżył jako kilkuletni chłopiec po ucieczce z warszawskiego getta:

W maleńkim lokalu stało nie więcej niż pięć stolików, ludzi było niewielu, mogłem więc słyszeć wszystko, co się mówi. [...] Kobiety – może pomocnice, może klientki – skupiły się wokół właścicielki i coś szepczą. Ale też intensywnie mi się przyglądają. Byłem już na tyle doświadczonym ukrywającym się żydowskim dzieckiem, że od razu pojąłem, co to oznacza i co może zapowiadać. Poziom strachu wzrósł radykalnie. To przyglądanie czułem wręcz namacalnie, jakby mnie smagało. [...] Słyszałem: „Żydek, z pewnością Żydek...”^[486].

Już w roku 1940 Jan Karski pisał: „Naród nienawidzi swego śmiertelnego wroga [chodzi o Niemców – T.Ż.] – ale ta kwestia [„kwestia żydowska” – T.Ż.] stwarza jednak coś w rodzaju wąskiej

kładki, na której przecież spotykają się zgodnie Niemcy i duża część polskiego społeczeństwa”^[487].

Postawy wrogości wzmocniły się z czasem:

Wielu ludzi zapragnęło skorzystać z nadarzającej się okazji szybkiego wzbogacenia się. Dość często pojawiał się argument, że skoro Żydzi tak czy inaczej skazani są na śmierć, to przynajmniej powinni przekazać swoje dobra w ręce Polaków [...]. Niezwykle trafnie określił to Emanuel Ringelblum, nazywając Żydów „umarzonymi na urlopie”^[488].

Polacy nie byli wobec Żydów solidarni, a lojalności nie gwarantowała żadna społeczna norma. Wprost przeciwnie:

Jak słusznie pisze Krystyna Kersten, „wojna, wyostrojając i wynosząc na powierzchnię podziały narodowe, ukształtowała specyficzny kształt świadomości narodowej. Poprzez sytuację zagrożenia naród stawał się powszechnie dominującą kategorią myślenia, podstawową więzią i głównym podmiotem działania. [...] Rozdarcie społeczeństwa II Rzeczypospolitej po szwach narodowych stało się faktem”. Od początku niemieckiej okupacji rzeczywistość na ziemiach polskich postrzegano w kategoriach etnicznych. [...] Żydzi polscy [...] nigdy nie byli traktowani jako integralna część społeczeństwa. Nawet dla osób dalekich od antysemityzmu „obcość” Żydów nie ulegała wątpliwości^[489].

Nie inaczej dla władz emigracyjnych. Polski rząd długo nie mógł się zdecydować na słowa solidarności z eksterminowanymi. „Już w czerwcu 1942 r. Zygielbojm [członek Rady Narodowej RP w Londynie (odpowiednika Sejmu) z ramienia Bundu – T.Ż.] domagał się od Sikorskiego publicznej deklaracji, zawierającej wyrazy solidarności z polskimi Żydami. Premier uchylił się”^[490]. – pisał Dariusz Stola. Odezwa, o którą zabiegał także reprezentant ludności żydowskiej w Radzie Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej w Londynie Ignacy Schwarzbart, została nadana dopiero 4 maja 1943 roku, „w blisko pół roku po wysunięciu wobec rządu postulatu apelu o pomoc Żydom i w ponad rok od dotarcia do Londynu wiadomości o ich masowym zabijaniu”^[491]. Stola wspomina o trudnościach w przepływie informacji (na przykład ocenzurowanie raportu Karskiego^[492], nieprzekazywanie komunikatów z kraju i do kraju^[493], niepodejmowanie akcji informacyjnej dotyczącej eksterminacji^[494]).
Pisze dalej:

Bilans kontaktów z rządem w sprawach akcji ratunkowej był zdaniem przywódców żydowskich wysoce niezadowolający. Schwarzbart i inni członkowie RŻP [Reprezentacji Żydostwa Polskiego – T.Ż.] byli przekonani, że rząd mógł dla ratowania Żydów zrobić więcej niż zrobił. Do wzrostu napięcia we wzajemnych stosunkach przyczyniły się także inne zapalne kwestie, powstające, jak twierdzili politycy żydowscy, na wszystkich polach, gdzie spotykają się Polacy i Żydzi^[495].

Z bliska i w kraju wyglądało to tak:

Przybora wyznał, że należał przed wojną do jednej z korporacji studenckich, która co prawda stroniła od burd ulicznych, ale jej członkowie wygłaszali żydożercze przemówienia. Przyborę odwiedził kiedyś przyjaciel, Alek Nadelman, utalentowany matematyk, który z powodu *numerus clausus* nie dostał się na politechnikę. Kiedy zauważył jego dekier [...] pożegnał się chłodno i wyszedł. „Nigdy już nie zadzwonił do mnie, ani ja do niego – pisał Przybora. – Nie zadzwoniłem nawet wtedy, kiedy zaczęło się wysiedlanie Żydów do getta”^[496].

Dodajmy, że telefony działały aż do kwietnia 1943 roku. Jeremi Przybora jest jednym z nielicznych Polaków, którzy zrozumieli, co się właściwie między nim a jego żydowskim kolegą wydarzyło^[497]. Jego wyjątkowość polega także na tym, że odczuwał w związku z tym wyrzuty sumienia.

Mimo wszystko opowieść o losie Żydów w czasie okupacji układa się u Bartoszewskiego w listę polskich osiągnięć w dziele pomocy. Dominantami tej relacji są współpraca, wzajemne zrozumienie i polskie zaangażowanie. Czytamy o pomocy wojskowej, politycznej, kanałach przerzutowych, przepływie informacji, współczującym spojrzeniu polskich świadków niemieckich zbrodni, pomocy indywidualnej i instytucjonalnej, zaangażowaniu rządu. Działania „Żegoty” stają się emanacją atmosfery panującej w polskim społeczeństwie. Nadają instytucjonalny kształt panującym wśród Polaków przekonaniom i postawom.

Zwieńczeniem tej historii są polskie drzewka w Ogrodzie Sprawiedliwych w Yad Vashem. Żydzi – beneficjenci polskiej pomocy – oddają sprawiedliwość polskiej społeczności, potwierdzając tym samym opowieść Bartoszewskiego^[498].

Z motywem solidarności wiążą się dwie figury, stanowiące jego rozwinięcie i doprecyzowanie. Wyobrażeniu, że ocalali Żydzi przeżyli wewnątrz polskiej społeczności i tylko dzięki jej heroicznemu poświęceniu, towarzyszy przeświadczenie, że Polacy nie mogli właściwie nic zrobić, bo działali w gruncie rzeczy w podobnych warunkach jak ofiary Zagłady.

a. Ocaleli wśród nas

Bartoszewski tworzy obraz społeczeństwa polskiego, które zapewnia eksterminowanym przeżycie, a więc izoluje ich od nazistów, uniemożliwiając realizację ostatecznego rozwiązania: „Reszta ocalała w partyzantce lub w ukryciu w otoczeniu polskim, w kontaktach ze społeczeństwem polskim i przy jego pomocy”^[499]. Pomaga zbiorowość, jednostki pozostają tylko jej wysłannikami.

Małgorzata Melchior codzienność ukrywających się rysuje w odmiennych barwach. Ze świadectw ocalałych wyłania się taki oto obraz:

Wiele relacji jest zapisem ciągłych, trwających nawet 2 czy 3 lata, wędrówek ocalonych przeciw Żydów (ci, którzy nie zdołali przetrwać, nie pozostawili zazwyczaj świadectwa). Były to wędrówki od wsi do wsi, od jednego miasteczka do drugiego, w poszukiwaniu jakiegoś bezpiecznego miejsca, jakichś życzliwych ludzi, jakiegoś schronienia przed zimnem i przed ludźmi (znajomymi i nieznanymi), przed Polakami, którzy bardzo często (częściej niż napotkani Niemcy) stanowili śmiertelne zagrożenie dla ukrywających się Żydów^[500].

Jednym z zagrożeń była polska partyzantka^[501]. Ze wspomnień Żydów przebija strach przed uzbrojonymi Polakami:

Armia Krajowa nie dążyła do ułatwiania Żydom ucieczek do lasów i tworzenia oddziałów partyzanckich. Nawet organizacje gettowe, które współpracowały z AK [...] nie mogły na nią liczyć w tej kwestii. Dotarcie do partyzantki pojedynczych osób było bardzo trudne. Żydzi-partyzanci AK musieli ukrywać w oddziałach swoją tożsamość. Z kolei Żydzi ukrywający się we wsiach i lasach z rąk partyzantów AK mogli oczekiwać jedynie śmierci. Podobnie jak AK rysuje się w relacjach wizja partyzantki Batalionów Chłopskich. Partyzantka socjalistów zapisała się w pamięci Żydów całkowicie pozytywnie. [...] Partyzanci polscy formacji niepodległościowych są w relacjach Żydów-cywilów przede wszystkim zagrożeniem^[502].

O realiach może świadczyć przypadek Ity Diamant i jej dwóch towarzyszy: „Od przekroczenia bram «żydowskiej dzielnicy» do odjazdu pociągu z warszawskiego dworca padli ofiarą około 20 anonimowych szmalcowników: wyrostków, dorożkarza, policjanta i pracowników kolejowo-dworcowych. W konsekwencji już pierwszego dnia życia po aryjskiej stronie zostali pozbawieni niemal wszystkich pieniędzy”^[503].

W narracji Bartoszewskiego okupanci widzą przyjazną postawę Polaków wobec Żydów i są przekonani, że uciekinierzy z gett ukrywają się wśród dawnych polskich sąsiadów^[504]. Na „coraz częstsze fakty ukrywania Żydów”^[505] reagują terrorem i groźbami skierowanymi do Polaków^[506]. Na ratujących spadają niemieckie represje, które nie mają jednak w ujęciu Bartoszewskiego związku z sąsiedzkimi donosami: „W ślad za tymi ostrzeżeniami następują egzekucje Żydów schwytych poza granicami getta i równocześnie aresztowania, zsyłanie do obozów koncentracyjnych i tracenie dopomagających im Polaków”^[507]. Niemiecki terror nie zmienia polskich postaw: „W odpowiedzi na te poczynania represyjne [wobec „Żydów i ukrywających ich Polaków” – T.Ż.] polska prasa podziemna ponawiała apele o ratowanie za wszelką cenę ofiar hitlerowskiego bestialstwa”^[508].

Eksterminacja budzi w polskim otoczeniu sprzeciw i oburzenie, niezależnie od przedwojennych wyborów światopoglądowych. Bartoszewski oddziela tym samym Dwudziestolecie od lat wojny, przy czym wyobrażeniu o ciągłości dobrych stosunków przed rokiem 1939 i po nim towarzyszy sugestia zerwania ciągłości, jeśli chodzi o przedwojenny antysemityzm:

Wiadomości nadchodzące zza murów getta publikowane w prasie tajnej i podawane z ust do ust przez naocznych świadków wydarzeń – kolejarzy, strażaków i pracowników zakładów użyteczności publicznej, dysponujących przepustkami, wywoływały uczucie grozy i sympatii dla prześladowanych. Także w kołach ludzi o nastawieniu antysemitycznym podnosiły się głosy oburzenia i nie brakowało aktów czynnej pomocy uciekinierom^[509].

Pamięć o nielicznych antysemitach, którzy pod wpływem wojennych doświadczeń zmienili zapatrywania, spycha w cień tych,

których postawa nie uległa zmianie. Dominuje solidarność, a pytanie o rzeczywiste proporcje między wrogością a współczuciem nie wchodzi w rachubę.

„Coraz częstsze fakty ukrywania Żydów”, na które okupant reagował represjami, nie były objawem życzliwości Polaków wobec Żydów. Chodziło przeważnie o pomoc płatną, a nie bezinteresowną. W świetle badań Jana Grabowskiego „ukrywanie Żydów za pieniądze i dla pieniędzy” było „zjawiskiem powszechnym, o niebagatelnym wymiarze historycznym i społecznym”^[510]. Charakter tej działalności miał niewiele wspólnego ze współczuciem wobec eksterminowanych. Wyśrubowane ceny graniczyły z rabunkiem, a za uczciwych uznawano przechowujących, którzy dotrzymywali warunków umowy, a więc zapewniali przeżycie bez względu na koszty. Wiele form zarabiania na ukrywających się Żydach prowadziło do ich śmierci, a zachowania tego rodzaju były częste^[511].

Pomoc płatna oznaczała w wielu przypadkach złamanie „kontraktu na życie” ze strony polskiego opiekuna. Faszyci z jednej strony stosowali kary, które mogli egzekwować dzięki sąsiedzkim donosom, z drugiej obiecując amnestie i nagrody zachęcali do wydawania ukrywanych Żydów, z czego skwapliwie korzystano. Grabowski pisze:

Mówiąc krótko, ludzie przechowywani z pobudek ideowych, z poczucia wspólnoty losu, bezinteresownie, mieli znacznie lepsze szanse na przeżycie niż ci, którzy musieli dzień w dzień, miesiąc w miesiąc płacić wysoki haracz. Jeżeli zasoby finansowe tej grupy wyczerpały się przed nadejściem Armii Czerwonej, to zazwyczaj lądowali na ulicy lub też wydawano ich w ręce okupanta. A spośród Żydów lądujących bez żadnych środków do życia na ulicy niewielu zdołało przeżyć i złożyć po wojnie zeznania^[512].

Z ustaleń Grabowskiego wynika, że karę śmierci wobec Polaków ukrywających Żydów stosowano dopiero od lata 1942 „dość często, ale w sposób niekonsekwentny”^[513]:

Po wieloletnich, zmuśnionych i drobiazgowych badaniach prowadzonych początkowo przez Główną Komisję Badania Zbrodni Hitlerowskich, a następnie przez Instytut Pamięci Narodowej udało się ustalić, że odbyło się nieco ponad siedemset egzekucji na Polakach ukrywających Żydów. Natomiast skądinąd wiadomo, że wiele tysięcy Żydów było schwytyanych u Polaków, po aryjskiej stronie. Osoby udzielające schronienia czasem wysyłano do obozów, czasem skazywano na kary więzienia. Zdarzało się też, że jedynym

skutkiem wpadki była egzekucja schwytanych Żydów. Wiązało się to z amnestiami ogłaszanymi sporadycznie przez Niemców w stosunku do Polaków, którzy sami donieśli władzom o ukrywanych przez siebie Żydach. W takich wypadkach wezwana żandarmeria zabijała zdradzone ofiary, a donosiciel dostawał także część ich ubrań. Praktyka ta była w Tarnowskiem na tyle dobrze znana, że chłopci zeznający w śledztwie pod koniec lat czterdziestych wspominali o niej wielokrotnie. Amnestie były, rzecz jasna, odwrotną stroną bezwzględnych rozporządzeń o karach za przechowywanie i udzielanie pomocy Żydom^[514].

Feliks Tych stwierdza ponadto:

niemal za każdą niemiecką egzekucją Polaka ratującego Żydów stał z reguły donos innego Polaka, który tego ratującego zadenuncjował. Niemcy sami rzadko wpadali na ślad ukrywających się Żydów. Z reguły byli naprowadzani na cel przez donos. Za 90% wpadek stał albo uliczny łowca Żydów, albo sąsiad denuncjant^[515].

Joanna Tokarska-Bakir tak opisuje sytuację ratujących oraz ich relacje z otoczeniem:

Ratowanie Żydów można opisać w kategoriach realnej wojny polsko-polskiej, w którą byli zaangażowani samotni ratujący, na wsi – jeśli można wnioskować na podstawie rozpatrywanych relacji – pozbawieni wsparcia społecznego. [...] otoczenie postrzegało ich jako odwróconych od lojalności rodzinnych, wioskowych, a nawet, wedle rozpowszechnionych od czasów przedwojennych definicji prawicowych, od lojalności narodowych i konfesyjnych. [...] w żadnym środowisku w okupowanym kraju nie istniała jednomyślność w zakresie pomocy Żydom^[516].

Jan Tomasz Gross stawia tezę, że „to dlatego, iż Polacy w zasadzie nie byli gotowi pomagać Żydom, Niemcy mogli za pomaganie Żydom stosować brutalne represje, nie robiąc żadnych wyjątków i skutecznie tropiąc Polaków, którzy łamali okupacyjne zarządzenia dotyczące Żydów”^[517].

Państwo Podziemne wezwało do pomocy Żydom ukrywającym się po „aryjskiej stronie” dopiero w czasie powstania w getcie warszawskim i apel ten już się nie powtórzył. Dwudziestego dziewiątego kwietnia 1943 roku „Biuletyn Informacyjny” przypominał o „surowym, chrześcijańskim obowiązku” pomocy zbiegom^[518]. Podobny apel znalazł się także w Oświadczeniu Pełnomocnika Rządu na Kraj oraz w przemówieniu Naczelnego Wodza, pominięto go jednak wiele pism konspiracyjnych informujących o tych wystąpieniach^[519].

W czasie „wielkiej akcji” w doniesieniach prasy konspiracyjnej pojawiały się nuty niechęci. W „Wiadomościach Polskich” i „Rzeczpospolitej Polskiej” pisano o „współudziale Żydów w maszynach własnej zagłady”^[520]. Pojawiły się tam też nuty charakterystyczne dla polskiego dyskursu o Zagładzie i Sprawiedliwych. Idealizacji polskich postaw towarzyszyło przekonanie o zagrożeniu ze strony Żydów: „uparte milczenie o męczeństwie żydowskim [milczenie samych Żydów – T.Ż.] wchodzi widocznie w plan wielkiej gry politycznej sfer żydowskich, przewidujących prędzej czy później powrót dobrych stosunków żydowsko-niemieckich, a obarczającej Polskę odpowiedzialnością za dokonane przez Niemców zbrodnie”^[521]. Stanowisko neutralne zajmował właściwie jedynie „Biuletyn Informacyjny”.

We wstępie do *Ten jest z ojczyzny mojej* informacja o powołaniu do życia Rady Pomocy Żydom „Żegota” wnosi ważny element do obrazu powszechnej pomocy eksterminowanym: pieniądze nakłady polskiego państwa i społeczeństwa na rzecz ratowania Żydów. Bartoszewski kładzie akcent na „materialne poparcie” działań „Żegoty” przez rząd polski. Wymienia wysokości przekazanych sum i źródła wsparcia^[522]. Społeczeństwo polskie, którego reprezentantem jest rząd na uchodźstwie, nie tylko pomaga ukrywającym się Żydom, ale przeznaczają na ten cel własne pieniądze^[523]. Tworzy się tym samym przekonanie, że Polacy jako zbiorowość nie ciągnęli zysków z Zagłady, ale przeciwnie, ponosili w związku z tym wydatki.

I w tym punkcie obraz zarysowany przez Bartoszewskiego nie odpowiada rzeczywistości. Marcin Urynowicz twierdzi, że Rada Pomocy Żydom otrzymywała dużą część środków od żydowskich partii politycznych w kraju, które w pewnych okresach finansowały aż 40 procent jej działalności^[524].

O przekazach pieniężnych pochodzących od rządu polskiego w Londynie pisze Dariusz Stola:

Jaka była odpowiedź na nadchodzące z kraju wołanie o pieniądze? Jeśli podsumujemy kwoty zlecone do wypłaty za pośrednictwem delegatury, wyasygnowane przez organizacje żydowskie i rząd polski, to otrzymamy kwotę 1 300 000 dolarów. [...] Zasiłki wypłacane

przez „Żegotę” wynosiły [...] około 60 dolarów rocznie na osobę. 1 300 000 dolarów pozwalało zatem utrzymać dwieście tysięcy ludzi przez rok. Problem w tym, jak wiele pieniędzy dotarło do adresatów – z zachowanych dokumentów wynika, że dotarło ich znacznie mniej. Znane potwierdzenia odbioru, wyznaczające dolną granicę szacunków, dają w sumie 600 tys., czyli mniej niż połowę wymienionej kwoty. Niedobór aż kilkuset tysięcy dolarów jest zaskakujący, przy czym nie wiadomo, co się z tymi pieniędzmi stało^[525].

Przekazywanie pieniędzy do okupowanego kraju wiązało się z ryzykiem i stratami. „W ramowym budżecie Delegatury zakładano, że straty wyniosą 12 procent przerzucanych funduszy. Według podliczenia strat, w przesyłkach dla AK, podczas drogi powietrznej przepadło 1,7 mln dolarów, tj. około 5 procent”^[526]. Znikanie tak dużych kwot było więc wyjątkiem i dotyczyło jedynie pieniędzy przeznaczonych na pomoc Żydom.

Marcin Urynowicz stwierdza:

Niezależnie [...] od tego, ile przesłanych na cele żydowskie pieniądze trafiło rzeczywiście do organizacji żydowskich lub RPŻ, wydaje się oczywiste w świetle obecnego stanu wiedzy, że jakaś część [...] nie została wypłacona. Stawia to w bardzo wątpliwym świetle udział Polskiego Państwa Podziemnego w finansowej pomocy dla ludności żydowskiej. Stąd już bowiem tylko krok do przypuszczenia, że setki tysięcy dolarów, które nie trafiły nigdy do rąk organizacji żydowskich w kraju, zostały przeznaczone przez DR [Delegaturę Rządu – T.Ż.] na inne cele, a działalność RPŻ nie była finansowana *de facto* przez skarb państwa, lecz przede wszystkim z pieniędzy od organizacji żydowskich. Sama zaś DR ograniczałaby się tylko do przekazywania tych funduszy, określając je niezgodnie z prawdą jako pochodzące ze skarbu państwa polskiego^[527].

Środki zniknęły także w innych okolicznościach:

Większą część pieniędzy z Zachodu oddawano RPŻ i organizacjom żydowskim nie w dolarach, ale w złotówkach, tak więc DR kontrolowała, po jakim kursie dolary zostaną sprzedane. Prawdopodobnie zdarzały się przy tym nadużycia. RPŻ nie była z tego zadowolona, mogłaby bowiem dolary te sprzedać na czarnym rynku drożej, ale nie protestowała, chcąc pozostać w dobrych kontaktach z DR^[528].

Dodajmy do tego opóźnienia w przekazywaniu pieniędzy z Zachodu dochodzące do 11 miesięcy i zagrażające paraliżem akcji pomocowej^[529].

Wygląda na to, że Państwo Podziemne nie było wyjątkiem, jeżeli chodzi o praktykę korzystania na sytuacji Żydów, tak rozpowszechnioną w polskich miastach i na prowincji^[530]. Urynowicz zwraca jednocześnie uwagę, że Delegatura Rządu hamowała w istocie akcję pomocową, stosując szczególny model jej finansowania. Witold Bieńkowski – pracownik referatu żydowskiego Delegatury – wyjaśniał, że sumy przekazywane „Żegocie” „były normowane koniecznością zaspokojenia minimum potrzeb Rady w jej pracy. Kierownicy Delegatury stali na stanowisku, że Rada winna rzeczywistym wskazywaniem swej pracy podciągać sumy budżetowe”^[531]. Innymi słowy, miała wykazywać realizację zadań, na których wykonanie nie miała pieniędzy.

Witold Bieńkowski uzasadniał taki stan rzeczy troską o „przełamanie narosłych przez lata oporów społeczeństwa polskiego w stosunku do Żydów”^[532]. Oporów, które najwyraźniej podzielała sama Delegatura. Kiedy polscy Żydzi ginęli masowo w komorach gazowych, zaangażowani w ich ratowanie Polacy obawiali się posądzenia, że faworyzują Żydów i zbyt dużo na nich wydają. Urynowicz pisze o „okazywanej niejednokrotnie niechęci czynników oficjalnych do subsydiowania działań RPŻ w ogóle”^[533]. Zestawiając nakłady na pomoc eksterminowanym, sięgające 10 procent budżetu opieki społecznej, zauważa:

Można [...] uznać, że procent tych sum był mniej więcej równy udziałowi demograficznemu ludności żydowskiej w okresie przedwojennym! Oznaczałoby to, że władze polskie postanowiły przekazać dla ludności żydowskiej tylko tyle z pieniędzy na opiekę społeczną dla ogółu ludności, ile uznały za „sprawiedliwe” – tj. zgodne z przedwojennymi stosunkami demograficznymi, całą zaś resztę, jeśli dotarła do kraju, zużyć na inne cele^[534].

Większe zaangażowanie państwa polskiego w pomoc jego eksterminowanym żydowskim obywatelom uznano by za „uprzywilejowanie” Żydów^[535]. Stąd troska Bieńkowskiego.

W efekcie fundusze przeznaczane przez Polskie Państwo Podziemne na ratowanie Żydów były nie tylko niskie w stosunku do wysokości budżetu^[536], ale – jak to ujmowała Rada Pomocy Żydom w notach skierowanych do Delegatury – „nie pozwalały w ogóle na

jakąkolwiek działalność, która mogłaby być poważnie traktowana”, a więc na realną pomoc, będącą czymś więcej niż – znów określenie Rady – „fikcją”^[537].

b. Nic nie mogliśmy zrobić

Opisując – jak sam je nazywał – osiągnięcia w ratowaniu eksterminowanych, Bartoszewski podkreśla, że skuteczna pomoc była tak naprawdę niemożliwa. Trudno odmówić słuszności temu stwierdzeniu.

Problem niechcianej wiedzy o polskich zachowaniach wobec Żydów w czasie wojny i po niej nie dotyczy jednak tego, czego nie sposób było zrobić i czego nie zrobiono. Wiąże się raczej z tym, czego można było nie robić, a co polskie społeczeństwo jako zbiorowość jednak uczyniło. Odpowiadające realiom uwagi o niemożliwości masowej pomocy ofiarom Shoah zakrywają wiedzę o skali i skuteczności przemocy, a więc współudziału w Zagładzie.

Chodzi o problem, który Andrzej Żbikowski określił mianem „kolaboracji egzystencjalnej”^[538]. W jego opinii „czynne działanie przeciw wyjętym spod prawa Żydom było *de facto* pomocą okazywaną okupantowi”, ale nie tylko:

Było także wyrazem częściowej akceptacji narzuconych przez niego reguł gry, gestem porozumienia [...]. Takie działanie, co wydaje się najważniejsze, było świadectwem tego, że w czasie okupacji można zrealizować pewne konkretne cele sformułowane przez ideologów antysemityzmu, choć generalnie nie akceptuje się antypolskiej polityki okupanta^[539].

Najważniejszym z tych celów okazywało się usunięcie Żydów z Polski i przejęcie ich majątku.

Współpraca w tym dziele przybierała wiele form, od wrogiego i izolującego przyglądania się poczynaniom nazistów przez rabunek do bezpośredniej agresji, wszystkie jednak miały ten sam skutek: uniemożliwiały eksterminowanym ucieczkę i w efekcie prowadziły do ich śmierci. Pomoc – nawet taka, na jaką pozwalałyby stworzone przez okupanta warunki – nie była możliwa właśnie ze względu na

opisywaną przez Żbikowskiego postawę decydującej większości polskiego społeczeństwa.

W narracji Bartoszewskiego skuteczną pomoc uniemożliwiały czynniki niezależne od polskich postaw i działań: liczebność ludności żydowskiej w Polsce, jej koncentracja w miastach, wreszcie odrębność^[540]. Dowiadujemy się, jak wielkie trudności wiązały się z próbami ratowania przedstawicieli żydowskiej biedoty i jak jej sytuacja różniła się od sytuacji zasymilowanej inteligencji^[541]. Podział na getto i zasymilowaną elitę usuwa z pola widzenia dużą grupę Żydów – także małomiasteczkowych – którzy nie odróżniali się strojem, ale wciąż byli rozpoznawani jako obcy.

O ich istnieniu świadczy materiał ikonograficzny, na przykład przedwojenne archiwalne zdjęcia ze sztetli wykorzystane przez Jolantę Dylewską w dokumencie *Po-lin. Okruchy pamięci*^[542]. Większość Żydów filmowanych niedługo przed wybuchem wojny (wyłączając najstarsze pokolenie i chasydów) nie odbiegała wyglądem od polskiego otoczenia. Ubierała się wedle miejskiej mody. Tak było między innymi w Jedwabnem, Radziłowie i w Wiźnie. „Z zeznań świadków wynika – czytamy w *Sąsiadach* Jana Tomasza Grossa – że miejscowi ludzie pomagali Niemcom identyfikować ofiary i znęcać się nad nimi już od pierwszych dni okupacji niemieckiej. Tak samo zresztą jak w okolicznych miasteczkach, bo tutejsi Żydzi nie byli chasydami i Niemcy nie umieli ich odróżnić od miejscowej ludności”^[543].

Z obrazu zarysowanego przez Bartoszewskiego znika pytanie, przed kim zdradzała ukrywających się „rzucająca się w oczy odrębność form obyczajowych” lub „nie dość dobra znajomość środowiska i języka polskiego”^[544]. Samo sformułowanie wskazuje, że trzeba było ukrywać się przed Polakami, w przeciwieństwie do Niemców kompetentnymi w rozpoznawaniu kulturowych i językowych różnic, ale istotnym czynnikiem pozostaje jedynie nasilający się hitlerowski terror. Choć ma on bezsprzecznie zasadnicze znaczenie w tej historii, przemilczane zostają polskie postawy, które w dużej mierze podnosiły

skuteczność poczynań nazistów. Rolę sprawców zła przejmują mimo wszystko wyłącznie Niemcy.

Uciekający Żydzi ufnie szukają za to schronienia wśród Polaków, ci jednak nie mają fizycznych możliwości pomocy:

W obliczu nieuniknionej zagłady tysiące Żydów wyrwało się z murów gett i szukało schronienia w „aryjskich” dzielnicach miast lub wsi, mimo wszelkich związanych z tym trudności [...]. Większość uciekinierów pozbawiona była możliwości pracy i środków do życia. Byli to częstokroć ludzie chorzy, wynędzniali fizycznie, zazwyczaj pozbawieni dokumentów, pieniędzy, zwracający swym wyglądem uwagę niepowołanych osób. Oparcie w prywatnych znajomościach wśród rodzin polskich przestało być wystarczające. Społeczeństwo polskie ulegało coraz dotkliwszej pauperyzacji: śmiesznie niskie płace urzędowe, niemal fikcyjne przydziały żywności i stały wzrost cen artykułów pierwszej potrzeby na czarnym rynku stawiały w krytycznej sytuacji przeciętne polskie rodziny robotnicze czy urzędnicze. Brakowało podstawowych środków materialnych na najskromniejsze utrzymanie własnej rodziny. W tych warunkach olbrzymia większość Polaków pozbawiona była – mimo najlepszych chęci – jakichkolwiek możliwości niesienia pomocy materialnej uciekinierom z gett^[545].

W wywodzie Bartoszewskiego fragment ten prowadzi do konkluzji, że konieczna stała się pomoc zorganizowana. Dla analizy struktury narracji ważne są charakterystyczne elementy tworzące obraz sytuacji Żydów w okupowanej Polsce. Trudności w ukrywaniu uciekinierów wynikają przede wszystkim z zarządzeń niemieckich, a nie z tego, jak reaguje na nie polska społeczność. Zacytowane dokumenty zapowiadają drastyczne represje wobec pomagających. Drugim w kolejności powodem jest stan ratowanych. Opis zakłada, że uciekający mają oparcie w polskim otoczeniu, zakłada także „najlepsze chęci” polskiej większości, jednak wszystko to nie wystarczy wobec krytycznej sytuacji, w której znaleźli się sami Polacy.

Choć – powtórzmy to jeszcze raz – podanym przez Bartoszewskiego faktom nie sposób zaprzeczyć: terror okupanta, strach i wojenna bieda tworzyły okupacyjną codzienność, z jego opowieści znikają ważne zjawiska kształtujące los eksterminowanych. Nie ma w nim miejsca na praktyki polskiego otoczenia, które sprawiały, że po „aryjskiej stronie” Żydzi byli niemal natychmiast okradani i zmuszani do ciągłej ucieczki. Nie ma też miejsca na pytanie o skalę tych zjawisk i ich wpływ na szanse przeżycia zbiegów oraz ich stan. Sprawa zostaje

rozstrzygnięta retorycznym kreowaniem aktorów – narodu, który „ma najlepsze chęci” i marginesu odpowiedzialnego za zło – zanim uda się w ogóle zwerbalizować problem. Nie sposób ustalić, kim były „niepowołane osoby”, które zwracały uwagę na wygląd uciekinierów, ani jak utracili oni pieniądze, dokumenty i znaleźli się w opłakanym, zwracającym uwagę otoczenia stanie.

Obraz Żyda na skraju wyczerpania fizycznego i psychicznego przetrwał w polskiej kulturze. Jest nim wspomniany już profesor Lilien z *Wielkiego Tygodnia* Jerzego Andrzejewskiego, który ostatecznie tracąc nadzieję i opuszczony przez polskich przyjaciół, dołącza do kolumny skazanych. Także Irena Lilien, wygnana z ostatniej kryjówki przez polskich sąsiadów, wybiera śmierć w getcie. Kimś podobnym jest również ojciec Henryka Grynberga – była o nim mowa w rozdziale I – który jakoby prosił polskich sąsiadów o śmierć.

W opowieści Bartoszewskiego winę za ryzyko pomocy ponoszą raczej sami Żydzi, którzy nie potrafią sprostać wymaganiom konspiracji:

Kontakty takie [z uciekinierami z gett – T.Ż.] stwarzały znacznie większe zagrożenie od zetknięć z zawodowymi konspiratorami, często bowiem łącznicy mieli do czynienia z ludźmi zupełnie nie przystosowanymi do konspiracyjnych form i metod postępowania. Toteż łącznicy [...] ponosili szczególnie duże ryzyko^[546].

Położenie akcentu na brak nawyków konspiracyjnych tworzy wrażenie, jakby ryzyko powstawało z powodu ukrywających się, przy czym za oczywiste i zrozumiałe samo przez się przyjmuje się, że warunki konspiracyjnej pomocy ofiarom Zagłady były takie same, jak wszelkich innych działań konspiracyjnych w okupowanej Polsce. Tymczasem sam Bartoszewski mówił o „podwójnej konspiracji”. Właśnie owa podwójność – zagrożenie nie tylko ze strony okupanta, ale także polskiego otoczenia skłonnego do denuncjacji – tworzyło szczególne niebezpieczeństwo. O nim jednak opowieść Bartoszewskiego na dobrą sprawę nie wspomina jako o czymś, co mogłoby charakteryzować polską społeczność. Znika konkretnie wyrażnie widoczny w relacjach samych ofiar: wyczerpanie koniecznością ciągłego ukrywania się przed wszystkimi, powtarzające się i częste

ucieczki, utrata środków materialnych, związana z tym nieufność, strach, brak nadziei, napady paniki.

O różnicy między polską konspiracją a żydowskim ukrywaniem się świadczy scena z *Zezowatego szczęścia* Andrzeja Munka. Piszczyk, któremu wydatny nos sprawiał kłopoty jeszcze przed wojną, idzie przez Warszawę, przytulając do piersi teczkę. Tuż przed godziną policyjną trafia do mieszkania przyjaciela. Niemal natychmiast pojawia się dwóch panów, zwabionych jego rzucającym się w oczy strachem i nosem. Kiedy z teczki wypada konspiracyjna bibuła, szmalcownicy zmieniają ton i wycofują się rakiem. Munk znał realia życia po „aryjskiej stronie” z własnego doświadczenia.

Dwa cierpiące narody: równoległość i kontrast

Narracja Bartoszewskiego przedstawia Zagładę jako element hitlerowskiego terroru wobec ludności polskiej w ogóle. Represje wymierzone w Żydów okazują się równoległe do represji wobec Polaków^[547]. Informacjom o prześladowaniach Żydów towarzyszą komentarze w rodzaju: „w Generalnej Guberni potęgowało się z miesiąca na miesiąc nasilenie terroru wobec całego społeczeństwa”, po czym pojawia się uwaga o „masowych aresztowaniach i egzekucjach” ludności polskiej oraz rozstrzelaniu krakowskich profesorów^[548]. Wysiedlenia z terenów zachodnich Rzeczypospolitej obejmują obie grupy: „Realizację tych zadań – zarówno w odniesieniu do Żydów, jak i Polaków – powierzył Heydrich 21 XII 1939 r. Adolfowi Eichmannowi. Ok. 200.000 Polaków i ok. 100.000 Żydów deportowano zimą 1939/1940 z samego tylko «Kraju Warty»”^[549].

Hitlerowcy podejmują wobec Polaków akcje eksterminacyjne niewiele różniące się od działań względem Żydów. Bartoszewski pisze:

W maju 1940 r. rozpoczęto w GG realizację szeroko zakrojonego planu biologicznej likwidacji inteligencji polskiej, tzw. akcję A-B (*Ausserordentliche Befriedungsaktion*). Zginęło wówczas wielu wybitnych przedstawicieli polskiego życia kulturalnego i społecznego, a kilka tysięcy mężczyzn porwanych w trakcie obław ulicznych i domowych w Warszawie wywieziono w sierpniu i wrześniu na powolną śmierć do Oświęcimia.

Wszystkie te okoliczności utrudniały zrazu orientację co do charakteru i zakresu specjalnych zamierzeń niemieckich w stosunku do Żydów. Dopiero wyodrębnienie przymusowych miejsc zamieszkania dla ludności żydowskiej i oddzielenie ich w 1940 r. wysokimi murami od pozostałych części miasta i osiedli wzbudziło większe zaniepokojenie^[550].

Ważnym czynnikiem uniemożliwiającym skuteczną pomoc była zdaniem Bartoszewskiego niewiedza co do niemieckich zamiarów. Dochodziła do niej obawa o los samych Polaków:

Zamierzenia eksterminacyjne wobec Żydów na okupowanych terenach Polski realizowane były przez Niemców etapami, i to w tak perfidny sposób, że zarówno społeczeństwo żydowskie, jak i polskie nie zdawały sobie w pełni sprawy – aż do ostatnich miesięcy 1941 r., a nawet dłużej – z ostatecznych celów polityki hitlerowskiej^[551].

Bartoszewski powtarza przeświadczenia żywe w Polsce w pierwszych latach okupacji, podzielane zarówno przez ludność, jak i kręgi konspiracyjne. Postrzegano wtedy położenie Żydów jako lepsze niż ludności polskiej: „podkreślano [...], że w pewnych kwestiach Żydzi są *de facto* uprzywilejowani, gdyż nie wysyła się ich do Rzeszy i nie niszczy na miejscu «gwałtownie, krwawo, integralnie»”^[552]. Z cytowanych przez Andrzeja Żbikowskiego dokumentów wynika jednak, że mówienie o uprzywilejowaniu Żydów było częścią wrogiej im postawy. Akcent pada na kontrast między dwiema wspólnotami:

„Polacy znoszą swą mękę po bohatersku”, Żydzi zaś załamują się i „gdy tylko mogą płaszczą się przed okupantami i idą na ich służbę [...]. Z bardzo typowym dla swej rasy, pełnym nienawiści podziwem dla brutalnej siły [...] boją się nienawidzić potężnych Niemców i swą niechęć, gorycz, pretensje za los zwalają... na Polaków”^[553].

W ten sposób pisano w trafiających do Londynu konspiracyjnych raportach z końca 1940 roku, zauważając jednocześnie powszechną niechęć do Żydów. Cytowane przez Żbikowskiego świadectwa tak określają stosunek polskiego otoczenia do wydarzeń:

„Generał Sikorski musiał coś Żydom obiecać. Niech buja zdrowo. My i tak młyna X, sklepu Y, fabryczki Z nie oddamy”. Ulica warszawska nie współczuła więźniom getta – „mur oddzielający getto przepuszczał tylko pieniądze i towary, a wiadomości o niesłychanej nędzy – nie”. Uliczni śpiewacy nucili po podwórkach: „Już nareszcie brudny Mosiek siedzi

w getcie [...]. Za te piosenki zawsze sypią się datki. Słyszysz się je powszechnie na ulicach Warszawy”^[554].

Wygląda na to, że Polacy wiedzieli, że Żydów spotykają represje oraz że będą się one nasilać, i patrzyli na to z aprobatą. Nic w tym dziwnego, bo jeszcze w 1936 roku zarzucano Niemcom w prasie polskiej, że „zatrzymali się w pół drogi”, i chwalono metody zastosowane w Turcji wobec Ormian^[555]. „Ostatecznego rozwiązania” naturalnie nikt nie mógł jeszcze przewidzieć, ale ogół nie współczuł ofiarom. Raczej czekał na więcej ze strony okupanta, o czym świadczy wskazywanie Żydów niemieckim żołnierzom już na początku wojny. Własny los oceniano przy tym jako gorszy: „Pomiędzy położeniem Żydów a Polaków chrześcijan w Generalnym Gubernatorstwie istnieje kolosalna różnica na korzyść naturalnie Żydów. Sytuacja Żydów jest znacznie lepsza wskutek posiadania znacznej gotówki, otrzymywania ciągłej pomocy z zagranicy i co najważniejsze olbrzymiej solidarności”^[556]. Przeświadczenie o rzekomych przywilejach Żydów połączone ze skłonnością do agresji oraz aprobatą dla niemieckich zarządzeń wpisują się w kreślony przez Żbikowskiego obraz „kolaboracji egzystencjalnej”.

Przekonanie o równoległości losu nie zostało zweryfikowane po zakończeniu wojny. Wiedza o faktycznych rozmiarach eksterminacji nie jest w stanie nim zachwiać. U Bartoszewskiego jest ono jednym z fundamentów opowieści o Sprawiedliwych, stanowiąc ważny element opisu okupacji. Obraz niewiedzy o niemieckich zamiarach wobec Żydów i faktycznych represjach wobec ludności polskiej zasłania wrogość Polaków i uzasadnia brak reakcji z ich strony. Z kolei przekonanie, że ich los był w istocie podobny do żydowskiego, pozwala mówić o wyjątkowym bohaterstwie pomagających, a co za tym idzie – bohaterstwie całego narodu. Motywy te okazują się kluczowe właśnie ze względu na ich zabezpieczającą funkcję, dlatego polska kultura jest w tym punkcie niezwykle wyczulona. Kult polskiej martyrologii trudno przy tym oddzielić od porównywania jej z Zagładą. Można przypuszczać, że w grę wchodzi coś więcej niż tylko pamięć o własnych ofiarach. Licytowanie cierpień przybiera bowiem

formę obsesji, a jej rewersem jest oburzenie na tych, którzy rzekomo umniejszają polskie straty bądź szkalują polskie dobre imię, co niejednokrotnie okazuje się tym samym^[557].

Ze snutej przez Bartoszewskiego opowieści o braterstwie w cierpieniu, wyłania się mimo wszystko faktyczna przepaść między dwiema grupami. Społeczeństwo polskie skupia się bowiem na własnych ofiarach. Ludzie, o których w innych miejscach mówi się, że „ani sami się za Żydów nie uważali, ani w środowisku polskim za Żydów nie uchodzili”^[558], okazują się jednak na tyle obcy, żeby nie zauważać ich losu na tle prześladowań dotyczących „swoich”. Historycy podkreślają zasadniczą różnicę w reakcjach Polskiego Państwa Podziemnego na wysiedlenia Polaków i rozgrywającą się równolegle eksterminację Żydów^[559]. Po „wielkiej akcji” „«Grot» zapowiadał, że w przypadku próby eksterminacji Polaków w podobny sposób, «nie bacząc na to, że czas naszego powstania jeszcze nie nadszedł, podległe oddziały podejmą walkę zbrojną w obronie życia Narodu»”^[560]. Akcję taką podjęto w reakcji na wysiedlenia z Zamojszczyzny, które rozpoczęły się pod koniec listopada 1943 roku.

W wypadku Żydów polski rząd długo nie mógł się zdecydować nawet na słowa solidarności z eksterminowanymi. Znakiem faktycznego wykluczenia z polskiej wspólnoty jest niechęć do określania eksterminowanych mianem obywateli. Nazwano ich tak tylko raz – podczas powstania w getcie. „Odniesienia do obywatelstwa Żydów znikły tak szybko, jak się pojawiły”^[561] – komentuje Dariusz Libionka.

Do narracji o podobieństwie losu wkrada się także kontrast. Wstęp do *Ten jest z ojczyzny mojej* wydobywa zagrożenie związane z pomocą ukrywającym się. Terror niemiecki sprawia, że ceną za ratowanie Żydów jest częstokroć śmierć ratujących^[562]. Jak przekonuje Bartoszewski, denuncjacje ze strony polskiej stanowią zaledwie margines, który nie świadczy o polskiej społeczności. Jego reprezentantami są Sprawiedliwi. Inaczej w przypadku Żydów. O losie mieszkańców gett czytamy:

Występowały coraz jaskrawsze dysproporcje materialne. Dotkliwie odczuwano wybryki i nadgorliwość policji gettovej. W powołanych przez Niemców radach żydowskich (Judenrat), mających stanowić namiastkę samorządu, zasiadali obok ludzi dobrej woli, których zasadniczym błędem było okazanie zaufania okupantowi, także posłuszni wykonawcy zaleceń hitlerowskich, a działalność własnych konfidentów, sprzedawczyków i zdrajców była dla ludności w gettach plagą większą niż podobne zjawisko wśród Polaków^[563].

Powstaje wrażenie, że społeczność żydowska nie radzi sobie z wojennym doświadczeniem, nie potrafi stanąć na wysokości zadania. Przypadki podłości ludzkiej, egoizmu i okrucieństwa zostają przedstawione nie jako margines, ale jeden z elementów charakteryzujących żydowską społeczność. Bartoszewski równoważy ten opis heroizmem bojowców, którzy zdecydowali się na walkę w Warszawie i innych miastach lub przyłączyli się do partyzantki, ale jednocześnie nie wydobywa zasadniczej różnicy między sytuacją ludzi w dzielnicach zamkniętych a sytuacją Polaków po „stronie aryjskiej”. Nie mówi o nieporównywalnie większej presji, której poddani byli Żydzi za murami, ani o takich prozaicznych szczegółach, jak fakt, że konspiracja żydowska została zdziesiątkowana w czasie „wielkiej akcji”. Nie ma też w jego opowieści miejsca na usprawiedliwienia analogiczne do zastosowanych wobec Polaków. Niewiedza o zamiarach okupanta ani poczucie skrajnego zagrożenia nie wprowadzają żadnej poprawki do oceny postaw Żydów.

W efekcie opis akcji eksterminacyjnych przybiera taką oto formę: „Hitlerowskie «Vernichtungskommando» przeprowadziło to krwawe zadanie przy pomocy formacji kolaboracyjnych: ukraińskich, litewskich, łotewskich. Posługiwano się też Żydowską Służbą Porządkową (policją gettową)”^[564]. Chodzi o wielką akcję w getcie warszawskim. Rola polskiego otoczenia w uszczelnianiu murów getta, uniemożliwiający ucieczkę masowy proceder rozpoznawania i szantażu ujęte zostają w formule wyjątku. „Biuletyn Informacyjny” „przestrzega [...] przed stworzeniem «chociażby pozorów współdziałania w antyżydowskiej akcji prowadzonej przez Niemców»”^[565].

Na tle cytowanych wyżej prac dotyczących skali szmalcownictwa sformułowanie takie trzeba uznać za zasadniczo nieadekwatne. Dla

przykładu raport Wydziału Bezpieczeństwa Delegatury Rządu tak opisuje rolę polskiej policji granatowej:

Okres likwidacji getta odsunął częściowo policję od tej dojrzałej krowy, ale gdy Niemcy zaczęli się posługiwać mundurówką przy wywożeniu Żydów, nastąpił powrót do dobrych tłustych czasów. Po zlikwidowaniu getta i skasowaniu obsługi lotewskiej otworzyło się dla policji nowe pole do ohydnych popisów w postaci organizowania wypraw łupieskich na opuszczone domy^[566].

Policja granatowa zasłużyła się także w wyłapywaniu ukrywających się Żydów: „nagrodą miała być «premia» w wysokości jednej trzeciej «zabezpieczonego majątku»”^[567]. „Ze statystyk przekazanych podziemiowi dowiadujemy się, że tylko w marcu 1943 roku polscy policjanci zatrzymali poza gettem 73 osoby, a w pierwszych dniach powstania, od 20 do 26 kwietnia – 29”^[568].

Opowieść o zbrojnym oporze Żydów zaczyna się u Bartoszewskiego od wydobycia różnicy między dwiema społecznościami. Żeby podjąć walkę z okupantem, trzeba przełamać opór żydowskich mas. Bartoszewski cytuje powojenną wypowiedź Marka Edelmana:

Niestety cała opinia publiczna była przeciwko nam [...]. Ogół uważa wystąpienie takie [powstanie – T.Ż.] za prowokacyjne, przekonuje, że jeśli Żydzi spokojnie dostarczą wymaganego kontyngentu, reszta getta pozostanie na miejscu. Instynkt samozachowawczy kieruje powoli psychikę ludzi na drogę ratowania siebie choćby za cenę innych. [...] I powoli, z czasem Niemcy potrafią wygrać jedną część przeciwko drugiej, że dojdzie do tego, że Żydzi jedni drugich poprowadzą na śmierć, byle tylko uchronić swoje własne życie^[569].

W kontekście polskiej narracji o polskich Sprawiedliwych wypowiedź ta nabiera innego znaczenia niż w ustach Edelmana, bojowca mówiącego o własnej wspólnotce z wnętrza doświadczenia getta i eksterminacji^[570]. W opowieści Bartoszewskiego fragment ten tworzy kontrast między polską gotowością do walki i ratowania eksterminowanych nawet za cenę życia a brakiem solidarności wewnątrz społeczności żydowskiej. Tym samym, chcąc nie chcąc, sugeruje polską wyższość, której dowodem jest pomoc Żydom.

Pomoc wojskowa, czyli pod naszym przewodem

Kiedy wybucha zbrojny opór, żydowscy bojowcy stają się Polakami^[571]. Po opisie powstania w getcie i niemieckich represji czytamy u Bartoszewskiego: „Nie pierwszy to już raz w latach okupacji w Polsce usiłowano terrorem zastraszyć społeczeństwo i sparaliżować jego wolę walki. Wyniki tych posunięć były wręcz odwrotne”^[572]. Następnie dowiadujemy się o wybuchu walk w gettach w Będzinie, Białymstoku i w innych miejscowościach oraz w obozach w Treblince i Bełżcu.

Omówienie przygotowań do powstania w getcie warszawskim nie tylko potwierdza opowieść o przyjaźni i pomocy, tworzy także wrażenie, że żydowski opór nie byłby możliwy bez polskiego przykładu i wsparcia. Od chwili powstania pierwszych organizacji bojowych na terenie getta ich przywódcy szukają kontaktu z polskim podziemiem^[573]. Dowiadujemy się o podporządkowaniu Żydowskiego Komitetu Narodowego Delegaturze Rządu i AK^[574]. Bartoszewski pisze:

Powodzenie wszelkich akcji żydowskiego podziemia było w warunkach panujących w 1942 r. zależne w zasadniczej mierze od skutecznego współdziałania z polskimi organizacjami konspiracyjnymi, szczególnie zaś z tymi ośrodkami, które reprezentowały wówczas realną siłę organizacyjną i możliwości pomocy finansowej, tj. z Armią Krajową, Delegaturą Rządu londyńskiego i głównymi stronnictwami. Kontakty takie istniały od początków okupacji na gruncie prywatnych znajomości działaczy żydowskich z działaczami polskimi. Utworzenie i zamknięcie getta znacznie je utrudniło, ale nie przerwało^[575].

Polska pomoc okazuje się z jednej strony nieodzownym warunkiem jakiegokolwiek akcji zbrojnej, z drugiej czymś naturalnym na tle obrazu stosunków między Polakami a Żydami przed wojną i podczas niej.

W opisie Bartoszewskiego strona polska podejmuje energiczne kroki przygotowujące pomoc dla getta. Czytamy o dostawach broni mimo skąpych zasobów magazynów AK i tworzeniu organizacyjnego zaplecza współdziałania. Bartoszewski komentuje:

Trzeba stwierdzić jednak, że – niezależnie od rzeczywistych trudności materiałowych – do żądań żydowskich zaopatrzenia getta w większe ilości broni i amunicji odnoszono się z rezerwą, podyktowaną wątpliwościami co do celowości tej akcji. Dotychczasowe bowiem

doświadczenia z r. 1942 nie wskazywały na skłonność mas ludności w getcie do podjęcia beznadziejnej walki i trudno było przewidzieć, czy ŻOB uda się rzeczywiście wpłynąć w krótkim czasie na radykalną zmianę tej postawy. Różne komórki AK ułatwiały jednak ŻOB – na wyraźne polecenie władz zwierzchnich – zakup broni na wolnym rynku, pośrednicząc przy dokonywaniu ryzykownych transakcji. Członkowie KB-AK zaopatrywali zaś w broń i amunicję ŻZW [Żydowski Związek Wojskowy – T.Ż.] w getcie^[576].

Jeszcze raz pojawia się nuta pobrzmiewająca w cytacie z Edelmana. Żydzi – przynajmniej w znaczącej części – nie chcą walczyć. Mowa o postawie Żydów, nie o warunkach praktycznie uniemożliwiających obronę. Mimo wszystko strona polska decyduje się na ryzyko: angażuje się w dostawy, choć tak cenna w latach okupacji broń może się z winy Żydów zmarnować.

Polacy stają się w tej opowieści akuszerami przemiany społeczności żydowskiej i wzorem do naśladowania. Imperatyw walki nie podlega dla nich wątpliwości, idzie za nim całe polskie społeczeństwo, zorganizowane polskie podziemie, wyrazem czynnego sprzeciwu jest akcja ratowania eksterminowanych. Polacy są kimś w rodzaju wychowawcy i opiekuna, dzięki któremu decyzja oporu w getcie może dojrzeć i doczekać realizacji^[577]. W uznaniu dla tych, którzy „zdecydowali się na śmierć z honorem”^[578], powraca kontrast między etosem walki a biernością. Bartoszewski cytuje odezwę ŻOB-u do mieszkańców getta: „Nie chcemy w obliczu zagłady być kupą gnoju, robactwem”^[579]. Jeszcze raz sens tych słów wewnątrz polskiej opowieści okazuje się inny niż w chwili, kiedy zostały wypowiedziane, i w ustach ich autorów.

Trudno odmówić Bartoszewskiemu racji: bojowcy getta byli zależni od polskiej konspiracji. Gdy idzie o oceny, sprawa nie jest jednak tak oczywista. Zdaniem Marka Edelmana to nie Żydzi podjęli walkę za przykładem Polaków, ale odwrotnie:

Zauważcie, że oni sami się nie bili. Ani AK, ani AL. Nikt się nie bił. Akcja „Arsenał” była dopiero po akcji w getcie, po pierwszych trupach w getcie. Mnie się w głowie nie przewraca, ale uważam, niezależnie od tego, co kto powie, że to była cezura. Gdy zginęło dziesięciu Niemców i nic się nie stało, to ci chłopcy zrobili akcję „Arsenał”, bo Komenda AK nie chciała tego robić. Getto to był ten bodziec. [...] W jakiejś książce piszą, że ja mówię nieprawdę, bo w Pińsku w 1943 roku odbili dziesięciu jeńców z więzienia i to była pierwsza akcja zbrojna. Możliwe^[580].

O niechęci AK do przedwczesnego wystąpienia zbrojnego oraz o obawach, że walki przeniosą się na całą Warszawę, pisze Dariusz Libionka^[581]. Zwraca także uwagę na groźbę krwawych represji okupanta wobec ludności cywilnej w razie podjęcia akcji zbrojnych^[582]. W takich właśnie warunkach zdecydowana na walkę ŻOB szukała kontaktu z AK. Libionka dementuje rozpowszechnione wśród historyków przekonanie o polskiej inicjatywie w tej sprawie. Ponadto zaznacza, że współpraca z gettem szybko stała się dla polskiej konspiracji niewygodna: „To Żydzi stojąc w obliczu zagłady, byli takimi kontaktami i ich pogłębianiem żywotnie zainteresowani, podczas gdy dla ich polskiego partnera były one wymuszone i jak miało się okazać, dość kłopotliwe”^[583]. „W myśl wytycznych Naczelnego Wodza nadrzędnym zadaniem organizacji wojskowej miała być dalsza jej rozbudowa i przygotowania do powstania powszechnego”^[584]. A na powstanie było jeszcze w roku 1943 zdecydowanie za wcześnie.

Podporządkowanie żydowskiej konspiracji strukturom AK miało doniosłe znaczenie propagandowe. W ocenie referenta do spraw żydowskich „było ze wszech miar pożądane i stwarzało możliwość udokumentowania «w sposób dobitny i nie budzący wątpliwości polskiego stanowiska do eksterminacyjnej akcji niemieckiej w stosunku do Żydów jako obywateli Państwa Polskiego»”^[585], co jego zdaniem miało okazać się ważne po zakończeniu wojny.

Dariusz Libionka ma jednak poważne wątpliwości, czy ŻOB i Żydowski Komitet Narodowy stały się przez to faktycznie obywatelami Polskiego Państwa Podziemnego. „Jeszcze trudniej odpowiedzieć na pytanie – czytamy – czy po uznaniu ŻOB i ŻKN za reprezentantów ludności żydowskiej Polskie Państwo Podziemne przejmowało tym samym odpowiedzialność za żydowskich obywateli Rzeczypospolitej”^[586]. Z dalszego wywodu wynika, że nie.

Już sam początek kontaktów świadczy o rodzaju stosunków między partnerami. Dochodzi do nich dzięki osobistym znajomościom, za pośrednictwem środowiska wyjątkowego na tle konspiracji.

Aleksander Kamiński określał siebie i swoich współpracowników jako „ambasadorów żydowskiego ruchu oporu» w ZWZ-AK”^[587]. Ambasadorów potrzebują raczej obcy niż ci, których uważa się za członków własnej wspólnoty.

To, co udało się w Warszawie dzięki kontaktom osobistym, okazało się niemożliwe w innych częściach Polski, gdzie miał zadziałać konspiracyjny aparat. Struktury podziemia nie traktowały Żydów jak swoich. Mimo rozkazu generała Grota-Roweckiego, który nakazywał podjęcie współpracy z żydowskimi bojowcami poza Warszawą, „w świetle znanej historykom dokumentacji nigdzie starania te nie zostały uwieńczone powodzeniem”^[588]. Sytuacja pogorszyła się po aresztowaniu „Grota” i objęciu funkcji komendanta głównego AK przez generała Bora-Komorowskiego.

O realiach świadczy historia zbrojnego oporu w czasie wysiedlenia getta w Będzinie. Na dramatyczne ponaglenia z Londynu Bór-Komorowski odpowiadał:

„Jeśli wystąpią inne ogniska walki Żydów z Niemcami, nie uchylimy się od okazania im pomocy w stopniu ograniczonym własnymi możliwościami”, [wymieniał] jednak trzy powody stanowiące przeszkodę w udzielaniu Żydom „zbyt daleko idącej pomocy”. Po pierwsze: „Kraj traktuje Żydów jako element obcy i w wielu wypadkach Polsce wrogi, czego dali dowody zachowaniem podczas okupacji sowieckiej, a często i tutaj”. Po drugie: „Żydzi uzbrojeni w dużej ilości występują w bandach rabunkowych i komunistycznych, które są plagą kraju. Żydzi w tych bandach wyróżniają się szczególnym okrucieństwem w stosunku do ludności polskiej”. Po trzecie wreszcie: „Opinia społeczeństwa i szeregów konspiracji oceniałaby nieprzychylnie większe świadczenia na rzecz Żydów, traktując je jako uszczerbek dla własnego stanu posiadania idący przeciw bezpośrednim interesom Polski”. Sugestiom tym towarzyszyła uwaga, że Żydzi „wszelkimi sposobami starają się rozreklamować w świecie wielkość swego oporu zbrojnego przeciw Niemcom”, podczas gdy w rzeczywistości wystąpili zbrojnie tylko w getcie warszawskim, gdzie „parę tysięcy ludzi” walczyło bohatersko „przy zupełnej bierności całej pozostałej masy żydostwa”^[589].

„W chwili, gdy generał Komorowski pisał swój list – komentuje Libionka – sprawa była już nieaktualna. Dwa dni wcześniej [...] członkowie ŻOB zabarykadowali się w bunkrach i zginęli”^[590].

Argumentacja Komorowskiego jest częścią dyskryminacyjnych przekonań i praktyk. Były one w polskiej konspiracji na porządku dziennym, o czym świadczą dokumenty Państwa Podziemnego^[591].

Dowódcy obawiali się „niepożądanych reperkusji w szeregach AK wynikających z faktu uzbrajania Żydów. Jeśli wierzyć Wolińskiemu, nawet niektórzy z tych, którzy zostali wyznaczeni do realizacji zadań na «odcinku żydowskim», czynili to bez entuzjazmu, z trudem przełamując swe uprzedzenia»^[592]. Podobnie wyglądała sytuacja w Delegaturze Rządu. Witold Bieńkowski odpowiedzialny za sprawy żydowskie był – podobnie jak jego zwierzchnicy – przeciwny uzbrajaniu Żydów. Doszło na tym tle do poważnych napięć między Delegaturą a Radą Pomocy Żydom^[593].

W narracji Bartoszewskiego odpowiedzią na walki w getcie jest natychmiastowa wspólna akcja zbrojna polskiego podziemia: „Fakt stawienia przez Żydów oporu zbrojnego Niemcom wpłynął też decydująco na wzmożenie pomocy materiałowej dla getta ze strony AK. Z rozkazu Komendy Głównej AK «Wacław» odbył na ten temat konferencję z płk. «Monterem», który zapewnił udzielenie gettu dalszej pomocy w broni i amunicji oraz instruktażu w możliwie największym zakresie»^[594]. Postawa getta jedynie umacnia polskie decyzje. Pomoc „wzmaga się”, za mur płyną „dalsze” dostawy. Jednocześnie planowana jest akcja żołnierzy Polski Podziemnej:

Płk „Monter” uważał za konieczne uzgodnienie z komendą ŻOB nowych elementów dotyczących miejsc koncentracji i oporu żydowskich bojowników w getcie. [...] nowa sytuacja wymagała ścisłego skoordynowania przyszłych wspólnych działań AK i ŻOB pod murem getta^[595].

Do współpracy nie dochodzi z winy przypadku. Po aresztowaniu Arie Wilnera „Antek” Cukierman wychodzi z getta zbyt późno, żeby w warunkach konspiracyjnych nawiązać kontakt^[596].

Mimo wszystko w opowieści Bartoszewskiego getto nie zostaje samo. „Począwszy od pierwszego dnia walki kierownik Referatu Żydowskiego w Wydziale Informacji BIP KG AK, «Wacław», utrzymywał codzienny kontakt z «Antkiem» i za jego pośrednictwem przekazał do getta obszerny rozkaz płk. «Montera» skierowany do ŻOB, witający żołnierski czyn Żydów warszawskich»^[597]. Polacy dotrzymują obietnicy akcji przy murze^[598]. Żydzi potwierdzają

braterstwo broni, wywieszając nad gettem dwie flagi: biało-czerwoną i biało-niebieską. Drugie potwierdzenie pochodzi od dowódcy niemieckiej akcji pacyfikacyjnej generała SS Jürgena Stroopa: „W codziennych walkach w getcie Strop odnotował ujęcie i stracenie kilkudziesięciu Polaków współpracujących z Żydami”^[599].

Marek Edelman tak charakteryzował pomoc polskiego podziemia dla getta: „Oni po pierwsze nie mogli, po drugie nie chcieli”^[600]. Pomoc wojskowa była jego zdaniem iluzoryczna bądź nie docierała do adresatów:

Oni sami byli słabi. Poza tym nie mieli do nas zaufania. Oczywiście przysłali jakieś tam instrukcje, takie bzdury smażone^[601].

I dalej:

Ile było niechęci, ile było kradzieży, tego nie można było ani wówczas, ani dziś powiedzieć. To były inne czasy. Każdy chłopak chciał mieć rewolwer. Oni może dali pięćset, a przyszło pięćdziesiąt. Oni mówili, że dali sto pięćdziesiąt granatów, a przyszło pięćdziesiąt. Czy to ukradli, czy co innego się z tym stało, tego nie można wyjaśnić. Fakty są faktami^[602].

Kierownik referatu policyjnego kontrwywiadu Wydziału II Komendy Okręgu Warszawskiego, porucznik Bolesław Nanowski „Zador”, który zapewne nie wiedział o kontaktach AK i ŻOB-u, meldował:

Wydaje się, że reszta Żydów w getto ma zamiar zorganizować opór w wypadku wznowienia akcji likwidacyjnej. W tym celu organizuje się zbiórkę na zakup broni. [...] Moim zdaniem akcja ta przynieść może wycofanie pewnej ilości dobrej broni zza murów getta, a tym samym pośrednie przekazanie jej Niemcom. Nie można liczyć na taki opór Żydów, dla którego warto byłoby dawać im broń. Straty Niemców nie wyrównają wartości broni, a opór Żydów nie zasłuży nawet na zaszczytną wzmiankę o „honorze polskich Żydów”^[603].

W świetle dokumentów dostawy broni od AK okazują się niewielkie. Libionka mówi o 50 pistoletach z amunicją, 80 kilogramach materiału do wyrobu butelek zapalających oraz „pewnej ilości” granatów^[604]. W powojennych polskich świadectwach ilości broni przekazanej gettu okazują się z czasem coraz większe, Libionka

wskazuje jednak na niską wiarygodność tych przekazów^[605]. Znane są za to monity ŻOB-u mówiące o niewystarczających dostawach lub o dostawach broni w praktyce nienadającej się do użytku^[606]. W efekcie bojowcy dysponowali jedynie bronią krótką i nie mieli broni maszynowej.

Polskie podziemie przeprowadziło siedem akcji przy murze getta, zakończyły się one jednak fiaskiem. Choć akcja wysadzenia muru na rogu Bonifraterskiej i Sapieżyńskiej „została dobrze przygotowana i dokładnie zaplanowana, jedna trzecia oddziału nie dotarła w oznaczonym czasie na miejsce koncentracji. Nie została także wykorzystana duża siła ogniowa oddziału. Na jego wyposażeniu było [...] sześć pistoletów maszynowych typu Sten, z czego w walce wykorzystano tylko dwa”^[607]. Podobnie wyglądała próba wysadzenia bramy getta przy ulicy Okopowej. Oddział pierwotnie wyznaczony do tego zadania zameldował, „że nie może tego zrobić”. Paweł Szapiro sugeruje, że podwładni mogli odmówić wykonania rozkazu^[608].

Prasa Polski Walczącej nie podała informacji o akcjach polskiego podziemia przy murach getta^[609]. Nie poinformowano o nich także Naczelnego Wodza, który w obawie przed rozprzestrzenieniem się walk na całą Warszawę pisał: „Walka, jaka rozwinęła się przy zasługującej na najostrzejsze potępienie likwidacji getta warszawskiego, nie może być hasłem do spontanicznego powstania. Wszelka pomoc Żydom jest dopuszczalna, lecz nie powinna wykraczać poza te ramy”^[610]. „Słowa te można odczytywać jako zakaz podejmowania działań zbrojnych wspomagających Żydów”^[611] – komentuje Libionka.

U Bartoszewskiego wraz z wygasaniem walk polskie podziemie organizowało bojowcom ucieczkę na „aryjską stronę”: „Kilkudziesięciu uczestników walk w getcie z ŻOB i ŻZW zdołało przy pomocy Polaków, członków organizacji wojskowych Gwardia Ludowa i Korpus Bezpieczeństwa AK, wydostać się na stronę «aryjską» podziemnymi kanałami”^[612]. Polacy przygotowują dokumenty dla wychodzących na „aryjską stronę”. Z depechy A. Bermiana i L. Fajnera oraz z oświadczenia Pełnomocnika Rządu na Kraj dowiadujemy się

o życzliwym stosunku warszawiaków do powstańców: „Społeczeństwo polskie słusznie czyni żywiąc dla ściganych i prześladowanych Żydów uczucie litości i okazując im pomoc. Pomoc tę winno okazywać w dalszym ciągu”. Obrazu dopełniają słowa generała Sikorskiego: „Dokonuje się największa zbrodnia w historii ludzkości. Wiemy, że pomagacie umęczonym Żydom, jak możecie. Dziękuję wam, Rodacy, w imieniu własnym i rządu. Proszę was o udzielanie im dalszej pomocy, a jednocześnie o tępienie tego strasznego okrucieństwa”^[613].

A jak realnie wyglądała ta pomoc? „W materiałach polskiego podziemia pochodzących z okresu bezpośrednio po powstaniu trudno byłoby dostrzec zainteresowanie losem pozostałych przy życiu bojowców ŻOB” – pisze Dariusz Libionka. O wrogości wobec nich świadczy opinia szefa kontrwywiadu KG AK Bernarda Zakrzewskiego „Oskara”. Uznał on za konieczne pozbycie się Janusza Ketlinga-Szemleya „z powodu jego silnych powiązań z «żydowskim ruchem komunistycznym w getcie warszawskim», organizowania «znacznych przerzutów uzbrojonych Żydów w okolice podwarszawskie, gdzie zamierzają dokonywać aktów sabotażowych na własną rękę»”. Działalność tę oceniał jako „niebezpieczny akt zdrady, nieobliczalny w swych politycznych i wojskowych konsekwencjach”^[614]. Chodziło o bojowców ŻZW.

Choć *Wytyczne dla partyzantki* zalecały „przyciąganie do naszych szeregów [...] patriotycznie nastawionego elementu polskiego”, zalecenie to nie stosowało się do żydowskich bojowców:

W przypadku ocalałych żołnierzy ŻOB, organizacji silnie powiązanej z AK i uzbrojonej przez nią, uczyniono dokładnie odwrotnie – wpychano ich w orbitę wpływów komunistycznych. Musiano przy tym mieć świadomość, że bez poparcia Armii Krajowej ich los tak czy inaczej będzie przesądzony^[615].

Icchak Cukierman „Antek” wspominał:

Oni chcieli skończyć nie tylko z powstaniem, lecz również z powstańcami. Jako bojowcy – z punktu widzenia AK – byliśmy zbędni wszędzie na polskiej ziemi. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie było wśród nich ludzi, dla których ważny był aspekt humanitarny. Ale ich organizacja nie była na to nastawiona. AK nie była organizacją pomocy, była to organizacja wojskowa. I jako taka nie potrzebowała nas ani w walczącym getcie, ani

w aryjskiej części Warszawy. Byliśmy im niepotrzebni także w partyzantce – jako Żydzi wszędzie byliśmy zbędni^[616].

My i obojętny świat

W opowieści o Sprawiedliwych i we wstępie do *Ten jest z ojczyzny mojej* powraca wielokrotnie kwestia obojętności świata wobec eksterminacji Żydów w Polsce. U Bartoszewskiego postawa Polaków okazuje się na tym tle wyjątkowa. Jednocześnie ludzie Zachodu – Europejczycy i Amerykanie – tracą prawo osądzania polskich postaw i ferowania opinii o wydarzeniach w Polsce. Po pierwsze, nie są w stanie zrozumieć polskich realiów, po drugie, ich własna bierność kompromituje ich moralnie. Polacy stają się jedynym narodem, który upominał się o pomoc Żydom ze strony świata i alarmował światową opinię publiczną. Mimo faktycznej bezsilności uczynił przy tym wszystko co możliwe, żeby przeciwdziałać zbrodni.

Obojętność Zachodu jest w pewnym stopniu zrozumiała: „Niemiecka metoda [...] sprzeczna z najbardziej podstawowymi zasadami prawa narodów, obca była zachodniemu sposobowi myślenia i dlatego trudno było wydobyć z Zachodu przeświadczenie, że zapowiedzi Hitlera nie są fajerwerkami propagandy, lecz zamierzeniami bardzo serio” – stwierdza Bartoszewski, powołując się na opinię Adama Ciołkosza^[617]. Niedowierzenie było na tyle powszechne, że również środowiska żydowskie nie zdecydowały się na reakcję. „Poważne czasopismo żydowskie w Ameryce wyraziło nawet zdanie, że ostatecznie getto ma swoje dobre strony” – zauważa Bartoszewski^[618]. Zastrzeżenia skierowane do Zachodu dotyczą więc także przebywających tam Żydów. Nie dowiadujemy się przy tym, że rząd polski w Londynie długo nie rozpowszechniał informacji o zagładzie Żydów, które otrzymywał z kraju^[619].

Porównanie z Zachodem wypada na korzyść Polaków:

W żadnym z okupowanych krajów zachodnich ani w żadnym z krajów satelickich Trzeciej Rzeszy nieznane było oficjalne zagrożenie karą śmierci za udzielanie pomocy Żydowi. [...] Stał też stosunkowo łatwiejsza była np. ostra i słuszna reakcja społeczeństwa

holenderskiego na jednorazową łapankę uliczną Żydów (dotyczącą 400 osób) niż ukrywanie w warunkach polskich jednego dziecka żydowskiego przez kilka lat^[620].

Mimo terroru eksterminowani Żydzi znajdują w Polsce pomoc na niespotykaną gdzie indziej skalę. Bartoszewski zauważa:

Stworzenie w Polsce przez władze hitlerowskie podstaw formalnych do karania śmiercią za podanie choćby szklanki wody ukrywającemu się, a obozem koncentracyjnym za niedoniesienie o fakcie ukrywania się Żyda i bezwzględne egzekwowanie tych zarządzeń – nie mogły pozostać bez wpływu na zakres możliwości niesienia pomocy prześladowanym. Mimo to Polska była jedynym krajem w Europie Wschodniej, gdzie – obok akcji pomocy indywidualnej – utworzono i rozbudowano w ciągu przeszło dwóch lat poważną organizację tajną zajmującą się wyłącznie akcją pomocy Żydom^[621].

Nie mając możliwości ratowania wszystkich Żydów, Polacy uparcie alarmują światową opinię publiczną. Akcja informacyjna na Zachodzie jest konsekwencją braterstwa panującego w kraju^[622]. Informacje płyną równoległe z dwóch źródeł – polskiego podziemia i organizacji żydowskich. Dramatycznym przemówieniem Zygielbojma wtóruje generał Sikorski, który zwraca uwagę rządu USA na eksterminację Żydów^[623]. Niestety nie udaje się osiągnąć nic oprócz deklaracji. „Rządy mocarstw sprzymierzonych nie chciały sięgać do środków retorsji, wyjść poza konwencje genewskie”^[624].

Wnioski podsuwa cytat z „Socialist International Information”: „Tym samym świat nieżydowski ponosi współodpowiedzialność za los sześciu milionów Żydów”^[625]. Polacy zostają uniewinnieni.

W zakończeniu wstępu do *Ten jest z ojczyzny mojej*, podobnie jak w całości, pobrzmiwa wyraźna nuta polemiki z zarzutami, które nie zostają jednak wyraźnie sformułowane. Dotyczą one polskiej wrogości wobec Żydów manifestującej się na wielu poziomach i w wielu rodzajach działań. Bartoszewski pisze:

W sprawie tak ważnej i bardzo jeszcze żywej, jak współdziałanie Polaków z Żydami podczas okupacji, mamy moralny obowiązek dać możliwie najpełniejsze świadectwo prawdzie. Nie tylko dla doraźnego przeciwstawienia się fałszywym sądom i uogólnieniom podyktowanym nieznajomością rzeczy lub złą wolą, ale przede wszystkim ze względów historycznych i wychowawczych: w celu utrwalenia dla przyszłości pięknych postaw ludzkich, nacechowanych prawdziwym humanizmem – pełnym poszanowaniem wartości

życia i godności człowieka, bez względu na jego pochodzenie, poglądy, wyznanie czy narodowość^[626].

Stawką w grze o ustanowienie bezpiecznej dla polskiego autowizerunku narracji jest oddalenie uwagi od zbiorowych praktyk i związanych z nimi wzorów kultury. Wobec niesprawiedliwych pomówień dla Polaków zarezerwowana zostaje rola obrońców humanistycznych wartości.

3. Sprawiedliwi '68

Książka *Ten jest z ojczyzny mojej* ukazała się w roku 1967. W marcu 1968 motyw Sprawiedliwych powrócił w antysemickiej propagandzie kręgu Moczara. Narracja Bartoszewskiego okazała się wówczas przydatna. Wykorzystano ją, włączając w mowę nienawiści końca lat sześćdziesiątych, choć ówczesne środowisko Bartoszewskiego ani on sam nie mieli nic wspólnego z antysemicko nastawioną frakcją PZPR.

W „Życiu Warszawy”, a więc w jednym z najaktywniejszych dzienników prowadzących antysyjonistyczną nagonkę, ukazał się 2 kwietnia 1968 roku tekst *Polacy z pomocą Żydom w latach okupacji. Wypowiedź W. Bartoszewskiego*. Redaktorzy rozpoczynają od motywu oszczerczych zarzutów: „Wrogie Polsce Ludowej ośrodki na Zachodzie – syjonistyczne i nie tylko one – szkalują nasz kraj. Kłam oszczerstwom zadają fakty”^[627]. Dopowiedzmy: w realiach Marca oskarżenie syjonistów o oszczerstwa i co za tym idzie – a co wynika z dalszej części wywodu z „Życia Warszawy” – o niewdzięczność wobec Polaków, jest atakiem na polskich Żydów i Żydów w ogóle.

O faktach mówi w zacytowanej przez dziennikarzy wypowiedzi dla PAP Władysław Bartoszewski^[628], przedstawiany przez redakcję jako „współorganizator Rady Pomocy Żydom w okresie hitlerowskiej okupacji (znany pod kryptonimem «Żegota»), zaliczony przez Instytut Pamięci Męczenników i Bohaterów w Jerozolimie w poczet tzw. sprawiedliwych między narodami świata i wyróżniony – obok kilkudziesięciu innych Polaków – medalem nadawanym osobom szczególnie zasłużonym w akcji pomocy Żydom w okupowanej

Europie”^[629]. Bohaterska przeszłość Bartoszewskiego staje się rękomią prawdziwości budowanego przezeń obrazu okupacji.

Zamieszczona w „Życiu Warszawy” wypowiedź jest streszczeniem najważniejszych punktów wstępu do książki *Ten jest z ojczyzny mojej*. Przywołana, wpisuje się bez dysonansu – co musi zaskakiwać z dzisiejszej perspektywy – w agresywną narrację moczarskich dziennikarzy. Bartoszewski mówi o wyjątkowej sytuacji w okupowanej Polsce (kara śmierci za wszelkie formy pomocy), o wysiłku całego społeczeństwa heroicznie pomagającego Żydom, o „Żegocie” jako instytucji Państwa Podziemnego niosącej pomoc eksterminowanym, o ofierze z życia jako cenie za tę pomoc, wreszcie o wsparciu walki getta. Czytamy także o marginalnych przypadkach kolaboracji – które zdarzają się zarówno po polskiej, jak i żydowskiej stronie – oraz o zdecydowanej reakcji polskiego podziemia na tego rodzaju zachowania. Poznajemy konkretne przykłady pomocy oraz współdziałania wielu Polaków w dziele ratowania ukrywających się.

Redaktorzy informują: „Przytoczone przykłady – powiedział następnie W. Bartoszewski – dotyczą spontanicznych przejawów udzielania pomocy współobywatelom pochodzenia żydowskiego”^[630]. Tekst kończy stwierdzenie: „Jest faktem niezaprzeczalnym, że społeczeństwo polskie, całe polskie olbrzymie podziemie polityczne, z wyjątkiem niewielkich grup faszystów i szumowin pomagało Żydom. Ale trzeba powiedzieć jasno: nie istniała możliwość uratowania przed zagładą ogółu Żydów [...], podobnie jak nie można było uratować setek tysięcy Polaków więzionych i zamęczonych na śmierć na terenie Polski”^[631].

Janusz Kidawa i Ryszard Gontarz zrealizowali w 1968 roku film dokumentalny zatytułowany *Sprawiedliwi*, w którym rozwijają skrypt z „Życia Warszawy”. Trwa antysemitka nagonka, której efektem będzie wypędzenie z Polski ostatnich obywateli pochodzenia żydowskiego. Największej po Zagładzie akcji dyskryminacyjnej wobec Żydów w dwudziestowiecznej Europie towarzyszy ożywienie narracji o Sprawiedliwych.

Podjęcie tematu przez środowisko Moczara świadczy, że motyw ratowania Żydów staje się szczególnie potrzebny w chwilach nasilenia prześladowań. Z jednej strony usprawiedliwia agresję, stawiając ofiary w pozycji nielojalnych i niewdzięcznych oszczerców, którzy sami wykluczają się ze wspólnoty, z drugiej pozwala zachować dobre mniemanie o sobie, likwidując dysonans poznawczy. Zamienia arbitralną przemoc w akt sprawiedliwości. Jednocześnie poddaje przedstawicieli mniejszości presji, zmuszając wybrane ofiary do potwierdzenia większościowej opowieści w imieniu wszystkich dyskryminowanych.

Sprawiedliwi z 1968 roku to film skupiający się na tych właśnie elementach narracji o ratowaniu Żydów. Jest to wyjątkowy dokument społecznej świadomości, który bez cienia wstydu dopowiada sensy niewinnych, zdawałoby się, motywów.

Kontrast dwu wspólnot

Kidawa i Gontarz wykorzystują potencjał obecny w modelu powstałym w roku 1946 i umocnionym w latach sześćdziesiątych. Powstaniu filmu towarzyszyła akcja zbierania świadectw o polskiej pomocy Żydom^[632]. Agresywne, prześladowcze przesłanie zakorzenione jest w strukturze, na którą składają się przemilczenia i znane już motywy, takie jak wyobrażenia o Sprawiedliwych jako *pars pro toto* narodu, o pomocy jako normie społecznej, o solidarności z eksterminowanymi, o marginalności agresji, o polskim otoczeniu zapewniającym schronienie uciekinierom z gett, o niemożności realnej pomocy ze strony polskiego społeczeństwa, o wyjątkowym terrorze w okupowanej Polsce, o równoległości cierpienia, pomocy wojskowej, wreszcie o zachodnich mocarstwach, które pozostawiają eksterminowanych na pastwę hitlerowców mimo polskich wezwań o pomoc.

Zasadą narracji Gontarza i Kidawy jest analogia i kontrast. Los oraz postawy Polaków i Żydów są konsekwentnie porównywane. Z zestawień wynika ich podobieństwo a jednocześnie zasadnicza

różnica w zachowaniach i co za tym idzie, w moralnej kwalifikacji obu grup^[633].

a. Jednakowe cierpienie, inne postawy

Film rozpoczyna się od obrazu warszawskiej ulicy. Polacy roku 1968 – portret zbiorowości. Na tle postaci i twarzy przechodniów tytuł: *Sprawiedliwi*. Zza kadru głos lektora odczytującego hitlerowskie zarządzenie o karaniu śmiercią wszelkich przejawów pomocy Żydom. Rzeczą dotyczy narodu jako bytu jednorodnego – tego samego wtedy, w czasie wojny, i dziś.

Opowieść wychodzi od panoramy okupacyjnej rzeczywistości. Autorzy podkreślają symetrię cierpienia. To fundament opowieści, zabezpieczenie przed wiedzą o Zagładzie oraz warunek efektywnych porównań i ocen. U Kidawy i Gontarza Holocaust okazuje się zaledwie częścią polityki nazistów wobec „całego narodu polskiego”, któremu grozi „biologiczne unicestwienie”. Żydowskie nieszczęście wynika z kardynalnego grzechu – braku lojalności wobec społeczeństwa polskiego:

Już od pierwszych miesięcy okupacji nasilenie terroru było jednakowe dla wszystkich mieszkańców Generalnej Guberni, bez względu na ich pochodzenie. Ale większość Żydów polskich jeszcze nie rozumiała tej spójności, jeszcze nie dostrzegali całej grozy niemieckich zamiarów wobec podbitej Polski, a więc i wobec nich. Zamknięci w swoich odrębnościach religijnych i obyczajowych myśleli o sobie wciąż jako o narodzie szczególnym i wybranym. Jeśli nawet przeczuwali Zagładę, to modlili się tylko do swego Boga o cud dla siebie.

Lektor zapewnia: „Pierwsze getto, jakie stworzyli hitlerowcy w Polsce, przeznaczone było dla całego narodu polskiego. Nazywało się Generalna Gubernia”. I kontynuuje: „Polakom odebrano podstawowe prawa obywatelskie i ludzkie. [...] Terror hitlerowski wymierzony był przeciwko całemu społeczeństwu. Miliony Polaków znalazły się w obozach koncentracyjnych”. Tekstowi towarzyszą emblematyczne obrazy budujące przeciwwagę dla ikonografii Zagłady. Widzimy niemieckich żołnierzy z karabinami gotowymi do strzału, pilnujących zatrzymanych w łapance Polaków, którzy przywodzą na myśl znane przedstawienia osaczonych i pilnowanych przez wojsko Żydów. Na

ekranie pojawiają się zdjęcia prowadzonych pod bronią ludzi analogiczne do fotografii z getta, obrazy biedy i niedoboru, dzielenie żywności wprost na ulicy, tłumy oczekujących na transporty do obozów zagłady, obrazy cywilów przewożonych gdzieś wojskowymi ciężarówkami. Za chwilę zobaczymy wychudzonych więźniów – w domyśle Polaków – za drutami obozu koncentracyjnego.

Na tle podobieństwa sytuacji tym wyraźniejszy staje się kontrast między grupami: Polacy pomagają Żydom i walczą (także za nich); Żydzi izolują się, pozostają bierni, nie włączają się w ruch oporu przeciwko okupantowi i myślą wyłącznie o własnym ocaleniu. „[Żydzi] bierni pozostawali nawet wtedy, gdy stało się jasne, że Niemcy gotują im ten sam los, jak całemu narodowi polskiemu – objaśnia lektor. – A byli przecież jego częścią wcale nie małą. [...] Stali jednak na uboczu walki, podjętej także w ich obronie przez polskie organizacje podziemne już od pierwszych dni okupacji”^[634]. Widzimy modlących się ortodoksów zamkniętych w przestrzeniach synagog i domów modlitwy, brodatych starców biernie poddających się szykanom. Montaż tworzy kontrast między wynędzniałymi mieszkańcami getta a polskimi partyzantami wysadzającymi pociąg.

„Będzie to dokumentalna relacja z czasów wojny i okupacji – zapowiada lektor – będzie to oparte wyłącznie na autentycznych faktach sprawozdanie o wspólnym losie Polaków i Żydów w kraju podbitym przez wspólnego wroga, na ziemi, która przez wieki była ich wspólną ojczyzną”. „Wspólny los, wspólny wróg, wspólna ojczyzna” – deklaracja włączenia Żydów do polskiej społeczności – otwiera opowieść, w której Polacy pozostają pierwszoplanowym bohaterem i główną ofiarą, natomiast Żydzi okazują się niegodni wspólnoty. Porównanie przeprowadzone zostaje w sposób, który dezawuuje żydowskie cierpienie i Żydów jako grupę.

b. Reguła i wyjątki

Przypadki zaangażowania Żydów we wspólną walkę zdarzają się, przytacza się je z uznaniem, ale pełnią one rolę wyjątku na tle reguły bierności. Przykłady potwierdzają tylko tę tezę:

PPR i GL prowadziły intensywną akcję włączania ludności żydowskiej do partyzantki – mówi jeden z uczestników wydarzeń. W Parczewskich Lasach była duża grupa ludności cywilnej żydowskiej, którą PPR i GL chroniła, tworzyła przy niej oddziały zbrojne dla tej ochrony. [...] Byli towarzysze żydowscy cenieni za swą odwagę. Był taki wspaniały bojownik Kot, który zginął... Wychodziliśmy z założenia, że obowiązkiem każdego Polaka, w tym Polaka żydowskiego pochodzenia jest walka z Niemcami, walka z hitlerowcami, walka o przetrwanie biologiczne tak narodu żydowskiego, jak i polskiego. Niestety, rezonans był [...] znikomy wśród ludności żydowskiej, która postawiła sobie tezę przetrwania za wszelką ceną, niebrania udziału w walce zbrojnej.

Postawy dwu społeczności wobec podobnych historycznych wyzwań okazują się diametralnie różne. Polacy reagują na eksterminację solidarnością z ofiarami. Pomagają mimo represji. Choć sami znajdują się w równie trudnym położeniu, na przemoc odpowiadają walką o wspólną wolność. Sprawiedliwi, szczególnie ci, którzy polegli, uosabiają okupioną ofiarami pomoc równoznaczną z duchem heroicznej walki. A jednak Żydzi nie zdobędą się w swej masie na nic poza biernością i niewdzięcznością.

c. Powszechność pomocy

Pomoc zaczyna się od pierwszych dni okupacji: „Zarządzenia represyjne wobec ludności żydowskiej traktowano od początku – informuje lektor – jako część akcji wymierzonej w całe polskie społeczeństwo. Gdy Niemcy zapędzili Żydów do gett utworzonych w większych miastach, ponad murami przerzucone zostały natychmiast mosty pomocy”. Pomoc jest masowa i spontaniczna, wynika z międzyludzkiej solidarności – jak się szybko okaże, jednostronnej, bo Żydzi będą szkalować Polskę i Polaków.

Mówi świadek, murarz, który pracował przy ogradzaniu getta w Warszawie: „wychowywali się razem, to się zżyłem, ja w ogóle nie odróżniałem, kto to Żyd, a kto Polak”. Z relacji wynika, że w akcję dostarczania żywności do getta zaangażowani byli wszyscy z jego otoczenia już od chwili budowy muru. „To była dobrowolna zbiórka” – podkreśla. Komentarz lektora sprawia wrażenie, jakby uczestniczyli w niej po prostu wszyscy Polacy: „To była sprawa wówczas najważniejsza. Ratować ludzi w getcie przed śmiercią głodową. [...] A przecież za wszelkie kontakty z gettem groziły także dostawcom

najsurowsze represje”. Tadeusz Bednarczyk, „jeden z organizatorów ruchu podziemnego w Warszawie”, jak go przedstawia lektor, szacuje, że licząc zaledwie po pół kilo najtańszych produktów „otrzymujemy zawrotną ilość 250 ton żywności, które trzeba było przerzucić codziennie do getta dla półmilionowej masy Żydów”. Wygląda na to, że przerzucali ją, najwyraźniej bezinteresownie, Polacy. Świadczenie mówią o zabitych przy próbie dostarczania żywności do getta.

Równie masowy charakter miało zdaniem autorów ukrywanie uciekinierów z gett. Pomagały organizacje podziemne i „osoby niezwiązane z żadną akcją”. Znowu pojawiają się bezosobowe formy, które sugerują zbiorowe i w domyśle bezinteresowne działanie: „Próbowano wszelkich podstępów, żeby ukryć przed Niemcami ludzi skazanych na śmierć. Fałszowano metryki, zawierano małżeństwa celem uzyskania legalnych dokumentów”. Pomoc była masowa, skoro „w miastach w wielkich kamienicach ukrywało się nawet po kilkudziesięciu osób jednocześnie. Dochodziło i do takich sytuacji, że w sąsiednich piwnicach, nic nie wiedząc o sobie, znajdowali schronienie najbliżsi przyjaciele i krewni”.

Zbiegłych Żydów ukrywano po wsiach i przyjmowano do partyzantki, dając im do ręki broń. Trafiali tam uratowani z transportów, którzy życie zawdzięczali pomocy polskich kolejarzy, podrzucających do wagonów łomy, żeby wyważać nimi zamknięte drzwi. Dowiadujemy się, że „nawet do Treblinki sięgała konspiracyjna sieć polskich kolejarzy wykorzystujących do tego swoje służbowe stanowiska”. Wyliczenia prowadzą do wniosku, że ratunek można było znaleźć po prostu w polskim otoczeniu: wzdłuż linii kolejowej „znajdowały się duże skupiska Żydów w lasach, po wioskach, ukrywali się wśród Polaków”.

d. Brak solidarności między Żydami

Narracja konsekwentnie rządzi się zasadą kontrastu między Polakami i Żydami. Dla tonu Kidawy i Gontarza charakterystyczne jest choćby takie zdanie: „Na szlakach transportów śmierci, formowanych w getcie przy gorliwym udziale żydowskich policjantów, polscy kolejarze starali się nieść pomoc i otuchę”.

Wydobyty i zaakcentowany zostaje motyw nierówności w getcie. Inaczej niż Polacy, Żydzi nie potrafią solidarnie stawić czoła wrogowi i nieszczęściu, nawet jeśli pozostają wyłącznie we własnym gronie. „W samym getcie nastąpił drastyczny podział na kilka grup” – informuje lektor. Tysiące ludzi umierało codziennie z głodu, „ale nie brakowało i takich, którzy w tej tragicznej sytuacji przejawiali skrajny egoizm, brak poczucia solidarności z ginącymi współbraćmi. Aferzyści bez skrupułów, wojenni spekulanci, współpracownicy hitlerowców. Byli tacy i po tamtej stronie muru, ale tu w getcie taka postawa była szczególnie odrażająca”. Ilustracją są sceny skrajnej nędzy w getcie, obrazy trupów na ulicach. Kidawa i Gontarz nie cofają się przed wykorzystaniem hitlerowskich, aranżowanych pod przymusem filmów propagandowych ilustrujących luksus i erotyczne rozpasanie panujące w uprzywilejowanych warstwach żydowskich w getcie. „Zdjęcia hitlerowskie – informuje lektor – zapewne inscenizowane, ale tak przecież było w rzeczywistości”.

Polscy świadkowie wyrażają zdziwienie, że na świecie przedstawia się jedynie nędzę getta. Jedna z Polek wyznaje: „Byłam zdziwiona, że pokazano tylko tych biednych, tę skrajną nędzę. Bo ja getto widziałam też z innej strony. [...] Widziałam ten hotel Brytania z lokalem w podziemiach, gdzie się cudownie bawili i Żydzi, i Niemcy, widziałam pana Kona i Hellera, którzy współpracowali z Gestapo”. „Ja nie rozumiałam tego” – dopowiada. Inny świadek: „Tam były niesamowite ilości alkoholu wypijane, tam była jakaś orgia, mniej więcej stworzenie sobie takich warunków jak w *dolce vita*. Co mnie zastanawiało, przechodząc ulicą, nie zauważałam żadnej reakcji na trupy leżące, na biedotę. Żadnej chęci pomocy”.

e. Szumowiny są wszędzie

Problem polskiego współdziałania w eksterminacji jest dla fantazmatu Sprawiedliwych sprawą kluczową. Kidawa i Gontarz rozwiązują go za pomocą marginalizacji oraz wyprzedzającego ataku. Ci, którym można coś zarzucić, to margines społeczeństwa. Przez to określenie rozumie się podklasę, tak zwane „męty społeczne”, ale także etykietuje się w ten sposób wszelkie zachowania nieprzystające do

„charakteru narodowego Polaków”, usuwając je tym samym z obrazu konstytuującego naród.

Jednocześnie akcent pada na „szumowiny po żydowskiej stronie”. Przydatne okazują się przykłady braku solidarności między samymi Żydami, bo skoro oni nie potrafili zachowywać się wobec siebie lojalnie – zdają się rozumować twórcy filmu – to nie sposób wysuwać pretensji pod adresem Polaków. Kidawa i Gontarz z oburzeniem mówią o żydowskich kolaborantach, policji oraz o udziale samych Żydów w realizacji ostatecznego rozwiązania.

Informacja o polskich wrogich zachowaniach względem eksterminowanych pojawia się w parze z oskarżeniem Żydów o współpracę przy Zagładzie własnych współbraci, przy czym akcent pada na żydowską kolaborację. Maria Kann tak opisuje getto w filmie Kidawy i Gontarza: „Niektórzy codziennie starali się [...] o krok odsunąć od siebie śmierć. [...] Ci, co dla ratowania własnego życia poszli na służbę Hitlerowi, ci nie reprezentują getta, tak samo jak szmalcownicy nie reprezentują narodu polskiego”.

Narracja skupia się na żydowskiej policji. Polski świadek mówi o trzech tysiącach żydowskich policjantów oraz tysiącu urzędników gminy. Dowiadujemy się o „szerokiej sieci żydowskich gestapowców, którzy znani byli pod kryptonimem trzynastka i czternastka”, o „wytwornym oficerze policji żydowskiej Dawidzie Sternfeldzie”. „Żydzi bogatsi – opowiada jeden z polskich rozmówców – uważali, że im więcej biednych Niemcy wywiozą, tym łatwiej bogatszym będzie przeżyć. Szczególnie bogatsi Żydzi wstępowali do policji żydowskiej”. Lektor dopowiada: „Polacy po drugiej stronie muru nie mogli zrozumieć, dlaczego w tak tragicznych warunkach znalazło się w getcie tylu zdrajców”. Dla Polaków jest oczywiste, że współpraca z hitlerowcami do niczego nie prowadzi, próbują tłumaczyć Żydom, że „jeśli wszystkich wyprowadzą, to i was wyprowadzą”.

Kidawa i Gontarz powołują się na świadectwo Marka Edelmana:

Ogół uważał, że jeśli Żydzi spokojnie dostarczą wymaganego kontyngentu, reszta getta zostanie na miejscu. Niemcom udało się podzielić ludność żydowską na dwie części, jedną skazaną na śmierć, drugą mającą nadzieję utrzymania się przy życiu. I z czasem potrafią

Niemcy wygrać tak jedną część przeciwko drugiej, że Żydzi jedni drugich poprowadzą na śmierć, byle uchronić własne życie^[635].

Wspomnienie o polskim szantażu przybiera taką oto formę:

Ona była ładna i ona musiała chodzić [...] taka typowa Lola Kranz. Nowy kapelusz to musi go od razu cała Warszawa widzieć. I to ją gubiło, za każdym razem jak wyszła, to ją kosztowało. [...] Zobaczyłam ją stojącą z tym szmalcownikiem, którego zresztą znałam z widzenia. [...] Wolno podchodziłam, oczami dawałam jej znak, żeby w odpowiedniej chwili wskoczyła do tramwaju. Podeszłam, ona wtedy prawie w biegu wskoczyła do tramwaju, a ja zaczęłam od tego, że uderzyłam go w twarz^[636].

Sama ofiara prowokuje zagrożenie, nie licząc się z realiami, które zresztą nie stają się tematem opowieści. Spontaniczna reakcja na szantaż to bezpośrednia interwencja Polki. Ratująca jest na tyle pewna siebie, że nie obawia się uderzyć szmalcownika, choć zna go z widzenia. Lektor zaznacza, że podziemie wydawało wyroki na szantażystów.

f. Nic nie mogliśmy zrobić...

W narracji o Sprawiedliwych wyobrażenie o masowości pomocy łączy się z przekonaniem, że nie mogła być ona skuteczna z przyczyn niezależnych od polskiego społeczeństwa. U Kidawy i Gontarza akcent pada na odpowiedzialność samych Żydów, którzy utrudniali lub wręcz uniemożliwiali pomoc. Nie potrafili rozpoznać sytuacji, w której się znaleźli, gubił ich egoizm i chęć ratowania się za wszelką cenę. „Żydzi uwierzyli w niemieckie bajki o neutralnych paszportach – dowiadujemy się – a kiedy poznali prawdę, było już za późno”. Pojawia się obraz bogatych Żydów z Europy Zachodniej, którzy „idą dobrowolnie do śmiertelnej pułapki” na przekór ostrzeżeniom Polaków, chociaż ci „chcieli ich ratować”. Pracownik bankowy Wojciech Juszczyk spotkał się z uporem Żydów, „kiedy chciał odwieść swoich podopiecznych od samobójczej decyzji”.

Tłem są prześladowania Polaków: „Naród polski stanął w obliczu zagłady. Nasilający się z każdym rokiem terror niemiecki obejmował całe społeczeństwo. Łapanie uliczne, rewizje, egzekucje, represje wobec całych rodzin, wsi, dzielnic miejskich miały na celu złamanie

oporu i biologiczne wyniszczenie narodu polskiego. W takich właśnie warunkach Polacy ratowali Żydów”. Szczególne ostre kary grożą za ukrywanie uciekinierów: „Gdy Niemcy wykryli uciekinierów, traktowali jednakowo zarówno uciekinierów z getta, jak i tych, którzy udzielali im schronienia. Co do tego nikt nie miał żadnych złudzeń. Za jednego Żyda kładło głowę nieraz kilkunastu jego opiekunów wyławianych po kolei przez Gestapo z długiego łańcucha ludzi dobrej woli”.

g. My i świat

Niemalą część winy ponoszą także zachodni alianci. Zawiadamiani przez Polaków o tym, co się dzieje z polskimi Żydami, nie okazali im żadnej pomocy, nie wyłączając zamożnych Żydów z Ameryki. Bierność świata kontrastowana jest z postawą Polaków, którzy nie tylko ukrywają uciekinierów, ale śpieszą z pomocą walczącemu gettu. Autorzy filmu szacują żydowskie siły w getcie na 500 żołnierzy. „Byli uzbrojeni w całości przez Polaków – dowiadujemy się. – W całym powstaniu w getcie Żydzi nie mieli więcej jak 1000 żołnierzy”.

W budowanym przez Kidawę i Gontarza obrazie Polacy ostrzeliwują Niemców z „aryjskiej strony”. Ponoszą przy tym ofiary. „Żołnierze polskiej konspiracji kilkadziesiąt razy interweniowali na zewnątrz murów getta – mówi świadek wydarzeń. – Jednocześnie dwukrotnie wchodziły oddziały zbrojne OW [prawdopodobnie okręgu wojskowego – T.Ż.] do getta, walcząc tam 19 i 20 kwietnia i 27 kwietnia”. Na ekranie pojawia się Władysław Zajdler „Żarski”, który walczył w getcie, oraz żołnierze polskiego podziemia uczestniczący w akcji forsowania muru.

Maria Kann wyjaśnia:

Chodzi nie tylko o broń przerzucaną za mur, nie tylko o te oddziały, które zbliżyły się do muru i walczyły razem z obrońcami getta, nie tylko nawet o „Żegotę”, która [...] miała za zadanie ratować tych, którzy ocaleli i która w tym czasie musiała zdwoić swoje wysiłki, żeby ci, co zdołają uciec, mieli się gdzie schronić. Obrońcom getta chodziło jeszcze o inną pomoc. Chcieli posłyszeć, że my wiemy, co tam się dzieje, że my ich rozumiemy, że my popieramy ich wysiłki. I tego słowa im nie zabrakło. [...] Żeby słowo pomogło im nie zginąć, bo ginie tylko to, o czym zapominamy, a jeśli jest utrwalone w słowie, to wszystko pozostaje.

Lektor dopowiada: „Walczyli i ginęli, a rozsiani po całym świecie wpływowi współbracia nie zdobyli się na nic ponad wyrazy współczucia. Międzynarodowe organizacje żydowskie nie podjęły żadnej konkretnej akcji”.

Doniesienia o zbrodni wysyłane przez polską konspirację płynęły na Zachód. Jeszcze raz głos zabiera Maria Kann: „Bo tylko świat przecież, świat, który dysponował bronią, siłą, mógł pomóc Żydom. Tylko oni, nie my przecież. Nie my, którzy sami skazani byliśmy na śmierć”.

h. Narodowy charakter Polaków

Zaangażowanie w walkę i pomoc eksterminowanym wynika w świetle narracji Kidawy i Gontarza z charakteru narodowego Polaków. „Całe społeczeństwo, zgodnie z charakterem polskim, zgodnie z naszym humanizmem, z naszym patriotyzmem pomagało ludności żydowskiej” – stwierdza jeden z uczestników wydarzeń. Jan Żabiński mówi w filmie: „Dlaczego my zajęliśmy się w czasie wojny pomocą Żydom? [...] Bestialski stosunek do Żydów w każdym z uczciwych Polaków musiał wywoływać bunt”^[637].

W kolektywnym fantazmacie Sprawiedliwi stają się reprezentantami narodu. Potwierdzeniem jego moralnej wartości i wyższości. Niezwykle istotna okazuje się w tym miejscu cena pomocy. Polski bezinteresowny heroizm znajduje pełny i ostateczny wyraz w formule „życie za życie”. Zbiorowość, w której imieniu wypowiadają się autorzy, daje do zrozumienia: byliśmy solidarni aż do ofiary z życia, ale oni nie stanęli na wysokości zaciągniętego zobowiązania. Śmierć pomagających potwierdza ich absolutną moralną wartość, a wraz z tym wartość narodu polskiego. Rodzi niemożliwy do spłacenia dług po stronie ratowanych, wreszcie jest przesłanką potępienia i wykluczenia Żydów, którzy nie okażą czołobitnej wdzięczności i – jako jednostki i jako grupa – nie potwierdzą wielkości narodu polskiego.

Żydowski wstyd

Rewersem obrazu Sprawiedliwych jest żydowski oszczerca oraz Żyd, który wstydzi się i przeprosza za swoich współbraci. „Minęło wiele lat. Wydawało się, że wszystko jest jasne i oczywiste. Że nikt nie może mieć wątpliwości co do postawy społeczeństwa polskiego podczas okupacji” – komentuje lektor. Tymczasem pojawiają się niesprawiedliwe oskarżenia.

Polacy odczuwają uzasadniony żal. Są rozgoryczeni i domagają się sprawiedliwości. Mówi pan Juszczyk, jeden z ratujących: „Mój jest dobry stosunek do tych ludzi. Tylko mnie się w głowie nie mieści, bo może nie oni, ale ich, powiedzmy, bracia, kuzyni [tłumi szloch – T.Ż.], że ci ludzie nie to, żeby podziękowali za to, ale odwrotnie, oni szkalują jeszcze. Powinni być wdzięczni chociaż narodowi”. Naród zastępuje poszczególnych Sprawiedliwych na mocy założenia, że działali oni w warunkach powszechnej życzliwości dla ukrywających się. Uratowani deklarują: „Przyszłam do Warszawy tam, gdzie mnie wszyscy znali... Utworzył się cały komitet opiekuńczy nade mną”; w innym miejscu: „Jak się dowiedziałam po wojnie, cały Ożarów wiedział, że ja istnieję w tym domku, ale nikt z publiczności nie puścił pary z ust”.

O polskiej postawie mówią „listy z najdalszych krajów od uratowanych Żydów, którzy nie zapomnieli, komu zawdzięczają życie. [...] Ilu ich było, któż to dokładnie obliczy. Powtórzmy jeszcze raz liczbę szacunkową: ponad stu tysięcy”. Padają retoryczne pytania: „My pamiętamy, a oni? Czy wszyscy pamiętają?”.

Narracja o niewdzięczności wprowadza tych nielicznych Żydów, którzy będą świadczyć o zasługach Polaków jako narodu: „Wielu spośród ocalonych szybko zapomniało o swych opiekunach, zerwało kontakty, opuściło Polskę – informuje lektor. – Inni pozostali w kraju, który był dla nich i jest nadal jedyną ojczyzną. Odnaleźli swoich przyjaciół, wciąż czują się za członków rodziny, za dzieci tych, którym jak własnym rodzicom zawdzięczają życie. Mówią wybawcy Marii Goldfinger i ona sama”. Obraz jest wymowny. Historię opowiadają Polacy, Żydówka stoi obok, milczy, czasami przytakuje, patrzy w ziemię. Jest nie tyle konkretną osobą, ile przedstawicielką grupy,

którą wciąż reprezentuje, za którą pozostaje odpowiedzialna i za którą odczuwa wstyd i przeprasza.

W podobnej roli występuje doktor Zofia Szymańska-Rosenblum. Publicznie wyznaje swój wstyd i zadaje kłam niesprawiedliwym oskarżeniom:

Pytano mnie, czy w okresie likwidacji getta były przejawy antysemityzmu ze strony społeczeństwa polskiego. Cóż, coś mogłam na to odpowiedzieć? W każdym społeczeństwie są męty, widziałam żydowskich szmalcowników, byli granatowi policjanci gorsi od Niemców, ale mogę tylko podkreślić, że na ratowanie jednego Żyda składały się bohaterskie wysiłki co najmniej dwudziestu Polaków. I że postawa społeczeństwa polskiego była pełna heroizmu i najgłębszego poświęcenia. Wstyd jest, że należy powrócić do zagadnienia tak bolesnego po dwudziestu kilku latach. Wstyd jest, że są Żydzi, którzy zapomnieli o tym, jak ich ratowano, i że zapomnieli o tym, że ich ojczyzną jest Polska. Bardzo bolesne jest dla mnie, że muszę o tym wspominać.

Uczestniczymy w procederze poniżania ofiary. Żydowskim świadkom polskiej pomocy wyznaczono rolę, w której są reprezentantami wszystkich Żydów, noszącymi piętno wstydu za żydowskie winy względem Polaków. Ich wstyd oraz ich świadectwa unieważniają te żydowskie głosy, które mogłyby zaburzać polską opowieść. Inny zostaje w ten sposób bez reszty poddany władzy większości sprawującej kontrolę nad opowieścią o wojnie.

Jeden czy wiele modeli?

Sprawiedliwi Kidawy i Gontarza to film niezwykle brutalny i otwarcie antysemicki. Nieporównywalny z tonem wypowiedzi Bartoszewskiego.

Mimo różnic politycznych i światopoglądowych – a przede wszystkim zasadniczej różnicy postawy wobec prześladowanych – marcowa opowieść o Sprawiedliwych okazuje się strukturalnie bliska narracji zaproponowanej we wstępie do *Ten jest z ojczyzny mojej* i wcześniej reakjom „Tygodnika Powszechnego” na pogrom kielecki. W całości, zbudowanej z podobnych elementów, inaczej rozkładają się akcenty, analogiczne motywy zostają dopowiedziane z otwarcie agresywną intencją.

To zaskakujące podobieństwo wskazuje na jednolity wzór kultury, w którym zanurzeni są zarówno zwolennicy Moczara, jak i Władysław Bartoszewski czy komentatorzy z „Tygodnika Powszechnego”. Wzór ten określa prawdy, które nie budzą niczyich wątpliwości, zasłania też sens i konsekwencje praktyk, których częścią pozostaje. Ukrywa grę władzy, toczącą się między większością a dyskryminowanymi. Troska o polski autowizerunek okazuje się dla wszystkich najwyższą wartością. Dlatego zapewne mogła usprawiedliwiać tak grube, zdawałoby się, przekłamania oraz sprawiać, że wierzyli w nie – i to zapewne szczerze – nawet bezpośredni świadkowie wydarzeń. Standard przyzwoitości stanowiący część tego wzoru nie brał pod uwagę agresji uruchamianej przy powielaniu stereotypów związanych ze Sprawiedliwymi i wprawianiu w ruch towarzyszącego im szantażu i wykluczenia. Dyskryminująca Żydów opowieść uchodziła wyłącznie za bezstronny i obiektywny opis rzeczywistości, a polskie zachowania za naturalną reakcją na wydarzenia.

W tym właśnie porządku – analizy wzorów kultury, a nie osądu osób – należy wskazać podobieństwa między narracjami Bartoszewskiego oraz Kidawy i Gontarza.

W propagandzie marcowej rozbudowano kontrast między postawami Polaków i Żydów, a szczególnie sugestię niewdzięczności Żydów, którzy kierują pod polskim adresem oskarżenia, choć w istocie zawdzięczają Polakom życie. W narracji Bartoszewskiego porównanie i kontrast również zajmują ważne miejsce. Tworzą podstawę i kontekst dla przytaczanych faktów, ale nie wychodzą na pierwszy plan. Otwarte oskarżenie o niewdzięczność pozostaje stonowane, co nie znaczy, że jest nieobecne. Pojawia się w kończącym wywód zdaniu o konieczności „przeciwstawienia się fałszywym sądom i uogólnieniom podyktowanym nieznajomością rzeczy lub złą wolą”, które nie zostało usunięte w wydanych po upadku PRL-u, a więc w warunkach wolności słowa, edycjach z roku 2007 i 2013^[638]. Jest również obecne w zamieszczonym na łamach „Tygodnika Powszechnego” wezwaniu do nadsyłania świadectw pomocy Żydom z roku 1963.

Wyczulenie na „obraz narodu” i drażliwość związana z formułowanymi przez Żydów opisami tego, czego doświadczyli w Polsce, są osią organizującą narrację o Sprawiedliwych we wszystkich jej wariantach. Stąd skłonność do rozwiązywania dysonansu poznawczego za pomocą oskarżeń i agresji wobec Żydów przy jednoczesnej blokadzie autorefleksji. Błokadzie tak głębokiej, że nie są jej w stanie przełamać nawet wydarzenia Marca '68, i to u ludzi tego formatu i wrażliwości, co Bartoszewski.

W kontekście wypowiedzi publikowanych w „Tygodniku Powszechnym” w roku 1946 należałoby uznać, że oskarżenie Żydów o oszczerstwo i niewdzięczność oraz jednoczesna dyscyplinująca ich presja są niedającymi się pominąć elementami idiomu, którym posługuje się polska społeczność bez względu na dzielące ją różnice. Przemoc bywa jawna, jak w wypowiedziach z „Tygodnika” po pogromie kieleckim, lub pozostaje w mniejszym lub większym stopniu zawieszona, jak we wstępie do *Ten jest z ojczyzny mojej*, ale potencjał agresji obecny w modelu narracji może być w każdej chwili zaktualizowany i rozwinięty, przy czym jego aktualizacja nie budzi obiekcji co do samego schematu myślenia. Dlatego zapewne film Kidawy i Gontarza trafiał i trafia do polskich odbiorców oraz jest dla nich zrozumiały, bo prezentuje obiegowe prawdy o okupacji^[639].

Tu należałoby także szukać przyczyn decyzji o udziale w tym przedsięwzięciu osób ze względu na swoje poglądy niechętnych PRL-owi i jego władzom, takich jak Maria Kann, Jan i Antonina Żabińscy czy Władysław Zajdler, a także decyzji Bartoszewskiego, Lewinówny oraz redaktorów Znak o drugiej edycji antologii *Ten jest z ojczyzny mojej* w roku 1969 oraz o jej tłumaczeniach^[640]. Trzeba pamiętać, że drugie wydanie książki oznaczało przedstawianie dowodów polskiej życzliwości wobec Żydów w czasie niespotykanej w swojej skali akcji dyskryminacyjnej prowadzonej przy nieskrywanym poparciu polskiego społeczeństwa i to mimo wykorzystania tekstu w kampanii antysemitkiej^[641].

Wspólna dla wszystkich aktualizacji modelu jest także postać Żyda dającego świadectwo bohaterstwa polskiej wspólnoty. Jeszcze raz Bartoszewski okazuje się w tym punkcie najdelikatniejszy. Nie

organizuje upokarzającego *auto da fé*, tak jak zrobili to Gontarz z Kidawą wobec doktor Zofii Szymańskiej-Rosenblum, nie szantażuje jak Stefania Skwarczyńska w „Tygodniku Powszechnym”, choć analogiczna w strukturze presja jest jednak obecna w jego wezwaniu o nadsyłanie świadectw o polskiej pomocy oraz w ich prezentacji. Przytaczane przez niego wypowiedzi, niejednokrotnie okrojone przez redaktorów – jak na przykład tekst Ringelbluma – spełniają też podobną funkcję. Ich autorzy nie muszą przeproszać, ale miejsce, które przyszło im zająć w schemacie, jest na dobrą sprawę podobne. Kontekst sprawia, że są przeciwwagą dla „Żyda oszczercy”, świadkami zeznającymi na korzyść większości przeciw „fałszywym sądom i uogólnieniom”. Strukturalnie stają się głosem Innego całkowicie kontrolowanym przez większość wytwarzającą własny wizerunek.

Presja i upokorzenie związane z formułowaniem tego rodzaju świadectw były dla Bartoszewskiego niewidoczne. Świadczy o tym zamieszczenie w drugim wydaniu *Ten jest z ojczyzny mojej* tekstu Hanny Krall *Gra o moje życie* opublikowanego w „Polityce” 20 kwietnia 1968 roku. Był on wyraźnie aktem podporządkowania oraz próbą ratowania pisma i samej autorki przed antysemitkami atakami^[642]. W wezwaniu do nadsyłania świadectw o pomocy Żydom opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” w roku 1963 ani redaktorzy pisma, ani Bartoszewski nie cofnęli się przed zamieszczeniem głosu Adolfa Rudnickiego, który jako Żyd usprawiedliwia się z pominięcia polskiej pomocy w stworzonym przez siebie literackim obrazie Zagłady.

Za podobieństwem struktury narracyjnej i związanych z tym praktyk, w których role uczestników są z góry ustalone, idzie podobieństwo motywów. Pojawiają się nieodmiennie przekonanie o powszechnej życzliwości, pomijanie przemocy związane z figurą „marginesu”, sugestia jednakowego losu i tego samego cierpienia Polaków i Żydów, tonowany lub wydobywany kontrast postaw, tonowane lub wydobywane przekonanie o braku solidarności wśród Żydów, figura „nic nie mogliśmy zrobić”, wreszcie uniewinniające odniesienie do bierności „świata”, ze wskazaniem winy Żydów ze Stanów Zjednoczonych. Motywy te konstruowane są przez podobne

kreowanie aktorów opowieści, dobór faktów, zestawienia danych, przesunięcia akcentów, które zamieniają sytuacje wyjątkowe w normę. Podobnie charakteryzują i wartościują Polaków i Żydów jako odrębne grupy. Wszyscy są zgodni co do fikcyjnych elementów nadających kształt opowieści i niezbędnych przemilczeń, które pozwalają utrzymać fikcję. Panuje zgoda co do celu, w imię którego opowiada się historię Sprawiedliwych. Ma ona tworzyć obraz polskiej zbiorowości.

4. Metamorfoza antysemity

W opowieści o Sprawiedliwych pojawia się zwykle motyw antysemity ratującego Żydów. Odgrywa on kluczową rolę w wytwarzaniu autowizerunku Polaków i zabezpieczaniu ich przed zarzutami o wrogość i agresję wobec ofiar Zagłady. Aktualizując narrację o pomocy, polska społeczność przyznaje się niejako do najgorszego – byli wśród nas antysemici – i jednocześnie zakreśla granice zła. Nie wolno łączyć postaw przedwojennych z wojennymi, ponieważ polski antysemityzm zatrzymywał się tam, gdzie w grę wchodziła realna krzywda Żydów.

Figura ta jest ważnym wariantem opowieści o Sprawiedliwych i spełnia kluczową rolę w obronie polskiego autowizerunku.

Model

Metamorfoza antysemity, który w zetknięciu z brutalnymi hitlerowskimi metodami opowiada się po stronie ofiar Zagłady, świadczy o charakterze narodowym Polaków i o konstytutywnych cechach polskiej kultury. Jest więc koronnym dowodem potwierdzającym niewinność zbiorowości, stanowiąc tym samym filar jej autoprezentacji.

Najpełniej motyw ten wybrzmiał w filmie Kidawy i Gontarza w krótkiej wypowiedzi partyzanta z Lasów Parczewskich:

Ale całe społeczeństwo, zgodnie z charakterem polskim, zgodnie z naszym humanizmem, z naszym patriotyzmem pomagało ludności żydowskiej. Nawet te odłamy polityczne, którym zawsze dodawano przymiotnik, że są antysemitki – myślę o ruchu narodowym i myślę o postaci Mosdorfa, który był jednym z przywódców ruchu narodowego przed wojną, Mosdorfa, którego Niemcy rozstrzelali za pomoc udzielaną Żydom.

Postawa antysemity wpisuje się w tym wypadku w opowieść o ofierze z życia, którą polska społeczność pieczętuje solidarność wobec Żydów. Najwyższe poświęcenie okazuje się potwierdzeniem wartości i w gruncie rzeczy wyższości narodu polskiego.

Figury Sprawiedliwego-antysemity nie zabrakło we wstępie Władysława Bartoszewskiego do książki *Ten jest z ojczyzny mojej*, gdzie dopełnia ona portret narodu zaangażowanego w pomoc Żydom. Udział antysemitów – tych, którzy zmienili zapatrywania, a także tych, którzy ich nie zmienili – w ratowaniu Żydów musiał być znaczny, na co wskazuje słowo „nierządki”: „Akcję pomocy Żydom prowadzono w różnych częściach kraju – czytamy. – Brali w niej udział ludzie rozmaitych grup zawodowych, środowisk społecznych, reprezentujący różne poglądy polityczne, nierządki też tacy, którzy uchodzili przed wojną za antysemitów”^[643].

Podobną funkcję pełni – to już przykład z ostatnich lat – sylwetka Sprawiedliwego-antysemity w dodatku do dziennika „Rzeczpospolita” zatytułowanym „Życie za życie”. W rubryce *Ludzie, których warto zapamiętać* zamieszczono notę o księdzu prałacie Marcelem Godlewskim (1865–1945), proboszczu parafii Wszystkich Świętych w Warszawie. Znalazła się w niej wypowiedź świadka z epoki: „I tam prezes opowiadał, jak się prałat rozpląkał w jego gabinecie, gdy mówił o żydowskiej niedoli, i jak się starał pomóc i tej niedoli ulżyć. Mówił on, ile ten ksiądz, był antysemita, serca Żydom okazał”^[644].

O autowizerunkowych stawkach związanych z figurą Sprawiedliwego-antysemity świadczą dyskusje wokół Zofii Kossak-Szczuckiej. Jest ona postacią emblematyczną, ponieważ należy do tych Sprawiedliwych-antysemitów, którzy w czasie wojny nie zmienili zdania co do Żydów, uznając ich w najgorszych latach Zagłady za „politycznych, gospodarczych i ideowych wrogów Polski”^[645]. Jej

osoba i postawa, uznawane za wzorzec, okazują się ważne ze względu na formułowane wokół nich uogólnienia i sądy wartościujące, które dotyczą całości polskich zachowań oraz kultury polskiej jako takiej. Zakazowi „jednostronnych i uogólniających sądów o postawie społeczeństwa polskiego”^[646] – jak wyraził się Władysław Bartoszewski – na temat przemocy wobec Żydów towarzyszy skłonność i akceptacja dla uogólnień dotyczących pomocy. Uogólnień – trzeba to jasno powiedzieć – niczym nieuzasadnionych i fałszujących obraz okupacji.

Jan Błoński w tekście *Polak-katolik i katolik-Polak* broni tezy o ludowym i chrześcijańskim charakterze polskiego antysemityzmu, czego dowodem mają być poglądy i postawa Zofii Kossak-Szczuckiej. Zdaniem Błońskiego niechęć do Żydów, jakkolwiek silna, nie przybierała jednak w Polsce form otwartej agresji. „Antysemickie rozjuszenie – pisze Błoński – natrafiało na niewidzialną granicę i ręka, zebrana już w pięść, opadała”^[647]. Polski antysemityzm zasadniczo różni się w jego ujęciu od antysemityzmu nazistowskiego, nowoczesnego, totalitarnego i pogańskiego, który przybierał formy eliminacyjne^[648]. Jako dowód przywołany zostaje anonimowy pamiętnik opisujący przedwojenne pogromy:

Ale gdy hasło „Bij Żyda!” przybrało formy niemalże pogromów [...], kler zobaczył, że ludność przeholowała w zapale. Kler zaczął mitygować, ale ludzie nauczeni politykowania, nie słuchają zakazów, biją, rozwydrzenie. Biją starców i dzieci – ja, choć jestem antysemitą, to tego nie pochwalam^[649].

Fragment ten jest modelowym przykładem uogólnienia dokonywanego w figurze Sprawiedliwego-antysemity i związanego z nim przemilczenia. Okazuje się ono przy tym tak oczywiste w polskiej kulturze i przez to niewidzialne dla publiczności, że Błoński nie ukrywa zabiegów retorycznych, do których się ucieka, bądź po prostu nie jest ich świadom.

W przywołanym przez niego obrazie mamy do czynienia z niekontrolowanym wybuchem fizycznej agresji, spowodowanym agitacją elit: działaczy ruchu narodowego i kleru. Sprawcą jest „ludność”, a więc większość. Pamiętnikarz komentuje: „uczestnicy

i prowodyrzy to ciemne tumany [...]. Najbardziej im się podobało, aby Żydów bić. Przynajmniej jedna partia [Stronnictwo Narodowe – T.Ż.], w której można coś doraźnie zrobić. Kler podtrzymywał, a próbował prąd narodowy – nawoływał do udziału”^[650].

Zastosowanie figury Sprawiedliwego-antysemity sprawia, że wszystko to znika z pola widzenia. Słowa „ja, choć jestem antysemitą, to tego nie pochwalam”, unieważniają informacje o faktycznej roli kleru oraz elit, o skali agresji, skali uczestnictwa w agresji, wreszcie – co najważniejsze – o trwaniu samej agresji oraz podtrzymujących ją norm kulturowych. Wszystko, co już wiedzieliśmy, przestało dla nas istnieć. Wnioski, które wyciąga Błoński z cytowanych relacji, są zaskakujące: „Nie można mieć wątpliwości, co ten antysemita będzie myśleć kilka lat później, kiedy zobaczy przy robocie nazistów... Działo w nim to samo, co w przestraszonym klerze, to samo, co w ratującej «wrogów» Kossak-Szczuckiej: nakaz ewangeliczny, tkwiący w chrześcijańskiej tradycji narodu”^[651]. A co z tymi, co bili? Przecież i kler, i sam pamiętnikarz nie byli ich w stanie zatrzymać. Nawołując do opamiętania, okazali się niewiele znaczącym marginesem. Błoński wbrew przywoływanym przez samego siebie faktom konstruuje mimo to „naród” jako większość, na którą oddziałuje „nakaz ewangeliczny”. Przy czym sens owego „ewangelicznego nakazu” także pozostaje wątpliwy, bo przecież to kler doprowadził do wybuchu, choć być może ten i ów ksiądz przestraszył się skutków własnych kazań. Dystans wobec przemocy – nawiasem mówiąc ograniczony zaledwie do „nie pochwalam” – wyraża tylko przywołany przez Błońskiego pamiętnikarz, a jego postawa nie odzwierciedla żadnej zmiany, którą dałoby się odnotować poza jego odosobnionym przypadkiem.

Śladem Błońskiego idzie Sławomir Buryła, historyk literatury i specjalista w dziedzinie problematyki Zagłady. Także dla niego postawa Kossak-Szczuckiej jest dowodem na to, że polska nienawiść wobec Żydów nie przybierała form eliminacyjnych: „Jest Kossak wzorcowym przykładem polskiego antysemityzmu, który nawet w paskudnych latach trzydziestych nie przywdziewał morderczej maski”^[652]. Uogólniające wnioski płynące z opisu postawy Kossak-

Szczuckiej sięgają dalej i dotyczą wartości polskiego katolicyzmu jako takiego:

Ten wymiar rodzimego katolicyzmu okazał się niezwykle przydatny w okresie najwyższej próby. Katolicyzm nazywany ludowym, często łączony z naiwną wiarą, bezrefleksyjnością, posądzany o intelektualną łatwiznę i ksenofobię zdał egzamin. Wydaje się, że to właśnie naiwna wiara, głęboka i naturalna, właściwa nie tylko polskiej wsi, ale pewnej części inteligencji i duchowieństwa, pomagała ratować Żydów^[653].

Diagnozy tej z całą pewnością nie da się zastosować do zachowań polskiej społeczności, bo wypadki pomocy – niezależnie od motywacji ratujących – były odosobnione.

Ulica Graniczna, pierwszy polski film o Zagładzie

Figura Sprawiedliwego-antysemity pojawia się w kulturze bardzo wcześnie. Okazuje się osią konstrukcyjną *Ulicy Granicznej* Aleksandra Forda, której premiera odbyła się w 1949 roku. Odnajdziemy ją także później w takich obrazach jak *Jeszcze tylko ten las* Jana Łomnickiego z 1991 roku czy *W ciemności* Agnieszki Holland z roku 2011.

Film Forda okazuje się o tyle ciekawy, że jego ostateczna wersja jest efektem swoistych negocjacji między reżyserem, władzami i widownią. Kontekstem jego powstania był pogrom kielecki oraz fala agresji wobec ocalałych z Zagłady, która przetoczyła się wtedy przez Polskę^[654]. Prace nad scenariuszem rozpoczęto w lipcu 1946 roku^[655]. Z jednej strony w prasie dyskutowano nad antysemityzmem, z drugiej robotnicy organizowali strajki w obronie skazanych sprawców pogromu. Żydzi masowo uciekali z Polski^[656].

Alina Madej tak pisze o ówczesnych niepokojach polityków zajmujących się kinematografią:

nikt nie potrafił sobie wyobrazić, jak film ten może wpłynąć na aktualne, antyżydowskie nastroje i w jaki sposób zostanie przyjęty przez publiczność. [...] Bolesław W. Lewicki, ówczesny dyrektor artystyczno-programowy Działu Produkcji „Filmu Polskiego”, przekonywał: „[...] Nasza wrażliwość jest obecnie uczulona i przypomnianie grzechów z okresu okupacji drażni widza. [...] Pewne drażliwe zagadnienia należałoby teraz przemilczeć: dopiero za 10–15 lat będzie można do nich powrócić”^[657].

Dla samego Forda było oczywiste, że „film, ze względu na temat nie może się ukazać ani jako pierwszy, ani jako drugi w tym roku”^[658]. Oznaczało to, że polska martyrologia powinna znaleźć się bezwzględnie na pierwszym planie. Nawet nieśmiała sugestia, że Zagłada jest wydarzeniem równie istotnym, stwarzała niebezpieczeństwo wybuchu. „Obawiano się, jednym słowem, jawnego bojkotu filmu [...] – stwierdza Madej. – Wrogich reakcji na film Forda bano się bardziej niż antyżydowskich ekscesów, którym władze nieodmiennie nadawały charakter incydentalny, przypisując im endeckie, a więc reakcyjne proveniencje”^[659]. W przypadku Forda – komunisty, Żyda i jednej z najważniejszych postaci ówczesnej kinematografii polskiej – bojkot *Ulicy Granicznej* oznaczałby otwarte odwołanie do delegitymizującego władzę stereotypu żydokomuny. Strach przed takim obrotem sprawy jest dowodem siły owego stereotypu i skali nienawiści do Żydów.

O obawach przed niebezpiecznym tematem świadczy ostrożność prasy. Na temat przygotowywanego przez Forda filmu pisano bardzo oględnie. Niechętnie informowano o jego właściwym temacie^[660]. Reżyser zdecydował się w końcu uciec od panującej w Polsce atmosfery i przeniósł zdjęcia do czeskiego Barrandova^[661]. I tam nie pozostawiono go jednak samemu sobie: „W ostatnich dniach listopada 1947 roku zapada decyzja o wyjeździe do Pragi Stanisława Albrechta, który miał skontrolować nietykalnego dotąd Forda, pracującego w tym czasie nad montażem *Ulicy Granicznej*”^[662]. Albrecht – dyrektor Przedsiębiorstwa Państwowego „Film Polski” i członek Komisji KC PZPR do spraw Filmu – postawił obrazowi Forda wiele zarzutów natury ideowej, zapewniając jednocześnie o niezaprzeczalnym profesjonalizmie reżysera. W Warszawie wciąż zastanawiano się, czy film w ogóle należy w Polsce pokazywać^[663].

O wrażeniu, jakie robiła pierwotna wersja *Ulicy Granicznej*, świadczy reakcja Marii Dąbrowskiej:

Cała tragedia żydowska pokazana jest świetnie i robi wstrząsające wrażenie, bo robiąc ją, żydowscy marksiści zapomnieli o marksizmie i robili to ze zwykłą ludzką miłością. Cała

strona polska jest rażąco wypaczona, gdyż robiona jest z niechęcią, zaledwie powściąganą. Wprawdzie porobili koncesje na rzecz Polski, ale nie ustrzegli się fatalnych błędów, które sprawiają, że ten film, zwłaszcza jako przedsięwzięcie państwowe, jest skandalem, stanowi zamaskowaną propagandę antypolską^[664].

Dąbrowska dopowiada: „ten film ukazuje najoczywiściej, że jesteśmy rządzani nie tylko przez obcych, ale przez zdecydowanych wrogów narodu polskiego”^[665].

Premierę odkładano. „Półtora roku po ukończeniu *Ulicy Granicznej* filmem zajęła się Komisja do spraw Filmu KC PZPR”^[666]. Domagano się zmian, na które reżyser się nie zgodził. Obraz znany był elitom z „zamkniętych, rzec by się nawet chciało: konspiracyjnych pokazów”^[667]. „W połowie 1949 roku wymagano od Forda już tylko samokrytyki”^[668]. „Z inicjatywy Włodzimierza Sokorskiego – relacjonuje dalej Alina Madej – Ministerstwo Kultury i Sztuki poddało *Ulicę Graniczną* osobliwemu testowi, który miał zakwalifikować (lub nie) film na polskie ekrany. «Po tych pokazach, które zorganizujemy teraz po fabrykach dla robotników, partia postanowi, co z filmem robić. Jeśli tow. Ford i wówczas nie potrafi naszego stanowiska zrozumieć, to sprawa będzie b. poważna» – straszył Forda Sokorski”^[669].

Na ekrany dopuszczono poprawioną wersję *Ulicy Granicznej*. Po oficjalnej premierze Maria Dąbrowska pisała: „teraz jest to b. dobry, miejscami wstrząsający film żydowski. Nie polski, ale nie obrażający już żadnych uczuć polskiego narodu, jak pierwsza wersja”^[670].

Zmiany dotyczyły przede wszystkim sprawy polskiej przemocy wobec Żydów, która w poprawionej wersji zamieniła się w pomoc. Alina Madej komentuje: „w ostatecznej wersji filmu stonowane zostały tylko te kwestie i sceny, które w zbyt negatywnym świetle przedstawiały Polaków, oraz te, które nadmiernie eksponowały tragedię Żydów”^[671]. Nie chodziło więc o doktrynę marksistowską. Zarzuty tego rodzaju wysuwano jedynie dla wzmocnienia zarzutu zasadniczego, który dotyczył wizerunku polskiej społeczności i obawy przed konfrontowaniem widzów z niechcianą wiedzą o nich samych.

Film opowiada o losach dzieci z jednej kamienicy. Oglądamy przekrój społeczeństwa: inteligentów, drobnomieszczan i proletariatu, Polaków i Żydów. Wojna i Zagłada staje się sprawdzianem dla obu stron. Żydzi dowodzą przywiązania do Polski, Polacy – oprócz zdrajców – potrafią zdobyć się na solidarność z ginącymi. W ostatecznej wersji filmu Jadzia – zasymilowana Żydówka – zostaje uratowana przez kolegów z kamienicy – Bronka i Władka. Dawidek, wnuk krawca Libermana, rezygnuje z polskiej pomocy i dobrowolnie wraca do płonącego getta, żeby tam zginąć.

W pierwotnym scenariuszu Jadzię zabija po wojnie sąsiad, Fredek Kuśmirak, rówieśnik i jednocześnie główny sprawca jej nieszczęść. Strzela, kiedy dziewczyna chce wezwać milicję i domagać się sprawiedliwości za denuncjacje i rabunek. Dawidek ginie jeszcze za okupacji w czasie ucieczki przed Niemcami. Historia Żydów, którzy jak Jadzia mogą uratować się wśród Polaków albo jak Dawidek i Natan dobrowolnie wybierają śmierć z bronią w ręku, to zupełnie co innego niż opowieść o nieuchronnej śmierci, bez względu na próby pomocy i przy niemalym udziale polskich sąsiadów. W pierwotnej wersji pomoc – nawet jeśli staje się tematem opowieści – okazuje się bezsilna wobec reguł okupacyjnej i powojennej rzeczywistości. Obok hitlerowskich zbrodni pojawia się polskie działanie: donosy i zabójstwo ocalałej już po wyzwoleniu.

Alina Madej wpisuje poprawki wprowadzone do *Ulicy Granicznej* w szerszy proces kształtowania się polskiej autoprezentacji. Film – stwierdza – odzwierciedla „rodzący się tuż po wojnie autostereotyp Polaka-katolika ratującego Żydów”^[672]. Chodzi także o wizerunek za granicą, o czym świadczy rozmowa Forda z Saulem Goskindem:

„Goskind świadom był oczekiwań Żydów mieszkających w Ameryce, którzy pragnęli zobaczyć film zrealizowany w Polsce, ukazujący jej rzeczywistość – Polskę, która stała się cmentarzem ich rodziców”. Nie jest wykluczone, że wtedy właśnie narodził się pomysł realizacji *Ulicy Granicznej* – filmu, który miał obrazować złożoną historię Polaków i Żydów w czasie okupacji^[673].

Najważniejsze motywy

Rozwinięcie wątku Sprawiedliwego-antysemity w *Ulicy Granicznej* obrasta wieloma pokrewnymi wyobrażeniami. Jego trzon pozostaje jednak niezmienny: historia niechęci, która ustępuje miejsca pomocy prześladowanym, zamienia regułę okupacyjnej rzeczywistości w wyjątek. Ułatwia zastąpienie wiedzy o rzeczywistości wyobrażeniem niewchodzącym w kolizję z pożądanym autowizerunkiem.

a. Zamiana reguły w wyjątek

Historia Sprawiedliwego-antysemity pozwala niepostrzeżenie podmienić obrazy: klisza symbolizująca „pomoc” zostaje wmontowana na miejsce wspomnienia o agresji. Wrogość pojawia się, a publiczność – przynajmniej ta pamiętająca czasy wojny – zdaje sobie sprawę, że była ona powszechna. Wiedza ta jest z jednej strony obecna tuż pod powierzchnią narracji, z drugiej okazuje się niewypowiadalna. Jej ślad może się pojawić jedynie w uogólnieniu, będącym wnioskiem z podstawienia obrazów. Historia antysemity oraz zmiany jego nastawienia do Żydów staje się bowiem dowodem na powszechność życzliwości i pomocy. Figura *pars pro toto* obejmuje zarówno zachowania przed, jak i po przemianie. Rzeczywistości powszechnej nienawiści odpowiada wyobrażenie powszechnej pomocy, tyle że w sferze wypowiedzanych głośno sądów agresja będzie zawsze jednostkowa, podczas gdy przypadki pomocy świadczą o całej grupie.

Wiedza o wrogości jako regule polskich postaw wobec Żydów w czasie okupacji i pomocy jako odstępstwie od tej reguły zostaje dopuszczona do świadomości i jednocześnie zneutralizowana. Obraz antysemity pełni rolę szczepionki^[674], która pozwala nie przyglądać się bliżej problemowi, zakreślić arbitralnie jego granicę na roku 1939, a tym samym przejść nad nim do porządku dziennego i niejako rozgrzeszyć zbiorowość. Historia antysemicko nastawionej rodziny inteligenckiej – Kazimierza Wojtana i jego syna Władka – staje się dowodem, że wrogość nie była w istocie groźna i przeistaczała się w ratowanie ofiar Zagłady. W porządku wyobrażenia zostaje przesunięta w sferę wyjątku, a w dalszej kolejności zmarginalizowana

i eksterioryzowana, a więc usunięta z obrazu wspólnoty. Film nie obraża już Polaków, może zostać zaakceptowany jako żydowski punkt widzenia.

b. Naród i margines: czyszczenie autowizerunku

Kazimierz i Władek Wojtanowie zostali przedstawieni na tle szerszego obrazu polskiej społeczności. W kamienicy na ulicy Granicznej najlepsze mieszkania zajmują przedstawiciele inteligencji, a sutereny ludzie prości: rzemieślnicy, robotnicy czy wręcz proletariusze. Mamy w istocie do czynienia ze zbiorowym portretem. Ta minispołeczność jest od początku mieszana. Polacy i Żydzi mieszkają w tym samym domu, a ich dzieci bawią się na jednym podwórku, zawierając młodzieńcze przyjaźnie. Obok Wojtanów Polakami są dorożkarz Cieplikowski z synem Bronkiem oraz rodzina Kuśmiraków.

Cieplikowski jest postacią ludową i rubaszną. Spontaniczna życzliwość wobec świata i ludzi oraz zdrowy rozsądek sprawiają, że jego stosunek do żydowskich sąsiadów nacechowany jest serdecznością i szacunkiem. „Człowiek pomoże – człowiekowi pomogą” – to jego życiowa maksyma. Jego syn Broniek jeszcze przed wojną staje po stronie Dawidka, kiedy koledzy z podwórka znęcają się nad nim, bo jest Żydem. Za okupacji nie zawaha się pomóc żydowskim przyjaciołom, mimo niebezpieczeństwa i trudnej sytuacji materialnej własnej rodziny.

Kuśmirakowie tworzą kontrast dla postawy Bronka Cieplikowskiego i jego ojca. Stają się marginesem, na który zostanie zepchnięte odium związane z antysemityzmem Wojtanów, a więc wrogością pozostającą w centrum kultury i charakteryzującą elitę. To także ludzie prości, ale raczej drobnomieszczanie niż lud. Ich antysemityzm łączy się z kołtuństwem oraz brakiem zasad moralnych i charakteru. Wpisanie antysemityzmu w historię zdrady narodowej pozwala usunąć przemoc wobec Żydów z obrazu polskiej społeczności.

Okupacja staje się dla Kuśmiraków okazją do materialnego i społecznego awansu. Szybko orientują się, że mogą skorzystać na współpracy z wrogiem. Zawierają znajomości z hitlerowskimi

żołnierzami, którzy piją w prowadzonym przez nich szynku. Wanda – córka rodziny – nawiązuje romans z gestapowcem. Szybko podpisują volkslistę, a stary Kuśmirak zapuszcza wąsik, który upodabnia go do Adolfa Hitlera. Finałem zdrady jest przejęcie mieszkania doktora Białka, zasymilowanego Żyda mieszkającego w kamienicy. Kuśmirak szantażuje go i zmusza do przeprowadzki do getta. Co ważne, pochodzenie lekarza nie jest znane nikomu w kamienicy. Tajemnicę odkrywa dopiero Fredek Kuśmirak, pozbawiony charakteru mazgaj, z czasem członek Hitlerjugend. Podsluchuje przez okno Białka i wykrada z jego mieszkania kompromitującą fotografię przedstawiającą dziadków doktora w tradycyjnych żydowskich strojach.

Drogi Wojtanów i Kuśmiraków rozchodzą się, co stanowi węzeł konstrukcyjny obecnego w *Ulicy Granicznej* – i w wyobrażeniu o Sprawiedliwym-antysemicie – obrazu polskiej społeczności. To, co w niej wartościowe, okazuje się jednocześnie polskie i przychylne Żydom. Przemoc wobec Żydów znika z obrazu polskość jako cecha zdrajców. Uosabiany przez Cieplikowskiego lud, naród *par excellence*, od początku jest solidarny i pomaga prześladowanym^[675]. Polskość inteligencka, związana także z etosem niepodległościowym – Wojtan jest przedwojennym oficerem zaangażowanym w konspirację, który ginie w ulicznej egzekucji z okrzykiem „Niech żyje Polska!” – rozpoznaje wartość Żydów i uznaje w nich współobywateli. Dojrzewa do solidarności. Wynika stąd zmiana postawy: od antysemityzmu do pomocy ofiarom Shoah. Plama na zbiorowym autowizerunku zostaje wymazana.

Wojtana można uznać za postać wpisującą się w konwencję bohatera dynamicznego^[676], osobliwość figury Sprawiedliwego-antysemity polega jednak na tym, że punkt dojścia zasłania punkt wyjścia. Podstawienie obrazów robi wrażenie, jakby przemoc wobec Żydów nigdy nie była w Polsce istotnym problemem, a zbiorowość od początku pozostawała niewinna. Przemiana jest zatem pozorna. Potwierdza jedynie niezmienną „istotę polskość”, w obliczu której antysemityzm należy uznać za ledwie za zbłądzenie, w ogólnym rachunku do pominięcia. Tak opowiedziana historia nie konfrontuje

więc publiczności z pytaniami o przedwojenne i wojenne postawy polskiej większości wobec Żydów. Odpowiedzi, których udziela, są w związku z tym pozorne^[677].

c. Żydzi: izolacja i obywatelstwo

Osią zbiorowego portretu Żydów okazuje się przeciwstawienie pełnej i w dużej mierze bezproblemowej asymilacji oraz dobrowolnej izolacji^[678].

W pełni zasymilowanym Żydem jest doktor Białek. W jego przedwojennej historii nie pojawia się problem piętna. Nikt z otoczenia nie rozpoznaje go jako Żyda^[679]. Białek stanowi przykład wyobrażenia, o którym pisał Bartoszewski: jest jednym z tych, co „ani sami się za Żydów nie uważali, ani w środowisku polskim za Żydów nie uchodzili”^[680]. W przekonaniu większości Żydzi mogą wejść w polskie społeczeństwo, jeśli tylko chcą. Śladem dyskryminacji – który pozostaje czytelny jedynie dla wtajemniczonych – jest fakt, że córka Białka Jadzia nic nie wie o pochodzeniu ojca i dziadków^[681].

Do zbliżenia z polskim otoczeniem dąży także Natan. Jest nowoczesny, pracuje jako elektrotechnik w fabryce, angażuje się w ruch lewicowy. Widzi anachroniczność tradycyjnego żydowskiego sposobu życia i postrzegania świata, które przeszkadzają w integracji z resztą społeczeństwa. „Za waszych czasów, teściu, nie było elektryczności ani żydowskich elektrotechników” – odpowiada Libermanowi, kiedy ten chwali dawne zwyczaje. Natan dąży także do wspólnej z Polakami walki z okupantem. Będzie jednym z organizatorów powstania w getcie.

Modernizacja i integracja Żydów z resztą społeczeństwa to punkty, w których pojawia się konflikt między Natanem a jego teściem, krawcem Libermanem. Kiedy rozchodzą się pogłoski o utworzeniu getta, Liberman wyznaje: „Może to i lepiej dla Żydów, że będziemy oddzielnie”. Natan replikuje natychmiast: „Jeżeli Niemcy robią getto, to nie po to, żeby było lepiej”. I zaraz dodaje: „Oni chcą, żebyśmy byli oddzielnie od Polaków. Łatwiej będzie zniszczyć nas i Polaków. To polityka... U nas w niewoli mówiono, że powinniśmy być razem.

Walczyć! [...] Polacy na pewno będą walczyć. I my razem z nimi”. Wygląda więc na to, że między Polakami a Żydami istnieją już więzi, które okupant chce zerwać.

Krawiec Liberman jest przedstawicielem najstarszego pokolenia. Stoi na straży religii i tradycji. Chce je chronić, zachowując odrębność. Nosi charakterystyczny żydowski strój. Dystansuje się od wszystkiego, co nieżydowskie. Nauczony doświadczeniem pozostaje nieufny i ze strony otoczenia spodziewa się najgorszego. Strach przed coraz to nowymi nieszczęściami – a na dobrą sprawę napaściami tworzącymi żydowski los – skłania Libermana do dobrowolnego wycofania się na margines i do niezaangażowania. Nie chce drażnić swoją obecnością antysemitów ani rzucać się jej w oczy.

O przeżyciach, z których wynika jego gorzkość, nie dowiadujemy się wiele. Kiedy Dawidek wraca mokry i pobity z podwórka, Liberman komentuje: „Sto razy mówiłem mu, żeby nie biegał po podwórku, żeby siedział w domu, żeby się uczył, jak inne żydowskie dzieci...”. Na uwagę, że Jadzia doktora Białka też gra w piłkę, odpowiada: „To całkiem co innego, ta dziewczynka to jest polskie dziecko”. Liberman wie, że Żydom wolno mniej i że nie powinni liczyć na równe prawa. Matka Dawidka na wieść o getcie mówi z gorzkością: „Ale w getcie przynajmniej będziemy wszyscy równi”.

Doświadczenie piętna nie zostaje jednak w filmie Forda przedstawione ani tym bardziej zanalizowane jako społeczna norma. W zestawieniu z Natanem i Białkiem postawa krawca Libermana okazuje się bardziej cechą żydowskiego sposobu bycia niż koniecznością wynikającą z realnej społecznej presji. W *Ulicy Granicznej* dopiero niemiecka okupacja na dobre ośmiela antysemitów. Tylko mając za plecami faszystów, otwarcie manifestują wrogość wobec Żydów, która nie zjednuje im wcale sympatii otoczenia. Otwarta agresja pozostaje domeną niemiecką. Kuśmirak szantażuje doktora Białka i odbiera mu mieszkanie, ale to hitlerowski klient jego szynku poszczuje psem małego Dawidka.

d. Żydowskie marzenie: być uznanym

Natana łączy z krawcem Libermanem przywiązanie do Polski i głęboki polski patriotyzm. Obaj są solidarni wobec Polaków i polskiej walki o niepodległość. Manifestacyjnie uznają najważniejsze wartości dyskryminującej ich grupy. Krzywdy, których – jak się domyślamy – musieli zaznać, nie mogą prowadzić do krytyki, a tym bardziej odrzucenia tego, co polskie. W większościowym wyobrażeniu – jakim jest *Ulica Graniczna* – ich odpowiedzią na antysemityzm będzie heroiczna wierność ojczyźnie i jej symbolom.

Przemiana Kazimierza Wojtana dokonuje się pod wpływem bohaterskiego czynu krawca Libermana. Kiedy Wojtan po ucieczce z niewoli ukrywa się w Warszawie, chce odkupić od żydowskiego sąsiada cywilne ubrania, które żona musiała sprzedać, żeby zdobyć środki na utrzymanie. Żyd – wbrew stereotypowi – rezygnuje z zarobku. Wiedząc, w jakiej sytuacji jest Wojtan, nie przyjmuje pieniędzy, bierze za to mundur, zapowiadając, że przerobi go i w ten sposób wyrówna stratę. Liberman uwalnia tym samym polskiego oficera od przedmiotu, który zdradza jego tożsamość, a znaleziony w domu, byłby dla okupanta dowodem na kontakty zbiega z rodziną. Na tym się jednak nie kończy. Wojtan nie może wyjść z kamienicy, bo na podwórko wkracza hitlerowski patrol. Żołnierze wchodzą do mieszkania Libermana i znajdują mundur. Katują krawca, ale ten nie zdradza sąsiada, a więc ratuje mu życie. Pod wpływem tego wydarzenia Wojtan powie synowi: „I Żydzi różni bywają, i my miewamy swoich Kuśmiraków”.

Warianty tej historii pojawiają się jeszcze w dwóch odsłonach. W pierwszej akcent pada na nieadekwatność przeświadczeń Wojtana, przygotowując tym samym zmianę jego spojrzenia na Żydów. Scena rozgrywa się u fryzjera. Wojtan przychodzi ogolić się przed wyruszeniem na front. Prosi Natana, który siedzi na fotelu przykryty białym ręcznikiem, żeby ten ustąpił mu miejsca. Sąsiad odmawia. Kuśmirak, który jest świadkiem rozmowy (jeszcze z wąsami à la Piłsudski), komentuje: „Taki to ich patriotyzm. Polski oficer idzie na wojnę, a Żydki się śpieszą”. Natan wstaje: jest w mundurze jak Wojtan.

Domknięciem wątku okazuje się scena śmierci Natana w walczącym getcie, która zrównuje go z polskim oficerem. Bojowiec wycofuje się pod naporem faszystów na dach płonącej kamienicy, gdzie zatknięto dwa polskie sztandary. Na ich tle rzuca ostatni granat i ginie. Tak jak Wojtan, który przed rozstrzelaniem zdołał krzyknąć: „Niech żyje Polska!”. Ten sam motyw powraca w zakończeniu filmu. Dawidek, który decyduje się powrócić do płonącego getta, żeby tam zginąć, dostaje od Władka Wojtana na drogę pistolet poległego ojca. Zostaje tym samym podniesiony do rangi bojownika o Polskę. Jest wzruszony. Krzywda i odrzucenie, których doświadczył od polskich kolegów, przestają się liczyć wobec tego aktu uznania i przyjęcia do wspólnoty.

Polscy Żydzi rzeczywiście walczyli i ginęli w kampanii wrześniowej, do konspiracji ich raczej nie przyjmowano z powodu antysemitycznych uprzedzeń. Manifestacyjnego patriotyzmu żydowskich bohaterów *Ulicy Granicznej* nie można jednak czytać wyłącznie jako opartej na faktach weryfikacji dyskryminacyjnego stereotypu. Pełni on w ramach narracji o Polakach i Żydach w czasie wojny szczególną funkcję. W opowieści tej Żydzi upodabniają się do Polaków i chcą połączyć się z nimi w walce, aspirując do tych samych wartości, postaw i symboli.

Obraz, w którym pojawia się polski antysemityzm, przyjmuje przez to szczególny kształt: w historii o porzuceniu wykluczających praktyk akcent pada na ofiary wykluczenia, a nie tylko tych, którzy są w rzeczywistości odpowiedzialni za przemoc. To Żydzi biorą na siebie wysiłek przekonania większości, że nie są tacy, jak ta ich sobie wyobraża, i że zasługują na uznanie. Polska większość zachowuje przy tym przywilej oceniania Żydów jako grupy i wyrokowania o ich postawach zgodnie z własnym obrazem świata. Nie sposób tym samym rozpoznać antysemityzmu jako uprzedzenia, z którym powinni uporać się sami Polacy; z pola widzenia znika też jego arbitralność, a więc fakt, że pozostaje ono niezależne od żydowskich poczynań. Trzeba pamiętać, że w dyskusjach toczonych po pogromie kieleckim w lewicowej prasie podnoszono ten problem, nie wpłynęły one jednak na ostateczny kształt filmu Forda.

Skoro Żydzi starają się przekonać widzów, że dorastają do polskich standardów, powstaje wrażenie, jakby przekonanie, że do nich nie

dorastali, oparte było na jakichś realnych przesłankach, a więc niechęć osób takich jak Wojtan miała podstawy. Zmiana antysemitycznych zapatrywań przybiera formę racjonalnej korekty podjętej pod wpływem kontaktu z żydowską społecznością.

Przywiązanie do symboli polskości jest znakiem żydowskiego pragnienia bycia uznanym na zasadach podyktowanych przez polską większość i jako takie pozostaje częścią większościowych wyobrażeń. Żyd-patriota deklaruje, że nie naruszy ani podstaw dominacji, ani autowizerunku dominujących^[682]. Trzeba pamiętać, że jeszcze w *Proteście* Zofii Kossak-Szczuckiej, a później w publikacjach po pogromie kieleckim – na przykład tych z „Tygodnika Powszechnego”, cytowanych na początku tego rozdziału – nielojalność Żydów polegała przede wszystkim na oskarżeniach pod adresem polskiej społeczności, a więc na podważaniu jej heroicznego wizerunku. W takim kontekście akcent położony na podziw dla heroizmu Polaków, potwierdzony dodatkowo pragnieniem uznania i wpisania się w ów wizerunek, trzeba traktować jako sygnał podporządkowania i zgody na przemilczenie ważnej części wojennych doświadczeń Żydów. Przede wszystkim poczucia krzywdy i odrzucenia przez Polskę i Polaków.

Zapewne w 1949 roku w polskiej kulturze nie było innego sposobu nadania rangi zagładzie Żydów bez wchodzenia w otwarty konflikt z większością. W efekcie Polacy wydają się tym wspanialszy, im bardziej Żydzi pragną się do nich upodobnić i im bardziej chcą zyskać ich szacunek. Antysemityzm pozostaje co prawda plamą na tym uspokajającym obrazie, ale historia, którą będziemy oglądać, opowie przecież o jego zniknięciu. Nawet kiedy dostrzegamy przemoc, zostanie ona oddzielona od polskości: winni są zdrajcy, a Żydzi tym bardziej otaczają szacunkiem polskie symbole i manifestacyjnie je afirmują. Źródła agresji nie mogą więc sięgać głębiej i wynikać ze wzorów kultury narodowej. Tak opowiedziana historia przemiany antysemityzmu w Sprawiedliwego uwalnia od refleksji, czym właściwie był antysemityzm i jak głęboko przemoc pozostaje wpisana w kulturę. Nie narusza też wizerunku większości, nie spowoduje dysonansu

poznawczego i nie pociągnie za sobą konieczności krytyki podstaw kultury.

e. Polsko-żydowski romans

Żydowskie pragnienie bycia uznanym zostaje dopełnione motywem polsko-żydowskiego romansu. W *Ulicy Granicznej* miłość łączy antysemitę przemienionego w Sprawiedliwego z Żydówką. Chodzi o Jadzię Białkównę i Władka Wojtana.

Są sobie przeznaczeni jeszcze przed wojną. Życie Jadzi w polskim otoczeniu w II Rzeczypospolitej zostało przedstawione w konwencji idylli. Dzieci z kamienicy – Władek, Jadzia i Broniek – wybierają się na przejażdżkę dorożką starego Cieplikowskiego. W letnim parkowym pejzażu spotykają katarzyniarza. Jadzia ciągnie los. Wróżba dotyczy miłości na całe życie, a wygraną jest para obrączek. Dzieci – na wpół świadomie wkraczające już w dojrzałość – kontynuują zabawę. Jadzia daje jedną z obrączek Władkowi.

W planie obrazów i symboli młodzi stają się obiecana sobie parą. Wojna jednak ich poróżni. Władek – tak jak cała kamienica – nie wie przecież, że Jadzia jest Żydówką. Kiedy doktor Białek trafia do getta, chłopiec czuje się oszukany i dotknięty. Nie przestaje być antysemitą. Rozdrażniony zdejmuje z palca obrączkę i rzuca na ziemię. Jego obojętność wobec Jadzi doprowadzi do kłótni z Bronkiem Cieplikowskim – dotąd najlepszym przyjacielem. To on podniesie obrączkę, przechowa i odda dziewczynie. Jednocześnie ostrzeże ją, że Władek może być dla niej niebezpieczny.

Tymczasem we Władku – podobnie jak w jego ojcu – zachodzi przemiana. Chłopiec zaczyna żałować tego, co zrobił. Konflikt znajduje rozwiązanie w dramatycznej scenie, w której Jadzia ucieka przed Władkiem jako potencjalnym donosicielem, choć ten przyszedł do niej już po to, żeby ją ocalić. Ford buduje na tym epizodzie niezwyklej sekwencję obrazów.

Jadzia wychodzi z getta. Z megafonów słychać komunikaty o zbiegłych żydowskich dzieciach, zapowiedzi kar dla tych, którzy ośmieliliby się im pomóc, wezwania do oddawania ich w ręce niemieckich władz, ostrzeżenia przed tyfusem. Głos ten będzie tłem

dla całej sekwencji. Ludzie słuchają w niewielkich grupach. Jadzia czuje się wśród nich zagrożona. To, co rzeczywiście działo się zwykle w podobnych sytuacjach, nie może jednak zostać pokazane wprost. Ford przywołuje wiedzę o wojennych zachowaniach w serii aluzji.

W tłumie Jadzię dostrzega Władek. Ta rzuca się do ucieczki, traktując go jako potencjalnego donosiciela. Chłopiec goni ją. Przechodnie nie reagują, dziewczynka natyka się jednak na pijanego mężczyznę, który zataczając się, zagradza jej drogę. Nie sposób go ominąć. Jadzia zawraca i wybiega na jezdnię. Tu jeszcze raz zostaje osaczona: zatrzymuje się między torami, a drogę odcinają jej przejeżdżające tramwaje. Filmowana od dołu wydaje się przygnieciona ich ciężarem.

Kiedy Władek wreszcie ją dogania, dochodzi między nimi do takiej rozmowy:

– Jadziu!

– Czego chcesz ode mnie? Przecież ja ci nic złego nie zrobiłam.

– Ja nie jestem szpicel. Wtedy w wozowni Broniek uderzył mnie, ale on nie miał racji. Sam mi to później powiedział. Jadziu, ja chcę ci pomóc!

W słowach dzieci dają o sobie znać okupacyjne realia, ale ich sens zaciera się wobec tego, co dzieje się na pierwszym planie. Jadzia mówi, że po wyjściu z getta nie ma do kogo zwrócić się o pomoc, tak jakby nie pamiętała o Bronku; że próbowała wrócić na wieś, gdzie przed wyprowadzką do getta wysłał ją ojciec, ale rodzina została już aresztowana przez hitlerowców, a więc spotkał ją podobny los, jak doktora Białka. W tym momencie na ulicy pojawia się kolumna Hitlerjugend, w której maszeruje Fredek Kuśmirak. Dzieci odwracają się, żeby sąsiad ich nie rozpoznał. „Jak mi serce bije!” – mówi Jadzia. Widać, że jest przerażona. Zagrożenie zostaje jednak zlokalizowane, winnym okazuje się zdrajca, a uwaga widza ostatecznie odwraca się od polskiego sprawstwa.

Po oddaleniu problemu polskiej agresji możliwy staje się powrót do wątku romansu i polsko-żydowskiej pary. Jeszcze raz to, co grupowe i społeczne, zostaje przysłonięte – tym razem przez sprowadzenie do relacji z zasady prywatnych i indywidualnych. Władek zauważa, że

Jadzia nosi na palcu dwie obrączki – te, które wylosowała u katarzyniarza. Dwie obrączki na kobiecym palcu są znakiem wdowieństwa. W sferze obrazu Jadzia staje się kobietą, która przeżywa żałobę po Władku. Nosi wspomnienie o dawnym związku z Polakiem. Władek prosi, żeby dała mu pierścionek jeszcze raz: „Nie jestem dziecinny, właśnie dlatego chcę go z powrotem” – mówi. Jadzia zdejmuje pierścionek z palca i podaje go chłopcu. Zaślubiny zostają powtórzone i potwierdzone^[683].

Motyw romansu i pary to archetypiczny symbol pojednania zwaśnionych stron. Kochankowie są reprezentantami większych grup – rodzin, klanów czy wręcz narodów. Dzięki połączeniu młodych dawni wrogowie stają się krewniakami. Łączą ich więzy silniejsze niż jakiegokolwiek inne układy. Związek dzieci przypieczętowanie przymierze ojców, którzy staną się dziadkami tych samych wnuków. Motyw ten odgrywa ważną rolę w wyobrażeniach dotyczących narodu jako jednolitej całości. W *Panu Tadeuszu* połączenie pary: Zosi z Horeszków i Tadeusza Soplicy, jest znakiem ustanowienia nowej narodowej wspólnoty. Nagromadzenie symboli wokół narzeczonych podkreśla wagę motywu dla wyobrażeń o zbiorowości.

W kontekście mitu pary wrogość stron – niezależnie od tego, jak bardzo byłaby zajadła – okazuje się czymś przygodnym. Przeciwwstawia się jej powinowactwo, które sięga znacznie głębiej, do samych podstaw tego, co indywidualne, ale i tego, co grupowe. Ze skłonnością młodych nie sposób walczyć. Zawsze zwycięża jako nieposkromiony instynkt, zawsze też okazuje się silniejsza od niechęci rodziców, powierzchownych i w gruncie rzeczy pozbawionych racji, bliższych raczej słabości charakteru, zastarzałym uprzedzeniom czy starczemu kapryswi. Połączenie kochanków przywraca zatem pierwotną harmonię i jednocześnie stanowi nowy początek. W *Ulicy Granicznej* idylla znalazła miejsce w narracji: jest nią dwudziestolecie międzywojenne. Przyczyną perypetii są uprzedzenia starego Wojtana, które okazują się jednak niczym wobec miłości młodych.

Wojna zostaje w ten sposób oddzielona od tego, co działo się przed rokiem 1939, a więc od przedwojennych wzorów polskiej kultury. Stosunki między Polakami i Żydami określa przy tym wzajemna

skłonność, a objawy dyskryminacji okazują się zaledwie nieporozumieniem między kochankami.

Stosunek młodych naznaczony jest mimo wszystko asymetrią. Władek pragnie Polki, więc wiadomość o pomyłce wywołuje w nim odruch wstrętu i zawodu. Żydowskość nosi w sobie wciąż odrażające cechy. Jadzia pożąda Polaka i polskości. Nosi żałobę po utraconym – jak się okazuje tylko na chwilę – chłopcu. Nie pozwala sobie na wybuch złości analogiczny do rozgoryczenia Władka. Czeka na niego i wychodzi naprzeciw pierwszym propozycjom pojednania.

Miłość ze strony Władka okazuje się bardziej przyjęciem Żydówki do polskości niż połączeniem równoprawnych i różniących się od siebie bytów. Jadzia powtarza w jakimś sensie drogę ojca. Jego asymilacja wiązała się bowiem z odrzuceniem żydostwa, które konsekwentnie ukrywał przed otoczeniem i własną córką. Z odchodzącym Dawidkiem – a także z krawcem Libermanem i Natanem – ginie stary żydowski świat. Jadzia zostaje przy Władku. Wybiera polskiego kochanka przeciw wierności grupie pochodzenia. To, co żydowskie – w sensie różne – znika. Postaci Jadzi i Dawidka łączy mimo wszystko pragnienie uznania z polskiej strony oraz wzruszenie, kiedy Polacy włączają ich we własne grono. Jadzię – jako kobietę przy polskim mężczyźnie, Dawidka – jako chłopca znajdującego miejsce w gronie starszych polskich mężczyzn.

f. Pożegnanie przyjaciół: rozgrzeszenie

Pożegnanie Dawidka z polskimi przyjaciółmi w kanałach w czasie powstania w getcie ostatecznie osadza postaci *Ulicy Granicznej* w przeznaczonych im rolach i tym samym dopełnia oraz domyka motyw przemiany antysemitę w Sprawiedliwego. W obliczu śmierci Żyd rozgrzesza Polaków i zaświadcza o ich przyjaźni z ofiarami Zagłady.

Dawidek ginie z własnego wyboru. Może pozostać po „aryjskiej stronie”, ma przecież opiekę Bronka i Władka, ale nie chce. Czuje się zobowiązany wobec dziadka Libermana i wuja Natana. Wobec całego płonącego getta. Decyduje się walczyć i umrzeć razem z innymi

Żydami. Nie on jeden zresztą, bo w kanałach widzimy ciągnących w stronę getta uzbrojonych ludzi^[684].

Zagłada obciąża więc jedynie nazistów. Jak w opowieści Bartoszewskiego, Polacy ofiarują Żydom skuteczną pomoc. Nie zostawiają eksterminowanych samym sobie ani tym bardziej nie współpracują z okupantem, tropiąc i wydając zbiegów. Są jednoznacznie po stronie ofiar, bez cienia współdziałania w zbrodni. Śmierć Żydów jest świadectwem ich głębokiej przyjaźni z Polakami oraz dowodzi, że łączą ich te same wartości. Dodajmy: wartości tworzące polski etos.

Dawidek decyduje się na heroiczny gest. Postanawia „zginąć z honorem” – jak ujmowała powstanie w getcie polska prasa konspiracyjna. Władek i Broniek są pod wrażeniem tego wyboru. Postawa Dawidka staje się w ich oczach akcesem do tego, co najwartościowsze w polskiej tradycji. Dlatego właśnie Władek oddaje mu – o czym była już mowa – pistolet ojca, broń konspiratora, która jest znakiem przyjęcia Żyda do powstańczej tradycji. Obdarowany reaguje bezgraniczną wdzięcznością.

Żydowski chłopak – jako reprezentant polskich Żydów w ogóle – umiera, odwzajemniając gest przyjaźni. Jest wzruszony wszystkim, co zrobili dla niego polscy przyjaciele. Widzowie mogą przeglądać się w jego wzruszeniu, podziwiając w nim własny wyidealizowany – i zasadniczo zafałszowany – autoportret.

Potrzeba takiego samorozpoznania okazała się niezwykle trwała. W *Marcowych migdałach* Radosława Piwowarskiego z 1989 roku rozliczenie z Marcem '68 przebiega wedle podobnego schematu, tyle że nie pojawia się antysemita, który mógłby zmienić zapatrywania: wrogość do Żydów to od początku sprawa obcych. Bohater, z którym identyfikuje się widzownia, przekazuje wyjeżdżającemu z Polski Marcysiowi szablę dziadka piłsudczyka. Za prześladowanie Żydów odpowiadają komuniści, którzy zajmują w schemacie podobne miejsce jak Kuśmirakowie w *Ulicy Granicznej*. W wyobrażeniu tym Marzec nie maści polsko-żydowskiej przyjaźni, a wręcz ją umacnia. *Marcowe migdały* zaliczają wygnanych Żydów w poczet polskich

emigrantów politycznych, podkreślają wspólnotę losu całego pokolenia – Żydów i Polaków – i łączą ich z etosem opozycji^[685].

Tego rodzaju finał likwiduje „żydowskie pretensje”, przybierając formę „fałszywych sądów i uogólnień”, „oszczerstw” lub „szkalowania Polski”. Wdzięczność Dawidka świadczy o Polakach. Większość wytwarza wyobrażenie Żyda podporządkowane autowizerunkowym potrzebom i całkowicie przez nią kontrolowane. Bezpieczne i jednocześnie obronne. Zajmuje ono w strukturze opowieści o Sprawiedliwych podobne miejsce jak Żydzi zawstydzeni niesprawiedliwymi oskarżeniami pod polskim adresem i przepraszający za swoich niewdzięcznych współziomków w filmie *Sprawiedliwi* Janusza Kidawy z 1968 roku.

Gest pozdrowienia i przyjaźni skierowany do Polaków to wizualna dominanta *Ulicy Granicznej*. Na plakacie z 1949 roku na tle ruin umieszczono dwie wyciągnięte do siebie dłonie. Dawidek żegna tak swoich przyjaciół dwukrotnie. Przed sceną pożegnania w kanałach, kiedy idzie do getta, odwraca się i unosi rękę. W tle widać ludzi, którzy budują mur między nim a tymi, co zostają. Polaków i Żydów rozdzielają zewnętrzne okoliczności i nie mają one nic wspólnego z izolującym wykluczeniem wpisanym w polską kulturę.

Polska większość potrzebuje tej ikony podobnie jak fantazmatu przekazania broni. W filmie *Po-lin. Okruchy pamięci Żydzi z przedwojennych sztetli machają przyjaźnie z ekranu do polskich widzów Anno Domini 2008*. Przeglądamy się w tym pozdrowieniu, choć pierwotnie nie było ono skierowane do nas i nie ma nic wspólnego z tym, co Żydzi mogli wtedy myśleć o polskich sąsiadach. Za kamerami stali żydowscy emigranci odwiedzający krewnych. Filmy trafiły do rodzin i przyjaciół za oceanem. Opowieść skierowana do nas byłaby zapewne utrzymana w innym tonie, ale nikt o nią nie pyta. Także rozstanie z ofiarami Zagłady musi być dowodem dobrych stosunków i ostatecznie uciszyć odchodzących.

Za przywracające do rzeczywistości podsumowanie polskich marzeń o pożegnaniu z Żydami można uznać scenę z *Idy* Pawła Pawlikowskiego. Morderca składa bohaterce propozycję:

- Przestańcie nachodzić ojca. Dajcie mu spokojnie umrzeć. I tak nikt niczego nie udowodni. Co się stało, to się stało.
- Czego pan chce?
- Zrzekniecie się domu, a ja was zaprowadzę, gdzie są pogrzebani. Dacie nam spokój. Stoi?

I wyciąga rękę na zgodę. Ida zgadza się, bo nie ma innego wyjścia, ale ręki nie podaje.

Przekształcenia niechcianej wiedzy

W ostatniej scenie *Ulicy Granicznej* widzimy Dawidka odchodzącego w ciemny, zwężający się w perspektywie kanał. Jego śmierć zostaje przedstawiona jako zniknięcie. Jej realia, społeczny kontekst i działania, które do niej doprowadziły, zaangażowani w nie ludzie i grupy – wszystko to znika za odkonkretnionym obrazem. Żydzi giną za sprawą fatum, którego egzekutorami są naziści.

Liberman umiera w płomieniach owinięty modlitewnym szalem, śpiewając żałobne psalmy. Natan ginie w boju. Wszyscy oni mogą stać się wzniosłymi – tragicznymi lub heroicznymi postaciami – bo z ekranu zniknęła polska przemoc, której byli poddani. Jej pojawienie się stanowiłoby dla publiczności dysonans trudny do przewyciężenia bez agresji wobec żydowskich bohaterów. Żeby obronić autowizerunek, trzeba by obsadzić ich w roli „oszczerców”, gdzie nie ma miejsca ani na heroizm, ani na wielkość, i wykluczyć ze wspólnoty, tak jak uczyniła to Maria Dąbrowska po obejrzeniu pierwotnej wersji filmu.

Obrazy kreowane przez Forda przywołują niechcianą wiedzę i jednocześnie ją rozbijają. Zamieniają w wyobrażenia, które nie budzą już niepokoju. Materiał wciąż żywej pamięci zostaje osadzony w formułach, które pozwalają nie widzieć jej istotnej treści. Kiedy polska przemoc, na dobrą sprawę widoczna na powierzchni obrazów, okazuje się niewidzialna, los Żydów zamienia się w tragiczne fatum.

Sam fantazmat Sprawiedliwego-antysemity jest najlepszym przykładem usuwania z pola widzenia niechcianych faktów. Podobnie skonstruowana została analizowana już scena pogoni Władka za

Jadzią. Napięcie, osaczenie ofiary, jej strach, okrucieństwo prześladowców – wszystko to zostaje przywołane, ale narastający dysonans poznawczy znajduje rozładowanie w uspokajającym „Jadziu, ja chcę ci pomóc!” oraz pojawieniu się Fredka Kuśmiraka. Wiedza zmienia się w tym momencie w niewiedzę. W przeżywanej przed ekranem psychodramie to, co niechciane, ustępuje miejsca pożądanemu autowizerunkowi.

Polska obława na Żydów, której śladem jest spotkanie Jadzi i Władka^[686], analogiczna do tej opisanej przez Andrzejewskiego w *Wielkim Tygodniu*, zostaje przywołana także w innej scenie. Rozpoczyna się nalot i Fredek Kuśmirak musi przerwać przyjęcie dla kolegów w dawnym domu doktora Białka. Kiedy chłopcy w mundurach Hitlerjugend wychodzą ze schronu, Fredek – który cały czas mówi po polsku z warszawskim akcentem – zauważa Jadzię. „Chłopaki, to Żydówka! Znów się tu przyplątała!” – krzyczy. Na rękawie jego munduru wyraźnie widać swastykę. Zaczyna się pogoń. Scena dobrze znana z wielu okupacyjnych relacji^[687] zmienia sens. Działanie polskie staje się działaniem zdrajców z niemieckiej faszystowskiej organizacji. Także w finale tego epizodu realia ustępują miejsca marzeniu kreującemu autowizerunek. Jadzia wyjdzie z obławy cało, zginie Fredek. Kiedy w końcu dopada Żydówkę, której wcześniej odebrał dom, żeby jej powiedzieć: „Już mi teraz nie zwiejesz!” i oddać w ręce Niemców, zjawia się Władek. Chłopcy walczą. Fredek zostaje z żydowską opaską w ręku w poszarpanym mundurze. W takim stanie znajduje go niemiecki żołnierz i zabija. To, co miało spotkać Jadzię, spotyka jego. Obława na Żydów zostaje przedstawiona, ale jednocześnie okazuje się niepolska a zarazem nieskuteczna, Polacy reagują, stając w obronie ofiary, a sprawca ponosi zasłużoną karę. Zdrajca i kolaborant odbiera brutalną lekcję: na własnej skórze doświadcza konsekwencji swoich działań. Widownia odwrotnie – może nie widzieć własnej roli ani roli społeczności, do której należy, własnych zachowań i ich konsekwencji. Na śmierć Fredka trudno nie patrzeć z satysfakcją.

W ciemności: odpowiedź na kryzys

Motyw metamorfozy antysemity powrócił w roku 2011. Film *W ciemności* Agnieszki Holland wchodził na ekrany po dwóch ważnych wydarzeniach: premierze *Listy Schindlera* Stevena Spielberga z 1994 roku, kręconej w Polsce, z udziałem polskich aktorów i w polskich plenerach, oraz publikacji *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa.

Schindler, który za sprawą Spielberga zyskał światową sławę, był niemieckim Sprawiedliwym. Trafił do Generalnej Guberni zwabiony intratnymi interesami, jakie umożliwiała wojna. Z początku bez skrupułów korzystał z sytuacji stworzonej przez nazistów i sam – choć nie był ideowcem – stanowił niczym niewyróżniający się tryb w maszynierii Zagłady. Był winnym *par excellence*. Na oczach widzów przemienia się jednak w wybawcę Żydów. Staje się symbolem człowieczeństwa i fundamentalnych wartości, które nie przestają zobowiązywać nawet na dnie piekła. O jego związkach z hitlerowskim państwem i aparatem przemocy łatwo zapominamy, bo nazizm uosabia antagonista głównego bohatera Amona Götha, komendant obozu w Płaszowie. Walka między dobrem i złem pozwalała łatwo, bez zbytniego mędrkowania, eksterioryzować winę. Naziści stawali się obcymi, wobec których określała się wspólnota widzów, jednocześnie odcinając się od nich i identyfikując się ze Sprawiedliwym.

W Europie i Stanach Zjednoczonych z Schindlerem mógł utożsamić się każdy, nawet jeśli miał w związku z Zagładą nieczyste sumienie. Każdy, z wyjątkiem Polaków. Powodem nie był nawet sam film Spielberga. Polacy właściwie się w nim nie pojawiają. Raz tylko radziecki kawalerzysta przestrzega ocalonych już Żydów, żeby nie wracali do domów, bo tam ich przecież nie lubią. Istotną przyczyną była niechciana, ale obecna przecież w polskiej kulturze wiedza o wojennych zachowaniach. Tym bardziej że w 2000 roku przypomnieli o niej *Sąsiedzi* Grossa. Niemiecki Sprawiedliwy jako światowy emblemat człowieczeństwa musiał budzić najwyższą irytację na tle przywołanej na nowo świadomości polskiego sprawstwa.

Gross pokazywał udział w Zagładzie jako wspólne działanie społeczności. W zakończeniu *Sąsiadów* opisane zostają dwie tablice. Pierwsza, jeszcze z czasów PRL, upamiętnia zamordowanych Żydów i winą za zbrodnię obarcza hitlerowców. Druga, ufundowana już po

roku 1989, wymienia ofiary „NKWD, hitlerowców i UB”, ale pomija Żydów. Gross widzi w tym „mimowolne świadectwo zbrodni”. „Bo w rzeczy samej – czytamy – tysiąc sześciuset jedwabnieńskich Żydów, których tu pominięto (choć przecież byli «zamordowani na terenie gminy Jedwabne w latach 1939–1956»), zamordowali nie żadni hitlerowcy ani enkawudziści, ani ubecy, tylko społeczeństwo”^[688]. Zbiorowość, która działała we własnym imieniu i realizowała własne cele, łączyły te same wzory kultury, przekonania i powszechnie uznawane wartości, obowiązujące nie tylko w Jedwabnem. Dlatego mordercy mogli bez poczucia dysonansu mówić o patriotyzmie i poświęceniu dla ojczyzny. Gross, przywołując tego typu argumentację z listu Jerzego Laudańskiego z prośbą o łagodniejszy wymiar kary, komentował:

Co gorsza w jakiś przewrotny sposób miał rację zgłaszając te pretensje do sądu – bo przecież skazano go z paragrafu o kolaborację z okupantem. A on mordując Żydów ani przez chwilę nie współpracował we własnym mniemaniu z żadnym okupantem. Współpracował, owszem, z własnymi sąsiadami, ale nie za to przecież siedział w więzieniu^[689].

Agresja była zabójcza i skuteczna. Opór – taki jak postawa Antoniny Wyrzykowskiej ukrywającej przez kilka lat siedmioro ocalałych – spotykał się z potępieniem i represjami ze strony sąsiadów. W czasie wojny, po niej i dzisiaj. Wyrzykowska musiała opuścić miasteczko. Tak samo jak później Leszek Dziedzic, który zdecydował się wystąpić w filmie Agnieszki Arnold i potępić zbrodnię^[690], i Krzysztof Godlewski, sołtys Jedwabnego, który usiłował mediować, nakłaniając współobywateli do uznania ustaleń historyków^[691].

Metamorfoza antysemita z *W ciemności* Agnieszki Holland – podobnie jak *Ulica Graniczna* – pozwala przywrócić stan, w którym wiedza obecna w kulturze – tym razem po publikacji Grossa – staje się na powrót niewidoczna.

Najpierw musi zostać jednak przywołana. W pierwszej części filmu Leopolda Sochę widzimy w centrum polskiej przemocy wobec Żydów. Trwa likwidacja lwowskiego getta. Grupa Żydów wykuwa przejście do miejskich kanałów, żeby tam się ukryć. Socha słyszy odgłosy ich pracy

i wie, co się dzieje. Kiedy dostają się do kanału, już na nich czeka. Jesteśmy świadkami polowania na Żydów i okradania uciekinierów^[692]. Spontaniczny rabunek przechodzi w formę bardziej systematyczną: Socha decyduje się na płatną pomoc^[693]. Nie ma skrupułów i chce bezwzględnie wykorzystać ofiary.

W filmie *Holland* poznajemy tylko historię Leopolda Sochy. Znika kontekst, w którym jego działalność była częścią znacznie szerszego zjawiska, determinującego sytuację eksterminowanych i ostatecznie skazującego na śmierć tych, którzy być może mogliby się uratować przy innym zachowaniu otoczenia. Perspektywa społecznych postaw ustępuje miejsca studium indywidualnego przypadku. Przemiana Sochy z rabującego uciekinierów antysemitę w Sprawiedliwego pozwala zepchnąć na drugi i trzeci plan zjawiska i problemy opisane przez Grossa. Tak jak w *Ulicy Granicznej* w wyobrażeniu polska przemoc okazuje się ostatecznie nieskuteczna. Mamy do czynienia z jeszcze jednym wariantem motywu, który Błoński ujął w formule „ręka, zebrana już w pięść, opadała”^[694]. Polski antysemita zamienia się w Sprawiedliwego, kiedy zdaje sobie sprawę z nieszczęścia Żydów i kiedy stają się oni dla niego konkretnymi, znanymi ludźmi. Agresja okazuje się także nie nasza, o czym za chwilę.

Skupienie na tym, co indywidualne, to jedynie pozór w narracji o metamorfozie antysemitę. W istocie rzeczy narratorem pozostaje cały czas zbiorowość, która mówi o samej sobie. To ona jest głównym bohaterem, ona też kontroluje opowieść.

Jako przykład niech posłuży film *Jeszcze tylko ten las...* w reżyserii Jana Łomnickiego z 1991 roku. Z jednej strony jest to historia o wiele bardziej zindywidualizowana, z drugiej ujawnia znacznie szerszą panoramę społecznej wrogości wobec Żydów. Kamera przygląda się polskiej służącej nawiązującej relację z żydowską dziewczynką, córką dawnych pracodawców. Polka ma wywieźć ją z Warszawy i przechować na wsi. Kulgawcowa – postać kreowana przez Ryszardę Hanin – jest prostą kobietą i antysemitką. Za pomoc żąda zapłaty z góry. Córka doradza Kulgawcowej, żeby odstawić Żydówkę Niemcom i zabrać pieniądze. Ta jednak decyduje się dotrzymać umowy i wyjeżdża z małą na wieś. W pociągu spotykają

szmalcowników, którzy próbują je okraść, ale w ich obronie staje jeden z podróżnych. Kulgawcowa – choć w niczym nie zmienia swoich uprzedzeń – nawiązuje jednak więź z ratowaną. Staje się lojalna do tego stopnia, że w chwili ostatecznej próby idzie na śmierć z żydowską dziewczynką. Zachowuje się, jakby była jej najbliższą krewną, choć historia o babci wiozącej wnuczkę na wieś miała być tylko kamuflażem.

Obecność społeczności kontrolującej narrację i opowiadającej w istocie o własnym wyidealizowanym wizerunku daje o sobie znać w scenie finałowej. W motywie metamorfozy antysemity najważniejsze jest bowiem uwolnienie zbiorowości od oskarżenia o skuteczną przemoc, a więc realne sprawstwo. Nuta ta wybrzmiewa wyraźnie zarówno w reakcjach „Tygodnika Powszechnego” na pogrom kielecki, jak i w książce Bartoszewskiego i Lewinówny czy w *Ulicy Granicznej*. Śmierć Kulgawcowej i jej podopiecznej nie może więc mieć nic wspólnego z polską przemocą. Jej przemiana nie może też zostać skontrastowana z wciąż obecną i skuteczną agresją polskiej większości. Musi ją ukryć, jak w przywoływanym tekście Błońskiego. I rzeczywiście tak się dzieje. Na przekór panoramie wrogości, zarysowanej w pierwszej części filmu, uciekinierów wykrywają Niemcy bez polskiego udziału.

Winy jest przypadek: żydowska dziewczynka wkłada do fałszywych dokumentów fotografię z rodzinnego albumu. Nie pozostawia ona żadnych wątpliwości: przedstawione na niej osoby noszą charakterystyczne żydowskie stroje. Fotografia wypada przy sprawdzaniu dokumentów. Żandarmi orientują się od razu.

Rozwiązanie takie razi na tle całości utrzymanej w realistycznym i krytycznym wobec polskiej kultury tonie. Jest wyraźną niekonsekwencją: wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Kulgawcowa powinna zginąć z powodu denuncjacji kogoś z polskiego otoczenia. Nawet jeżeli uwierzymy w jej przemianę, na tle tego, co wiemy o wojennych realiach, uratowanie Żyda z rąk szmalcownika przez przypadkowego towarzysza podróży graniczy z niemożliwością. Równie mało prawdopodobne wydaje się spotkanie pary niemieckich żandarmów w szczerym polu na polskiej wsi. Finał

okazuje się jednak logiczny, tyle że nie na poziomie wierności faktom i statystyce. Opowieścią zarządza marzenie zbiorowości o samej sobie, którego stawką jest uwolnienie od zarzutu współudziału. Przemiana Kulgawcowej to w istocie przemiana bohatera zbiorowego, dlatego polska agresja musi zniknąć z ekranu^[695]. Wina rozkłada się między Niemców, przypadek i samych Żydów, bo przecież rodzinna fotografia powinna zostać w getcie.

Film *W ciemności* Agnieszki Holland zawiera podobne ślady obecności kolektywu zarządzającego opowieścią. Polska przemoc także okazuje się nieskuteczna, a Socha z bezwzględnego złodzieja zamienia się w ratującego. Nie dość, że nie bierze pieniędzy za pomoc, to jeszcze do niej dokłada. Powtarzające się w opowieściach o Sprawiedliwych polskie nakłady na ratowanie Żydów są w istocie fantazmatyczną reakcją na faktyczny przepływ dóbr w odwrotnym kierunku.

Najważniejsze jest jednak starcie między Sochą a ukraińskim oficerem Maksem bezwzględnie tropiącym Żydów. Schemat narracyjny w dużej mierze przypomina relację między Schindlerem i Amonem Göthem^[696]. Pozwala łatwo umieścić zło w kimś obcym i w ten sposób usunąć je z obrazu polskiej wspólnoty, która utożsamia się ze Sprawiedliwym. W cieniu Ukraińca wysuwającego się na pierwszy plan znikają epizodyczne sceny z udziałem – prawdopodobnie – Polaków. Kobieta, która donosi, że z kanałów wydobywa się zapach gotowanej cebuli, uruchamia działanie Ukraińca. Nie poznajemy jej zresztą bliżej, bo mówi o niej tylko Maks. Równie błado wypada sklepikarka, zainteresowana większymi zakupami Sochy. Ma być znakiem panującej wokół Sprawiedliwych atmosfery, ale polskie otoczenie i jego postawy nie stają się dominantą świata przedstawionego. Zagrożeniem jest ukraiński oficer. W kulminacyjnej scenie wiosennej ulewy, a jednocześnie ostatecznej walki antagonistów, Maks ginie. Kanały wypływają go martwego, jak wody oczyszczającego potopu. Zostaje Socha i widzowie.

Tak jak w filmie Łomnickiego polska przemoc znika w finale. Sprawiedliwy wyprowadza swoich podopiecznych z kanałów w biały

dzień. Wita ich wódką i ciastem. Chwali się przed przechodniami: „Moje Żydy”, co ostro kontrastuje ze świadectwami o strachu Sprawiedliwych przed represjami ze strony otoczenia. W emblematycznej scenie, w ujęciu od dołu, widzimy we władze wyciągniętą rękę na tle światła. Jest to ręka zbiorowości marzącej o samej sobie, ta sama, która usunęła z obrazu niewygodne treści.

Z kończących film napisów dowiadujemy się, że Żydzi uratowani przez Sochę uciekli z „sowieckiego Lwowa do Izraela”. Wszystko wydaje się najzupełniej naturalne. Każdy, kto mógł, uciekał przecież przed „Sowietami”. Ale dlaczego aż do Izraela, a nie do Łodzi, Wrocławia albo Zgorzelca? W rzeczywistości uciekano przed czystką etniczną: pogromami, akcją pociągową, morderstwami na tych, którzy wracali do zajętych już przez Polaków domów. Przed przemocą będącą elementem „kolaboracji egzystencjalnej”, którą opisał Andrzej Żbikowski.

Także sam Socha nie spotyka się z represjami. Umiera pod kołami „sowieckiej ciężarówki”. Nie nachodzą go „chłopcy z lasu”, nie musi też uciekać jak Wyrzykowska, Leszek Dziędzic czy Krzysztof Godlewski. Jedynym śladem wrogości, która go otaczała, są plotki, że poniósł karę za pomoc Żydom. Jeszcze raz okazało się, że „antysemickie rozjuszenie natrafiało na niewidzialną granicę i ręka, zebrana już w pięść, opadała”^[697].

Nowa perspektywa

Narracje o Sprawiedliwym-antysemicie realizują dobrze zakorzeniony w kulturze wzorzec. Struktura opowieści pozostaje niezmienna, przynajmniej w najważniejszych punktach: przemiana antysemity w Sprawiedliwego to dowód, że polska nienawiść do Żydów nie była eksterminacyjna, i jednocześnie sposób na unieważnienie wiedzy o przemocy.

Zaskakujące są podobieństwa między ujęciami z roku 1949 i 2012. Ford w ostatecznej wersji *Ulicy Granicznej* – nie wspominając o pierwotnym scenariuszu – pozwala sobie w istocie na więcej niż Holland. Ograniczenia narzucane przez cenzurę u progu lat

pięćdziesiątych chroniły narodowe tabu wciąż aktualne po roku 1989. Ford – i jemu podobni – napotykali opór publiczności, z którym mamy do czynienia do dziś. Granice dopuszczalnej krytyki nie przesunęły się aż tak bardzo.

Model, o którym mowa, istnieje w różnorodnych wariantach. W wersji twardej – jak w filmie *Sprawiedliwi* Janusza Kidawy – mówi otwarcie o jednolitej postawie całego narodu oraz o jego istocie. W innych realizacjach dopuszcza opis zachowań wrogich, ale pod warunkiem wpisania ich w opowieść o przemianie lub eksterioryzowania poza obręb wspólnoty.

Pojawianie się – tak jak w *Ulicy Granicznej*, *Jeszcze tylko ten las...* lub *W ciemności* – wątku polskiej przemocy wobec Żydów wywołuje z jednej strony sprzeciw obrońców autowizerunku, z drugiej uznanie dla krytycznego spojrzenia na historię. Pole namysłu jest jednak z góry ograniczone przez samą strukturę opowieści, a spór dotyczy w gruncie rzeczy skali zjawisk, które tak czy owak mają okazać się niegroźne.

Dopiero wyjście poza model opowieści o Sprawiedliwych pozwala otworzyć dyskusję o polskich postawach wobec Żydów oraz o wykluczeniu reprodukowanym wciąż na nowo przez kulturę. Nie oznacza to wcale porzucenia Sprawiedliwych czy nawet postaci Sprawiedliwego-antysemity. Strukturalną zmianę w potraktowaniu tematu wprowadza *Pokłosie* Władysława Pasikowskiego. Franek Kalina jest antysemitą, a Pasikowski wkłada w jego usta niedwuznaczne wypowiedzi. Jednocześnie przechodzi rzeczywistą przemianę i zderza się z historią, która stawia pod znakiem zapytania jego wyobrażenia o sobie, przodkach i tradycji.

Wybór solidarności z ofiarami przemocy i pamięci o nich nie usprawiedliwia społeczności. Nie uniewinnia jej, ale wydobywa na światło dzienne dręczące ją problemy. Prowadzi do konfliktu z otoczeniem i zakwestionowania dominujących modeli zachowań, w których tym wyraźniej daje o sobie znać arbitralne wykluczenie. Jesteśmy znacznie bliżej doświadczenia Sprawiedliwych znanego ze świadectw.

Przemiana Kalinów nie prowadzi też do uspokajającego samozadowolenia – autoafirmacji polskiej kultury. Pasikowski proponuje widzom obraz przeszłości, który jest przeciwieństwem wyobrażeń o Żydach ginących pod biało-czerwonym sztandarem albo o przekazaniu im broni po polskim oficerze, który zginął z okrzykiem „Niech żyje Polska!”. Historia ojca Kalinów, trupy znalezione w fundamentach rodzinnego domu, wreszcie pożar idyllicznego pejzażu rodem z *Pana Tadeusza* to zupełnie inna opowieść^[698]. Zamiast uspokajać – wydobywa niepokój kultury i nazywa jego przyczyny. Żydowskie nagrobki wyrastające ze złotych łąnów są znakiem rzeczywistych, przemilczanych zbrodni i jednocześnie nieprzepracowanej strony polskiej tradycji. Apokaliptyczny pożar pejzażu będącego jednym ze znaków tożsamości stawia widzów przed zadaniem przemyślenia i historii, i terażniejszości. Zamyka przy tym drogę ucieczki w dobrze znane schematy.

Propozycja Pasikowskiego – przemyślana i niezwykle dojrzała intelektualnie – nie spotkała się ze zrozumieniem. Odrzucono ją zapewne dlatego, że przekraczała ramy, w których toczyła się dotychczas dyskusja o polskich postawach wobec Żydów.

Podtrzymujący je, wywodzący się z lat czterdziestych model opowieści o Sprawiedliwych pozostaje wciąż żywy. Ostatnie lata to jego renesans. Analiza wystawy otwartego niedawno Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II Wojny Światowej im. Rodziny Ulmów przeprowadzona przez Jana Grabowskiego i Dariusza Libionkę pokazuje, w jakim stopniu opowieść o Sprawiedliwych służy usunięciu niechcianej wiedzy o polskiej przemocy wobec Żydów^[699]. Przekłamania wydają się pochodną dominującej w przestrzeni publicznej narracji oraz wpisanych w nią celów. Dopóki opowieść o Sprawiedliwych będzie miała za zadanie przekonywać, że Orzeł Biały „rozpościera ochronne skrzydła nad gwiazdą Dawida”^[700] – żeby zacytować komentarz zamieszczony na stronie Centrum Dialogu znajdującego się nieopodal łódzkiego pomnika ku czci Polaków ratujących Żydów – nie da się uniknąć fałszerstw.

Rozdział IV

Obojętni świadkowie

Biedni Polacy patrzą na getto Jana Błońskiego

Słynny tekst Jana Błońskiego z 1987 roku^[701] i tocząca się wokół niego dyskusja to ważny etap ewolucji polskich wyobrażeń o Shoah. Błoński podejmował niechciany temat wobec publiczności zdecydowanie niechętniej otwieraniu depozytów zbiorowej niepamięci. Jego stanowisko od lat traktuje się jako rewolucyjny przewrót, a jednocześnie odpowiedź (dla wielu ostateczną) na pytanie o polską winę. W świetle prac historyków z ostatniego dziesięciolecia wnioski dotyczące „winy obojętności” oraz roli polskiej większości jako „obojętnych świadków” okazują się jednak wątpliwe. Odnotował to Krzysztof Persak:

Błoński pisał o tym, że między Polakami a Żydami podczas wojny „nie wszystko było w porządku”. Odnosząc się do ludobójstwa, konkludował jednak z ulgą, że „nie wzięliśmy udziału w tej zbrodni”. To stwierdzenie, odzwierciedlające ówczesny stan wiedzy i świadomości historycznej, zdezaktualizowało się, gdy poznaliśmy prawdę o mordzie w Jedwabnem. [...] Z fenomenu „codziennych” zbrodni popełnianych podczas wojny przez Polaków na Żydach nadal nie zdawaliśmy sobie sprawy^[702].

Kwestia „stanu wiedzy” i „świadomości historycznej” nie jest jednak tak prosta. W polskiej kulturze już w latach czterdziestych zaczęły pojawiać się teksty, które niezwykle ostro stawiały sprawę stosunku polskiej większości do Żydów w czasie Zagłady^[703]. Wiedzieliśmy właściwie wszystko, a jednocześnie uparcie odmawialiśmy uznania tej wiedzy^[704].

Biedni Polacy patrzą na getto to tekst, który zawiera ślady wojennych realiów, a jednocześnie je unieważnia i czyni niewidocznymi. Blokuję dużą część głosów na temat wojennej historii. Narrację Błońskiego

należy potraktować jako jeden z wariantów obronnego wzoru polskiej kultury, a jednocześnie ustanowienie jego nowej wersji, którą znamy jako „winę obojętności”. Niewygodne fakty znikają, bo mówi się o nich w szczególny sposób. Dlatego warto z bliska przypatrzeć się, jak Błoński stawia problem polskiej winy, jakie wyobrażenia relacji polsko-żydowskich temu towarzyszą i jaki jest obraz polskiej większości. Także – jak głosy na temat polskiej roli w eksterminacji zyskują prawo do istnienia w zbiorowej świadomości, stając się prawomocnymi narracjami o historii albo jak są z niej usuwane i delegitymizowane. Rozpoznanie zabiegów, dzięki którym można mówić o Polakach jako „obojętnych świadkach Zagłady”, pozwala uchwycić związek między efektem przełomu i jednoczesnym wyparciem.

1. Kontekst pytania o współodpowiedzialność

Znaczenie *Biednych Polaków...* polega przede wszystkim na publicznym postawieniu pytania o polską winę wobec Żydów w związku z Zagładą. Błoński nie tylko ją stwierdza, ale dodaje, że polskie społeczeństwo – i polska kultura – boi się o niej mówić i nerwowo reaguje na wszystko, co może wydawać się zarzutem. „Musimy całkiem szczerze, całkiem uczciwie stanąć wobec pytania o współodpowiedzialność”^[705] – pisze i zaznacza: „Ale my – świadomie czy nieświadomie – nie chcemy, aby to pytanie padło. Odsuwamy je od siebie jako niemożliwe, skandaliczne”^[706].

Stawką rozważań jest określenie natury współodpowiedzialności, a co za tym idzie, ocena polskiego społeczeństwa (w języku *Biednych Polaków...* – narodu) oraz jego wizerunek. Błoński wie, jak silne emocje wiążą się z tą kwestią. „Nie chcemy mieć nic wspólnego z okropnością – stwierdza – Czujemy jednak, że kała nas ona, «bezcześci»”^[707]. Mimo wszystko skandaliczne pytanie pada. Błoński nie dostrzega jednak kulturowych wzorów, które sprawiają, że okazuje się ono tak niewygodne. W efekcie pozostaje wobec nich

bezbronny, a tekst *Biednych Polaków...* niejednokrotnie się do nich odwołuje lub wręcz je utwierdza.

„Chrześcijańska wielkoduszność”

Esej podsuwa czytelnikom sposoby myślenia i obrazy, które pomagają postrzegać postawienie niewygodnej kwestii jako akt cnoty. Wzorem dla Polaków pytających o relacje z Żydami jest Kościół. Błoński przywołuje postać papieża Jana XXIII oraz wizytę Jana Pawła II w rzymskiej synagodze. Tak określa postawę Kościoła:

współczesne dokumenty nie zmierzają do wybielania przeszłości, nie targują się o okoliczności łagodzące. Mówią jasno o zaniedbaniu obowiązków braterstwa i miłosierdzia. Resztę pozostawiają historykom. W tym jest właśnie chrześcijańska wielkoduszność tych wypowiedzi^[708].

Akcent pada na uznanie przez Kościół własnych win:

Jest natomiast jasno powiedziane: chrześcijanie (i Kościół) się mylili. Nie mieli prawa ani podstaw, aby uważać Żydów za naród „przeklęty”, za naród winien śmierci Chrystusa. Taki naród, który powinien zostać odsunięty, odseparowany, wyłączony ze wspólnoty^[709].

I dalej:

Podkreśla się raczej, że kościelna praktyka podniecała niechęć do Żydów i utrzymywała ich w poniżeniu i izolacji^[710].

„Wielkoduszność” polega na pominięciu racjonalizacji, które stały za niechętnym stosunkiem do Żydów. Jest ona zasługą, ponieważ wydaje się, że „racje” większości przynajmniej w części pozostają w mocy. Błoński pisze:

Nie zajmują się one [dokumenty kościelne – T.Ż.] wyważaniem win ani roztrząsaniem przyczyn (społecznych, ekonomicznych, intelektualnych czy Bóg wie jakich), które sprawiły, że chrześcijanie patrzyli na Żydów jak na wrogów, szkodników czy natrętów^[711].

Sformułowanie takie sugeruje, że wrogie zachowania były w jakimś stopniu spowodowane postawą samych Żydów. Autor nie cofa się

przed wypowiedzeniem: „Przecież – nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy, oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy”^[712]. Kościół powstrzymuje się jednak przed przypominaniem żydowskich „win” i „przyczyn”, dla których nie lubiano Żydów – „nie mówi się zatem, myśmy musieli się bronić”; „nie przypomina się nawet danych, które mogłyby stanowić okoliczność łagodzącą. A trochę takich danych jest”^[713].

Błoński cytuje opinie, które z punktu widzenia dzisiejszego stanu wiedzy – a także stanu wiedzy z lat osiemdziesiątych – należałoby uznać za elementy dyskryminacyjnych wyobrażeń^[714], ale nie odmawia przywołanym głosom zasadności. Przynajmniej usprawiedliwienia w taki sposób, że zdania cudze trudno odróżnić od stanowiska autorskiego. „Przyczyny” zyskują status faktów i zostają oddzielone od zjawiska dyskryminacji. Wyraźnie potępiana przemoc wynika z wyciągania zbyt daleko idących wniosków z faktycznych postaw i zachowań Żydów.

Tylko przy takim rozumieniu „przyczyn” można mówić o „wielkoduszości” ich przemilczenia. Gdyby były po prostu częścią procedury dyskryminacji – a w świetle wiedzy, którą dysponujemy, tym właśnie są – ich oddalenie i unieważnienie nie miałyby w sobie nic wielkodusznego, byłoby prostą konsekwencją rozpoznania zjawiska i związanej z nim winy. Nie można by też mówić o „zaniedbaniu obowiązku braterstwa i miłosierdzia”. Zaniedbuje go ten, kto ma powody, żeby nie lubić, ale zapominając o „braterstwie i miłosierdziu”, idzie zbyt daleko w niechęci. Kogoś, kto wyklucza bez żadnych przyczyn, należałoby raczej nazwać winnym przemocy.

„Przyczyny” i „dane” zostają przy tym przywołane. Mówiący deklaruje, że pomija coś, co *de facto* stawia przed oczyma słuchaczy. Mówi o „wielkoduszości” przemilczenia „win” i podkreśla własną „powściągliwość” w ocenach oraz wypominaniu błędów, tymczasem właśnie „wina” adwersarza i własna rzekoma „powściągliwość” stanowią oś argumentacji. Nie pomija się ich i nie zapomina. Przeciwnie.

Figura tego rodzaju wpisuje w tekst oceny. Deklarowane powstrzymanie się od potępiania, idzie w parze z faktycznym oskarżeniem. Żydzi zostają jednak napiętnowani. Deklarowane, ale pozorne powstrzymanie się od ocen nobilituje moralnie mówcę. Mógłby adwersarza zmiażdżyć, ale nie robi tego, przez co miażdży go tym bardziej. W tekście Błońskiego nie ma intencji ataku. Fragment, o którym mowa, utrzymany jest w tonie szukania porozumienia i ważenia racji, ale mimo wszystko jego retoryka wygląda tak, a nie inaczej. Związane z nią wartościowanie pozostaje w mocy.

Najwyższe wymagania moralne

Obraz polskiej społeczności w relacji do Żydów okazuje się pochlebny. Polacy to ci, którzy stawiają sobie najwyższe wymagania moralne, wielkodusznie wyciągają rękę, biorą na siebie winę (a ta wcale nie jest oczywista, o czym za chwilę), przemilczają „przyczyny” własnej niechęci, a więc postępowanie Żydów, które mogłoby usprawiedliwiać wrogie zachowanie.

Postawienie problemu na płaszczyźnie moralnej – co zwykle się uznawać za przełomową wartość tekstu^[715] – przesuwa uwagę z faktów i mechanizmów dominacji na odczucia większości oraz jej obraz. Jednocześnie buduje wyobrażenie o wspólnotcie. Błoński dostrzega lęk przed postawieniem problemu i mówi, że „nie wszystko było w porządku”^[716], ale ucieka od konkretności. Polskie działania nie zostają ani nazwane, ani zanalizowane. Akcent pada na najwyższe wymagania moralne oraz związane z nimi postulaty przewyciężenia strachu, zawieszania ocen i uprzedzeń. Powstaje w ten sposób konstrukcja, która zapewnia symboliczną gratyfikację. Zmagania moralne sytuują Polaków na wyżynach. Są rodzajem znieczulenia, które pozwala uznać drobną część zarzutów, przenieść akcent na etyczną doniosłość tego dokonania i jednocześnie usunąć z pola widzenia najważniejsze problemy i fakty. Większość może oglądać własny wyidealizowany obraz i uznać sprawę za rozwiązaną.

Czytelnicy postrzegają samych siebie jako członków wyjątkowej wspólnoty. Błoński szuka poparcia dla swojego punktu widzenia i wie,

że nie będzie to łatwe. Dlatego wytwarza wrażenie ogólnonarodowej zgody. W kreowanym przez niego „my” zaciera się jednak granica między postulatami wobec społeczności, do której się zwraca, a obrazem wynikającym z jej rzeczywistych zachowań.

Wywód utrzymany jest w porządku powinności, której świadomy jest zarówno autor, jak i publiczność. Obie strony konfrontują się z trudnymi kwestiami i zadaniami moralnymi. Wysoko stawiają etyczną poprzeczkę. O Miłoszu, którego wiersz *Campo di Fiori* analizuje Błoński, czytamy: „Tak w każdym razie widzi on swój obowiązek, wzywając niejako nas wszystkich, abyśmy także swego obowiązku dopełnili”^[717]. Okazuje się on trudny. Jednocześnie Błoński zwraca się do wspólnoty („my”), która powinna i może podołać moralnemu wyzwaniu. O *Campo di Fiori* pisze jako o „ludzkim geście” i stwierdza: „razem z poetą czujemy, że ostatnie słowo nie zostało powiedziane”. Sumienie zbiorowości – „my”, w którego imieniu mówi autor – jest wrażliwe na zło^[718]. Gdzie indziej pada stwierdzenie, że należy, „nie popadając w gniew”, rozważyć zarzuty o współudziale w ludobójstwie (te same, które wcześniej zostały oddalone i uznane za absurdalne). To jeszcze jedno trudne zadanie wymagające wysokiego poziomu moralnego^[719]. Podobny ton pojawia się w zakończeniu, kiedy mowa o szczególnym zadaniu moralnym, jakim była dla Polaków obecność Żydów (tym motywem zajmiemy się osobno).

Z wnętrza tożsamości

Błoński sięga w przeszłość. Odwołuje się do polskiej tradycji i ważnych dla zbiorowości autorytetów oraz ich wypowiedzi na temat mniejszości żydowskiej w Polsce, co sprawia, że porozumienie z wpisanymi w tekst odbiorcami następuje przez wskazanie szerszej i ponadczasowej wspólnoty. Dopełnia tak zwane narodowe dziedzictwo.

Miłosz odgrywa w tym wywodzie rolę autorytetu – ostatniego z wieszczów. Prowadzi zbiorowość. W ujęciu Błońskiego wysiłek moralny okazuje się możliwy dzięki chrześcijańskiej tożsamości Polaków. Przykład Kościoła – podobnie jak kościelna retoryka

„obowiązku braterstwa i miłosierdzia” – może być ważny i inspirujący, ponieważ trafia do grupy o chrześcijańskich korzeniach. Kiedy przywołany zostaje przykład Jana Pawła II – a jest rok 1987 – wątek religijny spotyka się z narodowym^[720]. Sformułowanie „za mało byliśmy chrześcijanami” odnosi się do Kościoła w pierwszej części tekstu, a do narodu w jego zakończeniu^[721]. Rysując historię relacji polsko-żydowskich, Błoński pisze także o Mickiewiczu, Norwidzie i Słowackim, jako o tych, którzy podobnie jak Miłosz przeciwstawiali się antysemityzmowi, tyle że na długo przed Zagładą: „Przynajmniej więc najwięksi stanęli po stronie prawdy i sprawiedliwości”^[722]. Z rozpaczą stwierdza, że nie poszła za nimi większość, ale na przekór stwierdzonym przed chwilą faktom ustanawia akceptowaną i najdonioślejszą część tradycji – „najwięksi” – która okazuje się zgodna z chrześcijańską istotą grupowej tożsamości.

Wina wynika więc nie z jakiejś zasadniczej wady, która mogłaby tkwić w polskiej chrześcijańskiej tożsamości narodowej. Przyczyną zła jest sprzeniewierzenie się owej tożsamości, to, że byliśmy „za mało chrześcijanami”, a więc za mało sobą.

Tożsamość Polaków okazuje się podwójnie chroniona. Po pierwsze, przez perspektywę „chrześcijańskiej wielkoduszności”, po drugie, przez potwierdzenie chrześcijańskiej identyfikacji, w której nie tylko nie ma nic złego, ale dzięki której naród powstrzymał się przed zbrodnią^[723]. Kategorie religijno-narodowe zostają utrzymane, wręcz wzmocnione, choć intencją tekstu jest korekta ich faktycznego oddziaływania.

Błoński chce odróżnić własne rozumienie narodu od koncepcji Polaka-katolika^[724]. Z punktu widzenia stosunku między dominującą większością a podporządkowaną mniejszością ważne jest jednak to, że większość nie musi kwestionować ani poddawać namysłowi tego, co w jej własnym przekonaniu najgłębiej określa nią samą i świat, w którym żyje.

W książce *Męska dominacja* Pierre Bourdieu opisał tożsamość jako zjawisko zakorzenione w przenikającym całą kulturę podziale na sferę męską i kobiecą^[725]. Rozróżnienie to i związane z nim wartościowania

organizują strukturę kosmosu i dają o sobie znać w najdrobniejszych szczegółach codziennego życia. Ziemia i pług, zapładnianie i rodzenie, aktywność i pasywność, władza i posłuszeństwo – wszystko to wpisuje się w opowieść o męskości i kobiecości. Jednostki i grupy odnajdują się w nich, dzięki czemu dominacja jest w ogóle możliwa. Obraz świata wytwarza przekonania o wyższości jednych i podrzędności drugich, potwierdza je i reprodukuje. Tożsamość jest uczestnictwem w owych wyobrażeniach i w związanych z tym praktykach, które je zaszczipiają, wcielają, sprawiają, że są odczuwane przez jednostki jako coś obiektywnego, naturalnego i niezależnego od nich, wreszcie, że są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Zniesienie dominacji musi łączyć się ze zmianą wyobrażeń o rzeczywistości oraz sposobu, w jaki dominujący i zdominowani postrzegają samych siebie.

W przypadku Polaków i Żydów obraz świata, w którym zakorzeniona jest dominacja, sprowadza się przede wszystkim do przeciwstawienia chrześcijaństwa żydowskości oraz przekonania o wyższości tego pierwszego. Polacy jako naród chrześcijański stoją moralnie wyżej od Żydów. Różnica ta sprawia, że większość postrzega własną przemoc jako reakcję na żydowskie nikiemności, a więc sprawiedliwy odruch obronny. Naruszenie tego rozróżnienia oraz wynikających z niego ocen oznacza zakwestionowanie podstaw dominacji oraz większościowej tożsamości.

Błoński tworzy konstrukcję, która pozwala mówić o winie względem Żydów i nie modyfikować tradycyjnego zestawu przekonań. Przede wszystkim nie pyta, jak działają wyobrażenia o chrześcijańskich korzeniach grupy dominującej, ani nie widzi ich związków z przemocą. Przeciwnie – zachowuje tę identyfikację i afirmuje ją, stawiając poza refleksją. Nie interesuje go związek między chrześcijańską tożsamością narodową a obrazem jej obcego, czyli Żyda. Legitymizuje dbałość o własny wizerunek, podsuwa kategorie, które potwierdzają moralną wartość grupy większościowej (wina wynika z odejścia od chrześcijańskiej istoty polskości) i pozwalają wciąż myśleć o jej wyższości. Wreszcie nie podaje w wątpliwość rzekomych win Żydów ani nie próbuje pokazać, że są

one fantazjami większości. Traktuje je jako fakty, a nie wytwory opresyjnej świadomości.

2. Zarzuty

Powróćmy jednak do stwierdzenia polskiej współwiny. Żeby o niej mówić, trzeba mieć po temu materialne podstawy: obwiniany musi dopuścić się jakichś konkretnych czynów, być sprawcą zdarzeń, których konsekwencją jest czyjaś krzywda. W tekście *Biedni Polacy patrzą na getto* sprawa zarzutów wobec polskiej społeczności pojawia się w trzech kontekstach: po pierwsze, tekst zaczyna się i kończy metaforą zbrukania polskiej ziemi i pamięci; po drugie, zarzuty pojawiają się w trybie mowy cudzej w wymyślonym dialogu między Polakiem i kimś z zewnątrz, ale zostają opatrzone unieważniającym komentarzem; po trzecie, powracają w części poświęconej wyznaniu polskich win, tyle że z istotnymi pominięciami. Niektóre fakty zostają przemilczane, a same zarzuty – pomniejszone (eufemizacja).

Metafora zbrukania

Obrazy zbrukania otwierają i zamykają tekst Błońskiego. W pierwszym zdaniu eseju czytamy o „obowiązku oczyszczenia polskiej ziemi, która jest [...] «obciążona, skrwawiona, zbezczeszczona»”^[726]. Na tej samej stronie mowa o „krwawym i ohydny znaku”^[727]. W ostatnim akapicie *Biednych Polaków...* pada zdanie: „Skażenie, zbezczeszczenie polskiej ziemi miało miejsce i nadal ciąży nad nami obowiązek oczyszczenia”^[728].

Sens obrazu zbrukania sprowadza się do wprowadzenia strony biernej. Polska społeczność nie działa, ale zostaje jakoby bez własnego udziału w niesprecyzowany sposób naznaczona. Ponosi konsekwencje aktywności zewnętrznych sił, które ją skalają. To prawda, że od 1 września 1939 roku aż do wyzwolenia decydującą rolę odgrywali w Polsce naziści, ale fakt ten nie oznacza zniknięcia dominacji

i związanych z nią praktyk wewnątrz polskiego społeczeństwa. Polacy ani nie zniknęli, ani nie przestali działać, a ich postępowanie miało zasadniczy wpływ na los polskich Żydów i ich szanse przeżycia. Używając metafory zbrukania, Błoński wyklucza polskie sprawstwo. Tworzy wrażenie, jakby od chwili wybuchu wojny grupa dominująca popadła w bierność, nie działała i nie dokonywała wyborów. Jednocześnie zrywa związek między Polską przedwojenną – gdzie dyskryminacyjne praktyki były na porządku dziennym – a Zagładą, którą streszcza, mówiąc o bierności i obciążeniu konsekwencjami działania okupanta, a więc sił zewnętrznych.

Ogólnikowy charakter obrazu zmały sprawia, że konkrety historyczne i społeczne giną w jego cieniu. Błoński tak określa Zagładę i polską w niej rolę: „ludobójstwo, którego naród polski nie jest winien, ale które dokonało się na naszej ziemi i tę ziemię jakoś na wiek wieków naznaczyło”^[729]. Jak dokonało się ludobójstwo? Czy pozostająca pod okupacją polska większość przyłożyła do niego rękę? W jaki sposób się zachowywała? Nie wiemy tego, a co więcej, pytania o konkret okazują się w świetle metafory zbrukania niemożliwe. Tym bardziej że Błoński z góry zaznacza, że „naród polski” „nie jest winien” ludobójstwa. Sformułowanie „brudy po przypadkowych gościach”^[730] sugeruje, że chodzi wyłącznie o hitlerowców. Bezosobowa forma – „dokonało się” – usuwa z pola widzenia działający podmiot i oddala kwestie związane z rozpoznaniem i nazwaniem faktycznych postaw polskiego społeczeństwa – jego poszczególnych grup i jednostek.

Niejasne poczucie zmały przenosi akcent z zachowań na moralny „obowiązek oczyszczenia”^[731]. Polskie społeczeństwo okazuje się uwikłane w cudze winy. Musi podjąć wysiłek ekspiacji ze względu na to, co zrobili inni, czym daje dodatkowe świadectwo wysokiego poziomu moralnego.

„Obowiązek oczyszczenia [...] na tym cmentarzu sprowadza się już tylko do [...] obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie”^[732]. – ostatnie zdanie *Biednych Polaków...* kładzie akcent na polską przeszłość. Tę samą, którą obraz zbrukania do pewnego stopnia spycha w cień i unieważnia. Błoński poświęca co prawda sporo uwagi i miejsca potencjalnym zarzutom wobec polskiej

społeczności, ale podejmuje tę kwestię w sposób, który chroni przed uznaniem polskiego sprawstwa i w efekcie przed modyfikacją obrazu zbiorowości w jej własnych oczach.

Zarzuty w ramie mowy cudzej. Unieważnienie

Konkretyny dotyczące polskich postaw wobec Żydów pojawiają się w wyimaginowanej rozmowie między Polakiem a kimś z zewnątrz. „Každy chyba, kto był za granicą [...] usłyszał pytanie, czy Polacy są antysemitami? [...] Nie pomyłę się chyba, tuziny takich rozmów streszczając schematycznie w jedną” – pisze Błoński^[733]. W partii rozmówcy z zewnątrz pojawiają się właściwie wszystkie fakty dotyczące polskich win wobec żydowskich współobywateli, także w czasie wojny i po niej. Mowa tam o antysemityzmie, wykluczeniu, fizycznej przemocy, szmalcownictwie, rozpoznawaniu Żydów w czasie okupacji, wydawaniu ich Niemcom, pogromach – także tych powojennych w Kielcach i Krakowie – zabijaniu powracających do domu ocalańców i przywłaszczaniu żydowskiego majątku, wreszcie wygnaniu niedobitków w roku 1968.

a. „Powoduje nimi nienawiść”

Na każdy zarzut strona polska odpowiada usprawiedliwieniem. Błoński traktuje tę wymianę zdań jako spór obiektywnie umotywowanych stanowisk. „Dyskusje historyków wyglądają bardzo podobnie. Powracają – dokładniej udokumentowane – te same opinie i zdarzenia” – stwierdza^[734]. Zdanie to sugerowałoby, że wypowiedzi obu stron – polskiej i kogoś z zewnątrz – dotyczą faktów. W dalszej części tekstu okazuje się, że niezupełnie. Przechodząc do omawiania rozmowy, Błoński unieważnia opinie z zewnątrz.

Pisze o nich tak:

Jest w niej [zagranicznej literaturze o Zagładzie – T.Ż.] znaczny rozrzut stanowisk i wniosków. Trafiają się książki, których autorzy nie kryją, że powoduje nimi nienawiść. Jednak lekceważyć ich nie wolno. Zrodziły się przecież z osobistych przeżyć, których autentyczności nie sposób podawać w wątpliwość. A poza tym – czy w naszym

piśmiennictwie nie roi się od wypowiedzi pełnych obłąkanej wręcz nienawiści do Żydów?^[735]

Okazuje się, że oskarżycielski głos z zewnątrz to głos przede wszystkim żydowski^[736]. Jeśli niepochlebne wobec Polaków opinie wynikają z nienawiści, a ta z „osobistych przeżyć”, to musimy mieć do czynienia z polskimi Żydami. Dopiero wtedy zrozumiałe staje się porównanie ich postawy z postawami antysemitów.

Oskarżycielski żydowski głos zostaje zsubiektywizowany. Akcent przenosi się z faktów na „przeżycia”.

Słowo „przeżycia” można rozumieć na dwa sposoby: jako stany świadomości albo zdarzenia, których ktoś doświadczył. W tym wypadku mamy raczej do czynienia z pierwszym znaczeniem. Na taką wykładnię wskazuje ustanowienie symetrii między „nienawiścią Żydów” i polską „obłąkaną nienawiścią do Żydów”, która jest dla Błońskiego raczej sprawą emocji^[737]. „Przeżycia” jako stany świadomości i uczuć są autentyczne i osobiste, dlatego nie można z nimi dyskutować. Zabieg ten przesuwą uwagę na osobę mówiącego, jako kogoś, kto ma pewnego rodzaju problemy psychologiczne (w tym wypadku nienawidzi Polaków), co go dyskredytuje. Szacunek dla rozmówcy i jego opinii okazuje się więc pozorny. Nie pytamy i nie dowiadujemy się, co Żydzi przeżyli w Polsce podczas okupacji. Kwalifikując zarzuty wobec polskiej społeczności jako wynik „osobistych przeżyć”, unikamy konfrontacji ze stanowiskiem Innego na własny temat.

Jeśli „przeżycia” oznaczają „zdarzenia”, pozostają one jedynie „osobiste”, a więc nie stanowią podstawy do uogólnień. Podważa to ich status miarodajnego opisu rzeczywistości, podobnie jak w przypadku kobiet, które stały się feministkami w wyniku „osobistych nieszczęść lub niepowodzeń”^[738].

Obraz samego siebie, z którym Polak spotyka się za granicą, nie jest więc bezstronny i co za tym idzie, rzetelny, bo wynika z silnych negatywnych emocji wobec Polaków w ogóle^[739]. Zrównanie polskiej i żydowskiej nienawiści (w domyśle: antysemityzmu i antypolonizmu^[740]) dezawuuje zarzuty wobec polskiej społeczności,

nadając im ten sam status, który mają niedające się zaakceptować i oderwane od faktów – „obłąkane” – postawy antysemitki. Błoński zdaje się sugerować – nie tylko w tym miejscu – „równowagę win”. Jej przemilczenie jest, jak już wspominałem, dowodem „chrześcijańskiej wielkoduszności”. W domyśle: Żydów, którzy nienawidzą Polaków, nie stać na gest „wielkoduszności”. Nie umieją tak jak polska większość skupić się na własnych brakach moralnych i winach ani przemilczeć „okoliczności łagodzących”, którymi w tym wypadku byłby polski antysemityzm.

Sugerowana przez Błońskiego symetria jest z gruntu fałszywa. Nienawiść antysemitów nie ma związku z faktami, gniew prześladowanych pozostaje natomiast naturalną reakcją na przemoc, jest więc czymś zasadniczo innym. Prześladowani – tak jak Irena Lilien, o której była mowa w rozdziale II – mają powody czuć się skrzywdzeni i mają też do opowiedzenia własną historię – swoją i całej społeczności. O polskich zachowaniach mówią z reguły prawdę, tymczasem polska większość usprawiedliwia dominację i agresję, powołując się na własne fantazje.

Nie mniej ważny jest fakt, że to większość dyktuje reguły gry: praktyki dyskryminacyjne określają warunki życia dyskryminowanych. Reakcje mniejszości nie są zatem w tym samym stopniu sprawcze i pozostają jedynie odpowiedzią na stworzoną przez większość sytuację społeczną. Podobnie ma się rzecz z emocjami. Dysproporcja ta okazuje się oczywista, jeśli zestawić obiegową opinię o porównywalnej z antysemityzmem żydowskiej „nienawiści do Polaków” z konkretnymi przykładami uraz w stosunku do polskiej społeczności. Przywołajmy jeden dotyczący Icchaka Szamira,

który po wojnie przyjechał do Polski, aby zobaczyć rodzinny dom. Przekopał ogródek i odkrył ciało ojca bez głowy. Okazało się, że Polak, który w czasie okupacji zapewnił mu schronienie [w zmian za przepisanie na siebie ogrodu i domu z całym dobytkiem – E.J.], ostatecznie go zamordował. „To dlatego Szamir uważał, że Polacy wyssali antysemityzm z mlekiem matki” – tłumaczy Jean Kahn^[74].

Ustanowienie symetrii między polską i żydowską nienawiścią pozwala bagatelizować antysemityzm jako jedną z dwóch

równoważnych postaw w sporze społeczności. Tymczasem nie chodzi o spór równorzędnych grup i stanowisk, ale właśnie o dyskryminację.

b. „Książki ostrożne” i „nasze” kontrargumenty

W literaturze na temat Shoah „jest także sporo książek ostrożnych i – o ile to możliwe – obiektywnych” – zapewnia Błoński i dodaje: „przypominają one starannie mentalne i materialne uwarunkowania polsko-żydowskiego współżycia”^[742]. „Uwarunkowania” to coś, co łagodzi ostrze oskarżeń i usprawiedliwia polską społeczność. Uwaga czytelników kieruje się w stronę polskich kontrargumentów z rozmowy streszczającej polsko-żydowski spór, które zostają tym samym utożsamione z „obiektywizmem” i naukową „starannością”.

Tymczasem mamy do czynienia raczej ze strategiami obronnymi. Wpisują się one w zakorzenione w kulturze wzory mówienia i łączą z praktykami, które stawiają Żydów na pozycji gorszych. Sens każdego „argumentu” nie ogranicza się do jego literalnego znaczenia, ponieważ zawiera naddatek wynikający z przywołania i uruchomienia związanej z nim praktyki. Motyw „polskiej gościnności” wobec Żydów wzmacnia przekonanie o ich „niewdzięczności”, a jednocześnie jest groźbą dla tych, którzy chcieliby opowiedzieć polskich zachowaniach: będą przecież „niewdzięcznymi Żydami”^[743] i jako tacy staną się celem agresji. Elementy argumentacji oddalającej zarzuty tworzą przy tym system naczyń połączonych, jedne wzmacniają retoryczny i sprawczy – tworzący realną presję – efekt drugich. Skoro Polacy byli „gościnni”, tym większa okazuje się wina „żydokomuny”, a skoro uwierzymy w mit „żydokomuny”, tym trudniej zobaczyć faktyczne doświadczenia Żydów jeszcze w II RP i później w PRL-u.

Gra toczy się nie o fakty, ale o to, czy można na ich podstawie wnioskować o zbiorowości. W odpowiedzi na pytanie, czy Polacy są antysemitami, nie chodzi jedynie o wstydliwą etykietę. Postawienie problemu na poziomie grupy oznacza, że zło dotyczy wszystkich i nie daje się ograniczyć do marginesu. Wynika z dyskryminacji zakorzenionej w kulturze i realizowanej przez całą społeczność.

Jeśli zobaczymy polskie relacje z Żydami jako dyskryminację, trzeba porzucić stereotypy i wziąć odpowiedzialność za ich wytworzenie,

skutki ich oddziaływania oraz użytek, jaki się z nich robiło czy nadal robi. Nie sposób już na podstawie uprzedzeń obsadzać dyskryminowanych na pozycji gorszych. Pod znakiem zapytania staje także prawo do korzystania z przywilejów związanych z dominacją. Pierwszym i najważniejszym jest panowanie w sferze dyskursu. Faktyczne równouprawnienie dyskryminowanych oznacza zderzenie z głosem, w którym większość zostaje opisana w inny sposób, niżby sobie tego życzyła, i z innego punktu widzenia niż ten, do którego przywykła.

Dopuszczenie takiego głosu do debaty publicznej wprowadzałoby dominującą większość w dysonans poznawczy i stawiałoby przed obowiązkiem przepracowania społecznych praktyk oraz związanego z nimi systemu przekonań. Bagatelizowanie i marginalizacja problemu pozwalają utrzymać zręby *status quo*.

c. „Nie wolno uogólniać...” i „przyjeliśmy Żydów w gościnę...”

Zrekonstruowana przez Błońskiego wymiana zdań rozpoczyna się od dwóch sakramentalnych stwierdzeń: „nie wolno uogólniać” oraz „przyjeliśmy Żydów w gościnę”^[744].

Pierwsze odnosi się bezpośrednio do głównej stawki sporu, czyli prawa stawiania problemu na poziomie społecznym, a nie indywidualnym^[745]. W zakazie uogólniania daje się wyczuć naddatek, który odrywa go od rzeczywistości i faktów. W dominującym dyskursie zakaz ten obowiązuje niezależnie od liczby przywoływanych zdarzeń i powszechności zjawisk, o których mowa. Prawda historyczna jest w tego rodzaju rozumowaniach kwestią poboczną, bo mamy do czynienia ze szczególnego rodzaju asymetrią. Świadectw antysemityzmu okazuje się zawsze za mało, żeby wnioskować z nich o grupie, natomiast pomoc Żydom – chociaż była bez wątpienia zjawiskiem rzadkim i wyjątkowym – stanowi podstawę do tworzenia obrazu Polaków jako narodu^[746]. W zrekapitulowanej przez Błońskiego wymianie zdań rozmówca z zewnątrz wspomina o wielu przejawach antysemityzmu. Zakaz uogólniania przenosi wszystkie w sferę odosobnionych, indywidualnych zachowań oderwanych od całości praktyk społecznych jako znaczącego systemu^[747].

Motyw „przyjęcia Żydów w gościnę” ustanawia relacje między większością a mniejszością. „Przecież wtedy, kiedy Anglia, Francja, Hiszpania wyгнаły Żydów, właśnie w Polsce znaleźli schronienie!” – pisze Błoński^[748]. Polacy okazują się „gospodarzami”, Żydzi „gośćmi”. Statusy obu grup pozostają niezmiennie, niezależnie od tego, jak długo Żydzi zamieszkują w Polsce. Jeśli „gość” nie zamienia się we „współdomownika” na równych prawach po siedmiuset latach wspólnego życia, można podejrzewać, że w argumentie o „przyjęciu w gościnę” historia pozostaje tylko pretekstem, właściwym celem jest uzasadnienie i utrzymanie podrzędnej pozycji mniejszości. Dzisiejsi Żydzi mają czuć się zobowiązani wobec Polaków, traktować ich jako „gospodarzy” i pamiętać o własnej roli „gościa”. Większość może ich rozliczać z tego, czy zachowują się odpowiednio i czy nie nadużywają „gościnności”. Zarzuty pod adresem grupy dominującej łatwo stają się w tym kontekście przejawami „niewdzięczności” wobec „gospodarzy”.

d. Obrona na wielu frontach

Po tego rodzaju wstępie pojawiają się dwie konstelacje argumentów, zbudowane na zasadzie: „nie brałem garnuszka, kiedy go oddawałem, był cały, a dziury były w nim od początku”. Pierwsza dotyczy całości polsko-żydowskiej historii i da się ją sparafrazować w hasłach: „to nie my, to zaborcy” (nie do nas należy kierować pretensje – „nie brałem garnuszka”)^[749], „tak samo było w całej Europie” (może to jednak my, ale przecież nic się nie stało – „jak oddawałem był cały”)^[750] i „to przecież margines” (może rzeczywiście coś się stało, ale to bez znaczenia – „dziury były w nim od początku”)^[751]. Drugi zestaw usprawiedliwień dotyczy wojny: „nic nie mogliśmy zrobić” (chcieliśmy pomóc, ale było to niemożliwe)^[752], „ratowaliśmy – *vide* Sprawiedliwi” (mimo wszystko pomagaliśmy)^[753] oraz „żydokomuna, czyli Żydzi sami byli sobie winni” (a tak w ogóle, to im się należało)^[754].

Niespójność zakorzenionych w polskiej kulturze i przywołanych przez Błońskiego w dobrej wierze figur ma w sobie pewną logikę. Służy nie tyle ustaleniu faktów, ile oddaleniu formułowanych na ich podstawie zarzutów. Odpiera się je na wszystkich poziomach naraz, odnosząc się do kilku aspektów winy, co prowadzi do sprzeczności

logicznych. W pierwszym zestawie akcent pada najpierw na sprawcę – to nie my; później na czyn, który okazuje się europejską normą, a więc oskarżeni są tak samo winni jak oskarżający (o ile nie byłiby Żydami) lub potencjalni sędziowie (Zachód), co siłą rzeczy niweluje oskarżenie^[755]. Gdyby dwa pierwsze wybiegi nie były skuteczne, wysuwa się trzeci argument: milcząco zakładając, że jesteśmy jednak sprawcą i że czyn był istotnie naganny, marginalizujemy go, odmawiając prawa do uogólnienia i sprowadzając problem do „zwykłych zbirów”^[756], których można pominąć.

Ktoś, przeciw komu wymierzona jest tego rodzaju argumentacja, musi czuć się zdezorientowany, szczególnie jeśli chce mówić o faktach. Słyszy odpowiedzi dotyczące różnych aspektów polskiej winy, co wprowadza bałagan i nie pozwala ustalić wspólnej płaszczyzny rozmowy. Jeśli w dodatku jest polskim Żydem, doświadcza presji, ponieważ argumentacja obronna stawia go jako reprezentanta mniejszości na pozycji winnego, niewdzięcznego i gorszego, zamykając mu tym samym usta (jest przecież „gościem”; Żydzi „nie byli bez winy” w polsko-żydowskich relacjach).

Podobnie w drugim, wojennym zestawie. Pierwsze dopuszczone do głosu oskarżenie dotyczy „zaniedbania”, a więc niedostatecznej pomocy. Sprawa otwartej agresji nie wchodzi jeszcze w ogóle w grę. Oskarżenie okazuje się niezasadne już na poziomie wskazania sprawcy. Polacy nie mogli nic zrobić w okupacyjnych warunkach, a więc nie wolno mieć do nich pretensji o brak pomocy. Przechodzimy teraz na poziom czynu, a argument o niemożliwości pomocy zostaje porzucony. Nie wolno zarzucać Polakom, że nie pomagali Żydom, ponieważ było przecież odwrotnie – pomagali, czego świadectwem są Sprawiedliwi. Gdyby linie obronne na poziomie „braku pomocy” upadły, konstruuje się trzecią: Żydzi sami byli sobie winni, gdyż byli komunistami. Tu obrona dotyczy zarówno „braku pomocy”, jak i ewentualnej agresji, która okazuje się usprawiedliwiona postawą samych poszkodowanych. Dodatkowy efekt polega na stworzeniu kontrastu między bezsilnymi i mimo wszystko pomagającymi Polakami a niewdzięcznymi Żydami, oskarżanymi o komunizm, a więc o działania antypolskie^[757].

e. Tło, czyli przemilczana wiedza

Przypatrując się tego rodzaju strategii obronnej, można odnieść wrażenie, że obie strony znają fakty i ich rzeczywisty sens. Polska większość zdaje się dobrze wiedzieć, co się stało, i bezbłędnie uprzedza wywód oskarżyciela. Przeskoki od zaprzeczenia sprawstwu do marginalizacji czynu, w którym sprawstwo jest zakładaną oczywistością, albo od niemożności pomocy do winy ofiar, a więc argumentu, w którym obrona dotyczy raczej realnej przemocy niż niedostatecznej ochrony współobywateli, zdradzają wspólną podstawę – wiedzę o realiach. Błoński podejrzewa, że chodzi o strategię obronne. Pisze o strachu przed oskarżeniem, a nawet przed postawieniem problemu^[758], ale mimo to przytacza większościowe pseudoargumenty, nadając im status obiektywnego opisu^[759].

Kontrast między samoświadomością kultury a wiedzą ujawniającą się na poziomie praktyk daje o sobie znać we wspomnieniach Błońskiego, który w 1962 roku zanotował:

Oburzyłem się jednak, kiedy któryś z kolegów, imieniem Benon, radował się na Wielkanoc 1943 roku, że z Żydów smaży się befsztyki. Może dlatego, że kilka dni przedtem zobaczyłem na Freta? Bonifraterskiej? dwójkę zabłąkanych Żydziąt. Skąd wyszły, nie wiem. Znalazły się naraz wśród tłumu, czarne, brudne, jakby zarośnięte: chłopiec w moim wieku, mniej więcej dwunastoletni, z dziewczynką, siostrą pewnie. Miały powolne, ospałe jakby ruchy, może porażone światłem, podchodziły do ludzi, prosząc o pomoc już tylko własnym istnieniem, bez słowa i bez nadziei. Przechodnie znikali przed nimi, wokół dzieci wędrował krąg pustki. Wreszcie zakrzyczeli policjanci czy żandarmi...^[760].

To samo zdarzenie powraca w innej wersji. Błoński wyznaje: „Nie mogłem im pomóc w niczym. Nie mogłem się nawet do nich uśmiechnąć, pozdrowić, zrozumieliby to jako szyderstwo albo zapowiedź donosu”^[761].

W *Biednych Polakach...* daje się wyczuć wiedzę o realiach, która nie staje się przedmiotem namysłu. Ani autor, ani publiczność nie wyciągają wniosków z informacji, że uciekinierzy z getta – dzieci – odczytaliby uśmiech innego dziecka jako „szyderstwo lub zapowiedź donosu”. Na poziomie praktyki dwunastoletni Jan Błoński świetnie rozumie reguły postępowania wobec Żydów w Warszawie w roku 1943.

Dominantą jest agresja – pamiętajmy, że w tym wypadku donos to zabójstwo – będąca normą, która kładzie się cieniem na najprostszych ludzkich odruchach. Mówiąc o tym, Błoński ujawnia pozostającą na poziomie praktyk samowiedzę kultury, w której uczestniczy, ale samowiedza ta nie przedostaje się do kulturowej świadomości. Pozostaje niezauważona.

Błoński i jego komentatorzy respektują zakaz refleksji nad tym, co leży właściwie na wierzchu i wyłania się z opisanych faktów. Jerzy Jarzębski przywołuje wspomniane zdarzenie, traktując je jako inspirację eseju *Biedni Polacy patrzą na getto*. Jego komentarz brzmi tak: „W rzeczywistości dokonał Błoński analizy tego, co można by nazwać «winą niewinnych» czy «winą świadków zbrodni»”^[762]. Sens zachowań polskiej większości, który znajduje odbicie w reakcjach dwunastoletniego chłopca, na powrót ginie w narracji o „winie niewinnych” i „winie świadków”. Sam Błoński nie jest w stanie przekroczyć tego kulturowego tabu.

„Prawda pozostaje [...] i trudna do ustalenia, i trudna do przyjęcia”^[763] – czytamy. Pobrzmiwająca w tym zdaniu sprzeczność – trudno przecież protestować przeciw niesformułowanym zarzutom – świadczy o wiedzy oraz oporze kultury przed próbami badania faktów i ustalania prawdy rzeczowej.

Uznanie winy – modyfikacja zarzutów

Pod koniec eseju, kiedy Błoński przechodzi do omówienia polskiej współwiny, powraca sprawa konkretnych zarzutów stawianych polskiej społeczności. Pojawiają się one z charakterystycznymi modyfikacjami i pominięciami. Porównajmy sformułowania ze zrekonstruowanej rozmowy oraz z części dotyczącej uznania win.

a. Czy Polacy są antysemitami?

W wymagowanej rozmowie między Polakiem a kimś z zagranicy czytamy:

Czy Polacy są antysemitami?; [...] pytam o większość społeczeństwa? Polacy zawsze uchodzili za antysemitów, nie może to być przypadek?; [...] od połowy osiemnastego wieku, w nowożytnej Europie, zawsze były z polską nietolerancją kłopoty; Było [...] polskie społeczeństwo, w którym Żydzi nie mogli znaleźć sobie miejsca, dlaczego?; Dlaczego nie myśleliście o sobie razem z Żydami?; Czy Żydzi nie mogli zostać Żydami [zamiast asymilacji – T.Ż]? Urządzaliście pogromy, nie rozumiem dlaczego?^[764].

A oto uznanie winy:

Tak, jesteśmy winni. Przyjeliśmy Żydów do naszego domu, ale kazaliśmy im mieszkać w piwnicy. Kiedy chcieli wejść na pokoje, obiecywaliśmy, że wpuścimy, jeśli przestaną być ortodoksyjnymi Żydami, jeśli się „ucywilizują”, jak mawiano w XIX wieku, nie tylko w Polsce, rzecz jasna. Tak myślały najświatlejsze umysły, Orzeszkowa, Prus... Znaleźli się wśród Żydów tacy, co gotowi byli tej rady posłuchać. Ale wtedy zaczęliśmy mówić o najeździe Żydów, o najeździe, jaki nam zagrozi, kiedy przenikną w polskie społeczeństwo!^[765].

Błoński ma bez wątpienia intencję pojednania, wyznania zbiorowych win i zmiany polskiej normy kulturowej. Jego wywód zawiera jednak przesunięcia, które w dużym stopniu niwelują te zamiary. Przeformułowanie polega na eliminacji zarzutu antysemityzmu jako istotnego składnika kultury większościowej i zastąpienie go konstrukcją: „byliśmy dobrzy, ale...”. Zaczyna się od sformułowania „przyjeliśmy Żydów do naszego domu” – naszego, czyli polskiego – które na wstępie definiuje pozycję dyskryminowanych względem dominującej większości^[766]. Status przybysza jest dla polskich Żydów najwyraźniej niezbywalny. Granica między grupami zostaje potwierdzona wraz z polskim prawem własności „domu” lub „ziemi”. Choć mogłoby to wydawać się nieprawdopodobne, Błoński odwołuje się przecież do nacjonalistycznych wyobrażeń narodu posiadającego ziemię, uniemożliwiających myślenie o społeczeństwie, w którym mniejszości mogłyby współistnieć na równych prawach jako obywatele.

Tego rodzaju punkt wyjścia powoduje, że systemowy charakter problemu z konieczności ginie w metaforach silnie łączących się z dyskryminacyjnymi wyobrażeniami. Przemoc pozostająca normą kulturową ustępuje miejsca niejasnej opowieści o niedostatkach „gościnności”, analogicznych do „zaniedbania obowiązków braterstwa

i miłosierdzia”. Akcent pada na przyjazne intencje większości: „przyjęliśmy”, opatrzone: „ale kazaliśmy im mieszkać w piwnicy”; „obietcywaliśmy, że wpuścimy”, z zastrzeżeniem „jeśli się ucywilizują”.

Problem równouprawnienia zostaje sprowadzony do formuły „wejścia na pokoje”, którego domagają się Żydzi. Wyobrażenie to niesie ze sobą szczególne konotacje i najpewniej wbrew intencjom Błońskiego wychodzi naprzeciw silnym w polskiej kulturze stereotypom. Po pierwsze, stawia równość w pobliżu uprzywilejowania. Dla czytelnika zanurzonego w zbiorowych fantazjach o żydowskich przywilejach Żydzi domagaliby się więc pozycji wyjątkowej, sytuującej ich w pobliżu elity. Po drugie, w metaforze „wejścia na pokoje” następuje charakterystyczne odwrócenie ról. To nie większość ma problem z obecnością mniejszości we wspólnej przestrzeni, ale mniejszość wykazuje inicjatywę uzyskania wyjątkowej pozycji^[767].

Konkretne dyskryminacyjne działania znikają z nakreślonego przez Błońskiego obrazu. Nie ma w nim pogromów, które pojawiły się wcześniej w formułowanym przez rozmówcę z zagranicy zarzucie otwartej agresji. Antysemicka przemoc ogranicza się do „mówienia o najeździe Żydów”. Motyw ten jest oczywiście ważnym składnikiem antysemickiego dyskursu, a ten z kolei pozostaje częścią antysemityzmu jako praktyki społecznej. Związki te zacierają się jednak. Słowa i czyny to dla Błońskiego odrębne sfery. Akcent nie pada na sprawczy aspekt słowa, stwarzający pewną społeczną sytuację. „Mówienie” pozostaje „tylko mówieniem”, a więc czymś mniej istotnym od działania, a przez to mniej obciążającym potencjalnych winnych^[768].

b. Dwudziestolecie

W zrekonstruowanej polsko-żydowskiej rozmowie czytamy:

Kiedy odzyskaliście niepodległość, los Żydów wcale się nie polepszył. Przeciwnie, antysemityzm stawał się coraz jadowitszy... [...] traktowaliście Żydów jak obywateli drugiej kategorii^[769].

Opis dwudziestolecia międzywojennego powraca w takiej oto wersji:

Zaczęliśmy – jak to *expressis verbis* napisał Dmowski – stawiać warunki: jak choćby ten, że tylko tych Żydów uznać będzie można za Polaków, co będą współdziałać w ograniczaniu żydowskich wpływów! Mówiąc zwyczajnie: tych, co zwrócą się przeciw bliskim, przeciw rodzinom^[770].

Czasy przed rokiem 1918 i okres międzywojenny w obu wypowiedziach stanowią kontinuum. W pierwszej z zaborów przechodzi do II Rzeczypospolitej antysemityzm i przemoc („los Żydów się nie polepszył”, „obywatele drugiej kategorii”) jako cechy kultury większościowej. W drugiej istotne cechy antysemityzmu konsekwentnie spychane są w cień.

Błoński mówi „my” i jako znak zbiorowych działań przywołuje Romana Dmowskiego. Opis jest rzeczywiście drastyczny: Żydzi, którzy chcieliby dołączyć do większości, a więc aspirawaliby do tego, by uznano ich za Polaków, mają współuczestniczyć w dyskryminacji innych Żydów. Wybór przykładu jest jednak zastanawiający. Czy rzeczywiście „stawianie warunków” asymilującym się Żydom stanowiło sedno antysemickich praktyk w II Rzeczypospolitej? Nie chodzi przecież o żaden projekt integracji mniejszości! Żydzi, których Dmowski mógłby przyjąć do grona Polaków, pozostają z założenia wyjątkami. Tymczasem Błoński mówi o Dmowskim tak, jakby stawiał go w jednym rzędzie z Orzeszkową i Prusem, którzy „obietują wpuścić Żydów na pokoje”, o ile ci „ucywilizują się”^[771].

Obraz jest przy tym szczególnie kadrowany. Z całości idei oraz działań Dmowskiego i Narodowej Demokracji dążących do eliminacji Żydów z życia zbiorowego wybrany zostaje wątek poboczny, właściwie niezrozumiały bez kontekstu. Tymczasem kontekst – czyli faktyczna dyskryminacja, którą należy uznać raczej za cechę większościowej kultury, a nie jedynie programu Narodowej Demokracji – znika. Nie dowiadujemy się, w czym właściwie mieliby „współdziałać” zasymilowani Żydzi ani na czym miałyby polegać „ograniczanie żydowskich wpływów”. W narracji Błońskiego – ani w rekonstrukcji zarzutów z zewnątrz, ani tam, gdzie uznaje on polskie winy wobec

Żydów – nie znalazły się takie fakty, jak antyżydowska przemoc na uczelniach, *numerus clausus* i getto ławkowe wprowadzane za przyzwoleniem ministerstwa i rektorów, akcje przeciw żydowskim sklepom, bojkot ekonomiczny mający wymusić emigrację, dyskryminacja w administracji państwowej i w wojsku. A to przecież tylko niektóre przejawy międzywojennego antysemityzmu^[772].

c. Wojna

Przejdźmy teraz do sedna, a więc polskich zachowań w czasie Holocaustu. W oczach rozmówcy z zewnątrz wyglądają one tak:

w czasie wojny uchroniliście bardzo niewielu; procent ocalonych Żydów był w Polsce niski, najniższy w Europie w stosunku do całej ludności kraju; Polacy rozpoznawali Żydów i wydawali ich Niemcom. Albo policji, która przecież była polska^[773].

Powracając do wydarzeń wojennych, Błoński wciąż używa metafory „domu”, do którego Polacy przyjęli Żydów:

Wreszcie straciliśmy dom i w tym domu okupant zaczął Żydów zabijać. Czyśmy im solidarnie pomogli? Ilu z nas uznało, że to nie ich rzecz! Pomijam zwykłych zbójów; myślę o tych, wcale licznych, co się po cichu cieszyli, że Hitler załatwił nam „problem” żydowski...^[774].

Przywoływane zarzuty z zewnątrz stwarzają możliwość dostrzeżenia ciągłości między wcześniejszym antysemityzmem a zachowaniami polskiej większości w czasie wojny. Na tle dyskryminacji i przemocy w II Rzeczypospolitej oraz tego, co za chwilę zostanie powiedziane o przemocy wobec Żydów po wojnie, niewielki odsetek uratowanych można rozumieć jako następstwo wrogości. Mowa też o bezpośrednim sprawstwie – „rozpoznawanie” i „wydawanie”, zachowanie polskiej policji – a więc o współudziale w ludobójstwie.

W partii poświęconej polskiej winie obraz przedstawia się inaczej. Błoński zaczyna od ustawienia większości w pozycji biernych obserwatorów („straciliśmy dom i w tym domu okupant zaczął Żydów zabijać”). Stwierdzenie, że Polacy nie są już gospodarzami i nie mają

wpływu na bieg wydarzeń, automatycznie – choć w sposób nieuprawniony – rozwiązuje kwestię współdziałania z nazistami. Niemieckie sprawstwo okazuje się sprawstwem wyłącznie niemieckim i nie pozostawia miejsca na działania polskiej większości, które sprzyjałyby eksterminacji.

Błoński definiuje winę w kategoriach zaniechania („Czyśmy im solidarnie pomogli?”), a wrogość ogranicza do obojętności lub zadowolenia („Ilu z nas uznało, że to nie ich rzecz!”; wcale liczni, „co się po cichu cieszyli”). Tym samym pomija kwestię postawioną w zarzutach, które sam rekonstruował. W uznaniu, że „to nie ich rzecz”, lub w „cichym” zadowoleniu mowa o emocjach, które właściwie nie są nawet komunikowane i jako takie nie mogą wpływać na los Żydów. Wrogie działania pojawiają się wraz z zastrzeżeniem, które je z miejsca marginalizuje. Z zachowań „zwykłych zbrojów” nie wolno wyciągać za daleko idących wniosków. Pytanie o przemoc jako charakterystyczną cechę kultury i praktyk większościowych zostaje retorycznie unieważnione. Można je „pomiąć”.

d. Lata powojenne

Zewnętrzny obserwator tak widzi historię Żydów po wyzwoleniu:

Po wojnie Żydzi nie chcieli pozostać w Polsce. [...] Trudno im było żyć wśród Polaków, którzy nie chcieli zwracać im sklepów, mieszkań, grozili, zabijali, nie słyszał pan o pogromach w Krakowie, w Kielcach? [...] Prowokacja jeśli była, to znalazła posłuch. Dziesięć tysięcy ludzi oblegało dom żydowski w Kielcach! Dziesięć tysięcy prowokatorów? [...] A w 1968 roku, czy dlatego opuszczali Polskę, że byli komunistami?^[775]

W komentarzu Błońskiego lata powojenne streszczają się w zdaniu: „Nie umieliśmy nawet powitać i uszanować niedobitków, cóż z tego, że rozgoryczonych, zbłąkanych, może i dokuczliwych”^[776].

W trybie mowy cudzej pojawia się wiele elementów realnej przemocy: rabunek (choć w postaci eufemizmu – „nie chcieli zwracać”), groźby, zabójstwa powracających, atmosfera pogromowa, pogromy, wreszcie wygnanie nielicznych ocalałych w roku 1968. Kiedy przychodzi do uznania win, wszystko to zamienia się w „nieumiejętność powitania i uszanowania niedobitków”, którzy

okazują się przy tym „rozgoryczeni”, „może i dokuczliwi” (tym samym słowem – „dokuczliwy” – określony został polski antysemityzm^[777]).

Kontrast tych dwóch głosów jest świadectwem rozmiarów wyparcia. Ze świadomości kultury wypada cała realna i konkretna strona tego, co rozegrało się po wojnie między Polakami a Żydami. Jednocześnie przymiotniki „rozgoryczeni”, „zagubieni”, „dokuczliwi” sugerują, że Żydzi dali większości powody do irytacji, a więc nie zachowywali się względem niej zupełnie w porządku^[778].

Deklarowana przez Błońskiego otwartość na głos z zewnątrz – głos żydowski – okazuje się fikcją. Najważniejsze kwestie i fakty podnoszone przez wyimaginowanego zewnętrznego rozmówcę zostają pominięte i unieważnione. Z pola widzenia znikają nazwane *expressis verbis* problemy. Gubi się antysemityzm jako cecha kultury większościowej, przemoc i jej fizyczne przejawy, sprawstwo, współuczestnictwo w Zagładzie, rabunek mienia i zabójstwa po wojnie, wreszcie rok 1968. Uznana przez większość wina ogranicza się do słów, obojętności, niewyrażanego głośno „zadowolenia” z Zagłady. Wszystko to daje się sprowadzić do zaniedbań względem ideału współżycia i może być uznane za do pewnego stopnia usprawiedliwione postawą samych Żydów.

3. Większość: obraz samych siebie

W obszernej recenzji *Strachu* Jana Tomasza Grossa Elżbieta Janicka pisze o rytuale „totalnego zaskoczenia” inteligencji polskiej, które nieodmiennie powtarza się za każdym razem, kiedy do świadomości społecznej przedostają się informacje świadczące o antysemityzmie jako problemie polskiej kultury^[779]: w roku 1968, po filmie *Shoah* Claude’a Lanzmana, po *Biednych Polakach...* Błońskiego, po artykule Michała Cichego o zabijaniu Żydów w powstaniu warszawskim^[780], po *Sąsiadach*. Przykłady można mnożyć. Janicka pyta o „przyczynę nieświadomości świadomych”^[781].

Opis strategii obecnych w eseju Błońskiego pozwala zbliżyć się do sygnalizowanego przez nią problemu. Zjawisko polega na retuszu,

pozwalającym odbudować wizerunek zbiorowości. Wiedza o poszczególnych zachowaniach i normach zachowań zostaje przywołana, a następnie usunięta za pomocą zabiegów retorycznych, tak że zaciera się jej związek z charakterystyką dominującej większości. Wiedza owa znika, choć zapewne niezupełnie, pozostawiając ślad, do którego wracają później krytycy zbiorowych praktyk. A jednak muszą w dużym stopniu za każdym razem zaczynać od początku.

Tekst Błońskiego uznaje się za przełom w polskiej świadomości dotyczącej Zagłady^[782]. Choć w czasie tego i kilku podobnych przełomów doświadczyliśmy niespotykanego wcześniej otwarcia perspektywy, wkrótce okazuje się, że nasza kultura jest niepokojąco blisko punktu wyjścia. Wciąż nie dysponujemy kategoriami, które pozwalałyby inaczej niż zwykle zareagować na jeszcze jedno ujawnienie dobrze znanych faktów. Efekt zapoznania zdobytej wiedzy jest na tyle silny, że każda następna konfrontacja z faktycznym stanem rzeczy staje się nieodmiennie niespodzianką.

Zjawisko to nie wynika tylko z przedstawienia oskarżeń jako nieuprawnionych ani z pominięcia przeważającej części faktów. Esej Błońskiego tworzy szczególny wizerunek wspólnoty, w którym gubią się zasadnicze – zdawałoby się już postawione – problemy. Na wizerunek ten składają się: obraz winy bez zarzutów, który świadczy o wrażliwości polskiego sumienia; motyw szczególnego zobowiązania moralnego Polaków względem Żydów, który usuwa z pola widzenia przemoc; wątek żydowskiej miłości do Polski, w którym może przeglądać się grupa dominująca; eufemizmy ratujące wizerunek grupy; wreszcie zabieg *deus ex machina*, który oddala najcięższe zarzuty i utwierdza większość w jej tożsamości. Omówmy je po kolei.

Wina bez zarzutów

We fragmencie poświęconym wierszowi Miłosza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* Błoński interpretuje postać kreta jako figurę polskiego sumienia. Odczuwa ono nieustanny, niesprecyzowany niepokój. „Własne sumienie moralne potępia (może potępić) biednego

chrześcijanina. I on chciałby się przed tym kretem-sumieniem ukryć, bo nie wie, co mu powiedzieć” – pisze Błoński^[783], a następnie, po rekonstrukcji rozmowy między Polakiem a kimś z Zachodu na temat traktowania Żydów, dopowiada: „W odpowiedziach mego syntetycznego Polaka rozpoznać można ten właśnie lęk, który odzywa się w *Biednym chrześcijaninie*... Lęk, aby nie zostać policzonym między pomocników śmierci”^[784].

Sytuacja jest niejasna. Sumienie odczuwa niepokój i potępia. Wydobycie na jaw jego głosu to prawdopodobnie jedna z najważniejszych przyczyn skandalu, który wybuchł po opublikowaniu *Biednych Polaków*...^[785], a też niedająca się pominąć zasługa Błońskiego.

A jednak tekst pozostawia polskie wyrzuty sumienia w próżni. Nie bardzo wiadomo, czego mógłby dotyczyć niepokój, bo konkretne zarzuty pod adresem polskiej większości zostają przecież oddalone. Błoński się waha. Trybowi oznajmującemu towarzyszy warunkowy, „potępia” zostaje uzupełnione przez „może potępić”. Koniec końców staje na tym, że niepokój dotyczy opinii – znów nie bardzo wiadomo, czy własnej o sobie, czy kogoś z zewnątrz^[786]. Biedny chrześcijanin boi się nie tyle tego, że rzeczywiście był „pomocnikiem śmierci”, ile bycia „policzonym między pomocników śmierci”, a więc posądzenia, przypisania etykiety. Interpretacja Błońskiego zmierza w tym kierunku:

i kiedy tylko dojdzie do nas zdarzenie, fakt, który nie najlepiej o nas świadczy, gorączkowo staramy się go pomniejszyć, wytłumaczyć, zbagatelizować. Nie jest nawet tak, abyśmy go chcieli ukryć, czy zaprzeczyć, że miał miejsce^[787].

W ten sposób wytwarza się szczególnie obraz polskiego sumienia i jego niepokojów. Mamy do czynienia z winą bez winy, z wyrzutami, za którymi nie stoją żadne poważne zarzuty. Błoński wytwarza efekt wrażliwego sumienia za pomocą zabiegów retorycznych. Po pytaniu o winę pojawia się komentarz:

Odsuwamy je od siebie [to pytanie – T.Ż.] jako niemożliwe, skandaliczne. Przeciśmy nie stanęli po stronie morderców. Przecież sami byliśmy następni w kolejce do pieca. Przecież –

nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy, oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy. Więc stale musimy o tym przypominać^[788].

W efekcie z trzech dramatycznych pytań, które padają przy okazji interpretacji *Biednego chrześcijanina...* – „wyście służyli śmierci?”; „pomagaliście zabijać?”; „patrzyliście spokojnie na żydowską śmierć?”^[789] – dwa pierwsze są w oczywisty sposób retoryczne. Od początku nie ulega wątpliwości, że nie. Tylko trzecie jest rzeczywiście pytaniem, ale twierdząca odpowiedź okazuje się obwarowana zastrzeżeniem, że uczuciom związanym z eksterminacją nie towarzyszyły żadne działania. Błoński ani przez chwilę nie bierze więc dosłownie formuły o „pomocnikach śmierci” z wiersza Miłosa.

Niepokój, o którym mówi, nie prowadzi i nie może prowadzić do refleksji nad faktycznymi zachowaniami, bo tu – jak twierdzi Błoński – wszystko jest od początku jasne. Polska społeczność jest obiektywna i niczego nie próbuje zataić. Nie wydarzyło się też nic rzeczywiście poważnego. Chodzi o to, co „nie najlepiej o nas świadczy”, a więc o sprawy pomniejsze, co najwyżej nieprzyjemne. Naganne okazują się nie tyle polskie postawy, ile reakcja na głos, który o nich przypomina. Próba bagatelizowania czegoś, co jak wynika z przedstawionych w *Biednych Polakach...* wywodów, nie tak bardzo obciąża.

Analiza zabiegów wokół zarzutów stawianych polskiej społeczności świadczy, że deklaracje Błońskiego – że jakoby nie chcemy niczego ukrywać – nie zgadzają się z jego własną praktyką. Kultura polska – a wraz z nią autor *Biednych Polaków...* – wciąż walczy o obraz zdarzeń: unieważnia zarzuty z zewnątrz, pomija fakty, do ich nazwania używa eufemizmów, umacnia pseudoracjonalne usprawiedliwienia. Przemilczenie rzeczywistych problemów połączone z twierdzeniem, że polska większość niczego nie ukrywa, sprawia, że jej wina okazuje się abstrakcyjna. Przybiera postać fatum. Wracamy do zmy, niesprecyzowanej winy świadków, którzy przecież nic nie zrobili, winy biernych obserwatorów, ponoszących konsekwencje cudzych działań, na które byli zmuszeni patrzeć.

Żydzi – zadanie moralne

Po oddzieleniu „współ-winy” od „współ-udziału” oraz zdefiniowaniu tej pierwszej jako „zaniechania czy przeciwdziałania niedostatecznego”^[790]. Błoński zadaje pytanie: „czy można to powiedzieć nie tylko o Polakach, także o Francuzach, Rosjanach, o całej Europie, o całym chrześcijaństwie?”. I odpowiada: „Owszem, zgoda. Ta współ-wina jest rzeczywiście wspólna”^[791]. Znika tym samym specyficzny charakter okupacyjnych relacji między Polakami i Żydami, który daje o sobie znać w szczególnym niepokoju polskiego sumienia, będącym przecież zasadniczym tematem *Biednych Polaków...* Skoro jego przyczyn nie można szukać na poziomie zdarzeń i czynów – w Polsce działa się przecież to samo, co w całej Europie – Błoński przenosi rozważania na inną płaszczyznę.

Jest nią wyjątkowe zobowiązanie Polaków względem Żydów. Błoński pisze:

Ale nie sposób zaprzeczyć, że właśnie w Polsce było Żydów najwięcej (przeszło dwie trzecie Żydów na świecie, to Żydzi „polscy”, w tym znaczeniu, że ich przodkowie mieszkali na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej). Z konieczności więc myśmy mieli wobec nich najwięcej moralnych zobowiązań (czy były one na nasze siły, niech rozstrzyga Pan Bóg i rozważają historycy). Więc dla nas Żydzi byli najbardziej problemem, można nawet powiedzieć, wezwaniem czy zadaniem, które postawił los...^[792].

Nie jest jasne, na jakiej zasadzie liczba Żydów zamieszkałych w Polsce pociąga za sobą „moralne zobowiązanie” polskiej większości. Błoński mówi jednak o nim w sposób, który sugeruje, że dla czytelnika powinno ono być samo przez się zrozumiałe. Gdyby chodziło o zobowiązania wynikające ze współobywatelstwa, byłyby one jednakowe bez względu na liczbę objętych nimi osób i takie same dla wszystkich społeczeństw obywatelskich. Tak jednak nie jest, ponieważ właśnie owo wyjątkowe moralne zobowiązanie odróżnia Polskę od innych krajów.

Rozumowanie Błońskiego staje się zrozumiałe, jeśli dodamy do niego element pominięty w cytowanym fragmencie, ale silnie obecny w całym tekście. Jest nim motyw „przyjęcia w gościnę”. „Gospodarze” są szczególnie odpowiedzialni za to, co dzieje się w ich domu

z „gośćmi”. Polska większość zostaje tym samym postawiona w roli opiekuna Żydów. Opiekuna niezupełnie z własnej woli. Żydów jest tak dużo, że stają się „problemem, wezwaniem, zadaniem”. To „zadanie” czy „problem” przyszło z zewnątrz i spowodowało szczególną winę. Jeszcze raz – choć w inny sposób – okazuje się, że większość nie jest winna tej winie, a jeśli tak, to tylko z powodu własnej wielkoduszności i przyjęcia Żydów „w gościnę”, którego konsekwencje teraz ponosi.

Na czym polega trudność „zadania moralnego” związanego z obecnością Żydów? Przy życzliwej lekturze na pierwszy plan wysuwają się warunki okupacyjne i związane z nimi trudności w ratowaniu eksterminowanych czy przeciwdziałaniu zbrodni, będące powodem zaniechania pomocy. Definiując polską winę, Błoński mówi jednak o satysfakcji większości przyglądającej się ostatecznemu rozwiązaniu. W jakim sensie powstrzymanie się od niej mogłoby być ciężkie i związane z liczbą Żydów w Polsce? Odpowiedzi należy szukać w trudnych – dla dominującej większości – relacjach polsko-żydowskich, a więc w cechach samych Żydów, o których w innych miejscach mówi się w kategoriach symetrii win lub „dokuczliwości”. Jeśli potraktować je jako „przyczyny niechęci”, zadanie przewyciężenia jej może okazać się rzeczywiście „ponad siły”, bo nie ma tu miejsca na uznanie faktu, że nienawiść nie wynika wcale z zachowań Żydów.

O tak skonstruowane „zobowiązania moralne” można dramatycznie pytać: „czy były one na nasze siły, niech rozstrzyga Pan Bóg i rozważają historycy”. Polska większość odnajduje się w roli opiekuna poddanego wyjątkowej próbie, która pociąga za sobą najwyższe napięcie moralne. Na tyle wyjątkowej, że być może nie do udźwignięcia, co jeszcze raz unieważnia ewentualne zarzuty i odniesienia do faktów, uniemożliwiając refleksję nad kulturą.

Zawiedziona miłość

Rewersem fantazmatu „opieki” nad Żydami oraz związanego z nią „moralnego zadania” jest motyw „zawiedzionej miłości”. Błoński pisze:

Domagamy się nieraz od Żydów (albo ich przyjaciół) ostrożnej, sprawiedliwej oceny wspólnych dziejów. Powinniśmy jednak najpierw wyznaczyć naszą winę i prosić o przebaczenie. I w gruncie rzeczy oni tylko na to czekają – jeżeli czekają. Przypominam sobie wzruszające przemówienie. Mówca zaczął od stwierdzenia, że stosunek wielu Żydów do Polski przypomina zawiedzioną miłość. Mimo cierpienia i trudności – ciągnął – społeczność żydowska była istotnie przywiązana do Polski. Znalazła tam bowiem dom i schronienie, możliwość „bycia u siebie”. Świadomie czy podświadomie oczekiwała, że jej los będzie się polepszać. Że zmniejszy się ciężar poniżenia, przyszłość stanie się jaśniejsza. Stało się jednak inaczej^[793].

Motyw żydowskiej „zawiedzionej miłości” oznacza uznanie przez mniejszość konstrukcji „przyjęcia w gościnę”. Przedstawiciel mniejszości potwierdza wyobrażenia grupy dominującej o samej sobie^[794]. Większość jako „gospodarz” zasługuje na miłość, jest przecież „opiekunem”, bierze na siebie szczególne „zadanie moralne”, być może „ponad siły”. Jednocześnie rozumiemy, że „opieka” – jak wszystko w życiu – ma także margines niedoskonałości. Nie powinny więc dziwić „cierpienia i trudności”, mimo których społeczność żydowska znalazła w Polsce „dom i schronienie” oraz „możliwość «bycia u siebie»”. Tego rodzaju obraz wyklucza myślenie o przemocy, a tym bardziej o przemocy jako normie kultury dominującej. Kategoria dyskryminacji pozostaje poza horyzontem refleksji.

W opowieści o „zawiedzionej miłości” wnioskiem płynącym z historii Żydów w Polsce jest nadzieja na lepsze jutro – „świadome lub podświadome oczekiwanie”, że los Żydów „będzie się polepszać”. Przychodzi jednak Zagłada. Jeszcze raz katastrofa ma formę bezosobową. W „stało się inaczej” nie ma sprawstwa, a o ile jest, to jedynie niemieckie. W następnym akapicie Błoński rozstrzyga, że Polacy nie brali udziału w ludobójstwie^[795]. Czego zatem mają dotyczyć przeprosiny?

„Wyznanie winy i prośba o przebaczenie” funkcjonuje raczej jako część rytuału. Większość nie przyznaje się właściwie do niczego, przemilcza lub marginalizuje fakty, pomija problemy. Jednocześnie tekst wytwarza obraz mniejszości, która „na to tylko czeka”, żeby większość zrobiła przyjazny gest, otwierający drogę do pojednania. Upagnionego, bo w polskim wyobrażeniu Żydzi mają powody, żeby

nas kochać. Są „istotnie przywiązani do Polski”. Mają też powody, żeby przyjąć wyciągniętą rękę na takich zasadach, na jakich proponują to Polacy. Żydowska miłość i wdzięczność potwierdzają większościowe wyobrażenia o wzajemnych relacjach oraz utwierdzają w przekonaniu, że w obrazie tym nie ma niczego niesprawiedliwego. Są dowodem, że nic poważnego nie stoi na przeszkodzie pojednaniu, że nic złego się nie wydarzyło, a jeśli już, to da się to ująć w kategoriach wzajemnych win. Oczekiwanie na polski przyjazny gest sugeruje chęć przywrócenia harmonii, która w wyobrażeniach większości jest dominantą polsko-żydowskiej historii.

Błoński dopuszcza myśl, że Żydzi mogą już nie chcieć polskich przeprosin, ale jego spostrzeżenie nie zmienia charakteru obrazu. Rzucona mimochodem uwaga: „oni tylko na to czekają – jeżeli czekają”, sugeruje, że być może Żydzi w ogóle nie chcą z nami rozmawiać jak Irena Lilien z omawianego w pierwszym rozdziale *Wielkiego Tygodnia* Andrzejewskiego. Ewentualne przyczyny takiego stanu rzeczy są jednak zupełnie niezrozumiałe. Pozostajemy przy mniej lub bardziej zawiedzionej miłości lub „nienawiści” do Polaków.

Jeśli spojrzeć na ten rytuał spoza większościowych fantazmatów, tego rodzaju pojednanie niczego właściwie nie zmienia. Pozostawia nietkniętą strukturę dominacji^[796]. W sentymentalnym obrazie gubi się zasadnicze nieporozumienie. W relacji Błońskiego zawiedziona żydowska miłość chce jednego: „Powiedzcie więc tylko – wołał – że w tym, co się stało, nie było naszej winy. Niczego innego nie chcemy. Ale z takiego przyznania nie możemy zrezygnować”^[797]. Żądanie dotyczy odstąpienia od dyskryminacyjnego stereotypu obwiniania ofiar. A jednak w *Biednych Polakach...* pozostaje ono osią figury „chrześcijańskiej wielkoduszności”. Wisi w powietrzu, kiedy znacząco się je przemilcza, widząc w tym zasługę, i kiedy mówi się o nim głośno, choć w słowach zachęcających do pojednania i wyznania polskich win.

„Nie wszystko było w porządku...” Eufemizacja

Stosowanie eufemizmów – sformułowań umniejszających przywoływane fakty – to zasadniczy rys tekstu Błońskiego, w którym zakorzenione są wszystkie figury retoryczne budujące obraz „winy obojętności”^[798]. O przemocy wobec Żydów mówi się w kategoriach zaniedbania, niedostatecznej cnoty lub braku doskonałości. Wybór tego rodzaju figur kształtuje perspektywę postrzegania Zagłady i roli, jaką odegrała w niej polska większość.

Błoński pisze:

Czujemy przecież, że nie wszystko było w porządku. Jakże zresztą mogłoby być w porządku? Współzycie społeczności – jak współzycie jednostek – nigdy nie jest bez skazy. Cóż dopiero takie burzliwe, nieszczęśliwe współzycie^[799].

Formuła taka sugeruje poprawne stosunki i na ich tle coś, z czego można być nie w pełni zadowolonym. To tylko odejście od ideału, margines niedoskonałości, który należy przecież do natury rzeczy i którego nie sposób uniknąć. Coś, o co nikt rozsądny nie może mieć pretensji. Zamiast oceny „celującej” polska społeczność uzyskuje ocenę „dobrą”^[800]. Podobny sens ma zdanie: „Przecież – nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy”^[801]. „Nie najlepszy” bilans musi mieć wiele dobrych stron. Ogólnik i eufemizm zarazem – „jakoś współżyliśmy”^[802] – uzupełniony wprowadzającym symetrię odpowiedzialności stwierdzeniem: „oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy”, odwraca uwagę od zasadniczych problemów i uniemożliwia ich dostrzeżenie oraz wypowiedzenie.

Formuła polskiej winy kończąca tekst jest zbudowana w całości z eufemizmów. Błoński pisze: można być współwinnym

najpierw przez zaniechanie czy przeciwdziałanie niedostateczne. A kto może powiedzieć, że było ono w Polsce dostateczne? [...] ta współwina przez zaniechanie jest mniej istotna dla naszego problemu. Gdybyśmy bowiem – w przeszłości – postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku... ludobójstwo byłoby zapewne „mniej do pomyślenia”, byłoby prawdopodobnie utrudnione, a już niewątpliwie spotkałoby się ze znaczniejszym oporem^[803].

Formuła „zaniechania” usuwa z dyskusji przejawy agresji i wrogości. Akcent pada na przeciwdziałanie eksterminacji jako

domniemaną dominantę polskiej postawy. Problem winy tkwiłby więc w skali pomocy, a nie w tym, co ze strony polskiej większości ją utrudniało lub uniemożliwiało tym nielicznym, którzy się na nią zdecydowali.

Zarysowana przez Błońskiego ciągłość między Polską przedwojenną i wydarzeniami z czasów okupacji także ma strukturę eufemizmu. Obraz stosunków polsko-żydowskich przed wojną zamyka się w sformułowaniu: „Gdybyśmy bowiem [...] postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku”. Problem z międzywojennym antysemityzmem nie polegał jednak na niedostatkach w „mądrym, szlachetnym i chrześcijańskim postępowaniu”. W grę wchodziła przemoc, nierzadko zorganizowana, wprowadzana instytucjonalnie i uprawomocniona w kulturowej normie. Podobnie problem z polskim antysemityzmem w czasie wojny nie polegał na tym, że bez niego „ludobójstwo byłoby zapewne «mniej do pomyślenia»”, ale na tym, że dzięki niemu mogło zostać zrealizowane w stopniu niemal całkowitym.

Deus ex machina

Ukoronowaniem zastosowanych przez Błońskiego strategii jest końcowy fragment tekstu, w którym Polacy zostają ostatecznie uwolnieni od zarzutów i pozostają czysti dzięki boskiej interwencji:

Kiedy czyta się to, co o Żydach wypisywano przed wojną, kiedy się odkrywa, ile było w polskim społeczeństwie nienawiści – można się nieraz zdziwić, że za słowami nie poszły czyny. Ale nie poszły (albo szły rzadko). Bóg tę rękę zatrzymał^[804].

W zdziwieniu Błońskiego – to jedyny taki fragment w całym tekście – rzeczywiście pobrzmiwa echo tego, co się działo w przedwojennej i wojennej Polsce: złej woli, aktywnej przemocy, sprawstwa. Temperamenty antysemickich emocji i związanych z nimi postaw, których nie da się sprowadzić do zaniedbań i formuł typu: „gdybyśmy postępowali mądrzej”. Tu jedyny raz oprócz uczuć i słów pojawia się możliwość czynów, choć ta zostaje natychmiast zanegowana.

Cud ma jednak charakter retoryczny. Jak to bywa w literaturze, szczęśliwe rozwiązanie nie jest dziełem Pana Boga, ale autora, który konsekwentnie odwraca wzrok od tego, czego nie chce zobaczyć. Stwierdzenie, że Polacy nie współdziałali w Zagładzie, może się pojawić dzięki powrotowi do niewypowiedzianych założeń. Jest wnioskiem z błędnego koła, z tautologii.

Już oddzielając „współ-winę” od „współ-udziału”, Błoński dokonuje wyboru. Po pierwsze, stosuje eufemizm „zaniechania” i „niedostatecznego przeciwdziałania” oraz ustawia polską społeczność w pozycji bierności, usuwając z pola widzenia przemoc i sprawstwo. Po drugie, dopatruje się problemu w nie dość „mądrym, szlachetnym i chrześcijańskim” postępowaniu. Po trzecie, definiuje związek między przedwojennym polskim antysemityzmem (którego przejawy i charakter na dobrą sprawę nie zostają nazwane) i Zagładą w kategoriach przyczyny zaniechania pomocy, a nie ciągłości agresji, a więc pomija czynniki umożliwiające nazistom realizację ostatecznego rozwiązania.

Ostatecznie ucieka od postawienia sprawy w kategoriach zachowań zbiorowości i sprawstwa:

tylko taki społeczny wybór [przyznanie Żydom „tych samych przywilejów co wszyscy” – T.Ż.] mógł uratować (przynajmniej częściowo) Żydów od zagłady, nas zaś od moralnego upadku... Stało się jednak całkiem inaczej, bo przecież przyznać trzeba, że właśnie w Polsce antysemityzm stał się – zwłaszcza w XX wieku – szczególnie dokuczliwy i jadowity^[805].

Antysemityzm w rozumieniu wzoru kultury pojawia się w tekście – w trybie wypowiedzi autorskiej – zaledwie raz^[806]. Nie rozumie się go jednak jako źródła agresji. Okazuje się on zaledwie zjawiskiem, które przeszkodziło społeczeństwu w wyborze drogi proponowanej przez „największych”, a ci przecież „stali po stronie prawdy i sprawiedliwości”^[807], czyli po stronie chrześcijańskiej tożsamości. Jesteśmy więc znów przy figurze zaniechania, porzucenia czegoś dobrego, co charakteryzuje polskość w jej najlepszych przejawach, i przy sugestii, że taka jest właściwa charakterystyka polskości.

Błoński mówi o „społecznym wyborze”. Musiałby on dotyczyć porzucenia dyskryminacji oraz krytycznego namysłu nad kulturą

i tożsamością, gdzie należy szukać przyczyn agresji. Żeby mówić o „społecznym wyborze”, trzeba zrozumieć, że ani obraz świata, ani wyciągane z niego praktyczne wnioski nie są naturalne, ale zależą od decyzji zbiorowości. Takie spojrzenie na sprawę relacji z Żydami mogłoby doprowadzić do wypowiedzenia zasadniczego problemu, a więc jasnego stwierdzenia, że polska społeczność odpowiada za kulturową normę, jaką była w Polsce przemoc wobec Żydów i jej konsekwencje przed Zagładą i w czasie Zagłady. Kategoria „wyboru” zostaje jednak rozbrojona. Dotyczy zaledwie zaniechania dobrej drogi. Co więcej, podmiot owego wyboru rozmywa się w sformułowaniu: „stało się jednak całkiem inaczej”. Czytając, że „antysemityzm stał się szczególnie dokuczliwy i jadowity”, nie wiemy, kim byli jego wyznawcy, ilu ich było, czy stanowili większość, czy decydowali o społecznej normie. Wszystkie te zasadnicze pytania znikają za bezosobową formą, podobnie jak za ogólnikowymi określeniami „dokuczliwy i jadowity” znikają konkretne przejawy dyskryminacji, słowa połączone z przemocą, wykluczenie, wrogość i agresja^[808].

Wróćmy do figury Boga, powstrzymującego podniesioną polską rękę. Błoński używa obrazu nawiązującego do *Dziadów części III* Mickiewicza:

Bóg tę rękę zatrzymał. Tak, Bóg, bo jeśli nie wzięliśmy udziału w tej zbrodni, to dlatego, że byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami, że w ostatniej chwili pojęliśmy, jak szatańskie to było przedsięwzięcie^[809].

Tak jak Konrad, który w ostatniej chwili, dzięki opiece Ducha z prawej strony i modlitwie przyjaciół powstrzymuje się przed bluźnierstwem, bezwiednie rozumiejąc, jak szatański byłby to krok^[810]. Staje na granicy ostatecznego upadku, ale jednak nie upada. Dzieje się coś empirycznie nieprawdopodobnego, ale w logice polskiego narodowego mitu wszystko się tłumaczy. Bo naród polski pozostaje pod szczególną opieką Bożej Opatrzności i w istocie jest dobry. Sprawę winy związanej z Zagładą można skojarzyć z mesjanistycznymi strukturami rozumienia historii, w których Polska pozostaje niewinną ofiarą i Chrystusem narodów.

Teraz Błoński wraca do formuły zbrukania, jakby wszystko to, co powiedział, nawet w tak oględnej formie, przestawało się liczyć:

Skażenie, zbezczeszczenie polskiej ziemi miało miejsce i nadal ciąży na nas obowiązek oczyszczenia. Choć – na tym cmentarzu – sprowadza się już tylko do jednego: do obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie^[811].

Mamy wrażenie, że sprostaliśmy „obowiązkowi zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie”. Czy rzeczywiście?

Rozdział V

Od nowa po staremu

Nasza klasa Tadeusza Słobodzianka

Choć jury Nagrody Literackiej Nike zapewniało, że nagradza Tadeusza Słobodzianka „nie za odwagę podjęcia trudnego tematu”^[812], *Nasza klasa* budziła zainteresowanie właśnie ze względu na obraz relacji między Polakami i Żydami w czasie wojny i po niej. Mieliśmy do czynienia z nową, niezwykle ważną odsłoną dyskusji, która rozpoczęła się po publikacji *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa. Sztuka Słobodzianka była pierwszą udaną próbą opanowania szoku i ratowania zbiorowego wizerunku. Oczywiście nie przez zaprzeczanie faktom wydobytym przez Grossa, ale przez wpisanie ich w nową opowieść.

Usytuowanie tekstu na mapie polskich sporów politycznych i światopoglądowych wydawało się jasne. Uznaniu ze strony środowiska „Gazety Wyborczej” towarzyszyło oburzenie prawicy, która potraktowała dramat jako atak na polskość i katolicyzm^[813]. Dla liberalnej inteligencji tworzącej wówczas główny nurt dyskursu publicznego w Polsce *Nasza klasa* była krokiem w kierunku przywracania pamięci, wydobywaniem na jaw i przepracowywaniem tak zwanych „niechlubnych kart polskiej historii”. Sytuowano ją w jednym rzędzie z książką Grossa, filmem Agnieszki Arnold czy *My z Jedwabnego* Anny Bikont^[814]. A jednak recepcji sztuki towarzyszyło niejasne poczucie ulgi. Niewygoda wywołana *Sąsiadami* ustępowała miejsca zadowoleniu.

1. Anatomia regresu – tekst *Naszej klasy*

Gdyby *Nasza klasa* była po prostu krokiem wstecz w stosunku do ustaleń Grossa, jej analizę można by w tym miejscu zakończyć. Problem w tym, że regresowi towarzyszą fragmenty odkrywczе, tyle że pominięte przez krytykę i do pewnego stopnia unieważniane przez samego autora. Powstaje pytanie o – charakterystyczny dla polskiej kultury – dwuznaczny ruch zyskiwania świadomości. Stawiania problemów z jednoczesnym ograniczeniem pola refleksji. Efekty procesu bywają na tyle niejasne, że często nie do końca wiadomo, czy zrobiliśmy krok w przód czy w tył. Nie bez znaczenia jest mimo wszystko fakt, że dyskusja o polskim postępowaniu względem Żydów wciąż się toczy, a polska kultura nie może uznać sprawy za załatwioną na przekór silnej potrzebie zatrzymania się na jakichś uspokajających i ostatecznych wnioskach.

Jak ujawnia się ten splot w tekście Słobodzianka? Wypada zacząć od tego, że osią konstrukcyjną tekstu *Naszej klasy* jest zasada wzajemności.

Polско-żydowska miłość, czyli pierwszy plan oraz tło

Na obraz relacji między Polakami i Żydami składają się dwa elementy: losy bohaterów z pierwszego planu oraz tło, którym jest morderstwo podobne do zbrodni w Jedwabnem. Konwencja literacka sprawia, że widz lub czytelnik traktuje losy postaci, które widzi z bliska, jako próbkę rzeczywistości. Obserwując w zbliżeniu historie wzorowane na modelu rodzinnym, rozpoznaje ogólniejsze mechanizmy społeczne i psychologiczne, poznaje motywacje stron, ich sposób widzenia świata i przyczyny zdarzeń.

Słobodzianek jest konsekwentny: modelem relacji między Polakami i Żydami jest nieszczęśliwa miłość. Motyw romansu stanowi fundament obrazu symetrii. Sugeruje, że u podstaw polско-żydowskich stosunków leży wzajemne zainteresowanie, przyciąganie i sympatia. Jak to bywa w romansie, coś przeszkadza spełnieniu, ale cała tradycja gatunku podpowiada, że miłość jest przecież najsilniejsza.

Już jedna z pierwszych scen sztuki zarysowuje sytuację. Dora mówi: „Zobaczyłam, że Rysiek grzebie w moim tornistrze. Przestraszyłam się. Podbiegłam i znalazłam to serce. Lubiłam Ryśka. Głupi był trochę, ale przystojny. Jak tak stałam z tym sercem w ręku, podszedł Menachem i przeczytał głośno”^[815]. Na sercu Rysiek napisał wiersz: „To serce wie – jak kocham cię!”. Koledzy i koleżanki urządzą parze zakochanych prześmiewcze żydowskie wesele. Rysiek komentuje je tak: „Cała nasza klasa naśmiewała się ze mnie. Wszyscy. Polacy i Żydzi. Zabolało mnie to”; i Dora: „Przykro mi było. Ale co mogłam zrobić?”^[816]. Zbliżenie między Polakiem a Żydówką okazuje się niemożliwe, bo obie grupy pilnują swoich granic. To Żyd Menachem – któremu Dora też się podoba i który później zostanie jej mężem – czyta głośno list miłosny, a drugi Żyd, Jakub Kac, zaczyna drwiny, krzycząc „Mazel tow, Rysiek!”. Słobodzianek nie wnika głębiej w przyczyny separacji, śledzi za to bacznie dalsze losy niedoszłych kochanków.

Rysiek powraca jako jeden z gwałcicieli i zabójców Dory. O przemocy seksualnej wobec Żydówek niewiele dotychczas w Polsce napisano, choć w czasie wojny i tuż po wyzwoleniu musieli o niej wiedzieć wszyscy, skoro próba gwałtu pojawia się już w *Wielkim Tygodniu* Andrzejewskiego. *Nasza klasa* porusza więc temat przemilczany, ale ujmuje go w szczególny sposób. Przemoc okazuje się perypetią w historii miłości.

Kiedy koledzy z klasy zrywają z Dory ubranie, Zygmunt mówi: „Mazel tow, Rysiek!”^[817]. Słobodzianek aż trzykrotnie zaznacza, że Dora czuła przyjemność z gwałtu: „Czułam przyjemność, jakiej dotąd nie znałam” i dalej: „Zostałam zgwałcona przez dziką hordę i co? Przyjemność. [...] W dodatku nie mogłam zapomnieć, jakie ten Rysiek miał oczy”^[818].

W obrazie wytwarzanym przez grupę dominującą rzekoma przyjemność gwałconej Żydówki jest potrzebna z dwóch powodów. Przede wszystkim potwierdza erotyczny urok większości. Dora lubiła Ryśka jeszcze w szkole. Żydzi mają powody, żeby podziwiać oraz kochać Polaków, i rzeczywiście kochają ich i podziwiają. Słobodziankowi wyraźnie zależy na tym elemencie narracji, bo wraca

do niego także w historii uratowanej przez Władka Rachelki (później Marianny), która szukając ratunku, wychodzi za niego i w noc poślubną zostaje na dobrą sprawę zgwałcona. Już jako staruszka Rachelka-Marianna wspomina męża: „Był na pewno typowym Polakiem. Jeden piękny gest, a potem całe lata upokorzeń. Ale czy mogłam zapomnieć ten widok, kiedy tak pędził jak szalony na koniu, żeby uratować moje życie?”^[819].

Przyjemność Dory jest także dowodem na to, że Polska przemoc wobec Żydów jest tylko pochodną nieszczęśliwej i niespełnionej miłości. Miłości odczuwanej przez obie strony. Kiedy polscy sąsiedzi prowadzą Żydów z miasteczka do stodoły, gdzie za chwilę ich spalą, Dora jeszcze raz spotyka Ryśka. „DORA: Na rogu Cmentarnej stał Rysiek. Brudny. Z obłędem w oczach. Zawołałam: Rysiek! Podszedł i uderzył mnie gumą tak, że o mało nie wypuściłam dzieciaka z rąk. RYSIEK: Co miałem robić? Wszyscy patrzyli. Było mi jej żal. Naprawdę była ładna”^[820]. Wygląda na to, że sprawca gwałci i zabija niejako wbrew sobie. W istocie powoduje nim zawiedziona, bo niemożliwa miłość. Nienawiść wynika z rany i z poczucia odrzucenia, którego doświadczył. W narracji Słobodzianka ofiara doskonale rozumie ten trudny splot, dlatego – mimo przemocy, której przed chwilą doświadczyła – zwraca się do Ryśka o pomoc. Nie traktuje go jako oprawcy i gwałciciela, ale odwołuje się do miłości, której obecność wyczuwa i którą jakoś odwzajemnia^[821].

Domniemana miłość i odrzucenie to sprzeczności składające się na „złożone relacje” polsko-żydowskie, jak to ujmowała liberalna krytyka. Narracja tego rodzaju wpisuje mniejszość w wyobrażenia większości o samej sobie. Dominujący przyznają, że przemoc miała miejsce, ale jednocześnie zakrywają jej faktyczne mechanizmy. Bo przecież zachowania tłumu nie sposób wytłumaczyć skomplikowanymi relacjami podobnymi do tych łączących Ryśka i Dorę. Wersja, w której wszystkim było żal, ale bali się spojrzeń innych, zakrawa na absurd, choć Słobodzianek podsuwa taki właśnie obraz. Znika przy tym pytanie o czynnik kolektywny, który umożliwił działanie całego mechanizmu. Zostaje on w *Naszej klasie* pominięty.

Rysiek bije Dorę, bo „wszyscy na niego patrzą”, choć w istocie czuje do niej sympatię. Wraca rana z czasów szkolnych, kiedy „cała nasza klasa naśmiewała się ze mnie. Wszyscy. Polacy i Żydzi”. Separacja, za którą obie społeczności odpowiadają jakoby po równi, prowadzi do eskalacji przemocy. Słobodzianek nie kłopotczy się tym, że wszyscy, którzy teraz patrzą, to zupełnie ktoś inny niż dzieci z klasy z początku sztuki. Nie ma tu już żadnej wzajemności. Zachowanie mieszkańców miasteczka jest jakościowo inne niż zachowanie bohaterów, czy to jeszcze w szkole, czy w czasie pogromu. Muszą też kierować nimi inne motywacje. W wydarzeniach uczestniczą teraz nowi aktorzy, spoza „naszej klasy”. Jest ich wielu. Mają inicjatywę i wiedzą, co robić. Są agresywni i bezlitośni.

W relacji Dory tło wygląda tak: „Dookoła stał tłum. Sami znajomi. Sąsiedzi. Przyglądali się. Żartowali. Najgorsi byli tacy dwunasto-, piętnastoletni gówniarze. Rzucali kamieniami. Bili kijami. Chcieli gwałcić. Stare baby zaśmiewały się”^[822]; i dalej: „Dookoła nas szli sąsiedzi! I sąsiadki zwłaszcza. Krzyczeli: Dobrze wam tak! Bogobójcy! Czorty! Komuniści!”^[823]. Wcześniej z relacji Ryśka i Heńka dowiadujemy się, jak zginęły w stodole pierwsze ofiary. Opowieść charakteryzuje dystans. Mówiący uczestniczą w zdarzeniach, ale jednocześnie są nimi przerażeni. Emocje pierwszoplanowych bohaterów, które mają tłumaczyć fenomen pogromu, zasłaniają tym samym obraz faktycznych sprawców: „Byli tam Sielawa hallerczyk, Stasiak Kuternoga, Sarnacki, rzeźnik Wasilewski, Oleś, mąż Zochy, stary Walek i Rysiek” – mówi Heniek. „Mieli siekiery i długie noże rzeźnicze. Do bicia świń. Walek miał kowalski młot. Boże, pomyślałem. [...] Nie mogłem na to patrzeć i wróciłem na rynek”^[824]. Rysiek opowiada szczegółowo o rozbieraniu ofiar, głuszeniu ich młotem albo siekierą i podrzynaniu gardeł. Pracę organizuje Sielawa. Relacja jest rzeczowa i beznamiętna, ale wcześniej Rysiek żałował Dory.

Symetria krzywd sięga głębiej. Niemożliwej miłości Ryśka do Dory (gdzie skrzywdzona okazuje się Żydówka) odpowiada równie niespełniony związek Menachema i Zochy (gdzie role się odwracają: to Żyd krzywdzi Polkę)^[825]. Początki tej relacji sięgają jeszcze czasów

szkolnych. Zocha chętnie zgadza się pojechać z Menachemem na jego nowym rowerze do Łomży na „seksualny”^[826] film *Brunetki, blondynki...* Po pogromie ukrywa go. Rozpoczyna się romans, ale Menachem jest z Zochą dopóty, dopóki jej potrzebuje. Po wojnie wysłała ją za granicę i porzuca, pozostawiając własnemu losowi. Zostawia w najtrudniejszym momencie, tak jak zostawił Dorę, ratując własną skórę.

Żydokomuna i żydowska wina

Menachem to ponura postać. Nie tylko zdradza kochające go kobiety. Staje się funkcjonariuszem komunistycznego aparatu przemocy. Związki z komunizmem charakteryzują w *Naszej klasie* Żydów w ogóle. Polscy bohaterowie sztuki: Zygmunt, Rysiek, Heniek i Władek, organizują niepodległościowy ruch oporu. Zygmunt jest co prawda donosicielem NKWD, ale tylko on^[827]. Spośród Żydów z Rosjanami współpracują Jakub Kac i Menachem, czyli wszyscy bohaterowie mężczyźni. Abrama nie ma już w miasteczku, bo wcześniej wyemigrował do Ameryki, żeby tam zostać rabinem, natomiast kobiety w świecie Słobodzianka nie wchodzą raczej do sfery publicznej i reprezentują bierną, domową stronę swoich wspólnot^[828].

Nawiasem mówiąc, warto wspomnieć, że nielojalność wobec państwa czy szerzej polskiej wspólnoty narodowej, jaką jest współpraca Jakuba i Menachema z radzieckimi władzami, znajduje odpowiednik także w losach Abrama. Ten, choć z sentymentem wspomina polskich przyjaciół, zdumiewająco szybko traci związki z dawną ojczyzną. Kiedy urzędnik imigracyjny na Ellis Island zmienia mu nazwisko z Piekarcz na Baker, reaguje na to z humorem i zdaje się nie przywiązywać wagi do związanej z tym zmiany tożsamości. Angielski staje się dla niego szybko „jego językiem”. Już w trzecim liście, który w momencie śmierci ma w kieszeni Jakub Kac i który stanowi kodę sceny jego zabójstwa, pojawiają się błędy językowe, choć Abram zapewnia, że „nie zapomina polski” – w sensie: języka polskiego^[829].

Współpraca z Rosjanami pełni u Słobodzianka funkcję sprężyny uruchamiającej akcję. Przemoc wobec Żydów wybucha, kiedy Zygmunt, Rysiek, Heniek i Władek spotykają Jakuba Kaca, który jest w ich mniemaniu odpowiedzialny za represje NKWD^[830]. Jakub Kac rzeczywiście angażuje się w nową rzeczywistość, ale robi to w dobrej wierze jako jeszcze przedwojenny socjalista. Jest przekonany, że w Związku Radzieckim znajdzie się miejsce dla wszystkich. Na potańcówki z darmową butelką piwa i do nowo powstałego kina zaprasza także Zygmunta, Ryśka, Heńka i Władka, którzy przed wojną rzucali w Żydów – i także w niego – kamieniami^[831]. Słobodzianek traktuje lewicowe zaangażowanie Jakuba Kaca jako emblemat, w którym nie ma miejsca na historyczne rozróżnienia. W scenie trzeciej dowiadujemy się, że Jakub jest członkiem Bundu^[832], po wybuchu wojny współpracuje z komunistami. Biorąc pod uwagę wierność realiom, jako bundowiec Jakub powinien być skrajnie nieufny wobec Rosji Stalina, ponieważ kilka lat wcześniej w ZSRR zginęli przywódcy partii, o czym jej członkowie doskonale wiedzieli^[833]. To historyczne uproszczenie sprawia, że związki z komunizmem przestają być kwestią osobistych wyborów światopoglądowych – na przykład między komunizmem a bundowskim socjalizmem – i zamieniają się w rodzaj żydowskiej skłonności.

Potwierdza ją zachowanie Menachema. W radzieckiej rzeczywistości czuje się jak ryba w wodzie, chociaż nie jest w najmniejszym stopniu ideowy. Zostaje urzędnikiem i prowadzi kino w miasteczku. Polscy koledzy i jego uznają za kolaboranta, choć właściwie nie miał nic wspólnego z aparatem represji. Do czasu. Ideowość i dobra wola Jakuba Kaca znajdują odpowiednik w powojennych wyborach Menachema, który wraca do miasteczka jako funkcjonariusz UB i krwawo rozprawia się z dawnymi prześladowcami. Jeszcze ukrywając się u Zochy, Menachem marzy o zemście.

Słobodzianek łączy te marzenia z lekturą Starego Testamentu: „Na Biblię na początku nie mogłem patrzeć. Rzewne bajki dla idiotów. Ale z czasem, po tym, co się stało, takie kawałki zostawały mi w głowie:

Twe oko nie będzie miało litości. Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę”^[834]. Myśl o zemście okazuje się równoległa z powrotem do biblijnej tradycji, a więc do czegoś, co stanowi o żydostwie. Słobodzianek umieszcza kwestię Menachema obok wypowiedzi Rachelki, która także zaczyna myśleć o sobie jako Żydówce, części narodu i matce żydowskich dzieci, które przedłużają jego trwanie^[835].

Motywacje Menachema są z jednej strony oczywiste – doświadczył niewyobrażalnej przemocy – z drugiej do pewnego stopnia podejrzane. Z wielu ofiar pogromu widzimy z bliska jedynie Dorę, żonę Menachema, którą ten w decydującym momencie zostawił razem z dzieckiem własnemu losowi. Rozprawiając się z oprawcami, Menachem radzi sobie do pewnego stopnia z nieczystym sumieniem.

Zemsta na szkolnych kolegach, uczestnikach pogromu, szybko miesza się z zemstą na Polakach jako takich^[836]. Po odwołaniu z rodzinnego miasteczka Menachem dostaje „Order Budowniczych Polski Ludowej”, „nowe mieszkanie. Na Mokotowie. Siedemdziesiąt metrów. I najgorszą robotę. Podziemie”. Jego praca wygląda tak: „Bicie, krzyki, krew, potem wóda, dancing i kurwy. I znowu bicie”. Słobodzianek tak konstruuje postać, żeby za wyborami Menachema nie stał żaden społeczny projekt ani wyrastająca poza zemstę motywacja dotycząca rewolucji jako walki o świat, w którym rządziłyby inne reguły społeczne^[837]. Sam bohater kwituje lata pięćdziesiąte stwierdzeniem: „Obudziłem się z tego snu po śmierci Stalina, kiedy mnie aresztowano”^[838]. Wcześniej nie miał wątpliwości ani motywacji wykraczających poza chęć odegrania się.

Pobudki, które nim kierują, są niskie. Zemsta nie ma wzniosłego ani tragicznego wymiaru, tak dobrze znanego z polskiej tradycji. Okrucieństwo miesza się z chęcią dorobienia się za wszelką cenę. Menachem wyznaje: „Jeden kumpel poradził mi, że najlepiej dorobić się na oficjalnym szabrze. Gdzie był najbardziej oficjalny szaber? W UB”^[839]. Żeby nie było wątpliwości, szaber ten dotyczy także pomordowanych Żydów. Pieniądze na wyjazd Zochy pożyczają od pewnej aktorki, „kochanki pułkownika NKWD, która wywiozła

z Wilna pół getta pożydowskich rzeczy”^[840]. Słobodzianek łączy NKWD z rabunkiem Żydów, choć w momencie wkroczenia na ziemię polskie Armia Czerwona nie miała już czego nieżyjącym Żydom zabierać, bo wcześniej zajęli się tym inni: naziści i osoby takie, jak owa kochanka. W całym sformułowaniu ginie jednak fakt, że była ona zapewne Polką i najprawdopodobniej nie była komunistką.

Symetryczna kara

Symetrię win przypieczętowanie zakończenie, w którym Zygmunta i Menachema spotyka podobna kara – symboliczna i biblijna. Giną ich synowie. Słobodzianek opowiada o obu tragediach równolegle. Relacja Menachema przeplata się z relacją Zygmunta. W dniu śmierci syn zadaje Menachemowi pytanie ze szkolnej klasówki: „kim jest mój ojciec”^[841]. „Jak wszyscy Żydzi [...] jestem dziś żołnierzem” – słyszy w odpowiedzi. Właściwa odpowiedź pada jednak później: po stracie dziecka żona Menachema odchodzi, stwierdzając na pożegnanie, że ciąży nad nim przekleństwo^[842]. Syn Zygmunta ginie 24 czerwca, „równo trzydzieści lat po tym, jak Zygmunt, Heniek i Rysiek zamordowali Jakuba Kaca na rynku”^[843]. W pogodny dzień krótka burza nad Wigrami wywraca żaglówkę. Koledzy się ratują, syn Zygmunta tonie.

Symetryczna śmierć synów – która w konstrukcji dramatu urasta do rangi wyroku Losu czy wręcz Opatrzności – nadaje historiom Zygmunta i Menachema wymiar znaku win zbiorowych. Jeden staje się figurą polskiej, drugi żydowskiej przemocy. Bezpotomny koniec obu linii rodzinnych symbolicznie oczyszcza każdą ze wspólnot z ciemnych i destrukcyjnych skłonności. W perspektywie większościowej wygląda to tak: przyznanie się do własnej przemocy i jej potępienie wiąże się z potępieniem dyskryminowanych, ustanawiającym symetrię win. Na winę żydowską położony zostaje przy tym nacisk, który wzmacnia jej znaczenie. Potwierdzają ją sami Żydzi, którzy symbolicznie wyłączają Menachema także z własnej wspólnoty. Menachem tak relacjonuje rozmowę z oficerem izraelskiego wywiadu: „Powiedziałem, kim jestem i co robiłem

w Polsce, i że to samo chciałbym robić z terrorystami, którzy zabili mojego syna. Odpowiedział, że dobrze wie, co robiłem w Polsce, bo ma w szufladzie dziesięć wniosków o ekstradycję. I że potrzebują, owszem, fachowców, ale nie zboczeńców”^[844].

Ocena izraelskiego wywiadu pokrywa się z polską większościową oceną losów Menachema. W jego działalności nie ma nic profesjonalnego nawet z punktu widzenia celów tajnej policji. W UB nie można było zdobyć doświadczeń przydatnych w poważnej pracy policyjnej lub wywiadowczej, tak jakby Urząd Bezpieczeństwa oddawał się w latach pięćdziesiątych torturowaniu polskich patriotów wyłącznie dla przyjemności poszczególnych ubeków. W oczach profesjonalisty tego rodzaju proceder to objaw dewiacji, dlatego izraelski wywiad odsuwa i marginalizuje Menachema. Żydzi pozbywają się uosabianej przez niego ciemnej strony żydostwa. Potępienia dopełnia odejście żony, po którym Menachem zostaje całkiem sam, izolowany jako degenerat.

Symboliczne ustanawianie symetrii organizuje sensory tekstu: przez równoważące się obrazy przemocy w czasie pogromu i stalinowskiego śledztwa, podwójną klęskę i karę, wreszcie obopólną niespełnioną miłość. W zestawieniu z wybijaną tak mocno równowagą win fragmenty, które – wydawałoby się – komplikują rachunek, tracą moc naruszania i kwestionowania stereotypu.

Dotyczy to przede wszystkim postaci Zygmunta. Okazuje się, że z Rosjanami współpracowali nie tylko Żydzi. Donosił Zygmunt i to on, a nie Jakub Kac, był winien aresztowania Ryśka. Zemsta za blizny ze śledztwa – od pytania o „blizny po Sowietach” zaczyna się gwałt na Dorze – powinna być wymierzona przede wszystkim w niego. Stereotyp współpracy Żydów z radzieckimi władzami zostaje do pewnego stopnia naruszony: Polacy nie byli w tej kwestii bez winy^[845]. Zabójstwo Jakuba Kaca trzeba uznać w dużej części za pomyłkę. Rozbrojenie kliszy jest jednak tylko częściowe. Uwolnienie Jakuba Kaca od części zarzutów – współpracował, ale przecież nie donosił – nie stosuje się już do Menachema i jego powojennych losów. Tu współpraca z UB pozostaje faktem, a winę potwierdza symboliczna boska kara w zakończeniu historii. Informacja, że Polacy robili to

samo co Menachem, nie staje się powodem refleksji nad całością narracji i niczego nie zmienia, potwierdza tylko komunał o „trudnych stosunkach”.

Kiedy widzowie oglądają przemoc skierowaną przeciw współpracownikom radzieckich władz i ich rodzinom, jeszcze raz z pola widzenia ginie tło wydarzeń – nastawienie i działanie społeczności miasteczka. Ta chce się pozbyć wszystkich Żydów bez względu na ich poglądy. Tymczasem w świecie przedstawionym w sztuce agresja ma konkretne powody, bo widzimy ją oczami oprawców, z wnętrza kultury, w której dyskryminacja jest niewidoczną i oczywistą praktyką. Widzowie i czytelnicy zostają zmuszeni do tego, żeby przynajmniej do pewnego stopnia podzielać, rozumieć i aprobować ten punkt widzenia.

Historia ojca Rachelki, który traci młyn odebrany przez radzieckie władze i umiera ze zgrzyoty, patrząc na jego ruinę, pojawia się^[846], ale na tle zasady poruszającej akcję jej znaczenie dla obrazu sytuacji okazuje się marginalne. Tym bardziej że Słobodzianek nie cofa się przed uogólnieniami. Jakub Kac tak widzi tuż przed śmiercią miasteczko: na ulicy „stała brama powitalna ze swastyką ułożoną z szyszek. Jakaś taka mizerna. Nasza przed dwoma laty z sierpem i młotem to była brama”^[847]. Wcześniej dowiadujemy się, że czerwone flagi na powitanie radzieckich wojsk „wywiesili i Żydzi, i Polacy”^[848], ale słowa Jakuba Kaca do pewnego stopnia unieważniają tamtą konstatację na rzecz „my”, które staje się w tym momencie żydowskie. Zgodnie z dyskryminacyjnym stereotypem^[849].

Podobnie dzieje się z jeszcze przedwojenną przemocą wobec Żydów. Zostaje ona do pewnego stopnia pokazana: widzowie są świadkami zaczepki podczas odmawiania wprowadzonej przez ministerstwo katolickiej modlitwy w szkole, pobicia Menachema, jest mowa o wywracaniu żydowskich straganów przez polskich uczniów i o tym, że zachęcał do tego miejscowy wikary, o rzucaniu kamieniami w żydowskich kolegów. A jednak w zestawieniu z pogromem i śledztwem, a także z konsekwentnie prowadzonym wątkiem niemożliwej miłości szczegóły te pozostają marginalne i nie prowadzą do refleksji nad obrazem wyłaniającym się z głównych wątków fabuły.

Konieczność dodania do faktycznych losów Szmula Wasersztajna, tego samego, którego relację przywołuje Jan Tomasz Gross w *Sąsiadach* i który wyraźnie jest pierwowzorem postaci Menachema, epizodu współpracy z UB oraz rzekomej przyjemności ofiary do gwałtu na Dorze wynika z potrzeby ratowania dyskryminacyjnych klisz jako prawdziwego obrazu zdarzeń. Zamknięcie mniejszości w tak pomyślanej narracji jest jeszcze jednym gwałtem, tym razem dokonany przez większościową kulturę *Anno Domini* 2010.

Gdyby Dorze nie było przyjemnie, a Menachem nie wstąpił do UB, a więc jeśli zechcielibyśmy skonfrontować się z rzeczywistością, trzeba by stanąć przed pytaniem, skąd wzięła się przemoc, i szukać odpowiedzi w procesach, które zachodziły i zachodzą wewnątrz polskiej większości. Tak właśnie Pasikowski skonstruował *Pokłosie* i nie wzbudził entuzjazmu widowni. Z jego punktu widzenia przemoc okazuje się bowiem niezależna od postępowania ofiar, a jej przyczyn można szukać jedynie w grupie dominującej, która potrzebuje obcego, żeby poradzić sobie z własnymi problemami. A jeśli obcego już nie ma, produkuje dublera, a następnie atakuje go^[850].

2. Prawda „trudna do ustalenia i trudna do przyjęcia”^[851]

Rama narracyjna *Naszej klasy* nie pomaga w zrozumieniu tego, co wydarzyło się w Jedwabnem, a szerzej – między Polakami i Żydami w czasie wojny. Jest regresem w kierunku stereotypu. Sztuka wprowadza jednak także pewne nowe, odkrywcze wątki: zawiera fragmenty, w których Słobodzianek bierze na warsztat mechanizmy dominacji i pokazuje je z bliska. Dokonuje nowatorskich i krytycznych analiz społecznych norm oraz praktyk. Widzowie oglądają, jak grupa dominująca wymusza podporządkowanie na własnych członkach i na przedstawicielach mniejszości, którym pozwoliła przeżyć, jak organizuje wspólną przestrzeń, gdzie mniejszość zostaje zepchnięta na pozycję całkowitej zależności.

Choć analizy te zajmują w sztuce dużo miejsca, nie zostały wydobyte i omówione przez krytykę. Nie ma publiczności zdolnej je

dostrzec, odczytać i zinterpretować. Wśród opiniotwórczych elit brak czytelników, którzy chcieliby pójść zaproponowaną przez Grossa drogą krytyki kultury. Z drugiej strony to, co odkrywcze w *Naszej klasie*, zostało zanurzone w sieci odniesień w dużym stopniu hamujących refleksję. Postawione zdawałoby się problemy łatwo sprowadzić do uspokajających i w gruncie rzeczy blokujących poważniejszy namysł konstatacji o wzajemnych winach i zasługach Polaków i Żydów.

Tym bardziej warto wydobyć i opisać analizy zbiorowych zachowań, które znalazły się w *Naszej klasie*.

Niewola u większości i mimikra ofiary

Słobodzianek zbliża się do polskiej przemocy wobec Żydów nie w scenach dotyczących pogromu, ale w opowieści o uratowanych. Tam, gdzie stawką jest uciszenie ocalałych i zmuszenie ich do przytakiwania wersji wydarzeń wygodnej dla zbrodniarzy. Zachowania polskich kolegów wobec Władka i Rachelki, którą ten próbuje ocalić, pozostają podszyte ledwie skrywaną wrogością. Jesteśmy świadkami agresji pod pozorami koleżeństwa i pomocy: nie mniej brutalnej, choć przybierającej trudniej rozpoznawalne – i trwające aż po współczesność – formy.

Przyglądamy się tresurze, którą większość funduje ocalałym. Słobodzianek pokazuje ją w sposób bezprecedensowy, przynajmniej na tle dyskusji wokół Jedwabnego. Jego spojrzenie jest analityczne i ostre. Opisane zostają mechanizmy, które dotąd pozostawały poza zainteresowaniami i polem widzenia polskiej kultury^[852].

Lekcja X *Naszej klasy* to prawdziwa parada rytuałów podporządkowania, którym zostaje poddana Rachelka. Oprawcy bez końca sprawdzają ofiarę. Gra toczy się na dwóch poziomach. Z pozoru chodzi o przyjazne przygarnięcie do nowej społeczności. W istocie otoczenie nieustannie daje do zrozumienia, że obcy pozostaje obcym i że nigdy mu się tego nie zapomni. Na sygnały uzmysławiające piętno, gorszość i zagrożenie wstrzymaną czasowo przemocą Żyd ma reagować tak, jakby brał to wszystko za dobrą monetę, potwierdzając

tym samym pozór przyjaźni. Faktyczny sens rytuału sprowadza się do uznania narzuconej przez większość zasady, że napiętnowanemu nie wolno mówić o przemocy, której ciągle doświadcza. W każdej z prób musi udawać, że wszystko jest w porządku i że nie istnieje żadna presja, a więc wytwarzać i podsuwać większości jej pochlebny obraz – taki, który usuwa z pola widzenia fakt dyskryminacji oraz faktyczne działania grupy dominującej.

Zygmunt wypowiada tę zasadę niemal wprost, w formie zawołanej groźby:

Chciałbym na nowej drodze życia waszego, trudnej, ale może się wszystko uda, złożyć wam życzenia, żeby rozkwitała ta wasza miłość. Chodźcie teraz wszyscy zaśpiewamy dla Panny Młodej, która, tak się składa, jest sierotą, naszą pieśń weselną sierocą! Żeby zawsze wiedziała i pamiętała, że my wszystko pamiętamy!^[853]

Ta krótka wypowiedź zawiera piętrowe aluzje. Rachelka ma pamiętać, że jest sierotą, a więc nie ma nikogo, kto mógłby jej bronić. Pozostaje całkowicie na łasce większości. Ma także pamiętać, jak zginęli jej najbliżsi i kto ich zabił. Ma wiedzieć, że fakt jej żydostwa nie zostanie zapomniany. I co najważniejsze, ma zdawać sobie sprawę, że będzie zawsze na cenzurowanym. Grupa bacznie śledzi jej zachowania i słowa. Na „trudnej” drodze „uda się” tylko wtedy, gdy Rachelka będzie milczeć i w razie potrzeby przytakiwać temu, co chcą usłyszeć mordercy. Jest na nich skazana i w ostatecznym rozrachunku zawsze zostanie wśród nich.

Rachelka tylko raz próbuje protestować. Kiedy Władek mówi jej, że Zygmunt, Rysiek i Heniek zgodzili się pomóc, odpowiada z oburzeniem: „Ci mordercy?”. I natychmiast zostaje napomniana: „Rachelka, to są nasi koledzy”^[854]. Później już nie reaguje na podobne sytuacje albo mówi to, czego spodziewa się po niej otoczenie.

Wręczanie prezentów weselnych to chyba najbardziej wyrazista scena wymuszonego milczenia. Rachelka, chcąc nie chcąc, musi robić dobrą minę do złej gry. Prezenty okazują się bez wyjątku zrabowane z żydowskich domów. Rozpoznają je obecne w izbie zjawy pomordowanych. „ZYGMUNT: A teraz, Państwo Młodzi, będzie prezent! Świecznik! Srebrny! Podoba się? JAKUB KAC: Czy to?

DORA: Mój! ABRAM: Boże! MENACHEM: Kurwa! WŁADEK: Dzięki! MARIANNA: Piękny!”^[855]. Rachelka-Marianna wypada nieznacznie z roli, kiedy otrzymuje własny obrus i serwetki (to prezent od Zochy, ta z kolei dostała je od męża, Olesia, jednego z aktywnych uczestników pogromu). Na pytanie: „Czyje?” odpowiada nieśmiało: „Moje?”, aby zaraz wrócić do roli i potwierdzić: „Piękny”^[856].

Zachowuje się podobnie, kiedy Heniek sprawdza jej znajomość katechizmu i pyta o piąte przykazanie. Nie chcąc drażnić morderców, z rozmysłem myli się. Zamiast powiedzieć „Nie zabijaj”, mówi „Czcij ojca swego i matkę swoją” i zostaje napomniana za nie dość gorliwą naukę. Na skierowaną do jej przyszłego męża uwagę Heńka: „Zwariowałaś, Władek? Chcesz nazwać Żydówkę jak Matkę Boską?” odpowiada pojednawczo: „Niech będzie Marianna”^[857]. Nie reaguje na ludzi z miasteczka, którzy przyglądają się jej z nienawiścią albo spluwają na jej widok.

Tymczasem otoczenie ciągle na nowo przypomina Rachelce, że jest Żydówką. Mimo chrztu i katolickiego ślubu ktoś z kolegów co chwilę wykrzykuje „Lachaim!” i „Mazełtow!”^[858]. Władek mówi: „Co to za wesele bez bigosu!? Salcesonik, szyneczka i boczuś! I schabowe! Marianka, jako chrześcijanka, teraz musisz nauczyć się jeść po naszemu! No koledzy, lachaim!”^[859]. Żyda trzeba koniecznie nakarmić wieprzowiną, powiedzieć mu, co je, i obserwować, jak robi to z uśmiechem, udając, że wszystko jest w porządku.

Efektom rytuałów podporządkowania, będących w istocie powtarzającym się gwałtem, jest szczególnego rodzaju mimikra ofiary. Po nocy poślubnej, która dopełnia obrazu – mąż uznaje jej seksualną dostępność za rzecz oczywistą i o nic jej nie pyta – Rachelka oznajmia: „Ubrałam wełnianą spódnicę i koszulę. Związałam włosy chustką tak, jak robią wieśniaczki, i powiedziałam: co mam robić Władek?”^[860]. I w innym miejscu: „Nauczyłam się mówić po chłopsku: poszlim, robilim, jedlim, nie pomagało. [...] Mówiłam: z Bogiem, pochwalony Jezus Chrystus, Bóg zapłać”^[861]. Rachelka dobrze wie, dlaczego musi tak postępować. Kiedy Władek chce opowiedzieć

publicznie o zbrodni na Żydach, przestrzega go: „Po co, człowieku? Nie dadzą nam żyć”^[862].

W czasie procesu Zygmunta i Heńka to Rachelka daje im alibi: „Chciałam dodać, że jestem przechrztą i że do uratowania mojego życia przyczynił się Zygmunt, który był ojcem chrzestnym na moim chrzcie, i ksiądz Henryk, który wszystko zorganizował. Nie doznałam od nich nigdy antysemityzmu”^[863]. Rytuał podporządkowania zamienia morderców w Sprawiedliwych. Ocalony staje się świadkiem legitymizującym opowieść, którą grupa dominująca przedstawia jako oficjalną wersję wydarzeń.

W wymuszonym presją większości świadectwie mechanizm opresji okazuje się całkowicie niewidoczny. Podobnie jak w relacji z wnętrza grupy dominującej. Władek opowiada: „Do ślubu jechaliśmy bryczką. Rachelka i ja, Zocha, która zgodziła się być matką chrzestną i świadkową, Zygmunt – ojciec chrzestny, i Rysiek – świadek. No i Heniek, który całą drogę do kościoła przepytywał Rachelkę z katechizmu. Nawet wesoło było”^[864]. Asysta większości, która pilnuje ocalonej i niepodporządkowanych z własnego grona, może uchodzić za objaw życzliwości i pomocy. Rachelka oczywiście świetnie rozumie, co się tak naprawdę dzieje, ale potrafi o tym rozmawiać tylko z innymi napiętnowanymi. Po procesie mówi Menachemowi: „Nie rozumiesz? Ty przyjechałeś i pojedziesz. Zemsta? Oko za oko?”^[865]. Fakt, że otoczenie pozostanie, jakie jest, i będzie działać jak dotychczas, to dla Rachelki oczywistość określająca jej sytuację^[866].

„Principia i zasady”, czyli większościowy *modus vivendi*

Nie myli się. Kiedy wiele lat później, już w czasie dyskusji o Jedwabnem, po roku 2000, Władek decyduje się opowiedzieć o zdarzeniach, „nieznani sprawcy” wybijają szybę w oknie ich domu. „Kamień był zawinięty w kartkę z napisem: Jak nie zamkniecie mordy, to dokończymy, czego nie dokończyliśmy”^[867].

Władek występuje przeciw umowie, która zostaje zawarta na oczach widzów. Tuż po wojnie przychodzi do niego Zygmunt „z litrem

wódki”, żeby pogodzić się „jako koledzy z klasy”: „Ustaliliśmy różne pryncypia i zasady, a także co jest tajemnicą i co jest święte”^[868]. „Najważniejsze, żeby Marianka była bezpieczna, tak, Zygmus?”^[869] – mówi Władek. Słobodzianek niemal wprost opisuje układ między oprawcami a ofiarą. Przemoc wobec ocalonej zostaje warunkowo wstrzymana w zamian za milczenie i obronę wizerunku morderców oraz większości jako takiej. Sprawcy zbrodni zachowają wszelkie korzyści, które z niej odnieśli – a więc zrabowany majątek – i mogą liczyć na obronę w razie kroków prawnych. Dyskryminacja i przemoc zostają w ten sposób przedłużone i utrwalone.

Zeznania Rachelki i Władka w czasie procesu Zygmunta i Heńka są konsekwencją ustalonych wcześniej „pryncypiów i zasad”, czyli tak naprawdę ceną za fizyczne bezpieczeństwo^[870]. Umowę cementuje fakt, że postaci trzymają się wzajemnie w szachu. Jesteśmy świadkami takiej na przykład rozmowy: „HENIEK: Wiem, Zygmunt, że to ty wtedy na Ryśka do Sowietów doniosłeś, a nie ten biedny Jakub Kac. Zawsze wiedziałem. ZYGMUNT: Daj spokój, Heniek! Mam ci przypomnieć, za którą ty nogę Dorę trzymałeś, jak ją ruchaliśmy? I co się wtedy tobie w spodniach stało?”^[871]. To oczywiste, że wyjawienie prawdy byłoby kompromitujące dla wszystkich uczestników zbrodni i tych, którzy odnieśli z niej korzyści. Słobodzianek idzie jednak dalej.

Zaraz potem Zygmunt mówi: „Nie zapomnieliśmy też o innych kolegach z klasy. Władkowi załatwiłem, żeby został Sprawiedliwym wśród Narodów”^[872]. Tekst nie pozostawia wątpliwości, że ratowanie Żydów nie było dla większościowej społeczności niczym chwalebny. Nadanie tytułu Władkowi zostaje skonstrastowane z historią Zochy, która pomysł przyznania jej medalu kwituje zdaniem: „I wtedy zdarzyło się nieszczęście”^[873]. Pomoc Żydom okazuje się powodem do wściekłych ataków ze strony najbliższych i polskiego otoczenia^[874]. Nie ulega wątpliwości, że w rodzinnym miasteczku Zochy i wśród amerykańskiej Polonii, gdzie mieszka po wojnie, panują te same przekonania i zasady postępowania wobec obcych.

Zygmuntowi odznaczenie Władka przynosi jednak same korzyści. Po pierwsze, Sprawiedliwy ma silniejszą pozycję jako ewentualny

świadek obrony chroniący morderców. Władza większości nad Rachelką i jej mężem w niczym się przy tym nie umniejsza ani nic nie zmienia w przemocowych praktykach. Po drugie, Władek zamienia się w znak firmowy grupy większościowej jako takiej, choć w istocie pozostaje jej ofiarą. Staje się *pars pro toto* polskiej społeczności. W procesie zeznaje z pozycji kogoś, kto uratował Żydówkę, a ona sama przedstawia morderców jako tych, którym zawdzięcza życie. Zygmunt i Heniek stają się niemalże Sprawiedliwymi, otaczającymi głównego Sprawiedliwego – jej męża. Po trzecie, Władek – przyjmując tytuł „załatwiony” przez Zygmunta – zostaje uwikłany i wciągnięty w sieć wzajemnych zależności. Mówienie o Sprawiedliwych i przedstawianie ich jako chluby polskiej społeczności – tak jak pokazuje to Słobodzianek – okazuje się jednym z elementów skrywającego przemoc, dyskryminacyjnego *status quo* ustanowionego w latach powojennych i trwającego aż do dziś.

Historia PRL-u trochę inaczej

Zygmunt, który w czasie wojny stał się szarą eminencją miasteczka, szybko odzyskuje pozycję po krótkiej przerwie w latach pięćdziesiątych. Menachem tak opisuje jego strategię: „W czterdziestym piątym byłeś dowódcą bandy i przewodniczącym rady gminy jednocześnie. Wydawałeś milicjantów w ręce bandytów, a bandytów w ręce milicjantów. Jak ci pasowało. Nie ma świadków, kurwa, pomyślałem”^[875]. Ale to mówi skompromitowany ubek.

Słobodzianek z jednej strony dyskredytuje pierwsze lata PRL-u jako czas komunistycznych represji uosabianych przez Menachema, z drugiej – pokazuje stalinizm jako jedyny okres, kiedy mordercy Żydów nie czuli się bezpiecznie. Elementów dyskredytujących jest tak wiele i są na tyle sugestywne, że niemożliwe okazuje się spojrzenie na lata pięćdziesiąte jako na projekt społeczny alternatywny wobec narodowego albo jako na próbę zmiany zakorzenionych praktyk społecznych, przynajmniej tych związanych z przemocą wobec mniejszości. Komuniści to bez wyjątku pozbawieni skrupułów karierowicze, za którymi nie stoi żadna idea.

Paradygmat narodowy i religijny okazuje się mimo wszystko na tyle silny, że nawet stalinowcy muszą się z nim liczyć. Przełożeni upominają Menachema: „Po chuj zaczynasz wojnę z kościołem?”^[876]. Jego komentarz – „Klechy zawsze wszędzie znajdą dojście”^[877] – wywoływał wybuchy śmiechu na widowni w czasie przedstawień w Teatrze na Woli^[878]. W istocie stalinizm nie był aż tak antynarodowy, jak ukazuje to obiegowy pogląd. Narodowa legitymizacja władzy pozostawała wciąż ważną kartą w grach symbolicznych. Nie zmieniły się też zasadniczo praktyki społeczne związane z narodowym paradygmatem. Gdy tylko przychodzi odwilż, Zygmunt opuszcza więzienie. „Wzywają mnie do naczelnika. Patrzę, siedzi jakiś cywil. Nie Żyd”^[879]. Za chwilę niedawny skazany będzie świadkiem na procesie przeciw Menachemowi, którego oskarżono o „stosowanie zabronionych metod śledztwa”. „Ci, którzy robili to samo, oskarżali mnie. Świadcami byli jacyś mordercy. I Zygmunt”^[880]. Naród wyraźnie odzyskuje władzę i to jeszcze w głębokim PRL-u. Robi to samo co zawsze – Żydzi stają się kozłem ofiarnym. To, co następuje później, jest już dziełem nie komunistów, ale miejscowych. Tych samych, którzy umacniają narodowy paradygmat i używają go do własnych celów.

„Lata sześćdziesiąte to były wspaniałe lata”^[881] – wspomina Zygmunt. Polska droga do socjalizmu okazuje się najwyraźniej propozycją dla niego. Jeszcze w 1956 roku wstępuje do partii. Szybko sprowadza do miasteczka Heńka: „Towarzysze, ksiądz Henryk to swojak. Kolega z klasy. Znamy tu jego zalety i, że się tak wyrażę, grzechy. Rozumie też specyfikę naszego miasta. Tu się urodził. Zna wszystkich i wszyscy jego znają”^[882]. To wtedy mówią, co wiedzą o sobie wzajemnie. Obaj mogą czuć się bezpiecznie, niezagrożeni w swojej władzy – politycznej i religijnej – oraz pewni wzajemnego poparcia.

Patriotyzm – nowe zabezpieczenie

Patriotyzm okazuje się polem, które cementuje przymierze i pomaga w wypadkach kryzysowych. Słobodzianek analizuje wybuch uczuć

patriotycznych i religijnych w latach osiemdziesiątych, po śmierci Zygmunta, ale mechanizm pozostawał zapewne ten sam już za Gomułki.

Śmierć Zygmunta to śmierć zbrodniarza. Niemal jak koniec Janusza Radziwiłła z *Potopu* Sienkiewicza. Heniek opowiada: „Przed śmiercią stało się z nim coś dziwnego. Zaczął drżeć i rzucać się na łóżku. Z oczu leciały mu łzy”^[883]. Rozumiemy, że do Zygmunta przychodzą pomordowani. Heniek czuwa przy nim „dzień i noc”, co Władek komentuje z przekąsem: „Tak, pilnował, żeby nie wygadał się przed śmiercią”^[884]. Rzeczywiście, w ostatnich dniach życia Zygmunt może już się nie bać kompromitacji, przez co pozycja Heńka staje się niepewna.

Dlatego proboszcz szuka nowego zabezpieczenia, które szybko odnajduje:

Zrozumiałem – wyznaje – że w obliczu śmierci wszystkie nasze sprawy są małe i że w ostatecznym rachunku liczą się tylko rzeczy wielkie: ojczyzna, honor, wiara. Jakby dla potwierdzenia tych moich myśli Bóg zesłał nam papieża Polaka i NSZZ Solidarność. Uznałem, że wybiła moja godzina^[885].

„Nasze sprawy” to ukrywana zbrodnia, związany z nią strach przed kompromitacją i duszna atmosfera miejsca, gdzie wszyscy wiedzą o swoich „grzechach”, ale panuje zmowa milczenia. Obrona „ojczyzny, honoru i wiary” staje się nadrzędnym celem, który umacnia i legitymizuje milczenie, wpisując je w retorykę zasługi oraz poświęcenia. Osadzona w dobrze znanych praktykach przemoc jest teraz tym bardziej niezbędna i uzasadniona. Większość postrzega ją jako konieczną obronę przed zewnętrznym zagrożeniem, które godzi w jej najwyższe wartości. Do tego trzeba dodać jeszcze jeden element: ksiądz Henryk traci konkurenta w postaci Zygmunta, który – było nie było – sprawował lokalną władzę z nadania PZPR i mógł łatwo przywołać do porządku nazbyt niepokornego księdza. W nowych warunkach „ojczyzna, honor i wiara” zabezpieczają Heńka i dają mu znacznie większą swobodę sprawowania władzy.

Zarzuty pod swoim adresem – na przykład o nadmierną skłonność do kart, malwersacje, nadużycia seksualne czy współpracę ze służbą

bezpieczeństwa – traktuje teraz jako ataki „polskojęzycznej prasy”^[886]. Jego pozycja jako ofiary i jednocześnie obrońcy najwyższych wartości grupowych jest mocna jak nigdy. W tej sytuacji dochodzi do skandalu. Heniek mówi o nim tak:

W roku 2000 wybuchła kolejna prowokacja. Tym razem oskarżono mieszkańców naszego miasteczka o mord na Żydach. Przez chwilę się wahałem. Poprosiłem o spotkanie biskupa i zapytałem o radę. Może częściowo się przyznać? Biskup dosłownie mnie skrzyczał. Oszalał ksiądz dziekan!?^[887].

Argumentacja cementująca milczenie jest już gotowa. Heniek stosuje ją przeciw Władkowi, próbując zapobiec jego publicznym wypowiedziom:

A co to jest prawda, Władek? Czyja i w jakim celu? Pomyślałeś? Zachciało wam się sławy na stare lata? Nie pomyślcie o tym, że tu, wśród tych ludzi, których teraz opluwacie, przyjdzie wam spocząć do dnia Sądu? A może nie chcecie spocząć przy głównej alei? Tylko gdzieś w krzaczorach?^[888].

Heniek wpisuje działanie Władka w spór dotyczący „rzeczy wielkich”, w którym prawda historyczna okazuje się bez reszty relatywna. Jest zawsze „czyjaś” i „w jakimś celu”. Grozi. Konsekwencją publicznego mówienia o zbrodni – potraktowanego teraz jako „opluwanie” miejscowej społeczności – jest całkowite i ostateczne wykluczenie ze wspólnoty. Heniek wspomina o miejscu na cmentarzu, co w kontekście sztuki o masowej zbrodni brzmi jak zapowiedź przemocy. Groźba morderstwa wypowiedziana wprost pojawia się wkrótce wraz z kamieniem rzuconym w okno przez „nieznanych sprawców”. Heniek i Władek zostają pogrzebani tego samego dnia. Pierwszy przy głównej alei, drugi w krzakach. Miejscowa społeczność najwyraźniej dobrze wie, co robić^[889].

Ksiądz z rabinem

Cementowanie milczenia ma jeszcze jeden element: jest nim tworzenie pozoru dobrych stosunków polsko-żydowskich. Słobodzianek pokazuje to fałszywe pojednanie w dwóch odsłonach.

W czasie wizyty w rodzinnym miasteczku już w latach dziewięćdziesiątych Zocha spotyka przypadkiem Heńka. Idą razem na cmentarz. Okazuje się, że jej rodzinne groby są zadbane. Sprzątają harcerze, którym patronuje ksiądz proboszcz. „Wzruszyłam się. Co ksiądz, to ksiądz, pomyślałam, i dałam mu fifty dollars na mszę świętą za duszę Olesia i matki”. Dialog przybiera jednak nieoczekiwany obrót: „HENIEK: A kolegów z klasy? Ryśka, Zygmunta, Dory, Jakuba, Menachema? ZOCHA: Wszystkich? HENIEK: A czemu nie, Zocha?”^[890].

Heniek okazuje się kimś, kto dba o pamięć lokalnej społeczności. Chce sprawiać wrażenie, że obejmuje nią wszystkich na równi – katolików i Żydów. Pamięć, którą kultywuje, to jednak pamięć na jego zasadach, a dokładniej pamięć, której dysponentem jest dominująca większość. Msza za Dorę, Jakuba Kaca i Menachema odprawiona przez jednego z morderców jest możliwa tylko pod warunkiem, że nie powie się, kto zabił ani jak wyglądały stosunki między większością a dyskryminowanymi. Objęcie przez Heńka funkcji strażnika pamięci umacnia jego władzę. Jest teraz przedstawicielem grupy, która prezentuje światu pochlebny obraz samej siebie. Większość pamięta przecież o Żydach i przechowuje ciepłe, pełne przyjaźni wspomnienia o nich.

Żeby ów obraz zyskał ostateczną legitymację, potrzebuje potwierdzenia ze strony mniejszości. Potwierdziła go już Rachelka, świadcząc na korzyść morderców w procesie w latach pięćdziesiątych. Po roku 2000 rolę „dobrego Żyda”^[891] przejmuje Abram. Heniek tak opisuje rozmowę, którą odbyli: „Bardzo serdecznie pogawędziliśmy o dawnych czasach. O tym, jak przed wojną Polacy i Żydzi wspólnie uczyli się, pracowali i bawili, a ksiądz i rabin rozwiązywali wszystkie sporne problemy”. Mamy więc dialog polsko-żydowski w pełnym rozkwicie. Komentarz Władka – „Tak, ile mają dać Żydzi na budowę kościoła, żeby uniknąć w Wielki Piątek pogromu!”^[892] – odsłania fałsz tego przedwczesnego pojednania, wskazując na dominację, jako pominięty element proponowanego obrazu harmonii w wielokulturowej przedwojennej Polsce.

Żeby przypieczętować porozumienie, Abram pyta: „A powiedz mi, Heniek, kiedy Niemce i te polskie wyrzutki gnali Żydów do stodoły, czy prawda to, że nasz rabin szedł na czele z Torą? I błogosławił wszystkich: ofiary, katów, świadków? A w stodole, kiedy ją zapalili, zaśpiewał *Kiddush Hashem*?”. I słyszy odpowiedź: „Prawda, Abramie”^[893]. W tym momencie Polak i Żyd stają się współnikami kłamstwa jako równorzędni partnerzy. Abram dobrze wie, kto zabił i z kim rozmawia. Zocha opowiedziała mu całą historię. Z początku nie chciał wierzyć, później wpadł we wściekłość i wysłał list do polskiego rządu, upominając się o sprawiedliwość^[894].

Abram świadomie poświęca prawdę, żeby umocnić narrację o religijnej tożsamości żydowskiej i zamknąć w niej ofiary zbrodni. Potwierdza tym samym własną pozycję jako depozytariusza tego rodzaju tożsamości. Zgadza się na polską wersję opowieści, wspominając o „wyrzutkach”, a więc legitymizując figury „marginesu” oraz „katów i świadków”. Może dzięki temu mówić o bohaterskim rabinie z czasów wojny, który do końca przewodzi swojemu ludowi i okazuje prawdziwą wielkość, „błogosławiąc wszystkim”, nawet mordercom. Wykluczonymi owego porozumienia ponad podziałami okazują się komuniści. Abram wspomina, że rabin musiał nieść pomnik Lenina, tak jakby wierzył w komunizm, i zarzeka się: „Niech Bóg broni!”^[895]. W tak zarysowanej opowieści o ofiarach nie ma miejsca na Menachema ani nawet na Jakuba Kaca, a wraz z nimi na tych wszystkich Żydów, którzy zaczęli odchodzić od tradycyjnej, religijnej tożsamości^[896], a więc także kwestionować reprezentowany przez Abrama sposób życia i więzi grupowej.

Rachelka, która patrzy na uroczystość z wnętrza polskiego społeczeństwa, a więc z pozycji dyskryminowanej mniejszości, bezbłędnie wyczuwa fałsz. „Kiedy Abram, siwiutki i starutki, zaczął opowiadać o starym rabinie w stodole, zupełnie jakby sam tam był, szybko przełączyłam się na Animal Planet, gdzie leciał wspaniały film o pingwinach”^[897]. Władek – który mimo wszystko należy do większości – komentuje: „To było piękne kazanie. Wszyscy płakali. Ja też...”^[898]. Porozumienie między Abramem i Heńkiem wydaje się porozumieniem równorzędnych partnerów, Polaków i Żydów. Tyle że

Abram zajmuje pozycję, która ma niewiele wspólnego z pozycją Rachelki. Może być dla Heńka równorzędnym partnerem tylko dlatego, że jest Amerykaninem i dzięki temu pozostaje całkowicie poza zasięgiem polskiej większości. Jego kłamstwo jest kłamstwem zupełnie innego rodzaju niż zeznania Rachelki w sądzie.

We wspólnym kłamstwie księdza i rabina zawiera się zapowiedź spełnienia pragnień Heńka wyrażonych w rozmowie z Zochą. Ustanowienia „wspólnej pamięci”, której strażnikami staliby się obaj duchowni, a właściwie polska większość i przedstawiciele mniejszości z różnych powodów skłonni do współpracy. Grupa dominująca uzyskiwałaby w nim potwierdzenie własnego obrazu zdarzeń, którego zasadniczymi punktami są teraz mit „małej ojczyzny” i wielokulturowego pogranicza, przeniesienie winy na „Niemców i polskich wyrzutków”, wreszcie ekskomunika komunizmu^[899].

Przekształcenie z zabezpieczeniem

Opisane wyżej analizy nie znalazły publiczności. W liberalnej recepcji – jak się przekonamy – nie ma po nich śladu. Jednocześnie historia Rachelki została przez samego Słobodzianka zanurzona w opowieści o polskim ratowaniu Żydów – opowieści, która z jednej strony modyfikuje większościowe przekonania, z drugiej buduje obraz pomagający uniknąć konfrontacji z trudną wiedzą o nas samych. Wypowiedziana już diagnoza ujmująca zbiorowe praktyki jako dominację większości nad mniejszością, gdzie zakorzenione w kulturze i wspólne wszystkim przekonania konstruuja i uzasadniają nierówność, ginie pod piętrzącymi się zastrzeżeniami. Zasadnicza asymetria między dyskryminowanymi i dyskryminującymi ustępuje miejsca sugestiom wzajemności.

Na pierwszy rzut oka szersze spojrzenie na polskich sąsiadów zdaje się potwierdzać obraz wyłaniający się ze sceny wesela. Społeczność miasteczka jest wroga uratowanej i jej obrońcy.

Trudności mnożą się od początku i z wielu stron. Już starania o chrzest Rachelki niedługo po zamordowaniu Żydów to ciąg upokorzeń, w których grupa dominująca okazuje swoją władzę, na

każdym kroku dając do zrozumienia, że darowanie życia ofierze jest jedynie warunkowe i że jej żydostwo nigdy nie zostanie zapomniane. Miejscowi zawsze będą pamiętać Władkowi, że wyłamał się z szeregu.

Za chrzest trzeba zapłacić. Proboszcz wyznacza wysoką cenę – chce sześć metrów żyta. Rachelka oddaje pierścionek po matce i babce, za który Władek kupuje zboże:

Załatwiłem zboże i zawiozłem proboszczowi. Nawet nie raczył wyjść. Przez gospodynię kazał zsypać na strych w plebanii. Jak zsypywałem, zobaczyłem, że jak plebania długa i szeroka na strychu leżało zboże wyjedzone przez wołki. Moje żyto mogło wołkom starczyć na trzy godziny^[900].

Proboszcz formalnie zgadza się udzielić chrztu, a więc przyjąć Rachelkę do wspólnoty, ale jego zachowanie świadczy, że tak naprawdę ani o przyjęciu, ani o wspólnocie nie może być mowy. Żądanie zapłaty jest aktem wrogości. Proboszcz musiał zdawać sobie sprawę, w jakiej sytuacji społecznej stawia się ktoś, kto próbuje ratować Żydówkę po tym, co wydarzyło się w miasteczku. Wyznaczając wygórowaną cenę za ślub, żąda w istocie okupu. Być może chciwość wynika z mitu o żydowskim złocie i wyobrażenia o korzyściach, które odniesie pan młody. Aktem wrogości jest także odmowa spotkania. Przekazując polecenia przez gospodynię, proboszcz daje odczuć, że Władek postawił się na pozycji kogoś, z kim się nie rozmawia i kogo nie wpuszcza się za próg. Do tego dochodzi absurd zapłaty, która zostanie natychmiast zmarnowana i służy tylko temu, żeby płacący odczuł władzę, jakiej podlega^[901].

Podobnie zachowuje się matka Władka oraz jego bliższa i dalsza rodzina. Teściowa daje co prawda swoją ślubną sukienkę i przygotowuje przyjęcie weselne, ale potem wychodzi do sąsiadki. Przez cały czas uparcie nie odzywa się do synowej. Kiedy małżonkowie muszą się ukrywać, krewni odmawiają wszelkiej pomocy. Matka Władka z ochotą oddaje synową Ryśkowi – wtedy już na służbie niemieckiej – żeby odprowadził ją do getta w Łomży, a więc w istocie poprowadził na śmierć. Później żegna syna, który wypada z domu, żeby ratować żonę, krzykiem: „Po co ci ta Żydówka!?”^[902].

Słobodzianek kończy jednak historię matki szczególnego rodzaju kodą. Władek zabija Ryśka i uwalnia Rachelkę. „Ale żandarmi zastrzelili matkę Władka i spalili chałupę”^[903] – dopowiada Zygmunt. Antysemitka, która reaguje na gest syna wrogością, płaci za ratowanie Żydówki najwyższą cenę. Władek traci gospodarstwo. Z perspektywy odwetu trudno powiedzieć, czy niechęć wobec Rachelki była wyrazem racjonalnego lęku, czy antysemityzmu. Ratowanie eksterminowanych prowadzi przecież rzeczywiście do tragedii.

W *Naszej klasie* to Zygmunt namawia Ryśka, żeby wydać Rachelkę Niemcom jako ostatniego świadka zbrodni. Także on nakłania go wcześniej do współpracy z okupantem. „Byłem już wtedy szucmenem – mówi Rysiek. – Miałem rower, karabin, mundur i czapkę. Oczywiście to była przykrywka. Bo tak naprawdę pracowałem dla podziemnej organizacji. Nie dla Niemców”^[904]. Cała ta konspiracja służy przede wszystkim Zygmuntowi, który uzyskuje dzięki niej władzę w miasteczku. Ostatecznie to nie Niemcy są winni śmierci matki Władka, ale on, a jej historia okazuje się rozgrywką wewnątrz polskiej społeczności miasteczka. Matka antysemitka gnie za sprawą antysemitkich praktyk, w których sama uczestniczy.

A jednak ten poziom narracji – który rzeczywiście objaśnia mechanizmy społeczne – znika w cieniu znacznie wyrazistszego schematu. Losy Władka i jego rodziny łatwiej interpretować w duchu ceny, jaką przyszło zapłacić polskiemu społeczeństwu za ratowanie Żydów, nawet jeśli zetknęli się z ratowanymi wbrew własnej woli i pozostali antysemitami.

Tym bardziej że miejscowa wspólnota, której działanie wytwarza całą sytuację, w dużym stopniu pozostaje niewidoczna. Z piątki Polaków oglądanych z bliska na ratowanie Żydów decydują się Zocha i Władek. Rysiek ginie zaplątany w intrygi Zygmunta, tak jakby wrogie działania przeciw Żydom pociągały za sobą jakieś realne ryzyko^[905]. Co więcej, wszystkich, którzy przeżyli, spotykają po wojnie represje i kara za wojenne przestępstwa, co w rzeczywistości nie było wcale takie oczywiste. W ręce Menachema na UB trafia i Zygmunt, i Heniek, choć ten drugi cierpi tylko z powodu brutalnego śledztwa i ostatecznie jako katolicki ksiądz nie zostaje osądzony. Wśród

polских pierwszoplanowych bohaterów proporcja ratujących do nastawionych wrogo sięga niemal połowy, choć ci pierwsi stanowili w okupacyjnych realiach znikomą mniejszość. Winę ponosi Zygmunt, ale on przecież umiera bezpotomnie, dotknięty karą, która do pewnego stopnia oczyszcza polską społeczność.

Przejścia Polaków i ratowanych Żydów wyglądają rzeczywiście na bardzo złożone. Opowieść, w której Polacy spontanicznie i masowo ratowali Żydów, zostaje porzucona^[906]. Polskie ofiary w sztuce Słobodzianka świadczą jednak o realnym konflikcie w sprawie pomocy ofiarom Zagłady. Polacy giną w związku z ratowaniem Żydów z rąk Niemców – jak matka Władka, ratujący mogą też przeciwstawić się donosicielom, a wręcz zabijać ich jak Władek Ryśka. Spór o Żydów dzieli więc rodziny i jest tak silny, że syn decyduje się dla ratowania Żydówki narazić na śmierć własną matkę i stracić rodzinne gospodarstwo; dzieli także szkolnych kolegów – dawnych „czterech muszkieterów” – i to do tego stopnia, że dochodzi między nimi do starcia zakończonego śmiercią prześladowcy.

W schemacie narracji o Sprawiedliwych takie motywy, jak wyjątkowe niebezpieczeństwo ratowania, wielość polskich ofiar i masowość pomocy, służą przedstawieniu ratujących – a więc marginesu grupy dominującej, działającego na przekór panującym w niej prawom – jako *pars pro toto* większości. Stąd upamiętnienia Sprawiedliwych pomyślane jako portrety grupowe, obraz polskości i Polaków w ogóle^[907]. Skoro wiadomo, że nie wszyscy pomagali, trzeba przynajmniej zaprzeczyć, że wrogość była społeczną regułą. Równowaga postaw nagannych i godnych szacunku ratuje wizerunek Polaków. Słobodzianek przesuwając więc akcent na rzekomy spór między tymi, którzy chcieli ratować Żydów, a tymi, którzy woleli zostawić ich nazistom. Tam, gdzie dochodzi do konfliktu, nie ma rażącej dysproporcji sił. Ratujący okazują się u Słobodzianka na tyle mocni, że mogą doprowadzić do otwartej konfrontacji i nie tylko wyjść z niej cało, ale także ocalić ratowanego i zapewnić mu przetrwanie do końca wojny.

W praktyce społecznej konflikt taki mógł być bardzo dotkliwy dla ratującego, ale dla antysemitę z reguły pozostawał bez konsekwencji.

Dysproporcja sił była na tyle duża, że starania ratujących rozbiły się o postawę większości jak o obiektywną przeszkodę, którą można było przezwyciężyć tylko dzięki sprytowi, zaradności, determinacji i niemałemu szczęściu, a nie otwartemu przeciwstawianiu jej własnej postawy. Normą okazywało się piętnowanie ratujących przez społeczność, w której żyli, ich izolacja i realne zagrożenie ze strony większości. Wśród świadectw ratowanych powtarza się prośba gospodarzy, żeby zachować w tajemnicy ich pomoc, co świadczy o poczuciu zagrożenia i to w sytuacji, kiedy nie było już Niemców. Z reportażu *My z Jedwabnego* Anny Bikont wynika, że w roku 2000 sprawa ta nie przedstawiała się inaczej.

Uruchomienie przekonania o liczącej się pomocy i hekatombie wśród Polaków stykających się z ratowanymi dowodzi, że w skali społecznej zrobiono dla Żydów sporo, płacąc za to wysoką cenę. Świadczą o tym historie Władka i Zochy. Taki obraz równoważy w jakimś stopniu winy Zygmunta i zasłania działania zbiorowości. A przecież zostały one przedstawione w scenie wesela Rachelki i później w umowie określającej „pryncypia i zasady” większościowego *modus vivendi*. Zagrożony autowizerunek zostaje tym samym uratowany. Przyznaliśmy się, ale tylko częściowo.

Znów można nie widzieć najgorszego. Współczesna liberalna publiczność otrzymuje obraz wspólnoty podzielonej. Zyskuje tradycję, do której może się odnieść i z którą chce się utożsamić, ale kosztem wiedzy o historii i – w ostatecznym rachunku – o sobie samej. Faktyczne mechanizmy społeczne, które kształtowały los ukrywających się Żydów, ich prześladowców oraz ratujących i które do dziś nadają ton sferze publicznej, zostają w dużym stopniu zakryte, zepchnięte w cień lub w najlepszym razie zasugerowane w sposób czytelny tylko dla nielicznych i wcześniej wtajemniczonych. Tymczasem publiczność przegląda się w obrazie symetrii krzywd oraz polsko-żydowskiego romansu. Fragmenty przełamujące tę perspektywę pozostają niedostrzeżone. Potrzeba zapomnienia o konstatacjach Grossa zwycięża.

Żywy łup i jego żydowska natura

Nie zmienia to faktu, że w tekście Słobodzianka Rachelka nie przestaje być obcą nawet dla Władka. Wydawałoby się, że ratując ją, ten dystansuje się wobec dyskryminacyjnych stereotypów i sprzeciwia przemocy. A jednak przemocowe klisze ciągle działają. Noc poślubna ma wszelkie cechy gwałtu. Ślub jest sposobem na ocalenie Rachelki, ale o zgodę na seks już nikt jej nie pyta. Władek „bez słowa rozsunął mi nogi i wszedł we mnie. Bolało. To był pierwszy raz”^[908]. Po wszystkim jedyny komentarz, na jaki go stać to: „Naprawdę pierwszy raz? A mówili, że Żydówki to kurwy”^[909]. Jeszcze wiele lat później, kiedy Zocha przyjeżdża ze Stanów, Władek mówi: „Widzisz ten żydowski bajzel. Żeby nie ja, to by nas śmieci zasypały”^[910].

Przemoc obecna w akcie ratowania sprawia, że Rachelka staje się tyleż ocaloną, co jeszcze jednym łupem – tym razem żywym – wziętym podczas masakry. Po śmierci Władka i już w domu opieki z dała od miasteczka wyznaje: „Czas, kiedy zostałam sama z telewizorem z pięćdziesięcioma kanałami, był najszczęśliwszym czasem w moim życiu. Wolność. To słowo najlepiej oddaje moje uczucie”^[911]. Rzeczywiście po uratowaniu Rachelka stała się niewolnikiem grupy dominującej. W rozmowie z Zochą wyznaje: „żeby wiedziała, jakie to życie będzie, poszłabym do tej stodoły ze wszystkimi”^[912].

Słobodzianek pokazuje to wszystko, ale jednocześnie obudowuje w sposób, który osłabia odkrywczy i nowy – trzeba to przyznać – opis zjawisk społecznych. Po nocy poślubnej, która jest ceną za ocalenie, Rachelka z rozpaczą myśli o zabitych krewnych i własnej sytuacji, ale zaraz reflektuje się:

Pomyślałam jednak, że z jednej strony jest głupi [Władek – T.Ż.], ale z drugiej strony uratował mnie. Na przekór matce, kolegom, całemu światu. Jest odważny i uparty. I chyba mnie kocha. Czy skrzywdzi nasze dzieci? Dzieci! Najważniejsze są dzieci. Nie takie rzeczy Żydzi przetrwali^[913].

Wydobycie wartości Władka to jedno, ważniejszy jednak wydaje się fragment poświęcony dzieciom. Rachelka staje się w nim przede wszystkim Żydówką, której największym zmartwieniem jest przetrwanie narodu. Jej żydowskość przesłania lub co najmniej

równowazy egzystencjalny i ludzki wymiar jej sytuacji. A właśnie zamordowano całą jej rodzinę, przestała istnieć jej społeczność, a ona sama znalazła się we wrogim bądź co bądź środowisku, niepewna jutra, w wymuszonym małżeństwie.

Władek okazuje się dla niej kimś do przyjęcia jako opiekun przyszłego potomstwa – nowych Żydów. Rachelka nie myśli o dzieciach w kontekście najbliższej rodziny, jako o tych, którzy zajmą miejsce nieżyjących bliskich. Jej potomstwo ma zapewnić trwanie narodowi. Instrumentalnemu traktowaniu Rachelki jako zdobyczy odpowiada instrumentalne traktowanie przez nią Władka, którego chce wykorzystać do przedłużenia własnej rasy. Wyobrażenie o Żydach, którzy „mnożą się mimo wszystko”, jest prezentowane jako prawda o świecie i jako takie podsuwane czytelnikom i widzowi.

Postać Władka staje się w ten sposób skomplikowana i podwójnie dwuznaczna, wpisując się w piętrowe zależności symetrycznych win i zasług. Władek ratuje Rachelkę, ale jednocześnie bezwzględnie wykorzystuje sytuację i uczestniczy w opresji. Okazuje się Sprawiedliwym, którego postawie towarzyszy cień okrucieństwa, nieczułości i dyskryminacji. A jednak wypowiedź Rachelki wskazuje na cień, który towarzyszy także postawie ratowanych. Sugestia, że Żyd używa swoich polskich dobroczyńców do własnych celów, a potem porzuca, zostaje wzmocniona analogią z Zochą – drugą Sprawiedliwą. Oba wątki poprowadzone są równolegle: zaraz po opisie nocy poślubnej Rachelki widzimy Zochę, która oddaje się Menachemowi, choć ten zdradzi ją, żeby mścić się na Polakach.

3. Konflikt zamiast dyskryminacji – recepcja sztuki

Tekst Słobodzianka wpisywał się w zjawisko, na które w roku wydania i rok przed nagrodzeniem sztuki zwrócił uwagę Przemysław Czapliński:

Książka Grossa uniemożliwiła kontynuację tej autoerotycznej żaloby, jaką literatura polska odprawiała nad zgładzoną społecznością żydowską. *Sąsiedzi* jawią się jak zabójcza parafraza literatury małych ojczyzn – jej śmiertelnie poważny pastisz. Najprościej byłoby

powiedzieć, że po publikacji *Sąsiadów* polska literatura małych ojczyzn w jedną noc posiwała^[914].

W wypowiedziach dla prasy Słobodzianek podkreślał koniec mitu wieloetnicznej Polski. Anna Bikont w obszernym portrecie literackim autora na łamach „Gazety Wyborczej” pisała o prowincji jako szczególnym projekcie egzystencjalnym i kulturowym pisarza. Projekt ten załamał się jednak: „Moje wyobrażenia o pograniczu to był sen, w który zapadłem na wiele lat. Z mitu o Wierszalinie obudziło mnie Jedwabne. Zrozumiałem, że pogranicze nie było żadną sielanką, że było podszyte nienawiścią, zbrodnią i że trzeba się rozliczyć z przelanej krwi”^[915]. W wywiadzie dla „Przekroju” stwierdzał: „Okazało się, że na ziemiach pogranicza [...] wspólnota wielokulturowa była fikcją. Jak przyszło co do czego – sąsiedzi wzięli się za sąsiadów”^[916].

Mimo to Słobodzianek likwidował problem postawiony przez Czaplińskiego, z czego skwapliwie skorzystała polska publiczność i krytyka. Mit małych ojczyzn nie został zanalizowany ani zdekonstruowany, ale przekształcony. Miejsce harmonijnego współżycia zajął konflikt, ale niezmienna pozostała podstawa: wyobrażenie „wieloetnicznych, wielokulturowych, wielowyznaniowych i multijęzykowych [...] zbiorowości, w których każdy był inny, ale nikt nie był obcy”^[917]. *Nasza klasa* podsuwa obraz symetrii oraz faktycznej równorzędności aktorów. Konflikt rozgrywa się między przeciwnikami, z których każdy ma takie same możliwości działania i szkodenia drugiemu.

Problem polega na tym, że w małych ojczyznach tylko jedna grupa była rzeczywiście u siebie i niepodzielnie panowała nad sytuacją. Niewspółmierność pozycji w strukturze społecznej i symbolicznej – a co za tym idzie, możliwości działania i mówienia – jest zasadniczą cechą dominacji większości nad mniejszościami. A właśnie w takich kategoriach należałoby widzieć stosunki w wieloetnicznej Polsce i tak zostały one pokazane w najlepszych partiach sztuki.

Aby wytworzyć i utrzymać obraz konfliktu, Słobodzianek – a za nim krytyka – musiał przykrawać rzeczywistość do mitów polsko-

żydowskiej miłości, symetrycznych win i symetrycznej kary, wreszcie – żydokomuny. Dzieje się to – jak się przekonaliśmy – już w samym tekście sztuki na poziomie losów bohaterów oraz odniesień do historii opisaney przez Grossa i realnych postaci takich jak Szmul Wasersztajn, pierwowzór Menachema. Wygnanie rzeczywistości – przypomnijmy: Szmul Wasersztajn musiał uciekać, nie mścił się i nie był w UB – idzie w parze z zainteresowaniem komentatorów psychologią postaci oraz niechęcią do objaśniania fenomenu Jedwabnego narzędziami socjologii i historii społecznej. Przekonanie o symetrii sprawia, że przyczyny przemocy gubią się w ogólnikach. Wspólną cechą wypowiedzi na temat *Naszej klasy* jest odwracanie uwagi od wzorów kultury, w której zanurzeni są autor, publiczność i krytycy. Obraz „zakłętego kręgu krzywd” oraz oderwana od społecznego kontekstu psychologia postaci ostatecznie oddalają problem.

Recepcja *Naszej klasy* ustanawiała stan równowagi, w którym wiedza o Jedwabnem mogła współistnieć z wciąż silnymi strukturami dyskryminacji i pozycjonowania mniejszości. Z przekształcenia mitu „wielokulturowej Rzeczypospolitej” wyłaniało się inne niż proponowane przez Grossa rozumienie tego, co wydarzyło się w czasie wojny i po niej między polską większością a Żydami. Gross nie tylko wydobył na światło dzienne historię Jedwabnego, ale pokazał, że korzenie zbrodni tkwią w tradycji oraz wzorach polskiej kultury, że nie jest ona ekscysem, ale manifestacją normy. Jednocześnie zanalizował mechanizmy, dzięki którym przemoc pozostawała przez ponad pięćdziesiąt lat niewidoczna, „niewyobrażalna” dla polskiej kultury^[918]. Wskazał także konkretne mechanizmy chroniące przed niechcianą wiedzą^[919].

Zmiana, której dokonuje Słobodzianek i recenzenci *Naszej klasy*, miała zasadnicze znaczenie dla wizerunku polskiej zbiorowości w jej własnych oczach i w oczach świata^[920]. Ponownie stanęły na porządku dziennym pytania: kto zawinił; czy winowajcą jest zbiorowość, czy konkretni ludzie; czy wrogie reakcje były powszechne i w jakim stopniu; jakie były przyczyny przemocy; czy polska agresja miała racjonalne uzasadnienie wynikające z postawy samych

prześladowanych? Chodziło nie tylko o opis ogólniejszych modeli dotyczących kultury polskiej jako całości, ale także o kwestie zbiorowej, kulturowej i indywidualnej odpowiedzialności za wojenny stosunek do Żydów.

Symetria

Słobodzianek odpowiedział na te pytania w sposób, który przyniósł mu sukces i uznanie polskiego mainstreamu. Nie oszczędzał widowni, a jednocześnie zabezpieczał ją przed trudnymi dla niej konstatacjami. Tę nową opowieść oceniono bardzo wysoko. Na łamach „Gazety Wyborczej” w recenzji ze spektaklu w Teatrze na Woli wydobyto powiększonym drukiem zdanie „*Nasza klasa* to głos rozsądku na tle pełnej emocji, głupoty i radykalizmu debaty publicznej”^[921]. W innym miejscu „Gazeta” pisała: „[...] Jedwabińska zbrodnia znalazła wreszcie miejsce w historycznej i społecznej pamięci”^[922]. Anna Bikont podsumowywała: „Prawdziwy Polak, z porządnej kresowej rodziny, nie będzie miał żadnych zahamowań, żeby rozliczać się z Polską i jej mitami”^[923].

W komentarzach krytyki akcent padał na wprowadzenie nowej perspektywy wykraczającej poza ustalenia historyków. „Sztuka Słobodzianka [...] przenosi naszą wiedzę o tamtych wydarzeniach, ich przeżywanie i związaną z tym traumę w całkiem inny wymiar” – pisała Joanna Szczęsna^[924]. Wyjątkowość ujęcia podkreślali specjaliści, których „Gazeta” poprosiła o komentarz po wręczeniu autorowi nagrody Nike. Niemal jednogłośnie zwracali uwagę na prawdę przeżyć konkretnych, pojedynczych uczestników zdarzeń. „Podoba mi się wielka próba Tadeusza Słobodzianka, by dotrzeć do rzeczywistości konkretnych ludzi. Początku zasłoniętego nawet dla historyków” – stwierdzał Piotr Kłoczowski^[925]. Wtórował mu Maciej Gdula: „W *Naszej klasie* pokazane jest Jedwabne od dołu, od spodu, od tego, jak przeżywali to ci rzeczywisci, pojedynczy ludzie. [...] Ten dramat może być świetnym materiałem dla socjologa”^[926].

W „rzeczywistości zwykłych ludzi” mieszą się jednak dwa poziomy zjawiska, jakim było Jedwabne. Powiedzmy to wyraźnie:

opowieści uczestników zdarzeń to jedno, a zrozumienie mechanizmu zbrodni to drugie. Punkty widzenia aktorów historii rzadko ją wyjaśniają, częściej zasłaniają to, co niewygodne. Szczególnie narracje grupy dominującej są raczej częścią procederu dyskryminacji^[927], tworzą obraz, który ją uzasadnia i umożliwia. Pozostają symptomem, a nie wyjaśnieniem rzeczywistości.

W recepcji *Naszej klasy* perspektywa „zwykłych ludzi” zamieniła się jednak niepostrzeżenie w obiektywny opis zjawiska^[928], wskutek czego do kanonu pamięci o relacjach polsko-żydowskich wlewają się stereotypy. Te same, które próbował dekonstruować Gross. Bo też patrząc „z dołu”, Słobodzianek ogląda sytuację przede wszystkim polskimi oczami. Z wyobrażeń grupy dominującej pochodzi oś konstrukcyjna sztuki – motyw konfliktu równorzędnych stron, w którym winy rozkładają się symetrycznie między jego uczestnikami.

Wydobywanie symetrii win w rzekomym konflikcie stało się głównym zajęciem recenzentów po przyznaniu Słobodziankowi nagrody Nike. „W pana dramacie po obu stronach – polskiej i żydowskiej – mamy do czynienia z bohaterstwem i podłością. Są Polacy – antysemita i mordercy – ale jest też Żyd – szukający zemsty ubek” – tak Juliusz Kurkiewicz rozpoczynał wywiad ze Słobodziankiem^[929]. Roman Pawłowski w dużej recenzji wyjaśniał:

Słobodzianek stawia pytania o źródła antysemityzmu i prawo do moralnej oceny uczestników tamtych wydarzeń. Nie ma tu czarno-białych podziałów, nikt nie jest do końca bez winy. Sztuka pokazuje całą złożoność dwudziestowiecznej historii wschodniej Polski, przez którą przetoczyły się dwa totalitaryzmy: sowiecki i nazistowski^[930].

W świecie symetrii źródła antysemityzmu to także zachowania samych Żydów, a konkretnie ich komunistyczne sympatie, dlatego tak ważną rolę odgrywa w tej opowieści „sowiecki totalitaryzm”^[931]. Pawłowskiemu wtóruje Marek Zaleski: „*Nasza klasa* to bardzo mocny tekst dramatyczny, w którym wszyscy są ofiarami”^[932]. Wszyscy, a więc także Polacy. Żydowska zemsta zdomawia się w ten sposób w powszechnie akceptowanym obrazie pamięci o wojnie i czasach

powojennych, na który składa się względna równowaga przed wojną, polska agresja i żydowski odwet: „Bohaterami dramatu są polscy i żydowscy uczniowie przedwojennej szkoły w małym miasteczku. Kolejne lekcje pozwalają poznać ich dramatyczne losy – rosnącą niechęć, bestialski mord, pragnienie odwetu”^[933].

Jak jednak doszło do „rosnącej niechęci” i „bestialskiego mordu”? Przekonaniu o symetrii towarzyszy zdumienie eskalacją przemocy. Jej przyczyn nie można właściwie wskazać.

Justyna Sobolewska stwierdzała w „Polityce”:

Czytając ten dramat, wciąż nie wiemy, dlaczego to się stało, dlaczego koledzy ze szkolnej ławki zapędzili Żydów do stodoły, dlaczego tropili ukrywających się znajomych, zatlukli jednego z nich sztchetami, zgwałcili koleżankę Żydówkę^[934].

Podobne zdumienie prezentował w „Przekroju” Jacek Wakar:

Oto małe miasteczko gdzieś we wschodniej Polsce, jedna klasa w szkole powszechnej i uczniowie – Polacy i Żydzi. Zwykli sąsiedzi, co to spędzają razem czas na zabawach i nicnierobieniu, potem łączą się w pary, wreszcie pochłonie ich wojenna zawierucha. Aż – bez jasnej przyczyny – jedni dla drugich staną się katami^[935].

Możliwe odpowiedzi przybierają dwie formy. W obu punktem wyjścia są poprawne stosunki polsko-żydowskie przed wojną^[936]. Joanna Derkaczew pisze:

Z perspektywy podlaskiego miasteczka odszedł nie tylko [...] wódz naczelny [...], ale wraz z nim wizja Polski, w której Polacy i Żydzi dzielili się dumą ze zwycięstw wspólnego państwa i codziennymi ciężarami, w której mieszkali wspólnych wrogów i bohaterów. W której różne grupy wyznaniowe nieświadomie przejmowały swoje powiedzenia, tradycje, zwyczaje, były sobie nawzajem ciekawe. Gdy tamta, uosabiana przez Piłsudskiego rzeczywistość odeszła, dzieciaki z „naszej klasy” – a wraz z nimi cały kraj – pozostały same z nierozwiązanymi konfliktami, gotowe oddać się każdemu, kto chciałby je poprowadzić^[937].

Znów nie wiadomo dokładnie, o jakie konflikty chodzi. Autorka widzi je tak:

Urazy mające źródło w dziecięcych sporach – „dlaczego ona ze mną nie zatańczy”, „dlaczego on ma bogatszego tatusia”, „czemu on ma lepsze stopnie” – po latach sprawiają, że łatwiej przychodzi rozbryzgać mózg kolegi Jakuba [...] na bruku^[938].

Źródła przemocy nie są więc społecznie istotne, nie dotyczą większościowej kultury ani jej wzorów, rozkładają się mniej więcej równomiernie po obu stronach.

Historia „wzajemnych urazów” znajduje uzupełnienie w figurze ogólnoludzkiego, a więc dotyczącego wszystkich i wszędzie takiego samego mechanizmu przemocy. Uniwersalnej tajemnicy zła. Wakar wyjaśnia: „Wszystko zasadza się na tragicznym splocie – ktoś pierwszy rzucił kamieniem, za nim poszli następni. Można próbować udowodniać, że autor dramatu osądza sam mechanizm historii [...]”^[939]. „Sam mechanizm historii” to coś, co nie dotyczy bezpośrednio polskiego społeczeństwa ani polskiej kultury. Nie wiąże się z żadnym jej poważnym brakiem. Język recenzji zadowala się zaimkami, które mogą oznaczać raz Polaków, raz Żydów: „jedni dla drugich stali się katami” (raz w czasie pogromu, drugi raz w czasie stalinowskiego terroru), „ktoś pierwszy rzucił kamień”, choć dziś nie ma już znaczenia, kto to był, a mógł to być równie dobrze Żyd, jak i Polak.

Mamy bowiem do czynienia z niedoskonałością wpisaną w strukturę świata. „To nie jest opowieść o tej konkretnej zbrodni, ale – że użyję patetycznego zwrotu – o tragizmie i absurdzie ludzkiej egzystencji uwikłanej w historię. Zwyczajni – ani dobrzy, ani źli – ludzie zderzyli się z czymś, co ich przerosło” – pisała Joanna Szczęsna^[940], zrównując zdarzenia przedstawione przez Słobodzianka z tysiącami podobnych zdarzeń, wynikających z uniwersalnych cech ludzkiego gatunku^[941]. Paulina Małochleb dopowiedziała to, co w innych tekstach pozostawało jedynie sugestią: „Słobodzianek nie pokazuje świata biało-czarnego, Żydzi w jego dramacie są równie prymitywni i egoistyczni jak skonfliktowani z nimi Polacy – różnicuje ich jednak historia wojenna: Polacy mają okazję krzywdzić i tę okazję wykorzystują”^[942].

„Zaklęty krąg krzywd”

Motywy te łączą się w szczególny splot. Juliusz Kurkiewicz stwierdzał:

Ironiczny tytuł odnosi się do wspólnoty – kruchej, ale realnej – która potem nieodwracalnie się rozpada, zamieniając się we wspólnotę złej pamięci. Z zaklętego kręgu krzywd i resentymentów nie ma wyjścia. Zbrodnia nikomu nie pozwala pozostać niewinnym^[943].

Konflikt polsko-żydowski przybiera formę „zaklętego kręgu krzywd”. Naturalnie wzajemnych. Rozumiemy, że to właśnie tu tkwi geneza przemocy^[944]. Nikt nie jest bez winy.

Wikłamy się w ten sposób w błędne koło, gdzie następstwa konfliktu stają się przesłanką jego powstania. „Zaklęty krąg krzywd” to przyczyna rozpadu rzekomej realnej wspólnoty, choć wydawałoby się, że jest dopiero następstwem zbrodni. Konflikty i „dziecięce urazy”, o których pisała Derkaczew, musiały się przecież skądś wziąć, a narracje recenzentów pozostawiają tę kwestię nierozstrzygniętą. „Realna wspólnota” i „zaklęty krąg krzywd” tworzą niejasny konglomerat, z którego – jak króliki z kapelusza – wyciąga się to jeden, to drugi element w zależności od tego, czy chcemy zwrócić uwagę na ogólnie poprawne stosunki między Polakami i Żydami, a więc polską względną niewinność, czy na przyczyny konfliktu, w którym obie strony są winne, a więc strona polska jeszcze raz okazuje się względnie niewinna.

W efekcie kwestię przyczyn przemocy obchodzi się albo przez odwołanie do „tajemnicy zła”, której nie sposób zgłębić, i związane z nią „totalne zaskoczenie inteligencji polskiej”^[945], albo za pomocą pseudoracjonalizacji mówiących o winach dyskryminowanych, a więc o ich domniemanej zdradzie, zemście, działaniu w aparacie bezpieczeństwa. Realne mechanizmy kultury pozostają przy tym nierozpoznane^[946]. Większościowa społeczność może ze spokojem poprzestać na stwierdzeniu, że jej dyskryminacyjne wyobrażenia są z grubsza opisem rzeczywistości. Nic dziwnego, że po Grossie narracja Słobodzianka znalazła uznanie mimo drastycznego przedstawienia polskiej większości. Polacy okazywali się wstrętni, ale pozostawali także ofiarami. Ich cechy w niczym nie odbiegały od

ogólnoludzkiej normy w podobnych warunkach historycznych, nie byli też w niczym lepsi ani gorsi od Żydów. Zakorzenione w kulturze modele postępowania nie stanowiły problemu. Większość mogła poczuć się oczyszczona i pogodzona z własną pamięcią. Niewiele się też o sobie dowiadywała i nie musiała wiele zmieniać.

Psychologia konfliktu rodzinnego

Na okładce wydania *Naszej klasy* przygotowanego przez wydawnictwo Słowo/obraz terytoria znalazła się grupowa fotografia uczniów przedwojennej szkoły^[947]. Są podobni, noszą takie same fartuchy, czapki i tornistry. Szkolni koledzy. Nie sposób powiedzieć, kto z nich jest katolikiem, a kto Żydem.

Fotografia szkolna – tak jak rodzinna – sugeruje istnienie więzi. Przedstawia sfotografowane osoby jako członków jednej grupy, jej równoprawnych uczestników. Funkcjonuje jako świadectwo przyjaźni i dobrych stosunków. Fotografia z okładki współgra z tytułem sztuki: *Nasza klasa*. Słobodzianek pokazuje wspólnotę szkolnych kolegów w chwili kryzysu i rozpadu, ale jednocześnie – tak jak recenzenci – zakłada i potwierdza pierwotne – a i obecne – istnienie owej wspólnoty^[948]. Uzasadnieniem tego rodzaju ujęcia jest narracja sięgająca do wyobrażeń o konfliktach rodzinnych oraz do związanej z nimi psychologii, która zrywa związek między ludzkimi zachowaniami a szerszym tłem norm społecznych.

W wywiadzie dla „Przekroju” Słobodzianek przekonywał, że rozumie pogranicze ze względu na własną historię rodzinną, która zawiera w sobie całe charakterystyczne dla regionu skomplikowanie:

[...] coś niecoś wiem o pograniczu kultur, narodów, religii. Najwięcej o tym na Białostocczyźnie. Dotykałem go w moim pisaniu, nie bez znaczenia była też moja historia rodzinna, na którą składają się wiele pokoleń, wiele kultur, różne narodowości, niejedna religia^[949].

W tekście Anny Bikont rodzinna fotografia przedstawia się, jak następuje:

Dorastałem w tradycji wielokulturowości i wieloreligijności – opowiadał mi. – Białorusini, Ukraińcy, Żydzi, Rosjanie, Niemcy – to wszystko się kotłowało w naszej rodzinie, wśród naszych bliskich. Pamiętam opowiadania jednej z ciotek, która przed wojną chodziła w Białymstoku na religię prawosławną, a też, z ciekawości, i na katolicką, i na żydowską. Inna ciotka wyszła za mąż za rosyjsko-francusko-szwedzkiego barona. Moja mama, prawosławną z domu, wyszła za ojca, katolika z polsko-ukraińskiej szlachty wołoskiej, który miał ponoć jakąś domieszkę kozackiej krwi”^[950].

Zadziwiająca różnorodność połączona z harmonijnym współistnieniem różnic. Jak z charakterystyki małych ojczyzn Czaplińskiego.

W tak różnorodnym środowisku nie mogło się obyć bez konfliktów. Dowiadujemy się o nich z tekstu *Pogranicze, czyli rozdarcie*:

Ciocia Anna [...], gdy już była staruszką, swoją rosyjskość podkreślała na złość wszystkim [...] powtarzała: jestem Rosjanką, jestem komunistką, co doprowadzało wszystkich do białej gorączki. Pamiętam jak pewnego razu [...] mój wujek, mąż tej ciotki Francuzki, który nienawidził wszystkiego, co się wiąże z bolszewizmem, bo uciekł przed rewolucją do Polski, a potem do Francji, na słowa cioci Anny wstał od stołu i wyszedł. Trzeba było potem kilka dni negocjować, żeby usiadł z ciocią Anną znowu do jednego stołu. Do Francji nie zaprosił jej jednak nigdy^[951].

Konflikt jest ostry, ale toczy się jednak w ramach rodziny. Oznacza to przede wszystkim, że poznajemy racje i motywacje każdej ze stron. Między przeciwstawnymi postawami istnieje możliwość mediacji, której natychmiast podejmują się krewni. Antagoniści pozostają względem siebie chłodni, ale siadają do wspólnego stołu.

Słobodzianek nie ma oporów przed stosowaniem podobnego rozumowania do opisu fenomenów społecznych, których dominantą jest dyskryminacja. Okazuje się, że relacje rodzinne pozostają matrycą rozumienia relacji polsko-żydowskich, kiedy ich opis przenosi się na poziom „rzeczywistości konkretnych ludzi”. Wyjaśnienia wynikające z mechanizmów społecznych nie wystarczają i w efekcie pomija się je. Kiedy Anna Bikont pyta w wywiadzie o zachowanie Zochy, która spotyka Dorę na rynku w czasie pogromu i mimo próśb tamtej nie podaje jej wody, Słobodzianek nie tłumaczy sytuacji, wskazując na agresywny tłum, który otacza bohaterki i stanowi zasadniczy kontekst sceny. Zamiast tego buduje interpretację na poziomie stosunków

między osobami traktowanymi jako byty w dużym stopniu pozaspółeczne. Historia rodzinna okazuje się rozstrzygająca:

Zocha ukrywa w oborze Menachema, którego kocha, a z jego żoną Dorą łączy ją złożone relacje. W Londynie reżyser i aktorka grająca Zoche interpretowali to w ten sposób, że Zocha, która jest córką służącej i nie zna swojego ojca, a wychowała się w domu Dory, gdzie jej matka była służącą, przypuszcza, że jej ojcem jest ojciec Dory. I że od dzieciństwa obie rówieśnice łączy skomplikowana zależność. Do tego dochodzi wspólny mężczyzna. W tym odruchu niepodania wody kryje się być może jakiś gest wyrównania rachunków za te relacje, w których Zocha wciąż przegrywa, i dlatego w krytycznym momencie ta dobra dziewczyna zachowuje się tak, jak się zachowuje^[952].

Tego rodzaju enuncjacja pod nagłówkiem *Fikcja, która szuka prawdy* stawia problem Jedwabnego na głowie. Wydumana – było nie było – historia rodzinna ma wyjaśniać postępowanie grup społecznych. Tak jakby przyczyn kolektywnych zachowań można było szukać w resentymentach nieślubnych dzieci bogatych Żydów, wspólnych mężczyznach i wspólnych kobietach czy innych osobistych komplikacjach, takich jak konsekwentnie wydobywana w sztuce niespełniona miłość Ryśka do Dory. Suma tego rodzaju motywacji składa się na „złożone relacje” i „wyrównanie rachunków”, zakładaną symetrię, a więc „zaklęty krąg krzywd i resentymentów”, z którego wynika „rosnąca niechęć, bestialski mord i pragnienie odwetu”. Krytyka z upodobaniem powielala ten punkt widzenia.

Wymazywanie rzeczywistości

W portrecie Słobodzianka nakreślonym przez Annę Bikont wątek wielokulturowości zostaje podsumowany stwierdzeniem:

Wychowywany był w katolicyzmie, ale w domu obchodzono święta prawosławne. Wszystko razem składało się na wyobrażenie o Polsce otwartej i tolerancyjnej. Gdy zaczął zastanawiać się, ile razy jego matka w Wilnie, a ojciec we Lwowie byli świadkami nienawiści etnicznych, getta ławkowego, pogromów i dlaczego nigdy mu o tym nie opowiadali, nie miał już kogo zapytać^[953].

Każdy, kto miał okazję poznać miasteczka i wsie Białostoczczyzny – a więc region, w którym Słobodzianek czuje się zadomowiony –

jeszcze przed dyskusją o Jedwabnem, łatwo trafiał na opowieści o miejscach, gdzie dochodziło do spotkań między kulturami. Często można było na przykład usłyszeć historię o młodzieńcach, którzy w ramach dowcipu wrzucili koty do synagogi w czasie nabożeństwa, lub o burzeniu szałasów stawianych przez Żydów w święto Kuczek. Także o powojennych zabójstwach ludności prawosławnej przez polskie podziemie^[954].

Elementy te zniknęły z rodzinnego portretu Słobodzianka, choć musiał się przecież z nimi zetknąć. Przemoc staje się przedmiotem namysłu dopiero po książce Grossa. Refleksja nad agresją większości przychodzi wraz z rozpoznaniem, że „nie ma już kogo” o nią zapytać. Podobnie nie można się dowiedzieć, dlaczego przemoc stanowiła w rodzinie temat tabu.

Odnosimy wrażenie, jakby dyskryminacja Żydów należała do innej epoki, do rzeczywistości, w której nie uczestniczymy i do której nie mamy już dostępu^[955]. Wyparowuje z rodzinnego portretu, choć jednocześnie stanowi jego wciąż obecny cień. Obowiązujące – ale respektowane w inny sposób – tabu. Nie mamy kogo pytać, ale też nie pytamy. Nawet samych siebie. Co najwyżej wpisujemy przemoc w schemat skomplikowanych rodzinnych stosunków, ocalając tym samym sfingowaną – choć już nie harmonijnie sentymentalną – rodzinną fotografię. Z laudacji jury Nike dowiemy się o „rysie na zbiorowym portrecie”^[956]. Podstawienie narracji rodzinnej na miejscu społecznej sprawia jednak, że faktyczna zasada przemocy pozostaje nierozpoznana.

Historie rodzinne tworzą, zdaniem Słobodzianka, obraz bogaty i niejednoznaczny, wydobywają złożone i nieoczywiste motywacje. Na tym właśnie zasadza się wyższość jego ujęcia i teatru jako medium:

Próbuję dociec mechanizmu tragedii dotykającego ludzi, którzy w pewnym miejscu i czasie znaleźli się w szczególnym splocie [...] rozmaitych relacji społecznych i psychologicznych, historii, ideologii i religii. I próbuję pytać o ludzką kondycję w tym splocie, który doprowadził do zbrodni, zemsty, cierpienia. Zemsta za bliskich, „oko za oko, ręka za rękę”, nie tłumaczy wszystkiego, co Menachem wyprawiał jako ubek. Cała ta jego mokra robota, którą wykonuje, skrzywdzenie kobiety, która go ocaliła, rosnąca w nim nienawiść do samego siebie nie tłumaczy jego strachu, wypalenia, poczucia winy. Podobnie jak antysemityzm innych bohaterów – obojętnie czy w wariacie religijnym, czy rasowym – nie

tłumaczy ani spalenia ludzi żywcem, ani szlachtowania ich. I chęć zdobycia rzeczy ofiar też nie wystarczy^[957].

Słobodzianek daje do zrozumienia, że przekracza ograniczenia analiz na poziomie społecznym. Podkreślając, że antysemityzm nie wyjaśnia zachowania morderców, dyskredytuje namysł nad kulturą i zbiorowymi praktykami. Motywacje indywidualne i oderwane od społecznych uwarunkowań są w jego przekonaniu głębsze, bogatsze i – co tu dużo mówić – atrakcyjniejsze scenicznie.

Z punktu widzenia ochrony większościowych mitów pozostają także bezpieczne, bo zawsze symetryczne, pogmatwane i nieodwracalnie jednostkowe. Nie można zatem wyciągać z nich wniosków na temat zbiorowości, „pochopne i dowolne generalizowanie” nie wchodzi w grę. Elementy tak pomyślanego świata przedstawionego spotykają się ze stereotypami. Każdy znajdzie tam historię, która potwierdzi jego przesady, choćby w formie jednej z możliwych wersji. Bo czy nie było Żydów, którzy współpracowali z UB? Na podobnej zasadzie reakcje Dory czy Rachelki potwierdzają przekonanie, że oni kochali nas jednak mimo wszystko, w kłesce Menachema łatwo zobaczyć dowód ich winy, w losach Abrama rozpoznać prawdę, że nigdy nie byli przywiązani do Polski, w postępowaniu Ryśka ujrzeć Polaka, który jest szczerym patriotą, choć może nie najmądrzejszym człowiekiem.

Co ważniejsze, psychologia postaci wskazuje rany i urazy, które pchają do działania, nie pyta natomiast, które z nich są realne, a które wyobrażone. Motywacje większości – choć w istocie należą do sfery dyskryminacyjnych praktyk – zamieniają się w racje traktowane na równi z wszystkimi innymi i to one kształtują ostatecznie opowieść. Widownia ma powody, żeby nie lubić Menachema. Fakt, że polscy Żydzi, którzy zdołali przeżyć Holocaust, nie zareagowali na przemoc polskiej większości wstępowaniem do UB i zemstą, ale falą emigracji, czyli masową ucieczką^[958], nie może pojawić się w tak zarysowanej perspektywie. Nie pada fundamentalne pytanie, dlaczego większość potrzebuje obrazu Żyda ubeka, co dzięki temu przemilcza, co zyskuje, jak pozycjonuje mniejszość i czego nie chce się dowiedzieć o sobie

i konsekwencjach własnych działań. Postać Zygmunta donoszącego Rosjanom i zamieniającego się w lokalnego PRL-owskiego dygnitarza niewiele pomaga. Nawet jeśli Słobodzianek podprowadza widzów w miejsce, z którego można by dostrzec społeczne mechanizmy, to jednak w geście ukłonu przed oczekiwaniami większościowej publiczności zasłoni to, co mógłby odkryć, i wyrokiem losu przywróci równowagę, zsyłając karę opatrności po równo na Żyda i Polaka.

Nasza klasa dąży bowiem do uogólnienia. Wbrew zapewnieniom recenzentów nie zatrzymuje się na opisie poszczególnych historii. Wzajemność win okazuje się sposobem przedstawiania prawdy społecznej, tyle że z pominięciem najistotniejszych pytań o wzory kultury. Wartościowania dotyczące pojedynczych postaci przenoszą się na grupy przez te postaci reprezentowane^[959]. W wywiadzie z Anną Bikont Słobodzianek mówił:

Wolę opowiadać zmyślane – choć oparte na prawdziwych wydarzeniach – historie i budować z nich prawdziwe relacje pomiędzy wymyślonymi postaciami. Inaczej mówiąc – tworzyć fikcję, która jest podobna do rzeczywistości, ale sama do bycia nią nie pretenduje, choć pretenduje do poszukiwania prawdy^[960].

Rozumiemy, że chodzi już nie o prawdy indywidualne, ale o prawdy dotyczące relacji polsko-żydowskich.

W tym samym wywiadzie Bikont pyta o związek między postaciami ze sztuki a rzeczywistymi bohaterami wydarzeń w Jedwabnem, którymi Słobodzianek się inspirował. Zwraca uwagę, że Menachem jest „jakby wyjęty z antysemitckiego stereotypu”, że skłonność łączenia go z UB jest czymś w Polsce charakterystycznym^[961]. Jej rozmówca ucieka jednak od problemu. Stosuje przy tym szczególną figurę retoryczną: najpierw zapewnia, że postaci sztuki są fikcyjne i nie należy ich mylić z pierwowzorami, żeby na koniec powiedzieć, że są jednak prawdziwsze od pierwowzorów.

Rzeczywistość z jej faktycznym skomplikowaniem, dalekim od stereotypu i zaprzeczającym większościowym wyobrażeniom, zostaje tym samym unieważniona. O losach Szmula Wasersztajna i wielu mu podobnych, którzy cudem przeżyli, zostali obrabowani i nie mogli wrócić w rodzinne strony, bo to groziło śmiercią, nie dowiadujemy się

nic. Słobodzianek usuwa ich przeżycia i doświadczenia ze wspólnej przestrzeni^[962]. Na to miejsce wprowadza wzajemność win. Rатуje tym samym wizerunek większości: w świecie fikcji odsłonięcie aktów dyskryminacji bez wydobycia jej mechanizmu umożliwia mówienie także o winie dyskryminowanych i krzywdzie dyskryminujących.

Realne historie okazują się zbyt trudne dla publiczności, bo zmuszają do rewizji narracji, których większość używa do opisywania zdarzeń i rozumienia swoich stosunków z dyskryminowanymi. Losy konkretnych ludzi nie dają się wpisać w schematy zgodne z potrzebami większości ani ująć w bezpieczne dla niej formuły. Wasersztajn nie był w UB, Żydzi nie mścili się na Polakach, nie było wspólnoty, w której wszyscy czuli się u siebie i która rozpadła się w wyniku historycznych kataklizmów.

Złapał Kozak Tatarzyna...

Joanna Tokarska-Bakir w recenzji w internetowym „Dwutygodniku” uznała *Naszą klasę* za „podstępną, zacierającą własne ślady dekonstrukcję mitu polskich Kresów”. „Sztuka Słobodzianka – pisze dalej – to wiwisekcja tego mitu”^[963]. *Nasza klasa* jest w jej ujęciu pułapką zastawioną na czytelników i widzów. Stereotypy „odgrywiają [...] w sztuce rolę przynęty i, jak świadczy mniej więcej zgodny chór recenzji, publiczność przynętę połyka. Dzięki temu temat, zablokowany pod hasłem «znowu o tym Jedwabnem», powraca do debaty”^[964].

Niestety, recepcja tekstu Słobodzianka i przygotowanego na jego podstawie spektaklu skłania raczej do wniosku, że publiczność połknęła nie tylko przynętę, ale i wędkę razem z wędkarzem.

Zdaniem Tokarskiej-Bakir trudne do zniesienia zagęszczenie stereotypów sprawia, że temat Jedwabnego wraca, a wraz z nim „rzeczy najtrudniejsze” podane „w postaci dialogów, które wejdą do annałów polskiej krotochwili”, takich jak obdarowywanie młodej pary prezentami skradzionymi z żydowskich domów. Problem w tym, że polski dyskurs publiczny jest w swojej przeważającej części podobnym nagromadzeniem stereotypów, a publiczność czuje się wśród nich jak

ryba w wodzie i bierze wszystko za dobrą monetę, nie wykazując najmniejszych skłonności do dystansu i namysłu. Tak jak wzięła za dobrą monetę polsko-żydowską niemożliwą miłość i winę Menachema.

To prawda, że *Nasza klasa* „wywleka na światło stereotypy, z których zbudowana jest polska wspólnota wyobrażona”^[965], ale nie zmusza czytelnika do dystansu. Raczej zapewnia dość wygodne istnienie wewnątrz zbiorowych wyobrażeń. Najtrudniejsza kwestia – ujawnienie mechanizmów dominacji – zostaje wypowiedziana w sposób, który pozwala na jej marginalizację. Ginie gdzieś w cieniu drugiego i trzeciego planu, a w recepcji nie pojawia się wcale.

Dochodzimy w tym miejscu do reguł warunkujących osiągnięcie społecznego konsensu w sprawie relacji polsko-żydowskich. Zamknięcie pola możliwej dyskusji, umocnienie większościowych wyobrażeń i oddalenie niewygodnych pytań wzbudza w postępowej publiczności entuzjazm taki sam, a może nawet większy niż przywołanie polskiej przemocy. „Obłuda widza”^[966] polega na tym, że potrzebuje i jednego, i drugiego. W efekcie zaspokaja się, zatrzymując w pół drogi. Chce potwierdzić własną odwagę, a jednocześnie pozostać patriotą, a więc nie rezygnować z dbałości o tradycyjnie pojmowany wizerunek i nie dopuszczać pytań o społeczne funkcje owej dbałości. Przecież „prawdziwy Polak, z porządnej kresowej rodziny, nie będzie miał żadnych zahamowań, żeby rozliczać się z Polską i jej mitami”^[967].

Tymczasem „rozliczenie się z Polską i jej mitami” oznacza także konieczność spojrzenia z zewnątrz na postać „prawdziwego Polaka” i „porządnej kresowej rodziny”, postawienia pytania o funkcję tych wyobrażeń w mitycznym autowizerunku oraz o ich powiązanie z praktykami dyskryminacji. Słowem: wymaga zrewidowania autowizerunku. Nie da się uratować „prawdziwego Polaka” i „rozliczyć się z Polską i jej mitami”. To kwadratura koła. A wynik prowadzonych tym systemem rozliczeń wypada jak *Nasza klasa*.

Sąsiedzi Grossa nie respektowali tych zbiorowych reguł, nie można ich było jednak pominąć, tak jak wcześniej *Shoah* Lanzmanna, bo oba

dzieła pojawiły się i funkcjonowały w kontekście kultury światowej, a nie tylko polskiej. Prawdziwi bohaterowie wydarzeń z Jedwabnego – „Antonina Wyrzykowska, Marianna i Stanisław Ramotowscy, Szmul Wasersztajn, a także bracia Laudańscy z ojcem” – pozostawali – jak to ujęła Tokarska-Bakir – „obsceniczni”^[968]. Ich faktyczne losy stanowiły dla większości skandal. Tyle że tekst Słobodzianka nie pokazuje owej „obsceniczności”, ale dokonuje pożądanej i oczekiwanej przez większość – nawet tę nastawioną liberalnie i postępowo – korekty losów rzeczywistych aktorów zdarzeń. Sprowadza je do wymiaru stereotypu, zażegnując tym samym związane z nimi niebezpieczeństwo^[969].

Sukces *Naszej klasy* wynika właśnie z zaspokojenia tego rodzaju potrzeb^[970]. Jeśli Słobodzianek rzeczywiście zdecydował się na grę z większością świadomością, to wybierając strategię opisaną przez Tokarską-Bakir, świadomie lub nieświadomie zgadzał się na przechwycenie tekstu przez kulturę, którą chciał przekształcić. Wikłał się tym samym w sprzeczność: odczytanie krytycznych sensów sztuki wydaje się możliwe dopiero po zmianie świadomości grupy dominującej, a to pozostaje przecież zadaniem, który tekst dopiero sobie stawia.

„Podstępna, zacierająca własne ślady dekonstrukcja mitu” bez przygotowanego wcześniej odbiorcy pozostanie tylko „częściowym przyznaniem się”, które książdz Heniek proponował swemu biskupowi.

Nota wydawnicza

Studia składające się na książkę są rozwinięciem wcześniej publikowanych prac. Fragment rozdziału I był publikowany jako *Co widzieli świadkowie?*, w: *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. K. Chmielewska, A. Molisak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017; skrócone fragmenty rozdziału II ukazały się jako *Autowizerunek po katastrofie. Zofia Kossak-Szczucka i Jerzy Andrzejewski: dwa polskie świadectwa Zagłady z lat 40.*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” nr 25, *Po Zagładzie. Narracje postkatastroficzne*, Poznań 2015; fragment rozdziału III pod tytułem *Metamorfoza antysemita*. Ulica Graniczna Aleksandra Forda został wiosną 2018 roku złożony do druku w piśmie „Studia Judaica”; rozdział IV ukazał się pod tytułem *Wytwarzanie „winy obojętności” oraz kategorii „obojętnego świadka” na przykładzie artykułu Jana Błońskiego Biedni Polacy patrzą na getto*, „Studia Literaria et Historica”, 2014, nr 2, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/issue/view/7/showToc>; rozdział V jest zmienioną wersją studium Fetysz „obiektywności”. *Nasza klasa Tadeusza Słobodzianka*, „Studia Literaria et Historica”, 2014/2015, nr 3/4, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/article/view/slh.2015.008/1622/>.

Podziękowania

Książka powstała na seminarium dotyczącym figury „obojętnego świadka Zagłady” w Pracowni Współczesnej Literatury i Komunikacji Społecznej w Instytucie Badań Literackich PAN, a jej fragmenty były dyskutowane podczas spotkań seminaryjnych. Dziękuję uczestnikom seminarium – Aránzazu Calderón Puercie, Katarzynie Chmielewskiej, Helenie Datner, Maryli Hopfinger, Elżbiecie Janickiej, Bożenie Keff, Ewie Koźmińskiej-Frejlak, Wojciechowi Wilczykowi oraz Annie Zawadzkiej – za rozmowy oraz inspiracje.

Dziękuję także członkom Ośrodka Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem – Katarzynie Chmielewskiej, Dorocie Jareckiej, Kajetnowi Mojsakowi, Agnieszce Mroziak, Pawłowi Ramsowi i Grzegorzowi Wołowcowi – a także Bartłomiejowi Krupie z Zespołu Badań nad Literaturą Zagłady IBL PAN, którzy zgodzili się przeczytać maszynopis i podzielić się ze mną krytycznymi uwagami.

Osobne podziękowania winien jestem Maryli Hopfinger za lekturę rozdziałów, wnikliwe i szczegółowe spostrzeżenia oraz rozmowy, które prowadziliśmy przez pięć lat naszego seminarium i z których bardzo dużo wyniosłem.

Dziękuję Kasi Chmielewskiej za przyjaźń i pomoc, na którą zawsze mogłem liczyć. Za to, że chciała dzielić się ze mną swoją ogromną wiedzą, za jej rady, wypowiedzi i surową, ale trafną krytykę. Dziękuję także Kai Makaruk za świetne uwagi redaktorskie, wsparcie i rozmowy telefoniczne w trudnych chwilach pracy nad ostateczną wersją tekstu.

Już w korekcie Halina Stykowska zauważyła w *Naganiaczu* Ewy i Czesława Petelskich ciekawą niekonsekwencję. Z nietłumaczonych kwestii wypowiedzianych po węgiersku dowiadujemy się, że grupa węgierskich Żydów liczy 16 osób (s. 83–84). Także hitlerowski oficer przemawiający po polowaniu mówi o 16 zabitych Żydach (s. 83),

z czego wynika, że młoda Żydówka, której pomaga polski bohater nie przeżyła. To jeszcze jedna „pomyłka” wskazująca na fantazmatyczny charakter tej postaci oraz prowadząca na trop, że *Naganiacz* – podobnie jak wiersz *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* Czesława Miłosza – jest grą z umarłymi Żydami zaludniającymi polską wyobraźnię. Niestety było już za późno, żeby wprowadzić to spostrzeżenie do wywodu.

W staraniach o prawa autorskie do publikowanych w tym tomie ilustracji spotkałem się z życzliwością wielu osób. Chciałbym w tym miejscu podziękować: Filipowi Bajonowi, Markowi Hendrykowskiemu, Marcinowi Ogińskiemu, Martinie Rampulla, Izabeli Wójcik oraz Łukaszowi Żalowi.

Dziękuję Joannie Popiołek, która redagowała książkę. Nasza współpraca pozwoliła mi się wiele nauczyć i poprawić mój warsztat. Dziękuję także Monice Koch, która opiekowała się projektem w wydawnictwie Wielka Litera, a przede wszystkim Pawłowi Szwedowi, dzięki któremu tekst może trafić w ręce Czytelników.

Przypisy

[1] Parafraza piosenki Skaldów *Oj dana dana, nie ma szatana* do słów Agnieszki Osieckiej. Oryginał brzmi:

Księżyc zachodzi a Ziemia wschodzi
Wszystko to wiemy, nic nam nie szkodzi.
Tylko gdy mysza piśnie na dachu,
Wtedy krzyczymy z wielkiego strachu.

Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=wZXBCZRAPzM> [dostęp: lipiec 2018].

[2] M. Cichy, *Polacy – Żydzi: czarne karty powstania*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30 stycznia 1994, wydanie warszawskie, s. 13.

[3] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, w: tegoż, *Noc*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1954, s. 185–186.

[4] Na przykład w *Samsonie* Kazimierza Brandysa z 1948 roku; zob. K. Brandys, *Samson*, w: tegoż, *Samson. Antygoną*, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 108.

[5] J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

[6] Przyjęło się dzielić Zagładę na trzy fazy: pierwsza to przymusowe osiedlenie w dzielnicach zamkniętych, druga – deportacje do obozów zagłady, natomiast trzecia to okres ukrywania się niezliczonych ocalałych aż do wyzwolenia.

[7] K. Persak, *Wstęp*, w: *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011, s. 26.

[8] Tamże, s. 8.

[9] J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”. Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939–1943, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 8–9.

[10] Tamże, s. 48.

[11] J. Przybora, *Przymknięte oko Opaczności. Memuarów część II*, Tenten, Warszawa 1998, s. 47.

[12] Zob. J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, 1987, nr 2, s. 1 i 4.

[13] A. Żbikowski, *Antysemityzm, szmalcownictwo, współpraca z Niemcami a stosunki polsko-żydowskie pod okupacją niemiecką*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i materiały*, red. A. Żbikowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006, s. 429–430.

- [14] A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, w: *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Żydowski Instytut Historyczny, Lublin–Warszawa 2011, s. 93.
- [15] J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 114.
- [16] Kategorię obrony autowizerunku jako zakorzenionej w kulturze motywacji kształtującej narracje o wojnie wprowadza książka E. Janickiej, T. Żukowskiego, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016.
- [17] Takich jak na przykład *Protest z 1942 roku*.
- [18] E. Janicka, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2008, R. 52, nr 2, s. 246.
- [19] Zob. na przykład K. Chmielewska, *Narracje alternatywne lat czterdziestych wobec polityki pamięci*, w: *Opowieść o niewinności. Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942–2015)*, projekt i redakcja tomu M. Hopfinger, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2018.
- [20] F. Gil, *Powrót z Kielc*, „Odrodzenie”, 1946, nr 34, s. 1–2, cyt. za: *Przeciw antysemityzmowi*, wybór, wstęp i opracowanie A. Michnik, t. 2, Universitas, Kraków 2010, s. 107.
- [21] Tamże, s. 111.
- [22] Tamże, s. 111.
- [23] Zob. S. Wygodzki, *Sprzymierzeńcy*, w: tegoż, *Widzenie. Opowiadania*, PIW, Kraków 1950. Teksty Franciszka Gila i Stanisława Wygodzkiego omawiam dokładnie w artykułach *Przedmiot i podmiot nostalgii: „Tęsknię za tobą Żydzie” i „Płonie stodoła” Rafała Betlejewskiego (2010)* oraz *Korekta rzeczywistości: rekonstrukcja likwidacji getta w Będzinie (2010)*, w: E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka?...*, dz. cyt., odpowiednio s. 129–132 i 94–105.
- [24] Tamże, s. 70.
- [25] Tamże, s. 87.
- [26] J.T. Gross, *„Ten jest z Ojczyzny mojej...”*, ale go nie lubię, w: tegoż, *Upiorna dekada. Trzy eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców i komunistów 1939–1948*, Universitas, Kraków 1998.
- [27] Zob. *Zagłada w „Medalionach” Zofii Nałkowskiej. Tekst i konteksty*, red. T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016; na strategię pomijania wiedzy o większościowych zachowaniach zwraca także uwagę A. Calderón Puerta, *Doświadczenie wykluczenia widziane od środka. „Skrawek czasu” Idy Fink i jego polska recepcja*, „Pamiętnik Literacki”, 2015, z. 3, s. 73–104.
- [28] Zob. A. Zawadzka, *Ręka w rękę. Powoływanie świadków polsko-żydowskiego braterstwa*, w: *Opowieść o niewinności...*, dz. cyt.; a także tejże, *Świadczenie świadkowania. Żydowskie narracje o polskich „świadkach” Zagłady*, w: *Opowieść o niewinności...*, dz. cyt., gdzie autorka interpretuje

między innymi *Pustą wodę* oraz *Przeżyłam Oświęcim* Krystyny Żywulskiej czy *Zapiski z martwego miasta* Artura Sandauera.

[29] Na wspólne dla politycznych przeciwników wzory kultury dotyczące opowieści o wojnie i Zagładzie zwracał uwagę Grzegorz Niziołek; zob. G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2013, s. 456–457.

[30] Wprowadził on nie tylko pojęcie pamięci społecznej, ale także społecznych ram pamięci; zob. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

[31] Zob. A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H. Beck, Munich 1999.

[32] Pamięć jest z jednej strony częścią dyskursu hegemonicznego, z drugiej miejscem, gdzie dają o sobie znać narracje alternatywne. Michel Foucault wprowadził pojęcie „przeciw-pamięci” pozostającej w opozycji do dyskursu dominującego; zob. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *Filozofia, historia, polityka*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000. Jego krytykę historii podjęto i kontynuowano w badaniach nad pamięcią i doświadczeniami mniejszości; zob. też J.E. Young, *Pamięć i kontrapamięć*, przeł. G. Dąbkowski, „Literatura na Świecie”, 2004, nr 1–2, s. 267–289; A. Azoulay, *Nie ma czegoś takiego jak archiwum narodowe*, przeł. K. Bojarska, w: *Archiwum jako projekt*, red. Krzysztof Pijarski, Fundacja Archeologia Fotografii, Warszawa 2011; M. Solarska, *S/przeciw-historia. Wymiar krytyczny historii kobiet*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2011.

[33] Katarzyna Chmielewska ujmuje pamięć jako proces komunikacji defektywnej, w którym pewne przekazy mają status prawomocności, inne zaś pozostają przemilczane; zob. K. Chmielewska, *Człowiek-pomnik. Instytucjonalizacja i przejęcie bohaterów na przykładzie Marka Edelmana*, w: *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. K. Chmielewska, A. Molisak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017.

[34] Terminu „polityka historyczna” użyto po raz pierwszy w Niemczech podczas tak zwanego „sporu historyków” pod koniec lat osiemdziesiątych, który dotyczył oceny narodowego socjalizmu. W Polsce program „nowej polityki historycznej” obejmującej działania instytucji państwowych, których zadaniem miało być utrwalenie, usuwanie albo redefiniowanie wybranych treści pamięci zbiorowej, sformułowali konserwatywni intelektualiści związani z Ośrodkiem Myśli Politycznej w Krakowie; zob. *Pamięć i odpowiedzialność*, red. R. Kostra, T. Merta, Ośrodek Myśli Politycznej, Centrum Konserwatywne, Kraków–Wrocław 2005; *Polityka historyczna. Historycy – politycy – prasa*, red. L. Cichocka, A. Panecka, Muzeum Powstania Warszawskiego, Warszawa 2005. Omówienie polskiej polityki historycznej w ostatnich latach zob. K. Buszkowska, *Polska дума zamiast wstydu. Nowe symbole narodowej pamięci*, w: *Debaty po roku 1989. Literatura w procesach komunikacji. W stronę nowej syntezy (2)*, red. M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017.

[35] Bourdieu analizuje ten fenomen na przykładzie wykluczenia kobiet oraz wykluczenia klasowego, któremu z kolei przygląda się, opisując francuską edukację oraz odbiór sztuki; zob. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004; P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja*, przeł. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006; P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, przeł. P. Biłos, Scholar, Warszawa

2005. Podobne zjawisko opisuje Erving Goffman; zob. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp do wyd. pol. J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

[36] Zob. K. Sztander-Sztanderska, *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre'a Bourdieu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 34–65.

[37] Zob. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 233–293.

[38] Żydzi byli w Polsce wykluczoną mniejszością; zob. na przykład J. Tokarska-Bakir, *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa”, 1999, nr 7–8, s. 30–38; A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2005; H. Datner, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2007; S. Kowalski, M. Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Stowarzyszenie Otwarta Rzeczpospolita, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2003.

[39] Zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013; J. Assman, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

[40] J. Błoński, *Odpowiedzialność i pamięć*, przeł. U. Hrehorowicz, w: *Pamięć żydowska, pamięć polska. Akta kolokwium, które odbyło się w Krakowie 10 i 11 czerwca 1995 roku*, red. D. Strojnowska, Instytut Francuski, Kraków 1996, s. 151–152.

[41] Bourdieu określił tego rodzaju wiedzę mianem „wiedzy praktycznej” i odróżnił ją od teoretycznych problematykacji; zob. P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

[42] Podróż tę zarejestrował Paweł Łoziński w filmie *Miejsce urodzenia* z 1992 roku; zob. także H. Grynberg, *Dziedzictwo*, Aneks, Londyn 1993.

[43] Zagłada jest więc żywa w sferze pamięci komunikacyjnej społeczności lokalnych i rodzin; zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, dz. cyt., s. 66. Zdaniem Assmanna pamięć ta zanika w trzecim i czwartym pokoleniu (tzw. *floating gap*, tamże, s. 71). W przypadku polskiej lokalnej pamięci Zagłady przekaz hamowany jest jednak wcześniej przez czynniki natury kulturowej. O wypieraniu z pamięci komunikacyjnej przekazów naruszających wizerunek rodzinny zob. H. Welzer, S. Moller, K. Tschuggnall, „*Dziadek nie był nazistą*”. *Narodowy socjalizm i Holokaust w pamięci rodzinnej*, przeł. P. Masłowski, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.

[44] Zob. film dokumentalny *Sąsiedzi*, część 1 i 2, scenariusz i reżyseria A. Arnold, zdjęcia T. Malinowski, A. Pavolić, Polska 2001, oraz *Gdzie mój starszy syn Kain*, reż. A. Arnold, Polska 1999.

[45] Zob. E. Zerubavel, *The Elephant in the Room*, Oxford University Press, Oxford, New York 2006; oraz tegoż, *Hidden in Plain Sight: The Social Structure of Irrelevance*, Oxford University Press, Oxford, New York 2015; J. Tokarska-Bakir, *Zmowa społeczna. Socjologia i antropologia*

zaprzeczania, w: *Przebyta droga 1989–2009. Dla Aleksandra Smolara*, Fundacja im. Stefana Batorego & Fundacja „Zeszytów Literackich”, Warszawa 2011.

[46] Zob. Z. Rosińska, *Metafory pamięci*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006; G. Butzer, *Metaforyka pamięci*, przeł. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.

[47] Zob. W. Keinsteiner, *Szukanie znaczeń w pamięci*, w: *(Kon)teksty pamięci*, red. L. Konczał, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.

[48] Zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią...*, dz. cyt. Pamięć funkcjonalną należałoby uznać za element pamięci kulturowej w ujęciu Jana Assmanna; zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa...*, dz. cyt.

[49] Zob. Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, dz. cyt.

[50] Zob. A. Calderón Puerta, K. Chmielewska, *Memoria, política histórica y habitus histórico-identitario*, referat na konferencji *Memoria encarnada. Emociones, cuerpos y migraciones en la producción cultural hispánica del siglo XXI*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 1–3 czerwca 2017.

[51] A. Landsberg, *Pamięć protetyczna*, przeł. M. Szewczyk, w: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2012 s. 690–691; zob. także tejże, *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, Nowy Jork 2004.

[52] J. Berger, *Which prosthetic? Mass media, narrative, empathy and progressive politics*, „Rethinking History”, 2007, 11, s. 597–612.

[53] Tamże, s. 601, 604–605.

[54] P. Bourdieu, *Męska dominacja*, dz. cyt., s. 34. Praktyki upamiętniania prowadzone przez różnych – rozproszonych – aktorów i jednocześnie stanowiące część sporu o prawomocny obraz przeszłości opisała Elżbieta Janicka; zob. E. Janicka, *Festung Warschau*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2012.

[55] Zob. M. Hirszowicz, E. Neyman, *Społeczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2001, nr 3–4, s. 23–31; M. Ziółkowski, *Pamięć i zapomnienie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2001, nr 3–4, s. 3.

[56] Zob. L.M. Nijakowski, *Kiedy krwawa plama staje się białą. Polityka pamięci związana z masakrami XX wieku*, w: *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. Andrzej Szpociński, Collegium Civitas Press, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 167.

[57] Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006, s. 553.

[58] Zob. P.T. Kwiatkowski, *Społeczne tworzenie niepamięci*, w: *Asymilacja, akulturacja, dyskryminacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych*

w Polsce, red. Lech M. Nijakowski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 93.

[59] W ujęciu Marca Augé zapomnienie bywa warunkiem nowego początku, w którym przebaczenie pozwala zwrócić się ku przyszłości i dokonać kulturowej zmiany. W Polsce powroty do historii Zagłady nie prowadzą jednak do przekształcenia kultury; zob. M. Augé, *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 61.

[60] Z. Freud, *Niesamowite*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2000, s. 252–253.

[61] Zob. na przykład M.C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Cyklady, Warszawa 2001.

[62] W klasycznym tekście *Z historii nerwicy dziecięcej: „Człowiek-Wilk”* Zygmunta Freuda opisującym zjawisko traumy „sceną pierwotną” był stosunek seksualny rodziców widziany przez roczne dziecko; zob. Z. Freud, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2000, s. 125–126.

[63] G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2013, s. 263.

[64] Przekierowywanie uwagi na hitlerowskie zbrodnie to topos recepcji dzieł mówiących o polskiej winie. Tak było na przykład w przypadku *Medalionów* Zofii Nałkowskiej; zob. T. Żukowski, *Pominięty temat: recepcja „Medalionów”*, w: *Zagłada w „Medalionach”...*, dz. cyt.

[65] Zob. E. Janicka, *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka*, „*Studia Litteraria et Historica*”, 2014/2015, nr 3/4, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/article/view/slh.2015.009> [dostęp: lipiec 2018].

[66] G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, dz. cyt., s. 248.

[67] Zob. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 89–107.

[68] Cz. Miłosz, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, w: tegoż, *Wiersze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, t. 1, s. 133–134.

[69] Zob. J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 18 (pierwodruk: J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „*Tygodnik Powszechny*”, 1987, nr 2, s. 1 i 4).

[70] C. Perechodnik, *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce*, opracowanie, posłowie, przypisy D. Engel, na podstawie rękopisu, Ośrodek Karta, Warszawa 2004, s. 124.

[71] J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

[72] O sytuacji Żydów ukrywających się w miastach zob. J. Grabowski, *„Ja tego Żyda znam!”. Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939–1943*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004;

świadczą o niej także takie teksty literackie, jak *Wielki Tydzień* Jerzego Andrzejewskiego (w: tegoż, *Noc*, Czytelnik, Warszawa 1945) czy powstałe tuż po wojnie *Ślady* Ludwika Heringa (Czarna Owca, Warszawa 2011).

[73] Tego rodzaju problematyzację wprowadził Jan Błoński w eseju *Biedni Polacy patrzą na getto* (dz. cyt.); kategorie zaproponowane przez Błońskiego do dziś są żywe w narracji o wojnie.

[74] Krytykę triady Raula Hilberga zaproponowała E. Janicka, zob. tejże, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasz Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2008, R. 52, nr 2, s. 238.

[75] Podobny obraz wyłania się z innych książek powstałych w kręgu Centrum Badań nad Zagładą Żydów. Zob. *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, wstęp K. Persak, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; B. Engelking, *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

[76] J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt., s. 58–59. Wcześniej Grabowski stwierdza: „W Dąbrowie wyciąganiem Żydów ukrytych w bunkrach na terenie getta też się zajęli okoliczni mieszkańcy” (s. 58).

[77] Tamże, s. 59–60.

[78] Tamże, s. 59.

[79] Tamże, s. 61. „Taktyka długotrwałego polowania na Żydów została ujęta w końcu w spójny system rozporządzeń, które wypracowano w trakcie narad szefów policji i administracji cywilnej i który obowiązywał aż do końca okupacji” (tamże, s. 65).

[80] Za udzielanie pomocy Żydom groziła kara śmierci, nie była jednak zawsze wykonywana. Grabowski stwierdza, że karę śmierci wobec Polaków ukrywających Żydów stosowano dopiero od lata 1942 roku „dość często, ale w sposób niekonsekwentny” (tamże, s. 62).

[81] Zwykle naziści pozwalali tym, którzy wydali zbiega, zabrać jego ubranie i rzeczy osobiste, niejednokrotnie wypłacali nagrody. „Przędział mieszkał w Bagienicy kilometr za miastem, chodził do lasu, wyłapywał ukrywających się. Za każdego przyprowadzonego na Gestapo Żyda dostawał od Niemców 2 kg cukru. Było to znane w Dąbrowie. [...]» Oczywiście cukier nie był jedyną nagrodą, dawano go niejako na osłodę” (tamże, s. 63).

[82] „Należy tu wspomnieć – pisze Grabowski – o wyjątkowo trudnej roli sołtysów, którzy w okresie polowania na Żydów znaleźli się w sytuacji, do której zupełnie nie byli przygotowani. Postawieni po wojnie przed sądem, w dość nieporadny z reguły sposób usiłowali bronić swojego dobrego imienia. Sołtys z Krzyża skazany ostatecznie na sześć lat więzienia za wezwanie do wsi policji granatowej, która w wyniku tego schwytała i zamordowała miejscową Żydówkę, tłumaczył się: «przewinienie moje polegało na tym, że niejaki Julian Żelazny zgłosił się do mnie urzędowo i zażądał ode mnie zgłoszenia do policji granatowej, że Żydówka ta prosi, by ją policja odstawiła do getta, a ja żądaniu temu musiałem uczynić zadość». [...] Z jednej strony w razie zaniechania pościgu bądź wypuszczenia Żydów sołtysom groziły surowe represje ze strony Niemców. Z drugiej musieli brać pod uwagę «elementy wątpliwe» wśród własnych sąsiadów. Ktoś w końcu Żyda wydał, złapał, obrabował.

Bardzo często to właśnie ci ludzie domagali się szybkiej egzekucji bądź oddania schwytanych w ręce władz” (tamże, s. 75–76).

[83] Tamże, s. 77–78.

[84] Przed wojną sołtysów wybierano. Władze okupacyjne pozostawiały na urzędach zastane osoby, a odmowę pełnienia obowiązków traktowano jako przestępstwo. Kiedy z jakichś powodów brakowało sołtysa, mianowała go niemiecka administracja (tamże, s. 71). Do ich obowiązków należało uczestniczenie w odprawach, na których określano ich zadania, także te dotyczące zbiegłych Żydów, organizowanie deportacji i obław, podział majątku pozostałego po zamordowanych. Grabowski określa ich jako „nieoficjalnych syndyków masy spadkowej pozostałej po wymordowanych” (tamże, s. 72).

[85] Tamże, s. 73. Instytucję zakładników wprowadzili na polskiej wsi Niemcy. Zakładnicy zobowiązani byli także do informowania o stanie bezpieczeństwa w terenie. „W ten sposób – pisze Grabowski – spora grupa gospodarzy stała się, czy mieli na to ochotę, czy też nie, informatorami władz – za odmowę współpracy można się było znaleźć w obozie pracy” (tamże).

[86] Tamże, s. 73–74.

[87] Tamże, s. 74.

[88] Tamże, s. 82.

[89] Tamże, s. 78–79.

[90] Tamże, s. 80–81. Żeby uzyskać pełny obraz sceny pierwotnej polskiej pamięci, trzeba dodać do tego mordowanie Żydów przez ukrywających ich do czasu gospodarzy (tamże, s. 71) oraz obławy prowadzone przez lokalne społeczności na własną rękę (tamże, s. 82).

[91] Tamże, s. 85. „Zauważyć trzeba, że wydawanie i mordowanie Żydów nie spotykało się z równie surową oceną społeczną, jak wydawanie i mordowanie Polaków” (tamże, s. 64). Świadczy o tym także status społeczny morderców, którymi byli z reguły średnio zamożni, żonaci gospodarze (tamże, s. 91–93).

[92] Tamże, s. 59. W studium poświęconym powiatowi węgrowskiemu: „znakiem szczególnym badanego terenu jest niewątpliwy współdział części polskiej społeczności Węgrowa i okolic w niemieckiej akcji eksterminacyjnej”, Jan Grabowski, *Powiat węgrowski, w: Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2018, t. 1, s. 390.

[93] Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, sygn. 302/30, Dziennik Stanisława Żemińskiego, cyt. za J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt., s. 58.

[94] Film na podstawie scenariusza Romana Bratnego nakręcono w 1963 roku.

[95] Giną równocześnie zwierzęta i ludzie. Filmowcy zarejestrowali śmierć zwierząt, które musiały rzeczywiście umierać na planie. Oglądamy ranne od śrutu zające, które w charakterystyczny sposób wyją. Krzyk zabijanych w ten sam sposób ludzi i ich przedśmiertne krzyki tworzą obraz o niespotykanej w polskim kinie brutalności.

[96] Joanna Preizner poświęca *Naganiaczowi* rozdział książki *Kamienie na macewie. Holocaust w kinie polskim* (Austeria, Kraków–Budapeszt 2012), nie podnosi jednak kwestii polskich polowań na Żydów, a postać Michała postrzega jako „zdystansowanego świadka”, zaś jego ewentualną winę określa jako „winę niezawinioną” (tamże, s. 144) lub winę „bierności” (tamże, s. 152). Katarzyna Mąka-Malatyńska wspomina *Naganiacza* zaledwie dwukrotnie i jedynie marginalnie (zob. K. Mąka-Malatyńska, *Widok z tej strony. Przedstawienia Holocaustu w polskim filmie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 25 i 82).

[97] Tomasiak chce zemścić się na Jaworku za wysłanie syna na roboty do Niemiec. Nie rozstaje się w związku z tym z siekierą. Jaworek się boi. Sprawa między nimi definiuje jednak atmosferę, w której werbowana jest nagonka. Realizatorzy nie pokazują żadnych innych zachowań.

[98] Po zakończeniu polowania Tomasiak mówi Michałowi: „A w kopcu jest jeszcze jedna, żywa. Widzieli ją!”. Wiedza miejscowej społeczności nie pociąga jednak za sobą donosu, choć nad pierwszą częścią filmu unosi się gęsta atmosfera nieufności. W recepcji nie dotyczy ona jednak Żydów. Ernest Bryll pisał: „[...] talent reżysera pokazuje nam całą groźbę okupacji doprowadzającej ludzi już nie tylko do strachu przed hitlerowcami, ale i do strachu przed każdym człowiekiem nieznanym, mogącym nagle okazać się naszym wrogiem. Petelscy w paru znakomitych scenach zarysowują przed nami strach i wzajemną nieufność panującą w społeczeństwie tej wsi...”; i dalej: „Dramat wyobcowania węgierskich Żydów, ukrywających się po ucieczce z transportu w lesie, osadzony jest natychmiast w konkretnej rzeczywistości. Tu przecież każdy boi się każdego... I doskonale pokazali Petelscy ową tragedię człowieka postawionego wobec sytuacji, której sam nie jest w stanie rozwikłać” (E. Bryll, *Niepełne studium nagonki*, „Współczesność”, 1964, nr 157, s. 8).

[99] To ważny rekwizyt: Tomasiak chce się zemścić na Jaworku.

[100] Recenzenci zwracają na niego często uwagę: „Inny człowiek, który całą okupację wysługiwał się hitlerowcom – znajduje oczyszczenie w bohaterskiej śmierci za żydowskie dziecko” (K.R., „*Naganiacz*”, rubryka *Na ekranach*, „*Wieczór*”, 22 stycznia 1964, s. 5); „Natomiast Jaworek chciał być choć raz uczciwym człowiekiem i to mu się udało” (*Naganiacz*, „*Echo Krakowa*”, 5–7 lutego 1993, dodatek „*Tele Echo*”, s. XIV).

[101] R. Bratny, *Naganiacz*, w: tegoż, *Kontrybucja. Opowieści i opowiadania filmowe*, Iskry, Warszawa 1969, s. 70.

[102] Zob. Z. Kowalski, *Trzy wojenne rogiacze (z niepublikowanej spuścizny literackiej)*, „*Łowiec Polski*”, 1959, nr 6, s. 18 i 22.

[103] Zob. np. K.T. Toeplitz, *Sztuka nieprzyjemna*, „*Kultura*”, 1964, nr 2, s. 3; S.H.M. „*Naganiacz*”, rubryka *Z naszych ekranów*, „*Słowo Ludu*”, 22 stycznia 1964, s. 4; T. Płużański, „*Naganiacz*”, rubryka *Recenzja filmowa*, „*Trybuna Mazowiecka*”, 6 stycznia 1964, s. 5.

[104] J. Eljasiak, *Tragiczne polowanie*, „*Sztandar Młodych*”, 13 stycznia 1964, s. 3.

[105] Teresa, *Psychologiczny dokument Petelskich*, rubryka *Na naszych ekranach*, „*Dziennik Zachodni*”, 25 stycznia 1964, s. 4. Zob. także J. Płużewski, *Historia pewnego polowania*, „*Film*”, 1964, nr 3, s. 4–5; B. Węsierski, „*Naganiacz*”. *Tragiczne polowanie na ludzi*, rubryka *Na ekranie*, „*Express Wieczorny*”, 16 stycznia 1964, s. 3; Z. Wawrzyniak, *Tragiczne łowy*, rubryka *Film*,

„Kurier Polski”, 10 stycznia 1964, s. 3; K. Stein, *Ludzie i zwierzęta*, rubryka *Na szczecińskich ekranach*, „Głos Szczeciński”, 15 stycznia 1964, s. 5.

[106] R. Bratny, *Naganiacz*, dz. cyt., s. 72. W filmie wątek ten pojawia się w przemowie niemieckiego oficera na zakończenie polowania: „Panowie, jestem przekonany, że często jeszcze będziemy razem polować!”.

[107] *Akademia Polskiego Filmu. Naganiacz*, „Sztandar Młodych”, 5–7 lutego 1993, s. 15.

[108] S. Grzelecki, *Naganiacz?*, rubryka *Z ekranów stolicy*, „Życie Warszawy”, 14 stycznia 1964, s. 4.

[109] Podobnego typu upomnienie formułuje „Chłopska Droga”: „Sztuka filmowa stwarza jednak pewne postacie-symbole, i dlatego to, że bohater filmu nie próbuje podjąć żadnej energiczniejszej akcji, nie przejawia inicjatywy o charakterze zasadniczym, budzi sprzeciw, zwłaszcza że jest on przecież byłym partyzantem [...]. A przecież niemało wówczas ludzi, zarówno na wsi, jak i w mieście, zdobywało się w podobnych sytuacjach na znacznie większą ofiarność i to nadawało ich postępowaniu wyższą rangę”, E. Grzybowski, *Nie tylko dokument zbrodni*, rubryka *Na naszym ekranie*, „Chłopska Droga”, 1964, nr 14, s. 9.

[110] E. Bonusiak, *Polowanie na ludzi i antybohater*, rubryka *Z kina*, „Głos Olsztyński”, 25–26 stycznia 1964, s. 6.

[111] J. Eljasiak, *Tragiczne polowanie...*, dz. cyt., s. 3.

[112] „Podobnie zresztą będzie się bronił przed zaangażowaniem się w pomoc dla napotkanych w lesie Żydów. Gest ten [...] to również naturalny niejako i prawdziwy odruch człowieka spychanego przez przypadek w trudną i skomplikowaną sytuację przekraczającą zresztą jego realne możliwości”, Z. Klaczyński, *Opowieść z mroku*, „Trybuna Ludu”, 12 stycznia 1964, s. 4.

[113] Michał „wygrywa jednocześnie najwyższą stawkę – ocala swoje człowieczeństwo”, Z. Klaczyński, *Opowieść z mroku*, dz. cyt., s. 4; „...jakaś ludzka bardzo słabość każe mu zaopiekować się tymi ludźmi; po prostu nie umie ich odpędzić. Ale ta słabość jest godnością, siłą i człowieczeństwem...”; J.W., „*Naganiacz*”, rubryka *Spojrzenia na ekran*, „Gazeta Pomorska”, 18–19 stycznia 1964, s. 5.

[114] Michał to my wszyscy: „tak postąpiłby każdy człowiek na jego miejscu”, S.H.M., „*Naganiacz*”, dz. cyt., s. 4.

[115] Choć „z nocy okupacyjnej wynieśliśmy – jako naród – ocaloną godność ludzką i siłę moralną”, zarzut współpracy wymaga jednak dementi. Polska społeczność nie mogła w istocie nic zrobić: „Nagonka nieruchomieje, ale «myśliwi» nie przerywają polowania. W obecności sterroryzowanych i bezsilnych uczestników nagonki strzelają do zwierzyny i ludzi z tej samej broni i z tą samą precyzją”, K. Kochański, *Naganiacz*, „Tygodnik Kulturalny”, 1964, nr 4, s. 6; „Grupa chłopów naganiaczy stoi bezsilna, obezwładniona lękiem przed skutkami interwencji. Wreszcie leśniczy próbuje ocalić małe dziecko i przypląca to życiem”, E. Grzybowski, *Nie tylko dokument zbrodni*, dz. cyt., s. 9.

[116] „Michał, pragnący ratować grupę węgierskich – Żydów – uciekinierów z transportu, staje się mimowolnym sprawcą ich zagłady. Czy zresztą on był winien? Na to pytanie musi sobie

odpowiedzieć widz”, *Naganiacz*, rubryka *Film*, „Głos Koszaliński”, 25–26 stycznia 1964, s. 8 (interpunkcja oryginału).

[117] J.W., „*Naganiacz*”, dz. cyt.; „Czy [Michał – T.Ż.] może mieć do siebie pretensję, że uczestniczył w tym wszystkim? Czy nie zrobił, co do niego należało udzielając pomocy i ryzykując własną skórę? Czy zachował się w sumie jak pełen poświęcenia bohater, czy jak lajdak?”, T. Płużański, „*Naganiacz*”, dz. cyt., s. 5.

[118] Pojawiają się też innego rodzaju racjonalizacje: winą Michała jest wahanie albo nieufność wobec zdrowego moralnie i skłonnego do pomocy chłopskiego otoczenia; „Michał jednocześnie odnosi zwycięstwo i ponosi klęskę – zwycięża poczucie odpowiedzialności za losy nieszczęśliwych, zaś momenty wahania przed decyzją pozostawiają piętno poczucia winy”, Teresa, *Psychologiczny dokument Petelskich*, dz.cyt., s. 4; „[...] dramat człowieka, który – jeden jedyny spośród kilkudziesięciu chłopów-naganiaczy na owym potwornym polowaniu – wiedział, że w stogach siana ukrywają się ludzie. Wiedział – i nie zrobił prawie nic, żeby im dopomóc, żeby ich ocalić. Nie wierzył, że jest w stanie im dopomóc, nie wierzył, że chłopci z wioski, w której ukrywał się on sam, zechcą dopomóc grupie skazanych na śmierć ludzi. I w ostatniej chwili nie on, lecz jeden z chłopów usiłuje ocalić od śmierci żydowskie dziecko – i ginie sam od kuli esesmana... Tytułowy naganiacz ocala własną skórę; odchodzi ze wsi ze straszliwym poczuciem, że jest winny – czy współwinny śmierci kilkunastu ludzi. [...] wartość i siła [filmu – T.Ż.] polega na rzetelnym przedstawieniu dramatu, który w czasie okupacji przeżywało wielu ludzi: dramatu wyboru pomiędzy pragnieniem ocalenia samych siebie – a pragnieniem ocalenia innych ludzi. Doskonale jest też uchwycona atmosfera wsi w czasie okupacji – atmosfera napięcia, oczekiwania, bezsily a równocześnie prób przeciwstawienia się temu, co się dzieje”, PIM, *Naganiacz*, rubryka *68 wierszy o filmach*, „Na Przełaj”, 1964, nr 2, s. 13.

[119] Posądzenie o zdradę zamienia się w opinię Żydów: „Pomaga im Polak (Michał), który sam ukrywa się przed Niemcami. Niestety, przypadek sprawia, że w okolicznych lasach Niemcy urządzają polowanie. «Zwierzyną łowną» stają się również ukryci w lesie przy pomocy Michała Żydzi. Dopatrują się w tym akcie zdrady...”, *Naganiacz*, „Nowiny Rzeszowskie”, 17 stycznia 1964, s. 8; bywa też opinią nieokreślonego bliżej zewnętrznego sędziego: „Polowanie na zwierzęta przeistacza się w polowanie na Żydów osaczonych przez nagonkę i przez Niemców. Nikt mu [Michałowi – T.Ż.] nie uwierzy, że nie przyszedł tutaj z własnej woli, że to nie on zdradził miejsce pobytu uciekinierów z obozu. [...] chciałby przynajmniej uratować Żydówkę. [...] I to mu się nie udaje”, T. Płużański, „*Naganiacz*”, dz. cyt., s. 5.

[120] Zob. przywołaną wyżej recenzję: E. Bonusiak, *Polowanie na ludzi i antybohater*, dz. cyt.

[121] „*Naganiacz*”, „*Życie Literackie*”, 1964, nr 6, s. 13.

[122] L., „*Naganiacz*”, „*Dziennik Bałtycki*”, 26–27 stycznia 1964; „Ludzkie uczucia biorą jednak w końcu górę nad chęcią przetrwania za wszelką cenę. Tym więc tragiczniejsza jest wymowa finału... / Tragedia się jednak nie kończy. Oto bowiem dziewczyna, dowiedziawszy się o barbarzyńskim polowaniu na swoich bliskich, uznaje bohatera filmu za donosiciela i sprawcę całego nieszczęścia. Moment to może w filmie nie dość jasny, ale uwidocznił również w tytule”, (K.K.), *Naganiacz*, rubryka *W kinie*, „*Zielony Sztandar*”, 12 lutego 1964, s. 8; „nie ocali nikogo, nawet tej jedynej dziewczyny, która nie będzie umiała uwierzyć, że chłopak nie zdradził, nie będzie może umiała uwierzyć, że istnieją jeszcze na świecie ludzie, którzy nie zdradzają”, J.W., „*Naganiacz*”, dz. cyt., s. 5; zob. także Aleksandra, „*Naganiacz*”. *Wojna tragiczna i okrutna*, rubryka *Listy o filmie*, „*Przekrój*”, 1964, nr 981, s. 8.

[123] *Akademia Polskiego Filmu. Naganiacz*, dz. cyt., s. 15; „[...] uratowana przezeń dziewczyna [...] pozostaje z nieprawdziwym przekonaniem o jego zdradzie, a sam Michał będzie musiał nosić ciężar za wydarzenia, które zrzucił czysty przypadek. Natomiast Jaworek chciał być choć raz uczciwym człowiekiem i to mu się udało”, *Naganiacz*, „Echo Krakowa”, dz. cyt., s. XIV.

[124] Mieczysław Skąpski, *Jeszcze raz okupacja*, rubryka *Film*, „Głos Wielkopolski”, 20 stycznia 1964, s. 4. Motyw ten powtarza się wielokrotnie: „Jednak niemożność porozumienia sprawia, że dziewczyna, która dzięki niemu ocalała, jest przekonana, że to on zdradził jej współwyznawców. I w tym tkwi dramat”, S.H.M., „*Naganiacz*”, dz. cyt., s. 4; „Dlatego też jego twórcy wplekli dodatkowy wątek ukrywającego się młodego uczestnika Powstania Warszawskiego, od którego właśnie jak na ironię, uciekinierzy wyglądają pomocy i ratunku. Pogłębia się fakt, że obie strony zupełnie nie mogą się porozumieć, wobec nieznamości języka. Łączy ich jednak wspólnota losu”, K. Stein, *Ludzie i zwierzęta*, dz. cyt., s. 5.

[125] Z nietłumaczonych słów Węgierki dowiadujemy się, że uciekinierzy pochodzą z Győr. Żydzi z Győr trafili do Auschwitz w czerwcu 1944 roku, a więc w czasie, kiedy obóz zagłady w Treblince (niedaleko od Węgrowa) już nie działał (zob. <http://www.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/valley/gyor/ghetto.asp> [dostęp: styczeń 2017]).

[126] Z. Kowalski, *Trzy wojenne rogate* (*Z niepublikowanej spuścizny literackiej*), „*Łowiec Polski*”, 1959, nr 6, s. 22. Autor skupia się na niemieckich sprawcach. O ofiarach pisze tylko: „Polowanie odbyło się w kotły. Nieszczęśni Żydzi zaskoczeni zostali podczas odpoczynku w lichych krzakach na odkrytej łące i nie rozumiejąc techniki tego rodzaju polowania, zamiast siedzieć cicho przywarowani w krzakach i czekać, aż idąca szerokimi jeszcze okami oblawa przejdzie, zerwali się z kryjówek i razem z oszalałymi szarakami zaczęli biegać wzdłuż strasznego kręgu”. Zapewne tak jak w *Naganiaczu* nie zorientowali się, że mają do czynienia z sytuacją nietypową: tym razem nie na nich polowano.

[127] Tamże.

[128] Nie został jednak wymieniony w czołówce filmu.

[129] H. Grynberg, *Żydowska wojna*, Czytelnik, Warszawa 1965, s. 23–24.

[130] Tamże, s. 25–26.

[131] Przywołajmy w tym miejscu historię Abła i Manesa wydanych przez Podorewskiego (tamże, s. 31 i nast.), śmierć Bućka, wydanego przez kogoś z otoczenia (tamże, s. 14 i nast.), rozpoznanie bohatera jako Żyda u Śliwy (tamże, s. 22), spotkanie z gajowym (tamże, s. 16 i nast.), historię chłopca, który wyprowadzał zostawionego na przechowanie bohatera do lasu i próbował go tam porzucić (tamże, s. 39–40), partyzantów, którzy obrabowali próbującego się do nich przyłączyć Arona (tamże, s. 33), scenę u Janowskich (tamże, s. 59 i nast.), wreszcie wspomniane na marginesie „komisje” – te opisane przez Jana Grabowskiego – które zmuszają rodzinę do ucieczki z Głębowicy (tamże, s. 15). W efekcie ukrywający się Żydzi czują się „Jakbyśmy byli duchami, które przychodzą na swoje dawne miejsca, żeby się przyjrzeć tym miejscom i ludziom, wśród których kiedyś żyli” (tamże, s. 28). Do sprawy śmierci ojca Grynberga przyjdzie nam jeszcze powrócić. W mieście sytuacja nie wyglądała inaczej, o czym świadczy scena, kiedy narrator odłącza się od matki i gubi w tłumie (s. 52 i nast.), czy spotkanie matki z dawnym znajomym (tamże, s. 63 i nast.).

[132] Tamże, s. 32–33. W *Zwycięstwie* Grynberg tak opisuje realia ukrywania się w czasie okupacji: „Jeśli zapłaciło się z góry, [...] to chłop starał się Żyda pozbyć i – pozbywał się jak umiał. Również niebezpiecznie było siedzieć zbyt długo u jednego chłopca, bo chłop, który już sobie «zarobił», również starał się pozbyć kłopotu. W ten sposób zginęła w Rudzienku siostra Frydowej z mężem. Człowiek, który ich ukrywał – sam zabił. Jeśli trafili na porządnego chłopca, to też nie mogli długo siedzieć, bo chłop się bał. Nie Niemców się bał. Bał się donosicieli – sąsiadów”, H. Grynberg, *Zwycięstwo*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1990, s. 18.

[133] Chodzi o Kończany. Zob. H. Grynberg, *Żydowska wojna*, dz. cyt., s. 66.

[134] Dobre leży 29 kilometrów na zachód od Węgrowa.

[135] Cyt. za J. Grabowski, *Powiat węgrowski*, dz. cyt., s. 537; o szczegółach powojennych morderstw i wyjazdów zob. s. 534–538. W październiku 1949 roku w Węgrowie pozostało trzech Żydów (tamże, s. 538).

[136] H. Grynberg, *Zwycięstwo*, dz. cyt., s. 13–14.

[137] Tamże, s. 16–17.

[138] Tamże, s. 21.

[139] Tamże, s. 23.

[140] Tamże. Ocalali są tego samego zdania: „Ale Aron, Biemek i Słoń odradzali oskarżania kogokolwiek. Jeśli mama oskarży niewinnego, to będzie źle, a jeśli winnego, to może być – jeszcze gorzej. Uważali, że mama powinna przede wszystkim jak najszybciej wyjechać z Dobrego” (tamże, s. 27).

[141] Tamże, s. 50; „Ile sukienek z tych, które przynoszono do przerobienia, mama rozpoznała?... Kto wrócił do Dobrego? My, Nusenowie, Frydowie – nikt” (tamże, s. 51).

[142] Tamże, s. 50 oraz część druga *Zwycięstwa*.

[143] Tamże, s. 51.

[144] Tamże, s. 30.

[145] Tamże, s. 28–29. Na weselu Aron mówi o swoim żydostwie: „Tego się nie da zapomnieć. Zresztą oni nam sami przypomną... I to jeszcze nie raz! Nawet naszym biednym, mieszanym dzieciom... Zobaczysz!” (tamże, s. 47).

[146] Tamże, s. 53.

[147] H. Grynberg, *Dziedzictwo*, Aneks, Londyn 1993, s. 51–52.

[148] Tamże, s. 52.

[149] Tamże, s. 35.

[150] Tamże, s. 46. Ten sam rozmówca opowiada o znajomym, który sprzedawał jedzenie Żydom wieszonym do Treblinky.

- [151] Tamże, s. 63.
- [152] Tamże, s. 49.
- [153] Tamże, s. 48. Zob. także s. 25, 29, 40–45.
- [154] Tamże, s. 63.
- [155] „[...] to ojciec już sam wiedział, że trzeba iść, bo się człowiek bojał sąsiadów” (tamże, s. 21); „O byle coś się zwibił i poszedł, wydał i w porządku” (tamże, s. 23).
- [156] Tamże, s. 57–58.
- [157] Tamże, s. 84.
- [158] Tamże, s. 51. Próba rozmowy z bratem człowieka, którego miejscowa społeczność uważała za mordercę Abrama Grynberga, kończy się wyproszeniem Henryka Grynberga i ekipy filmowej z obejścia (tamże, s. 65).
- [159] Tamże, s. 68.
- [160] Tamże, s. 46.
- [161] Tamże, s. 89.
- [162] Tamże, s. 86. Podobna „pomyłka” dotyczy Żydówek gwałconych „w oborze «u Kozy»” czy synów Azariela Zaboklickiego (tamże, s. 87).
- [163] „Tam mam znajomego, to nosił jem jedzenie do Tramblinki. / I zarabiał? / Zarabiał!... No musieli płacić za żywność. A dzisiaj za żywność pan nie płaci?” (tamże, s. 46). Chodzi o handel z ludźmi zamkniętymi w wagonach, będący w istocie brutalnym rabunkiem.
- [164] (bon), „*Sto lat*” na premierze „*Naganiacza*” w Sokołowie Podlaskim, „Trybuna Mazowiecka”, 29 stycznia 1964, s. 1.
- [165] Grabowski pisze o Węgrowie: „Bez wielkiej przesady, idąc tropem rewelacji ujawnionych w śledztwie [w roku 1947 – T.Ż.], należałoby postawić w stan oskarżenia wielu obywateli miasteczka”, J. Grabowski, *Powiat węgrowski*, dz. cyt., s. 454; o szczegółach polskiego udziału w likwidacji gett w Węgrowie, Sokołowie i Stoczku zob. tamże, s. 427–454.
- [166] B. Engelking, *Jest taki piękny...*, dz. cyt., s. 254.
- [167] B. Engelking, „*Po zamordowaniu udaliśmy się do domu*”. *Wydawanie i mordowanie Żydów na wsi polskiej w latach 1942–1945*, w: *Zarys krajobrazu...*, dz. cyt., s. 296 (pisownia oryginału; opuszczenia w tekście – B. Engelking). O wydarzeniach w powiatach Sokołów Podlaski i Węgrów zob. także *Zarys krajobrazu...*, dz. cyt., s. 97, 104, 271, 275, 276, 291, 299, 301 oraz B. Engelking, *Jest taki piękny...*, s. 163, 169, 186, 191, 204, 213, 217, 249, 255.
- [168] W tej książce będziemy go analizować przy okazji omawiania *Ulicy Granicznej*, *Wielkiego Tygodnia* i *Naszej klasy*.

[169] Kimś takim jest Rachelka-Marianna z *Naszej klasy* Tadeusza Słobodzianka; zob. podrozdział „Niewola u większości i mimikra ofiary” w rozdziale V (s. 382).

[170] O zmuszaniu polskich Żydów do odgrywania takiej roli piszę w podrozdziałach „Zapotrzebowanie na Sprawiedliwych: struktura” (w rozdziale III, s. 189) oraz „Niewola u większości i mimikra ofiary” (w rozdziale V, s. 382).

[171] „Gdy biskup schodził po stopniach kościoła, otoczony przez ludzi z Komitetu Dobrego Imienia, jeden z nich krzyknął do reporterów: «Tu, w rynku, mieszka Żydówka, przechrzta. Wojnę przeżyła. Niech opowie, jak było». A ona nic nie opowie, bo jest cała przerażona”, A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 99. Mowa tu o Helenie Ch. (dawniej Sarze Fajdze Kuberskiej), która jako żona Polaka pozostała w okolicach Jedwabnego. Annie Bikont nie udało się skłonić jej do rozmowy. Pod podobną presją żyła Marianna Ramotowska, zob. tamże, s. 55–66. O życiu ocalałych kobiet w roli żon Polaków piszę w rozdziale V (s. 382–388) poświęconym *Naszej klasie* Tadeusza Słobodzianka.

[172] Henryk Grynberg pisał: „Nie potrafię przebaczyć. Nie chcę. Nie czuję się upoważniony. [...] Uważam, że sprawiedliwe jest potępienie. Wieczne. Bez przedawnienia”, H. Grynberg, *Dziedzictwo*, dz. cyt., s. 90.

[173] „Razem z odpowiedzialnością za swój los dziewczyna nakłada [...] na obcego chłopca także odpowiedzialność za przetrwanie dwunastu innych osób”; Michał „przeczuwa, że chroniąc ją, w jakiś sposób chroni także własne człowieczeństwo – i przywraca jej jej własne”, J. Preizner, *Kamienie na macewie...*, dz. cyt., s. 137 i 144.

[174] W *Pokoleniu* Andrzeja Wajdy Żyd, który prosi o pomoc, to dawny przyjaciel Jasia Krone; podobnie Malecki w *Wielkim Tygodniu* Jerzego Andrzejewskiego spotyka Żydówkę, która była jego bliską przyjaciółką. W takim ujęciu kwestia zobowiązania, obowiązku pomocy i winy przedstawia się zupełnie inaczej niż w przypadku spotkania obcych sobie ludzi.

[175] Kwestię tę omawiam przy okazji analizy *Wielkiego Tygodnia* Jerzego Andrzejewskiego.

[176] Groza ukrywania się po aryjskiej stronie i kontaktów z polskim otoczeniem była tak wielka, że w powiecie węgrowskim – i nie tylko – wielu Żydów wybierało getto jako mniejsze zło, zob. J. Grabowski, *Powiat węgrowski*, dz. cyt., s. 464.

[177] Tego rodzaju świadomość prezentuje na przykład Tadeusz Markiel, zob. T. Markiel, A. Skibińska, „*Jakie to ma znaczenie, czy zrobili to z chciwości?*”. *Zagłada domu Trynczerów*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

[178] „Na listę «ofiarnych ratujących» [...] trafił również niejaki Michał K., który – według dąbrowskiego historyka amatora – miał przechowywać dziesięcioro Żydów. Michał K. rzeczywiście przechowywał troje Żydów, ale zatłukł ich siekierą późną jesienią 1944 r., kiedy skończyły im się pieniądze na dalsze opłacanie gościny”, J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt., s. 55.

[179] Joanna Preizner zwraca uwagę na znaczenia związane z przekształceniem dehumanizującego porównania Żydów do zwierząt. Warto dodać, że zaufanie do Michała ma w sobie także coś ze zwierzęcej ufności. Zob. J. Preizner, *Kamienie na macewie...*, dz. cyt., s. 133–138 i 152.

[180] H. Grynberg, *Zwycięstwo*, dz. cyt., s. 16.

[181] „Widocznie dusza ludzka inaczej reaguje w obecności człowieka żyjącego, i inaczej, jak ma do czynienia z żywymi trupami”, C. Perechodnik, *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej...*, dz. cyt., s. 180.

[182] „Wszak każdy Polak miał choć jednego przyjaciela Żyda, który go prosił ze łzami w oczach o łaskę ulokowania rzeczy u niego. Wspaniałomyślnie zgadzano się, a jeśli Żyd okazał się grzecznym, to wyjechał do Treblinki i sprawa była wyjaśniona. Majątek się powiększał, sumienie czyste, *tout va très bien*. Gorzej bywało, jeśli Żyd okazał się natrętnym, chciał żyć nadal i upominał się o swoje rzeczy. Zrozumiała rzecz, że nie warto oddać, wszak Żyd i tak wojny nie przeżyje; ani nie będzie mógł odwdziaczyć się po wojnie, ani też nie będzie mógł skarżyć ich przed sądem i rzucić jakkolwiek cień na ich nieskazitelne imię. Więc powiedzcie sami ludzie, nie warto oddać, po prostu grzech przed Bogiem, my mu oddamy, przyjdą inni i zabiorą” (tamże, s. 125).

[183] Wątek ten rozwinięty zostanie niżej w części zatytułowanej „U progu świadomości: powrót wypartego”.

[184] Strzały w oddali wydają się bezpośrednią przyczyną decyzji. To po nich Michał wypowiada swoje: „Chodźcie!”, choć wcześniej odpędzał Żydów.

[185] B. Engelking, „*Po zamordowaniu udaliśmy się do domu...*”, dz. cyt., s. 296.

[186] H. Grynberg, *Żydowska wojna*, dz. cyt., s. 31–32.

[187] Jej słowa – w odróżnieniu od przemówienia hitlerowskiego oficera z poprzedniej sceny – nie zostały przetłumaczone w napisach u dołu kadru, twórcy potraktowali więc krzyk Węgierki jako mowę niezrozumiałą.

Warto przywołać w tym miejscu wszystkie nietłumaczone wypowiedzi po węgiersku:

0.18'.30" – 0.19'.30"

– *Kérem, segítsen rajtunk. Transzportból szöktünk meg. Gyerekek, gyerekek, érti? Kisgyerekek, öregek, megfagynak.* (Proszę, niech nam pan pomoże. Uciekliśmy z transportu. Dzieci, dzieci, rozumie pan? Małe dzieci, starcy, zamarzną).

Michał: Skąd się tu wzięłaś?

– *Kérem, ne hagyjon el. Talán ismer itt jó embereket, akik nem árulnak el minket.* (Proszę, niech mnie pan nie zostawia. Może zna pan tu jakichś dobrych ludzi, którzy nas nie zdradzą?).

0.23'.10" – 0.23'.50"

– *Győriek vagyunk. Szállítmányunk Győrből jött. Magyarországról érkeztünk. Magyarország. Budapest. Hungaria.* (Jesteśmy z Győr. Nasz transport jechał z Győr. Przyjechaliśmy z Węgier. Węgry. Budapeszt. Hungaria).

Michał: Zaraz...

– *Tízennyolc vagyunk. Kisgyerekek is vannak. Kisgyerekek vannak kint, a fagyban.* (Jest nas szesnaścioro. Są też małe dzieci. Małe dzieci są na zewnątrz, na mrozie).

0.26'.50" – 0.27'.00"

– *Ne hagyj nekem [lub: ne adj nekem]. Többé semmit. Csak a gyerekeknek. A gyerekeknek adj.* (Nie zostawiaj dla mnie [lub: nie dawaj mnie]. Już nic więcej. Tylko dzieciom, da[waj] tylko dzieciom).

0.34'.50" – 0.35'.10"

– *Krumpli!* (Ziemniaki!).

– *Hagyjál nekem is!* (Zostaw też dla mnie!).

– *Vigyázz a gyerekre!* (Uważaj na dziecko!).

– *Hagyjál egy kicsit!* (Zostaw trochę!).

– *Emberek! Hogy tehettek ilyet?* (Ludzie! Jak możecie robić coś takiego?).

1.05'.50" – 1.06'.05"

– *Te!... Engedd! Megölted a gyerekeket! Gazember! Gazember! Ne! Eressz el!* (Ty! Puść mnie! Zabiłeś dzieci! Łajdak! Łajdak! Nie! Puść mnie!).

Dziękuję Annie Grzeszak, a także Magdolnie Balogh, Łukaszowi Sommerowi oraz Katryźnie Makaruk za pomoc w tłumaczeniu tekstu.

[188] W opowiadaniu Bratnego Michał i Żydówka zbliżają się do siebie po scenie polowania. Ona potrzebuje jego fizycznej bliskości, śpią razem „jak rodzeństwo”. Michał przedstawia ją jako obłąkaną po powstaniu, niemą żonę, tak jakby chciał nadal ukrywać jej pochodzenie. Chora na płuca wkrótce umiera. Historia opowiedziana jest z perspektywy Michała, który boi się rozmowy o nagonce, postać Żydówki pozostaje jednak całkowicie bierna. Film wyostża pozostający pod progiem świadomości konflikt. Kino okazuje się domeną snu, gdzie obrazy układają się w porządku nieświadomego.

[189] Szuka Michała, kiedy na ich poddasze wchodzi głodny niemiecki żołnierz z wycofujących się oddziałów. Skłania ją do tego strach. Wraca do poprzedniego dystansu, widząc, że Niemcy są głodni i rozbici, a więc już nie tak groźni.

[190] T. Lubelski, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Videograf II, Katowice 2009, s. 252.

[191] Choć zniknęła PRL, stanowisko demokratycznie wybranych władz w roku 2017 nie różni się w sprawie polskiego współdziałania w Zagładzie od stanowiska władz z roku 1963. Stąd podejrzenie, że problem sięga głębiej i dotyczy raczej polskich kłopotów z pamięcią o wojnie.

[192] T. Lubelski, *Historia kina polskiego...*, dz. cyt., s. 251.

[193] O zjawisku backlashu w liberalnym nurcie polskiej kultury około roku 2010 zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*,

Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016. Mianem backlashu określa się reakcję na emancypacyjne zmiany, która dąży do przywrócenia naruszonego porządku.

[194] Należałoby także wspomnieć o filmie *Z daleka widok jest piękny* (2012) Anny Sasnal i Wilhelma Sasnala, który nie wprost porusza ten sam temat.

[195] M. Kącki, *Białystok. Biała siła, czarna pamięć*, Czarne, Wołowiec 2015, s. 11.

[196] Tamże, s. 59.

[197] Zob. tamże, s. 64–67.

[198] Zob. E. Sokólska, A. Kłopotowski, *Pomnik zostaje z Bogiem, Honorem i Ojczyzną*, „Gazeta Wyborcza”, dodatek „Gazeta Białystok”, 11 maja 2012, s. 1; fotografia na stronie internetowej białystok.gazeta.pl; http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,11694600,Prezydent_poparł_samowolke_Pomnik_zostaje_z_Bogiem.html#ixzz2SW4KA1fQ [dostęp: styczeń 2017].

[199] Zob.: *Mane, tekel, fares na pomniku. Konkurs rozstrzygnięty*, białystok.gazeta.pl, 12 maja 2012, <http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,11742743.html#ixzz2SW3FgGcg> [dostęp: styczeń 2017].

[200] „– W ilu miejscach upamiętniono pamięć o pogromach? / – W zasadzie tylko w Jedwabnem po książce Jana Grossa *Sąsiedzi*. [...] W aktach znalazłem korespondencję mieszkanki Rajgrodu, w którym Polacy, w tym lokalni nauczyciele, zamordowali Żydów, a ich ciała zbeczcęścili. Ona widziała, jak Żydzi są prowadzeni na miejsce kaźni, nie dawało jej to spokoju. Pisała w latach 80. do aparatu partyjnego, żeby to upamiętnić. [...] W latach 90. władze samorządowe pisały, że to sprawa Żydowskiego Instytutu Historycznego. Do dzisiaj nic tam nie powstało. W tym samym miasteczku w miejscu pomordowania Żydów jest wysypisko śmieci i składownia zwierzęcych odpadków”, *Nie słuchaj ojca swego. Z Mirosławem Tryczykiem rozmawia Marcin Kącki*, „Gazeta Wyborcza”, „Duży Format”, 12 listopada 2015, s. 20. Tryczyk mówi tam o 128 sąsiedzkich pogromach w Podlaskiem; tamże, s. 18.

[201] Schemat tragicznego wyboru dokonanego przez mordercę rannej Żydówki rozwija Leszek Kołakowski w filmie dokumentalnym Michała Nekandy-Trepki *Przy torze kolejowym* (2000). Motyw porozumienia między zabójcą a ofiarą i jej przyzwolenia na akt przemocy jest także obecny w filmie Andrzeja Brzozowskiego będącym adaptacją opowiadania Nałkowskiej. Zob. B. Keff, *Pomóż mi, zabij mnie. Wokół „Przy torze kolejowym” Zofii Nałkowskiej, Andrzeja Brzozowskiego i Michała Nekandy-Trepki*, w: *Zagłada w „Medalionach” Zofii Nałkowskiej*, dz. cyt., s. 203–204.

[202] Zob. na przykład opowiadanie *W samo południe* Stanisława Wygodzkiego; w: tegoż, *W deszczu*, PIW, Warszawa 1962.

[203] Zob. na przykład M. Sadowska, *Z bliska widok jest brzydki*, „Newsweek”, 2012, nr 21, s. 18.

[204] A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, ks. I, w. 14–18; w: A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, oprac. K. Górski, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 9.

[205] T. Sobolewski, *Thriller Pasikowskiego o Polakach i Żydach*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13 maja 2012, s. 2.

[206] „W czasie wojny w masowych egzekucjach w Środkowo-Wschodniej Europie zginęło więcej ofiar niż w Auschwitz. W naszych miasteczkach, wioskach, lasach są tysiące zapomnianych, nieupamiętnionych żydowskich mogił. Pomóż nam je odnaleźć!"; ulotka Fundacji Polsko-Niemieckie Pojednanie, Komisja Rabiniczna do spraw Cmentarzy, 2017.

[207] W filmie Agnieszki Arnold *Sąsiedzi* (2001) oglądamy zamienioną na śmietnik i nieoznakowaną zbiorową mogiłę zamordowanych Żydów z Jedwabnego.

[208] Podobną nierozdzieloną parę spotykamy w *Sekrecie* Przemysława Wojcieszka: stanowią ją Jan Wisłocki, dziadek Ksawerego, i dziewczyna, dziennikarka pisząca o Żydach, których – jak podejrzewa – on właśnie zamordował. Kiedy dochodzi do konfrontacji, Wisłocki wyrzuca ją z domu, później bije, ona jednak za każdym razem wraca. Staje się w końcu domownikiem. Ostatecznie uciszona jest znakiem oskarżenia, które wypowiedziała. Jej status odsyła do tajemnicy jednocześnie obecnej i przemilczanej.

[209] Bank odmawia mu kredytu pod zastaw ziemi, jako że nie należy ona formalnie do niego.

[210] Na uniewinniający elity sposób prezentowania antysemityzmu jako problemu chłopstwa czy szerzej dołów społecznych zwróciła uwagę Katarzyna Chmielewska; zob. K. Chmielewska, *Inteligencja i chłopci. Obrazy antysemityzmu podczas Zagłady*, wystąpienie na konferencji „Chłopskość i jej dziedzictwo w polskiej historii i kulturze”, IBL PAN przy współpracy Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych UW, IBL PAN, Warszawa, 10–11 kwietnia 2017; tekst zostanie opublikowany w internetowym piśmie „*Studia Litteraria et Historica*”, 2018, nr 7.

[211] Do sprawy reguł komunikacji panujących w tym rodzinnym kręgu przyjdzie nam jeszcze powrócić.

[212] Strategię Grossa omawiam w artykule *Zmiana reguł komunikacji: „Sąsiedzi” Jana Tomasza Grossa*, w: *Debaty po roku 1989. Literatura w procesach komunikacji. W stronę nowej syntezy* (2), red. M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017.

[213] „Choć jest ewidentne dla czytelnika przekazu Wasersztajna, że w Jedwabnem znęcano się nad Żydami ze szczególnym okrucieństwem, to trudno zrozumieć w pierwszej chwili pełną treść tego świadectwa. [...] Mnie też zajęło cztery lata zanim zrozumiałem, co Wasersztajn powiedział. [...] I jak to zwykle bywa, kiedy już nam spadnie zasłona z oczu – skoro tylko uświadomimy sobie, że dotychczas niewyobrażalne jest dokładnie tym, co się wydarzyło – okazało się, że cała historia jest świetnie udokumentowana, że świadkowie żyją do dziś, że pamięć o tej zbrodni przetrwała w Jedwabnem przez pokolenia”, J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 14–15.

[214] „Środki uspakajające, które nam od przeszło pół wieku podsuwają historycy, publicyści i dziennikarze – że, mianowicie, Żydów na terenie Polski mordowali wyłącznie Niemcy przy udziale, ewentualnie, jakichś formacji policji pomocniczej, na które składali się Łotysze, Ukraińcy czy inni Kałmucy, nie mówiąc naturalnie o etatowym «chłopcu do bicia», od którego łatwo się wszystkim odżegnać, skoro reprezentuje, jak powszechnie wiadomo, nieliczny margines obecny w każdym społeczeństwie (mam na myśli naturalnie tzw. «szmalcowników») – należy odłożyć do lamusa” (tamże, s. 94).

[215] Chodzi o uniewinnienie Józefa Suboty w 1953 roku. Kiedy nie potwierdziły się podejrzenia o wydanie Niemcom milicjanta „z całej sprawy uszło powietrze”. „Ewidentnie «udział w spaleniu żywcem kilkuset Żydów» w czasie okupacji nie był w ocenie stalinowskiego wymiaru sprawiedliwości występkami domagającym się natychmiastowego ukarania”. W konkluzji Gross stwierdza: „Idzie mi o to, że nie był to proces polityczny i że nikomu nie zależało w stalinowskiej Polsce na pokazaniu, że Żydzi ucierpieli w czasie wojny jakoś szczególnie i to właśnie z rąk Polaków. W akcie oskarżenia powiedziane jest wprost, że mordowali Niemcy”. Z akt sprawy wynika przy tym, że śledczy doskonale wiedzieli, kto zamordował Żydów z Jedwabnego (tamże, s. 19–21). Diagnozę tę potwierdzają późniejsze badania. Powojenny proces dotyczący polskiego udziału w likwidacji getta w Węgrowie w wyniku zmywy prokuratorów i sędziów zakończył się uniewinnieniami lub bardzo niskimi wyrokami. Nie dano wiary trzem ocalałym żydowskim świadkom, którzy z narażeniem życia przybyli na rozprawę, zob. Jan Grabowski, *Powiat węgrowski*, dz. cyt., s. 455–457.

[216] Zob. J.T. Gross, *Sąsiedzi...*, dz. cyt., s. 17–18; o nowym stosunku do świadectw ofiar patrz tamże, s. 95.

[217] Tamże, s. 36–37. „Całe zagadnienie jest do rozstrzygnięcia w drodze badań empirycznych, ale jako hipoteza intryguje, odwracając powszechnie uznaną kliszę na temat tego okresu i jako zacyzn komunistycznych porządków w Polsce wskazując nie tyle na Żydów, co na antysemitów” (tamże, s. 113; wyróżnienie J.T. Grossa).

[218] Gross z nutą ironii pisze o nieustannym zagrożeniu agresją ze strony większości. Opowieść o tym, jak Żydzi z Jedwabnego opłacali się miejscowemu proboszczowi, żeby zapewnić sobie bezpieczeństwo, kończy stwierdzeniem: „Ostatecznie państwo na ten cel właśnie opodatkowuje obywateli, a że Żydzi na szczególne i dodatkowe niebezpieczeństwa byli narażeni – to płacili więcej” (tamże, s. 29).

[219] Zob. A. Zawadzka, *Żydokomuna. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych*, „Societas / Communitas”, 2009, nr 2, s. 199–243. Autorka, analizując zakorzenione w kulturze stereotypy, przekonująco dowodzi, że narracja o walce politycznej z „komunistami” jest kostiumem agresji antysemitkiej.

[220] Krzyk chorej psychicznie matki – jako niechcianego Innego – dochodzący z wnętrza domu pojawi się w filmie *Z daleka widok jest piękny* Anny i Wilhelma Sasnalów (2012).

[221] Pozostałości po zamordowanych, które nie budzą niepokoju polskiego otoczenia, są tematem ballady *Dzwonki* Władysława Szlengla, pisanej jeszcze przed powstaniem w getcie warszawskim. Szlengel, nawiązując do *Lilii* Mickiewicza, mówi w istocie o skali wykluczenia oraz polskiej zgody na „ostateczne rozwiązanie”, które traktuje jako zdradę; zob. W. Szlengel, *Co czytałem umarłym. Wiersze z getta warszawskiego*, oprac. I. Maciejewska, PIW, Warszawa 1979, s. 84–86.

[222] Trudno zgodzić się z Tadeuszem Sobolewskim, który pisał: „Film Pasikowskiego niewiele powie czytelnikom «Gazety», Jana T. Grossa, Anny Bikont. Jest zrobiony z myślą o tych, co oglądają polskie seriale”, T. Sobolewski, *Thriller Pasikowskiego...*, dz. cyt. Konwencja nie ogranicza Pasikowskiego, jest raczej wehikułem, który pozwala mu eksplorować nieznane dotąd polskiej kulturze obszary. Także – co nie mniej ważne – niechciane emocje.

[223] Chodzi o historię kobiet, które otoczone przez gapiów popełniły samobójstwo, topiąc się w stawie w Jedwabnem. Otwiera ona film dokumentalny *Gdzie mój starszy syn Kain*, reż. A. Arnold, Polska 1999.

[224] Akcja *Klezmera* toczy się w czasie likwidacji gett we wschodniej Polsce. Scena dająca początek akcji ma wizualnie wiele wspólnego z obrazami wydobywania z ziemi ciał zamordowanych oraz z krajobrazami, w których martwe ofiary są elementem przerażającego sztafażu. Uciekinier leży nieruchomo. Jest na wpół martwy. Bohaterowie myślą z początku, że natknęli się na trupa. Kamera patrzy z góry: widzimy ciało na dnie parowu, wśród drzew.

[225] Chrzan krąży wokół problemu kolektywnego sprawstwa. Dramat rozgrywa się na poziomie zbiorowości, relacji między jej członkami oraz świata wyobrażeń organizującego jej życie. Przy decyzji, co zrobić z Żydem, zasadniczą rolę odgrywa pytanie, jak zachowają się pozostali. Nie ulega wątpliwości, że informacja rozniesie się: znajdzie się wielu chętnych, żeby dostarczyć go żandarmom i skorzystać na tym.

[226] W. Wilczyk, *Niewinne oko nie istnieje. There is No Such a Thing as an Innocent Eye*, Atlas Sztuki, Korporacja Ha!art, Łódź–Kraków 2009.

[227] Motyw Żyda jako Chrystusa w czasie męki pojawia się nie tylko w *Pokłosiu*. W *Klezmerze* Piotra Chrzana znalazło się wiele wizualnych aluzji do drogi krzyżowej.

[228] Na przykład Piotr Zychowicz określa ją jako „żenadę”; zob. P. Zychowicz, *Gross trafia pod strzechy*, „Rzeczpospolita”, 15 października 2012, s. A13; D. Zdort, *O tym, jak śmiałem się na „Pokłosiu”*, „Rzeczpospolita”, 17–18 listopada 2012, s. P3.

[229] O „religijnym w istocie procesie oczyszczenia” pisał Tadeusz Sobolewski: zob. T. Sobolewski, *Jazda na „Pokłosie”*, „Gazeta Wyborcza”, 20 listopada 2012, s. 1; także ks. T. Dostatni, *„Pokłosie” – oczyszczenie pamięci*, „Gazeta Wyborcza”, 27 listopada 2012, s. 10.

[230] J. Błoński, *Polak-katolik i katolik-Polak. Nakaz ewangeliczny, interes narodowy i solidarność obywatelska wobec zagłady getta warszawskiego*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 48.

[231] Tamże, s. 48.

[232] Zob. na przykład cytowany wyżej tekst Jana Błońskiego *Polak-katolik i katolik-Polak*. Ulotkę Kossak-Szczuckiej przywołał Władysław Bartoszewski, choć nie zdecydował się na jej publikację; zob. *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, Znak, Kraków 1969, s. 17.

[233] Z. Kossak-Szczucka, *Protest*, ulotka Frontu Odrodzenia Polski, sierpień 1942, cyt. za J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 38–39.

[234] Tamże, s. 40; wyróżnienie Z. Kossak-Szczuckiej.

[235] Analiza wytwarzanej w ten sposób presji oraz samego *Protestu* jako tekstu założycielskiego narracji o Sprawiedliwych znalazła się w rozdziale III książki (s. 187–198).

[236] Tomasz Szarota komentuje: „Ponieważ do pogromów Żydów z udziałem Polaków rzeczywiście doszło między innymi w Kolnie i Stawiskach, nie jest wykluczone, że wymienione

tu Jagodne to przekręcona nazwa Jedwabnego”, T. Szarota, *Mord w Jedwabnem. Dokumenty, publikacje i interpretacje z lat 1941–2000. Kalendarium*, w: *Wokół Jedwabnego. Studia*, red. P. Machcewicz, K. Persak, T. I, Warszawa 2002, s. 467.

[237] Z. Kossak-Szczucka, *Proroctwa się wypełniają*, „Prawda”, maj 1942, s. 5, cyt. za T. Szarota, *Mord w Jedwabnem...*, dz. cyt., s. 467.

[238] Tamże.

[239] Tamże.

[240] Z. Kossak-Szczucka, *Protest*, dz. cyt., s. 40.

[241] Tamże, s. 40.

[242] Zob. podrozdział „Metoda” (s. 22), a tam „Dominacja i tożsamość” (s. 24).

[243] Zob. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny. Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, ŻIH, Warszawa 2012, s. 313 i nast.

[244] Reakcji takich nie było wiele. Zob. S. Buryła, D. Krawczyńska, *Proza*, w: *Literatura polska wobec Zagłady (1939–1968)*, red. S. Buryła, D. Krawczyńska, J. Leociak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012, s. 409.

[245] J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911–1955*, oprac. A. i R. Papiescy, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 224–225.

[246] Zob. J. Kott, *Droga do realizmu*, „Kuźnica”, 1946, nr 8, s. 9.

[247] A. Sandauer, „Wielki Tydzień” Jerzego Andrzejewskiego, czyli dwie redakcje jednego utworu, w: tegoż, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 41.

[248] „Dla Andrzejewskiego powstanie [w getcie – T.Ż.] jest istotne jako moment sprawdzenia polskich [...] sumień”, J. Wróbel, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Universitas, Kraków 1991, s. 117; „Istnieje dziwna sprzeczność pomiędzy tym, co Andrzejewski «sądzi», że wierzy, a tym, co naprawdę myśli o Żydach”, M.G. Levine, *Niejednoznaczność moralnego oburzenia wyrażonego przez Jerzego Andrzejewskiego w „Wielkim Tygodniu”*, „Kwartalnik Artystyczny”, 1997, nr 4, s. 121. Levine zwraca także uwagę na skupienie się Andrzejewskiego na wizerunku katolików (tamże, s. 131).

[249] „Prawdopodobnie musiał ktoś na nich złożyć donos, bo akurat w środę po tamtej niedzieli zainteresowało się nimi Gestapo”, J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, w: tegoż, *Noc*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1954, s. 73. Kwestia wyglądu Lilienów i możliwości szantażu pojawia się już na pierwszych stronach opowiadania. Irena nie boi się Niemców, którzy jej zdaniem „na tych rzeczach się nie znają”. Narrator dodaje: „Wprawdzie już w tym czasie zdarzały się szantaże ze strony Polaków” (tamże, s. 70). Mowa tu o pierwszym roku okupacji.

[250] Tamże, s. 74.

[251] Tamże, s. 129.

[252] Tamże, s. 75.

[253] Latem 1942 roku zaczynają krążyć pogłoski o śmierci starego Liliena (tamże, s. 76). Malecki traci kontakt z Ireną dużo wcześniej, choć jeździ kilkakrotnie przez Kraków do klasztoru cystersów, gdzie prowadzi prace konserwatorskie. Stąd wniosek, że ostatnie sierpniowe spotkanie w Zaleśniku miało miejsce w 1941 lub wcześniej, w 1940 roku.

[254] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 71.

[255] Tamże, s. 72.

[256] Tamże, s. 72–73.

[257] Tamże, s. 73.

[258] Tamże, s. 75.

[259] Zob. tamże, s. 74.

[260] Tamże.

[261] Odwołuję się do kategorii Ervinga Goffmana; zob. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007.

[262] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 132.

[263] Tamże, s. 133.

[264] Tamże.

[265] Andrzejewski dobrze to rozumie, o czym świadczy fragment o polowaniu polskich dzieci na małego Żyda. Polska nagonka kończy się wystawieniem ofiary naziście, któremu przypada rola wykonawcy wyroku (zob. tamże, s. 185–186). Zob. podrozdział „Rozpoznawanie Żyda” (s. 142–145).

[266] Tamże, s. 135.

[267] Kiedy Malecki spotyka ją przypadkiem pod murem getta, Irena nie ma już do kogo pójść ani gdzie uciekać. Wyznaje Annie: „Tak prawdę mówiąc [...] to nie bardzo miałabym się teraz gdzie podziać. Nie mam nikogo” (tamże, s. 192).

[268] Tamże, s. 94.

[269] Intencje te były otwarcie formułowane jeszcze przed wojną i w czasie jej trwania. Andrzejewski nie pomija ich, choć je marginalizuje. Chodzi o postać Zalewskiego oraz reakcje otoczenia na jego stanowisko (s. 178 i nast.). Zob. podrozdział „Hitlerok złoty...” (s. 145).

[270] Chodzi o szantażystów, którzy zmusili Irenę do ucieczki z mieszkania Makowskich. Mówi o nich teraz tak, jakby byli Polakami, w kontekście przewidywanych powojennych stosunków w Polsce, choć jeden z nich był „agentem Gestapo”.

[271] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 130–131.

[272] Tamże, s. 73.

[273] Tamże.

[274] Zob. tamże, s. 74–75.

[275] Tamże, s. 76.

[276] Zob. tamże, s. 76.

[277] Tamże.

[278] Tamże, s. 84.

[279] Tamże.

[280] Tamże, s. 101.

[281] Tamże, s. 76.

[282] Tamże, s. 125.

[283] Tamże, s. 130.

[284] Tamże, s. 191.

[285] Tamże, s. 192.

[286] Tamże, s. 155.

[287] Zob. tamże, s. 154.

[288] Tamże, s. 173–174.

[289] Tamże, s. 185–186.

[290] Tamże, s. 186.

[291] Tamże, s. 178.

[292] Tamże, s. 182.

[293] Tamże, s. 183.

[294] Tamże, s. 177. „Tymczasem podsycane wiatrem pożary szalały nad Bonifraterską. Chociaż dzień był słoneczny, powietrze dookoła stało szaroniebieskie, szkliste, prawie przezroczyste. Ludzie poruszali się w tej poświacie podobni do cieni” (tamże, s. 146). Motyw powtarza się m.in. na s. 203, 214, 223, 225.

[295] „Anna zerwała się i uklękła na posłaniu. – Co to jest? Jan cofnął się odruchowo od okna. – Nie wiem... przecież to niemożliwe? – Zamknij okno! – zaczęła prosić Anna. – Tego nie można

śluchać”; i reakcja Ireny: „– Słyszałeś? – pojrzała na niego nieprzytomnymi oczami. – Co to jest? Kto tak krzyczy? To przecież nie ludzie?” (tamże, s. 144–145).

[296] Zob. tamże, s. 175.

[297] Tamże, s. 182.

[298] Tamże, s. 79.

[299] Tamże, s. 96.

[300] Zob. tamże, s. 186.

[301] Tamże, s. 239.

[302] Tamże, s. 240.

[303] Tamże, s. 125.

[304] Tamże, s. 94.

[305] Tamże, s. 131.

[306] Tamże.

[307] Tamże, s. 100.

[308] Tamże, s. 85.

[309] Tamże, s. 86.

[310] Tamże, s. 87.

[311] Tamże, s. 190.

[312] Tamże, s. 129.

[313] Tamże, s. 155–156.

[314] Tamże, s. 240–241.

[315] Sformułowanie i usłyszenie takiego głosu, a także uznanie jego faktycznych oraz psychologicznych racji to wstępne warunki zarówno uczciwej refleksji nad polską kulturą, jak i potencjalnej rozmowy z polskimi Żydami.

[316] Tamże, s. 96–97.

[317] Używam sformułowania E. Janickiej z tekstu *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasz Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”*. „Kultura i Społeczeństwo”, 2008, R. 52, nr 2, s. 236–238.

[318] Tamże, s. 92.

[319] Tamże, s. 93.

[320] Tamże, s. 121.

[321] Tamże.

[322] Zob. tamże, s. 137 i nast.

[323] W komentarzach mieszkańców domu incydent urasta do ogromnych rozmiarów. Andrzejewski stwierdza jednak, że w istocie chodziło o zatrzymanie „paru młodych ludzi idących po godzinie policyjnej. Jeden z chłopców zginął na miejscu, drugi, jak się zdaje, zdołał uciec” (tamże, s. 150).

[324] Na schematyczny kontrast między bohaterkami zwraca uwagę Alina Molisak w tekście *Kilka uwag o schematach i literaturze*, „Midrasz”, 2006, nr 3, s. 14–15.

[325] Zob. J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 159.

[326] Zob. tamże.

[327] Tamże, s. 106.

[328] Zob. tamże, s. 111.

[329] Tamże, s. 118.

[330] Kwestia ta wraca później w zmienionym kształcie: „Nas ginie jeszcze więcej” (tamże, s. 142). Anna potwierdza tę diagnozę. Andrzejewski nie opisuje stanu polskiej świadomości, ale raczej podziela to przekonanie. W opowiadaniu liczba polskich ofiar widzianych z bliska przewyższa liczbę ofiar żydowskich.

[331] Tamże.

[332] Tamże, s. 142–143.

[333] K. Wyka, *Pogranicze powieści*, „Twórczość”, 1946, nr 2, s. 138–160; cyt. za tegoż, *Pogranicze powieści*, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 90.

[334] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 193.

[335] Tamże, s. 161.

[336] Tamże.

[337] Tamże, s. 164.

[338] Tamże, s. 168.

[339] Zob. tamże, s. 163.

[340] Epizod pomocy gettu jest fikcją literacką. Andrzejewski nie zdaje sprawy z faktów, bojowcy radykalnej organizacji są mu potrzebni do tworzenia obrazu polskiej społeczności oraz napięcia między postawą Ireny (a także radcy Zamojskiego) oraz Anną, Julkiem i Karskimi. Na temat akcji polskiego podziemia wokół getta zob. D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką*

1939–1945. *Studia i Materiały*, red. A. Żbikowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006, s. 79–82.

[341] To ważny szczegół, gdyż armia ta była znana z antysemityzmu, który w opowiadaniu Andrzejewskiego przeradza się w coś wręcz odwrotnego.

[342] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 195.

[343] Tamże.

[344] Andrzejewski jest w tej sprawie – tak jak w wielu innych – chwiejny. Z jednej strony polska uczciwość pojawia się w wyeksponowanym momencie odejścia Julka i Włodka, kierując uwagę czytelników w stronę polskiej tożsamości. Nawet prymitywna Piotrowska zastrzega się u radcy Zamojskiego: „Jestem Polką [...] i do Niemców z tym nie polecę” (tamże, s. 200). Polskość jest więc czymś, co chroni przed agresją wobec Żydów. Frustracja zdradzanej i poniżanej żony jest koniecznym czynnikiem wyzwalającym nienawiść i zwalniającym hamulce. Z drugiej strony Andrzejewski wkłada w usta Piotrowskiej słowa: „Taki Polak, co ukrywa u siebie Żyda, to jest z przeproszeniem, świnia! Tak, proszę pani! – uderzyła się w piersi. – Ja jestem, proszę pani, Polka i tak myślę! To nie po chrześcijańsku, żeby za jednego Żyda ginęli dobrzy katolicy, tak nie może być! / Stała potrząsając torbą, przejęta własnym oburzeniem” (tamże, s. 155). Jeśli spojrzeć na ten fragment z punktu widzenia Ireny, będzie on jeszcze jednym dowodem na to, że działania polskiej społeczności układają się w kontinuum przemocy i wykluczenia osadzonych ponadto w patriotycznej tradycji. Z punktu widzenia krytyki postaci Ireny, prowadzonej na poziomie konstrukcji opowiadania, stają się wyrazem polskiego poczucia zagrożenia hitlerowskimi represjami, którego Irena nie jest w stanie dostrzec.

[345] Zob. tamże, s. 226–227.

[346] Ewangelia według św. Jana, J 15,13, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.

[347] Z. Kossak, *Wokół płonącego ghetta...*, „Prawda Młodych”, kwiecień–maj 1943, cyt. za *Polska Walcząca wobec powstania w getcie Warszawskim. Antologia tekstów historycznych i literackich*, wstęp, wybór i oprac. M.M. Drozdowski, Komisja Badania Dziejów Warszawy, Instytut Historii PAN, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 165.

[348] Tamże.

[349] W cytowanym artykule *Wokół płonącego ghetta...* Kossak-Szczucka rozwija motyw ich pasożytniczej kondycji: „Ostatni raz Żydzi walczyli tysiąc osiemset lat temu. [...] Od tego czasu [...] pasożytowali na ciele narodów europejskich, powszechnie znienawidzeni i pogardzani. Walczyli ze wszystkimi, lecz tylko podstępem, nigdy z bronią w rękę. Byli przyczyną, motorem trzech czwartych wojen toczonych w Europie przez poszczególne narody, lecz ślady swych wpływów zacierali najstaranniej. Pozornie nie brali udziału w niczym. Tchórzostwo żydowskie stało się przysłowiowe” (tamże, s. 164).

[350] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 69.

[351] Tamże, s. 71. Podobnie myśli Irena: „Gdy Malecki tłumaczył jej, że powinna więcej na siebie uważać, Irena śmiała się i mówiła, że Niemcy na tych rzeczach się nie znają. Wprawdzie

już w tym czasie zdarzały się szantaże ze strony Polaków, lecz w stosunku do siebie i swoich najbliższych Irena nie brała poważnie podobnej możliwości. Uroda i pozycja socjalna, w której się wychowała i do której przywykła, zabezpieczały ją w jej poczuciu przed wszelkim niebezpieczeństwem” (tamże, s. 70).

[352] Zob. M. Natkowska, *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, «paragraf aryjski». Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931–1939*, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 1999.

[353] Tamże, s. 62.

[354] Tamże, s. 147.

[355] Marcin Nurowski, *Szymon Askenazy. Wielki Polak wyznania mojżeszowego, bez miejsca wydania i wydawcy*, 2005, s. 97.

[356] Andrzejewski wzorował postać Ireny na osobie swojej wojennej przyjaciółki Wandy Wertenstein oraz na Janinie Askenazy, córce profesora Szymona Askenazego; zob. J. Andrzejewski, *Z dnia na dzień. Dziennik literacki 1972–1979*, t. 2, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 595; zob. także A. Synoradzka-Demarde, *Jerzy Andrzejewski. Przyczynek do biografii prywatnej*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2016, s. 205–211; oraz W. Wertenstein, *To ja byłam Ireną. Rozmowa z Marcinem Piaseckim*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 9–10 marca 1996, s. 11.

[357] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 71.

[358] Tamże, s. 70.

[359] Tamże, s. 153.

[360] Zamojskiego rozpoznaje Malecki: „była to twarz semicka, twarz, którą w tym momencie zdradziły oczy, ponad wszelką wątpliwość żydowskie” (tamże, s. 209–210).

[361] Tamże, s. 172.

[362] Zob. tamże, s. 173.

[363] „Chryste Panie, za co to wszystko? Czego pan chce ode mnie? Przecież mnie się i tak ciągle Gestapo śni po nocach, człowiek już nerwów na to wszystko nie ma! Chryste Panie...” (tamże, s. 211).

[364] Tamże, s. 212.

[365] Tamże, s. 88.

[366] To samo „bolesne i poniżające” poczucie winy sprawia, że uwagi Ireny są dla niego przykre, podobnie jak dla czytelników Andrzejewskiego.

[367] Tamże, s. 126.

[368] Zob. tamże, s. 125.

[369] Tamże, s. 94.

[370] Julek ma rację: „Metody zawsze idą w dół. [...] Rzecz w tym, żeby takiej walki w ogóle nie było [...], bo inaczej, to się zawsze skończy na czymś podobnym!” (tamże, s. 126).

[371] Taką interpretację mógłby podsuwać kontekst wyobrażeń na temat Żydów obecnych w cytowanym wyżej artykule Z. Kossak-Szczuckiej o getcie. W *Wielkim Tygodniu* mimowolne męczeństwo dawałoby nadzieję na przemianę nie tylko Ireny, ale i Maleckiego.

[372] J. Andrzejewski, *Wielki Tydzień*, dz. cyt., s. 81.

[373] Zob. na przykład pismo Jana Rybkowskiego zainteresowanego produkcją filmu na motywach *Wielkiego Tygodnia*; J. Preizner, *Kamienie na macewie. Holocaust w polskim kinie*, Austeria, Kraków, Budapeszt 2012, s. 451.

[374] Zob. tamże, s. 452–456.

[375] Cyt. za J. Preizner, *Kamienie na macewie...*, dz. cyt., s. 456.

[376] Tamże, s. 457–459.

[377] A. Wajda, *Z naszej strony muru, Rozmawiają A. Michnik i T. Sobolewski*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 10–11 czerwca 1995, s. 14.

[378] Tamże.

[379] Bez wiedzy o wpychaniu w żydostwo jako piętno pozostają tylko obiegowe wyobrażenia o „tożsamości” jako czymś określanym przez samo „pochodzenie”. Decyzję profesora Liliena i samobójcze odejście Ireny łatwo uznać wtedy za objaw solidarności wynikający z „więzów krwi”. Interpretacja taka zasłania odkrywczę partie tekstu Andrzejewskiego.

[380] Wajda mógł sobie pozwolić na więcej niż w roku 1967, ale mniej niż w 1961, kiedy realizował *Samsona*. Rola większości zostaje tam bez ogródek dopowiedziana. Szmalcownicy pojawiają się aż dwa razy, a każde wyjście na ulicę grozi bohaterowi denuncjacją. Co więcej, ludzie, którzy świadczą mu pomoc, to wyraźnie marginesy polskiej społeczności: przyjaciel z celi więziennej sprzed wojny, ukrywająca się na aryjskich papierach Żydówka i garstka komunistów, także znajomych z przedwojennego więzienia.

[381] J. Preizner, *Kamienie na macewie...*, dz. cyt., s. 478.

[382] W jednym z projektów „Wajda chciał swój film zacząć od wydarzeń stanowiących przedakcję opowiadania. [...] Lilienowie, jeszcze względnie zamożni, wynajmują w Zaleśniku stary dom i starają się żyć tak, jakby nie wydarzyło się nic, co może zmienić ich sytuację. Zanim uświadomią im to Niemcy, robią to ich przyjaciele, nie zjawiając się na wydanym dla nich obiedzie” (tamże, s. 462). Preizner nie dostrzega znaczenia tego epizodu w opowiadaniu ani nie analizuje jego ostatecznego usunięcia z filmu.

[383] Zob. tamże, s. 460.

[384] *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci*, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Muzeum Historii Żydów Polskich „Polin”, Warszawa, kwiecień 2013; w wersji elektronicznej książka dostępna pod adresem:

https://sprawiedliwi.org.pl/sites/default/files/SPRAWIEDLIWI_2013.pdf [dostęp: sierpień 2018].

[385] Chodzi o Willę Żabińskich w warszawskim ogrodzie zoologicznym i Aptekę pod Orłem w Krakowie.

[386] M. Witkowska, *Spoleczne reprezentacje historii stosunków polsko-żydowskich oraz Holokaustu. Rola edukacji szkolnej na tle emocji, postaw i kontaktu międzygrupowego*, streszczenie pracy magisterskiej przesłane w roku 2014 na Konkurs im. J.J. Lipskiego organizowany przez Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii „Otwarta Rzeczpospolita”.

[387] M. Witkowska, *Spoleczne reprezentacje historii stosunków polsko-żydowskich oraz Holokaustu. Rola edukacji szkolnej na tle emocji, postaw i kontaktu międzygrupowego*, praca magisterska pod kier. A. Bilewicza, Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego, Katedra Psychologii Osobowości, 2013, s. 47.

[388] F. Tych, *Długi cień Zagłady*, Warszawa 1999, s. 60.

[389] O realiach pomocy pisze Jacek Leociak; zob. J. Leociak, *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.

[390] J. Błoński, *Polak-katolik i katolik-Polak. Nakaz ewangeliczny, interes narodowy i solidarność obywatelska wobec zagłady getta warszawskiego*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 40.

[391] „Tygodnik Powszechny”, 1946, nr 29, s. 1.

[392] Tamże.

[393] A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, w: *Następstwa Zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych i M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Żydowski Instytut Historyczny, Lublin–Warszawa 2011, s. 93.

[394] „Tygodnik Powszechny”, 1946, nr 29, s. 1.

[395] Z. Kossak-Szczucka, *Protest*, w: J. Błoński, *Polak-katolik i katolik-Polak...*, dz. cyt., s. 40.

[396] M. Kann, *Na oczach świata*, w: *Tryptyk polsko-żydowski*, oprac. W. Bartoszewski, Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, Warszawa 2003, s. 63.

[397] „Tygodnik Powszechny”, 1946, nr 29, s. 1.

[398] W. Bartoszewski, *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1944. Relacje, wspomnienia, dokumenty*, „Tygodnik Powszechny”, 1963, nr 12, s. 3. Bartoszewski tak jak Kossak-Szczucka łączy wrogą akcję wobec Polski z poczynaniami hitlerowców.

[399] Tamże. Motyw ten pozostaje przezroczystry nawet dla liberalnych elit. Pojawił się na przykład w wystąpieniu Jana Józefa Lipskiego z okazji czterdziestej rocznicy powstania w getcie: „Krzywdzi się jednak nieraz Polaków wyciągając zbyt daleko idące uogólnienia ze zjawiska współpracy niektórych Polaków w tropieniu Żydów lub ich szantażowaniu”, J.J. Lipski, *Tekst wygłoszony podczas mszy św. w intencji poległych i zamordowanych mieszkańców*

getta w Warszawie w kościele dolnym św. Stanisława na Żoliborzu 16 kwietnia 1983 roku, w: tegoż, *Dwie ojczyzny i inne szkice*, „Myśl”, Warszawa 1985, s. 114, stanowisko Lipskiego omawia J.T. Gross, „Ten jest z Ojczyzny mojej...”, ale go nie lubię, w: tegoż, *Upiorna dekada, Trzy eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców i komunistów, 1939–1948*, Universitas, Kraków 1998, s. 30–33.

[400] Nawiązuję do określenia Jana Błońskiego. W analizie *Protestu* Kossak-Szczuckiej katolik-Polak jest kim innym niż Polak-katolik, bo chrześcijański uniwersalizm okazuje się dla niego ważniejszy niż ważna skądinąd identyfikacja etniczna; zob. J. Błoński, *Polak-katolik i katolik-Polak...*, dz. cyt.

[401] S. Skwarczyńska, *In tenebris lux*, „Tygodnik Powszechny”, 1946, nr 32, s. 3.

[402] L. Kaufman, *Polacy dla Żydów*, „Tygodnik Powszechny”, 1946, nr 36, s. 7.

[403] „Tygodnik Powszechny”, 1963, nr 12, s. 3. Cytat pochodzi z książki A. Rudnickiego *Obraz z kotem i psem*, PIW, Warszawa 1962, s. 63.

[404] „Polityka”, 1968, nr 16, s. 11. Warto wspomnieć także artykuł Hanny Krall *Gra o moje życie* („Polityka”, 1968, nr 16, s. 9).

[405] Wznawiano ją trzykrotnie. Pierwsze wydanie (*Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, Znak, Kraków 1966) trafiło do księgarń w marcu 1967 roku. Drugie, także przygotowane w Znak (Kraków 1969), w grudniu 1969 roku. W drugim wydaniu rozszerzony został wstęp W. Bartoszewskiego, a także korpus dokumentów. Posłużyło ono za podstawę wydań po roku 1989, a więc już poza cenzurą: pierwszego opublikowanego przez Stowarzyszenie ŻIH i Świat Książki (Warszawa 2007) oraz drugiego przez Znak (Kraków 2013). W wydaniach tych zamieszczono krótką *Przedmowę* W. Bartoszewskiego oraz *Zamiast wstępu. Rozmowa redaktora Mariana Turskiego, prezesa Stowarzyszenia „Żydowski Instytut Historyczny”, z Władysławem Bartoszewskim*. Znalazł się w nich także wybór recenzji pierwszej edycji tomu. Dobre przyjęcie książki w latach sześćdziesiątych, jej wznowienia, a także moralny autorytet autora (stał się on także patronem Komitetu Obrony Demokracji, firmując hasło „Warto być przyzwoitym”) sprawiają, że *Ten jest z ojczyzny mojej* funkcjonuje jako jedno z kanonicznych realizacji motywu Sprawiedliwych. Dariusz Libionka uznaje za kanoniczną zapomnianą książkę Sz. Datnera *Las Sprawiedliwych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968; zob. D. Libionka, *Polskie piśmiennictwo na temat zorganizowanej i indywidualnej pomocy Żydom (1945–2008)*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, 2008, nr 4, s. 38 i nast.; warto pamiętać, że w omawianych tu kwestiach oba ujęcia niewiele się od siebie różnią.

[406] *Samson*, reż. A. Wajda, scenariusz A. Wajda, K. Brandys, zdjęcia J. Wójcik, 1961; *Długa noc*, reż. J. Nafeter, scenariusz J. Nafeter, zdjęcia A. Nurzyński, 1967.

[407] Zob. na przykład J.A. Szczepański, *Po zamordowaniu Józefa Oppenheima*, „Kuźnica”, 1946, nr 13, s. 8; J. Andrzejewski, *Zagadnienie polskiego antysemityzmu*, „Odrodzenie”, 1946, nr 27, s. 4; nr 28, s. 3–4; F. Gil, *Powrót z Kielc*, „Odrodzenie”, 1946, nr 34, s. 1–2; o skali refleksji świadczy antologia *Przeciw antysemityzmowi*, wybór, wstęp i oprac. A. Michnik, Universitas, Kraków 2010, t. 2, s. 2–266.

[408] Co nie znaczy, że świadectwa nie mogły wpływać z ludzkiego odruchu wdzięczności wobec ratujących lub z pragnienia upamiętnienia ich postawy.

[409] Zob. D. Libionka, *Polskie piśmiennictwo...*, dz. cyt., s. 33.

[410] Polemiką z obrazem zarysowanym przez Bartoszewskiego jest tekst J.T. Grossa, „*Ten jest z Ojczyzny mojej...*”, *ale go nie lubię*, opublikowany po raz pierwszy w „*Aneksie*”, 1986, nr 41–42, s. 13–35. Gross nawiązuje do książki Bartoszewskiego i Lewinówny tytułem artykułu, w którym poddaje analizie polski dyskurs na temat Zagłady, a szczególnie ratowania Żydów. Pokazuje przemilczenia konstytutywne dla tego sposobu myślenia oraz zadaje pominięte w nim pytanie o postawy większości społeczeństwa polskiego wobec Żydów w czasie okupacji. Obraz, który wyłania się z jego wywodu, jest diametralnie różny od tego, który sugeruje wstęp Bartoszewskiego. Gross nie odwołuje się jednak do niego bezpośrednio. Jego artykuł nie wywołał dyskusji o *Ten jest z ojczyzny mojej*. Zob. J.T. Gross, „*Ten jest z Ojczyzny mojej...*”, *ale go nie lubię*, dz. cyt., s. 33, 41 i nast.

[411] W przywoływanych niżej pracach historycznych i świadectwach szukam przede wszystkim informacji o społecznej atmosferze, która determinowała los ukrywających się Żydów oraz ich polskich opiekunów.

[412] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, w: *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, Znak, wydanie drugie rozszerzone, Kraków 1969, s. 74–75.

[413] Redaktorzy zastrzegają: „Publikowane przez nas materiały nie są ilustracją całokształtu stosunków polsko-żydowskich podczas okupacji hitlerowskiej”, *Przedmowa wydawców*, w: *Ten jest z ojczyzny mojej*, dz. cyt., s. 79. Także w wywiadzie z Marianem Turskim wprowadzającym do trzeciego i czwartego wydania książki, Bartoszewski podkreśla, że nie dąży do uogólnień, a *Ten jest z ojczyzny mojej* nie mówi o postawie narodu. „Czego nie mogłem zaakceptować – i do dzisiaj jest to dla mnie nie do przyjęcia – to jednostronne wnioskowanie: byliśmy wspaniałym narodem (wszyscy?), bo mieliśmy Radę Pomocy Żydom...”, „*Zamiast wstępu. Rozmowa redaktora Mariana Turskiego, byłego prezesa i obecnego wiceprezesa Stowarzyszenia „Żydowski Instytut Historyczny”, z Władysławem Bartoszewskim. Materiał wstępny do poprzedniego wydania książki z 2007 roku przygotowanego między innymi staraniem Stowarzyszenia ŻIH*, w: *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, Znak, Kraków 2013, s. XIV–XV. Analiza *Po obu stronach muru* nie potwierdza przywołanych wyżej przeświadczeń autora tekstu. Także w reakcjach czytelników książka stanowiła obraz narodu, zob. na przykład J. Turowicz, *Ludzie z naszej ojczyzny*, „*Tygodnik Powszechny*”, 1967, nr 25, s. 1.

[414] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz., cyt., s. 67.

[415] W książce *My z Jedwabnego* Anna Bikont przywołuje postać Szymona Datnera oraz jego spisywane tuż po wojnie w jidysz relacje o polskich zbrodniach na Żydach w Białostockiem. „Co takiego stało się przez te dwadzieścia lat – pyta Bikont – że Datner nie chciał, czy też nie mógł powtórzyć prawdy, którą ujawnił tuż po wojnie?”. Co więcej „w 1967 roku napisał tekst, w którym nie mówił wprost, że pogromy były dziełem miejscowej ludności, a wiedział to najlepiej, spisując po wojnie zeznania ocalałych”. Dalej przytacza rozmowę z Heleną Datner, córką historyka: „W okresie stalinowskim dużo niebezpieczniej było zachowywać się porządnie – mówi Helena – i ojciec zapłacił za to wysoką cenę. Ale potem, w środku antysemickiej kampanii, prowadzał się z Kazimierzem Kąkolem i w 1968 roku ukazała się jego

książka *Las sprawiedliwych o Polakach ratujących Żydów*. Autorka komentuje: „Prowadzenie się z Kąkolem, redaktorem naczelnym haniebnego w owym czasie tygodnika «Prawo i Życie» i autorem plugawych tekstów, uprzytamnia, jaki lęk musiała uruchamiać na nowo rozbudzona nienawiść do Żydów. Wydanie takiej książki w takim czasie oznaczało wpisanie się w obowiązujący nurt – jednym z lejtmotywów antysemitycznej kampanii był wątek niewdzięczności: Żydzi szkalują Polskę, choć tylu Polaków ryzykowało dla nich życie. Książka, jak pisał we wstępie Datner, ma «zilustrować postawę narodu polskiego wobec wycinanego w pień na oczach świata narodu żydowskiego»”. A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 50–51.

[416] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 68.

[417] Tamże, s. 67.

[418] Tamże, s. 69.

[419] Zob. J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, wstęp K. Persak, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; B. Engelking, *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; zob. także rozdział I książki (s. 35).

[420] O ukrywaniu się po „aryjskiej stronie”. Z profesorem Feliksem Tychem rozmawia Barbara Engelking, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 1, Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 237.

[421] Tamże, s. 236–237.

[422] Zob. A. Żbikowski, *Antysemityzm, szmalcownictwo, współpraca z Niemcami a stosunki polsko-żydowskie pod okupacją niemiecką*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i Materiały*, red. A. Żbikowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006.

[423] Fragment ten został przeredagowany zgodnie z sugestiami generała Władysława Sikorskiego i ministra spraw wewnętrznych w jego rządzie profesora Stanisława Kota, którzy uznawali mówienie o polskim antysemityzmie na forum międzynarodowym za szkodliwe dla polskich interesów. W oficjalnej wersji zacytowany fragment przybrał taką oto formę: „Stosunek Polaków do żydów w bardzo wielu wypadkach zmienił się pod wpływem tego, co się dzieje. Powszechnie podkreśla się w rozmowach przekraczające wszelkie granice bestialstwo Niemców w stosunku do tej części ludności, zamieszkującej ziemię polskie. W wielu przypadkach Polacy okazują w sposób widoczny współczucie żydom. Jest to tym bardziej charakterystyczne, że takie widoczne okazywanie współczucia może się kończyć lub często i kończy źle dla tego, kto okazuje serce”; J. Karski, *Zagadnienie żydowskie w Polsce pod okupacjami*, „Mówią Wieki”, 1992, nr 4, s. 5 (pisownia oryginału).

[424] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i Materiały*, red. A. Żbikowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006, s. 131. Podobne doniesienia napływają z całej Polski, zob. tamże, s. 129–136.

- [425] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 71–72.
- [426] Zob. J. Leociak, *Młyny boże. Zapiski o Kościele i Zagładzie*, Czarne, Wołowiec 2018; D. Libionka, *Polska hierarchia kościelna wobec eksterminacji Żydów – próba krytycznego ujęcia*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 5, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2009.
- [427] Tamże, s. 20.
- [428] Tamże, s. 62.
- [429] Zob. B. Szaynok, „Tuż po Zagładzie”. *Kościół wobec problematyki żydowskiej (VII 1944–VII 1946)*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 5, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2009.
- [430] Argument ten jest często wykorzystywany do dzisiaj. Zob. na przykład K. Cegiela, K. Sachnowska, O. Tumińska, *Polska pomoc Żydom. Pytania i odpowiedzi*, „Życie za życie”, „Rzeczpospolita”, 17 września 2008, s. 6; zob. także wypowiedzi J. Żaryna, <http://janzaryn.pl/?p=677> [dostęp: czerwiec 2017].
- [431] Zob. Z. Schnepf-Kończak, *Pomoc Polaków dla Żydów na wsi w czasie okupacji niemieckiej. Próba opisu na przykładzie Sprawiedliwych wśród Narodów Świata*, w: *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Stowarzyszenie Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011, s. 220; D. Libionka, *Polskie piśmiennictwo...*, dz. cyt., s. 71.
- [432] Zob. C. Perechodnik, *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce*, oprac., posł., przyp. D. Engel, Karta, Warszawa 2011, s. 204.
- [433] J. Tokarska-Bakir, *Sprawiedliwi niesprawiedliwi i niesprawiedliwi sprawiedliwi*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 4, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2009, s. 210.
- [434] Tamże, s. 182 i nast. oraz 197 i nast.
- [435] Zob. A. Polonsky, *Wstęp*, przeł. M. Lohman, w: J.T. Gross, *Upiorna dekada...*, dz. cyt., s. 9–10.
- [436] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 66.
- [437] D. Stola, *Nadzieja i Zagłada. Ignacy Schwarzbart – żydowski przedstawiciel w Radzie Narodowej RP (1940–1945)*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 200–201.
- [438] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, dz. cyt., s. 132.
- [439] Tamże, s. 133.
- [440] Tamże, s. 133–134.
- [441] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 57.

- [442] *Tragiczna postać*, przedruk za „Die Welt” z 26 lutego 2011, „Rzeczpospolita”, 3 marca 2011, s. A15. Wypowiedź ta spotkała się w Polsce z bardzo nieprzychylnym przyjęciem, którego wyrazem jest także tytuł przedruku w „Rzeczpospolitej”. Oskarżano Bartoszewskiego o „psucie i tak do dziś często nadszarpywanego wizerunku naszego narodu” (Marta Kaczyńska); wybór wypowiedzi prasowych dotyczących wywiadu w „Die Welt” zamieściła „Angora”, 2011, nr 11, s. 10–11.
- [443] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 35.
- [444] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, dz. cyt., s. 136–137.
- [445] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 74.
- [446] A. Rudnicki, *Obraz z kotem i psem*, dz. cyt., s. 64–65.
- [447] Tamże, s. 63–64.
- [448] A. Rudnicki, *Moja czarna broda*, w: *Żywe i martwe morze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952.
- [449] A. Rudnicki, *Żywe i martwe morze*, w: *Żywe i martwe morze...*, dz. cyt., s. 455.
- [450] J. Grabowski, *Powiat węgrowski*, w: *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2018, s. 475.
- [451] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 57.
- [452] J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”. *Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939–1943*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 8–9. O skali zjawiska zob. tamże, s. 31–42. Wyłapywanie Żydów na dużą skalę odbywało się także na wsi; zob. J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt.
- [453] J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”..., dz. cyt., s. 8.
- [454] Tamże, s. 130.
- [455] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 57–59.
- [456] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, dz. cyt., s. 121.
- [457] Tamże, s. 123–124.
- [458] J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”..., dz. cyt., s. 128.
- [459] Tamże, s. 129. Zob. także B. Engelking, „*Szanowny panie gistapo*”. *Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 44–51.
- [460] Zob. J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”..., dz. cyt., s. 43–47.

- [461] Tamże, s. 46.
- [462] Zob. J. Grabowski, *Tropiąc Emanuela Ringelbluma. Udział polskiej Kriminalpolizei w „ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej”*, „Zagłada Żydów”, nr 10, tom 1, Warszawa 2014, s. 27–56, oraz tegoż, *Psy na Żydów*, „Gazeta Wyborcza”, „Magazyn”, 25–27 lipca 2014, s. 26–27.
- [463] J. Grabowski, *Tropiąc Emanuela Ringelbluma...*, dz. cyt., s. 37.
- [464] Tamże, s. 53.
- [465] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 58–59.
- [466] Tamże, s. 72.
- [467] Zob. A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach...*, dz. cyt.; J. Tokarska-Bakir, *Okrzyki pogromowe. Szkice antropologii historycznej Polski z lat 1939–1946*, Czarne, Wołowiec 2012; Joanna Tokarska-Bakir, *Pod klątwą. Społeczny portret pogromu kieleckiego*, Czarna Owca, Warszawa 2018.
- [468] Bartoszewski powtarza ten sąd w wydaniach po roku 1989. Dowodzi, że gdyby nastroje antysemityczne nie zmniejszyły się w czasie wojny, „bylibyśmy świadkami takich zjawisk jak na Słowacji czy na Węgrzech, gdzie tysiące ludzi dobrowolnie zgłaszały się do formacji współuczestniczących w mordach”. Dowodem jest Sprawiedliwy-antysemita, Edward Kemnitz, jeden z twórców NSZ. Zjawisko szantażu i przemocy pozostaje w tym ujęciu sprawą marginesu; zob. *Zamiast wstępu. Rozmowa redaktora Mariana Turskiego, byłego prezesa i obecnego wiceprezesa Stowarzyszenia Żydowski Instytut Historyczny, z Władysławem Bartoszewskim...*, dz. cyt., s. XX.
- [469] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 75.
- [470] Tamże, s. 12.
- [471] Tamże, s. 8.
- [472] Zob. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Nisza, Warszawa 2012, s. 320.
- [473] Tamże, s. 337–339.
- [474] Tamże, s. 317–319.
- [475] Tamże, s. 319.
- [476] Zob. M. Natkowska, *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”. Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931–1939*, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 1999.
- [477] J. Żyndul, *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937*, Fundacja im. Kazimierza Kelles-Krauza, Agencja Scholar, Warszawa 1994.
- [478] Zob. Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, w rozdziale „W obliczu końca”, s. 477–538; zob. także A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, dz. cyt., s. 368–383.

[479] Zob. T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego. Kwestia Żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 19–20, 24.

[480] C. Perechodnik, *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej...*, dz. cyt., s. 10.

[481] Zob. D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 129–134.

[482] Zob. M. Natkowska, *Numerus clausus...*, dz. cyt.; ostatni rozdział książki poświęcony jest zjawisku wyjazdów młodych polskich Żydów na studia za granicę z powodu antysemitycznych zarządzeń uczelni oraz nastawienia polskich studentów, a także trudnościom w nostryfikacji uzyskanych tam dyplomów po powrocie do kraju.

[483] Tamże, s. 12.

[484] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 12.

[485] Tamże.

[486] M. Głowiński, *Czarne sezony*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 117–118. Już po wojnie Artur Sandauer pisał: „Asymilować się to – [...] przejmować cudze kanony obyczajowe i kryteria estetyczne – nawet wtedy, gdy mierzą w nas; to trwać bezbronnym pod cudzym spojrzeniem”; A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego żydowskiego pochodzenia w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 31; piętnujące spojrzenie polskiego otoczenia sprawiło, że asymilacja polskiej elity intelektualnej pochodzenia żydowskiego okazała się jego zdaniem niemożliwa (zob. tamże, s. 97).

[487] J. Karski, *Zagadnienie żydowskie w Polsce pod okupacjami...*, dz. cyt., s. 7, wyróżnienie J. Karskiego; fragment ten nie znalazł się w oficjalnej wersji raportu.

[488] J. Grabowski, *Ratowanie Żydów za pieniądze: przemysł pomocy*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 4, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2008, s. 90–91. Grabowski stwierdza, że wymuszenia – dla ofiar śmiertelne w skutkach – traktowano „jako swego rodzaju akt sprawiedliwości dziejowej” (tamże, s. 105). Zob. także A. Żbikowski, *Pogromy i mordy ludności żydowskiej w Łomżyńskim i na Białostocczyźnie latem 1941 roku w świetle relacji ocalałych Żydów i dokumentów sądowych*, w: *Wokół Jedwabnego*, red. P. Machcewicz, K. Persak, IPN, Warszawa 2002, t. 1, *Studia*.

[489] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, dz. cyt., s. 54.

[490] D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 198.

[491] Tamże, s. 203–204.

[492] Tamże, s. 113–114.

[493] Tamże, s. 121–122.

[494] Tamże, s. 175–188.

[495] Tamże, s. 223.

- [496] A. Bikont, *My z Jedwabnego*, dz. cyt., s. 22.
- [497] Sytuację tę analizuję na przykładzie *Wielkiego Tygodnia* Jerzego Andrzejewskiego w rozdziale II (s. 134–139).
- [498] Zob. W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 75.
- [499] Tamże, s. 9.
- [500] M. Melchior, *Uciekinierzy z gett po „stronie aryjskiej” na prowincji dystryktu warszawskiego – sposoby przetrwania*, w: *Prowincja noc. Życie i zagłada Żydów w dystrykcie warszawskim*, red. B. Engelking, J. Leociak, D. Libionka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 336–337 (wyróżnienie M. Melchior).
- [501] O morderstwach popełnionych na Żydach przez polskich partyzantów zob. „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 7, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011. W numerze tym ukazały się studia: D. Libionka, *Narodowa Organizacja Wojskowa i Narodowe Siły Zbrojne wobec Żydów pod Kraśnikiem – korekta obrazu*; A. Skibińska, J. Tokarska-Bakir, „Barabas” i Żydzi. Z historii oddziału AK „Wybraniec”; J. Tokarska-Bakir, *Proces Tadeusza Maja. Z dziejów oddziału AL „Świt” na Kielecczyźnie*; J. Mazurek, „Józek, co robisz?”. Zbrodnia na Żydach popełniona przez AK we wsi Kosowice; J. Mazurek, A. Skibińska, „Barwy białe” w drodze na pomoc walczącej Warszawie. Zbrodnie AK na Żydach; A. Bikont, „Nie trzeba było domu palić, tylko Żydów wyprowadzić i pozabijać”. Postscriptum do tekstu J. Mazurka i Aliny Skibińskiej „Barwy białe” w drodze na pomoc walczącej Warszawie. Zbrodnie AK na Żydach. Zob. także: J. Grabowski, „Chcę nadmienić, że nie byłem uświadomiony i wykonałem zadanie jako żołnierz Armii Krajowej”. O wymordowaniu ukrywających się pod Raclawicami Żydów przez kompanię miechowskiej AK, „Zagłada Żydów, Studia i Materiały”, nr 6, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2010. Studia te dotyczą konkretnych przypadków, a ich autorzy nie formułują sądów uogólniających.
- [502] A. Bańkowska, *Partyzantka polska lat 1942–1943 w relacjach żydowskich*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 1, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2005, s. 163.
- [503] G. Berendt, *Cena życia – ekonomiczne uwarunkowania egzystencji Żydów po „aryjskiej stronie”*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 4, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2008, s. 137.
- [504] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 18.
- [505] Tamże, s. 15.
- [506] Tamże, s. 19.
- [507] Tamże, s. 15.
- [508] Tamże, s. 19.
- [509] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 17. „Tylko nieliczne pisma grup skrajnie prawicowych demonstrowały wobec rozgrywanej się tragedii obojętność lub wrogość”, one jednak znajdują się w tej opowieści na marginesie polskiego społeczeństwa (tamże, s. 18). Inny

obraz wyłania się z antologii *Wojna żydowsko-niemiecka. Polska prasa konspiracyjna 1943–1944 o powstaniu w getcie Warszawy*, wybór i oprac. P. Szapiro, „Aneks”, Londyn 1992.

[510] J. Grabowski, *Ratowanie Żydów za pieniądze...*, dz. cyt., s. 86.

[511] Zob. tamże, s. 99–106, oraz G. Berendt, dz. cyt., s. 137–140.

[512] Tamże, s. 85.

[513] J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt., s. 62.

[514] Tamże, s. 62.

[515] F. Tych, *Co jesteśmy winni Sprawiedliwym?*, w: *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci*, red. M.D. Krajewska, Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Muzeum Historii Żydów Polskich, Łódź, sierpień 2009, s. 19. W tak samo zatytułowanej książce wydanej przez tych samych wydawców z datą „kwiecień 2013 r.,” nie znalazły się teksty historyków, w tym Feliksa Tycha; zob. https://sprawiedliwi.org.pl/sites/default/files/SPRAWIEDLIWI_2013.pdf [dostęp: październik 2018].

[516] J. Tokarska-Bakir, *Sprawiedliwi niesprawiedliwi, niesprawiedliwi sprawiedliwi...*, dz. cyt., s. 197–198.

[517] J.T. Gross, „*Ten jest z Ojczyzny mojej...*”, *ale go nie lubię*, dz. cyt., s. 41.

[518] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 83.

[519] Zob. P. Szapiro, *Problem pomocy dla warszawskiego getta w publicystyce Polski Podziemnej*, w: *Holocaust z perspektywy półwiecza. Pięćdziesiąta rocznica Powstania w Getcie Warszawskim. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Żydowski Instytut Historyczny w dniach 29–31 marca 1993*, red. D. Grinberg, P. Szapiro, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 1994, s. 307–308.

[520] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 41.

[521] Tamże, s. 42.

[522] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 37–38.

[523] Motyw ten pojawia się wielokrotnie, zob. W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 19–20, 23, 34 i nast., 59.

[524] M. Urynowicz, *Zorganizowana i indywidualna pomoc Polaków dla ludności żydowskiej eksterminowanej przez okupanta niemieckiego w okresie drugiej wojny światowej*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i Materiały*, red. A. Żbikowski, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006, s. 228. O funduszach żydowskich wspomina także Bartoszewski, ale nie omawia skali tej pomocy; zob. W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 37–38.

[525] D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 208.

[526] Tamże, s. 220.

- [527] M. Urynowicz, *Zorganizowana i indywidualna...*, dz. cyt., s. 227.
- [528] Tamże, s. 229.
- [529] Zob. D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 212, 215, 218–219.
- [530] Zob. *Klucze i kasa. O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950*, red. J. Grabowski, D. Libionka, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2014.
- [531] M. Urynowicz, *Zorganizowana i indywidualna...*, dz. cyt., s. 227, przyp. 86.
- [532] Tamże, wypowiedź W. Bienkowskiego.
- [533] Tamże, s. 227.
- [534] Tamże, s. 226.
- [535] Zob. tamże, s. 227.
- [536] D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 210.
- [537] M. Urynowicz, *Zorganizowana i indywidualna...*, dz. cyt., s. 230.
- [538] A. Żbikowski, *Antysemityzm, szmalcownictwo, współpraca z Niemcami...*, dz. cyt., s. 429–430.
- [539] Tamże, s. 430.
- [540] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 7.
- [541] Tamże, s. 12.
- [542] *Po-lin. Okruchy pamięci*, reż. Jolanta Dylewska, film dokumentalny, Polska 2008.
- [543] J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 38. O Wiźnie, tamże, s. 49. O wygładzie tamtejszych Żydów świadczą fotografie zebrane przez Annę Bikont, zob. *My z Jedwabnego*, dz. cyt.
- [544] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 74.
- [545] Tamże, s. 19–20.
- [546] Tamże, s. 38.
- [547] Kwestia porównywania sytuacji ludności polskiej i żydowskiej w okupowanej Polsce jest szczególnie delikatna. Nie sposób zestawiać ze sobą ludzkich nieszczęść i rozstrzygać, które z nich są dotkliwsze. Już samo porównanie strat uzmysławia jednak różnicę. Żydowska społeczność przestała w Polsce istnieć. Sytuacji Żydów w gettach oraz tych, którzy ukrywali się po „aryjskiej stronie”, nie da się porównać z sytuacją Polaków pod okupacją, nawet biorąc pod uwagę hitlerowski terror. Ludność polska nie postrzegала przy tym eksterminacji Żydów jako części własnej martyrologii, ale raczej jako coś obcego i osobnego.

[548] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 11. Motyw ten powtarza się wielokrotnie: „Ostatecznemu zniszczeniu getta warszawskiego [...] towarzyszył równoczesny wzrost terroru wobec inteligencji polskiej w Warszawie” (tamże, s. 55), dalej Bartoszewski podaje szczegóły; informuje też o rozstrzeliwaniach Polaków w ruinach getta (tamże, s. 56).

[549] Tamże, s. 10.

[550] Tamże, s. 11–12. „W planach kierownictwa państwa hitlerowskiego przewidziana była zagłada fizyczna Polaków w następnej kolejności po Żydach, obok części Rosjan, Białorusinów i innych Słowian” (tamże, s. 73).

[551] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 9.

[552] A. Żbikowski, *Antysemityzm, szmalcownictwo, współpraca z Niemcami...*, dz. cyt., s. 443.

[553] Tamże, s. 444.

[554] Tamże, s. 445.

[555] Zob. M. Janion, *Spór o antysemityzm. Sprzeczności, wątpliwości i pytania*, w: tejże, *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi, Sic!*, Warszawa 2000, s. 145; eliminacyjne fantazmaty omówione zostały na s. 140–147.

[556] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 25.

[557] Przykładem mogą być wypowiedzi Jarosława Szarka jeszcze jako kandydata na prezesa Instytutu Pamięci Narodowej; zob. K. Buszkowska, *Polska дума zamiast wstydu. Nowe symbole narodowej pamięci*, w: *Debaty po roku 1989. Literatura w procesach komunikacji. W stronę nowej syntezy (2)*, red. M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017. O podobnej tendencji świadczą okładki wielkonakładowych tygodników: *Zagłada Polski* jako anons książki T. Snydera, „Newsweek Polska. Historia”, 2016, nr 9; oraz *Krew na naszych rękach? Sakralizacja Holocaustu zaciera pamięć o polskich ofiarach*, „Do Rzeczy”, 2016, nr 37.

[558] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 12.

[559] Zob. D. Libionka, *ZWZ AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 47.

[560] Tamże, s. 55.

[561] Tamże, s. 83.

[562] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 68.

[563] Tamże, s. 13.

[564] Tamże, s. 16.

[565] Tamże, s. 13.

[566] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 90.

[567] Tamże.

[568] Tamże.

[569] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 16–17. Cytat pochodzi z: M. Edelman, *Getto walczy (udział Bundu w obronie getta warszawskiego)*, nakładem C.K. Bundu, Warszawa 1945, s. 30.

[570] Sam Edelman miał poczucie, że heroiczna narracja o walce nie przystaje do sytuacji w getcie, czemu dał wyraz w rozmowach z Hanną Krall; zob. H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, Wydawnictwo a5, Kraków 2005, s. 7–9.

[571] Zob. E. Janicka, *Świadkowie własnej sprawy. Polska narracja dominująca wobec Zagłady na przykładzie tekstu Marii Kann „Na oczach świata” (1943)*, w: *Lata czterdzieste. Początki polskiej narracji o Zagładzie*, red. M. Hopfinger, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2018 (w druku). Janicka opisuje figurę włączenia Żydów w polską wspólnotę w wyniku uznania ich heroizmu w walce. Zauważa, że dotyczy ona jedynie tych, którzy zginęli, ocalonych osadza natomiast w stereotypowych obrazach Żyda niezdolnego do heroizmu. Analiza źródeł dowodzi, że za uznaniem dla bojowców nie idzie wola ocalenia ich życia.

[572] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 56.

[573] Tamże, s. 22.

[574] Tamże.

[575] Tamże, s. 23.

[576] Tamże, s. 44–45.

[577] „Niemcy nie orientowali się jednak w stopniu gotowości bojowej, jaki osiągnęło tymczasem ŻOB przy pomocy materiałowej polskiego podziemia” (tamże, s. 50).

[578] Tamże, s. 42.

[579] Tamże.

[580] *Co było znaczące w getcie? Nic! Nic! Nie mówcie bzdur! Rozmowa z Markiem Edelmanem przeprowadzona wspólnie z Włodzimierzem Filipkiem dla poznańskiego podziemnego kwartalnika „Czas” w 1985*, w: A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami getta warszawskiego*, Wydawnictwo „Twój Styl”, Warszawa 2000, s. 26.

[581] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 79.

[582] Zob. tamże, s. 53.

[583] Tamże, s. 60.

[584] Tamże, s. 55.

[585] Tamże, s. 58.

[586] Tamże, s. 60.

- [587] Tamże, s. 58.
- [588] Tamże, s. 99.
- [589] Tamże, s. 102.
- [590] Tamże.
- [591] Zob. tamże, s. 30–35, 62–64, 67–68.
- [592] Tamże, s. 69.
- [593] Tamże, s. 77 i 102–103.
- [594] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 47.
- [595] Tamże, s. 49.
- [596] Tamże. „W dodatku «Wacław» przez szereg dni bezskutecznie domagał się od przedstawicieli Żydowskiej Komisji Koordynacyjnej skierowania z getta nowego, zorientowanego w sprawach wojskowych łącznika, w celu podtrzymania kontaktów w sprawach fachowych z oficerami AK” (tamże).
- [597] Tamże, s. 52.
- [598] Tamże.
- [599] Tamże, s. 55. O wiarygodności relacji Stroopa zob. M. Borwicz, *Kazimierza Moczarskiego „Rozmowy z katem”*, „Zeszyty Historyczne”, 1980, z. 53, s. 177–185.
- [600] *Co było znaczące w getcie?...*, dz. cyt., s. 27.
- [601] Tamże, s. 26.
- [602] Tamże, s. 27.
- [603] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 69.
- [604] Tamże, s. 68.
- [605] Tamże, s. 70.
- [606] Tamże, s. 70.
- [607] Tamże, s. 80.
- [608] P. Szapiro, *Problem pomocy dla warszawskiego getta w publicystyce Polski Podziemnej*, w: *Holocaust z perspektywy półwiecza*, red. D. Grinberg, P. Szapiro, Warszawa (bez daty wydania), s. 319–323.
- [609] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 85 i 87–89.
- [610] Tamże, s. 88.

- [611] Tamże.
- [612] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 55.
- [613] Tamże, s. 54.
- [614] D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP...*, dz. cyt., s. 94.
- [615] Tamże, s. 96.
- [616] I. Cukierman „Antek”, *Nadmiar pamięci. Siedem owych lat. Wspomnienia 1939–1946*, red. M. Turski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 261.
- [617] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 27.
- [618] Tamże.
- [619] Zob. D. Stola, *Nadzieja i zagłada...*, dz. cyt., s. 157–188.
- [620] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 73–74.
- [621] Tamże, s. 74.
- [622] Bartoszewski powołuje się na wypowiedź Szmula Zygielbojma: „Muszę tu wspomnieć, że ludność polska ofiarowuje Żydom wszelką możliwą pomoc i sympatię. Solidarność ludności polskiej ma dwa aspekty: po pierwsze, znajduje wyraz we wspólnym cierpieniu, po drugie w ciągle prowadzonej wspólnej walce z nieludzką potęgą okupanta. [...] Ludność polska i żydowska pozostaje w stałym kontakcie, wymienia gazety, poglądy, instrukcje” (tamże, s. 29).
- [623] Tamże, s. 33.
- [624] Tamże.
- [625] Tamże.
- [626] Tamże, s. 75.
- [627] *Polacy z pomocą Żydom w latach okupacji. Wypowiedź W. Bartoszewskiego*, sygnowane (PAP), „Życie Warszawy”, 2 kwietnia 1968, s. 4.
- [628] Należy przyjąć, że „Życie Warszawy” wykorzystało wypowiedź Bartoszewskiego bez jego zgody.
- [629] *Polacy z pomocą Żydom...*, dz. cyt.
- [630] Tamże.
- [631] Tamże.
- [632] Mówi o niej Ryszard Gontarz w telewizyjnej *Kronice kulturalnej*, zapowiadając dokument *Sprawiedliwi z 1968 roku*; zob. <https://www.youtube.com/watch?v=N1R6NzmM78Y> [dostęp: czerwiec 2017].

[633] Opowieść Gontarza i Kidawy jest w całości fikcyjna. W tej części tekstu odnoszę się jedynie do jej retorycznej i perswazyjnej warstwy. Sprawę stosunku przeświadczeń związanych z opowieścią o Sprawiedliwych do rzeczywistości okupacyjnej omówiłem w części poświęconej wstępowi W. Bartoszewskiego do tomu *Ten jest z ojczyzny mojej*.

[634] *Sprawiedliwi*, reż. Janusz Kidawa, dokumentalny, Polska 1968. Wszystkie następne cytaty ze ścieżki dźwiękowej filmu; <https://www.youtube.com/watch?v=yyjetYldDj4> [dostęp: listopad 2015].

[635] Jest to cytat z *Getto walczy* Marka Edelmana z kilkoma opuszczeniami; M. Edelman, *Getto walczy...*, dz. cyt., s. 30.

[636] Historia ma jeszcze jeden wątek: „W końcu poprosiła mnie, żebym ją zawiozła do Krakowa. Tam jej nikt nie zna, to ona będzie mogła do kawiarni chodzić, a nie siedzieć w domu. [...] Została w Krakowie i po pewnym czasie ja dostaję wiadomość, że ona wyszła za mąż, *nota bene*, za folksdojczka. Nareszcie się porządnie urządziła. Po pewnym czasie druga wiadomość: wyszła za folksdojczka, który był Żydem, był na papierach folksdojczka”.

[637] Jan Żabiński, jeden z organizatorów warszawskiego ogrodu zoologicznego, w czasie wojny żołnierz AK; w jego willi znajduje się dzisiaj muzeum poświęcone polskiej pomocy Żydom.

[638] *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, wydanie trzecie, uzupełnione, Stowarzyszenie ŻIH, Świat Książki – Bertelsmann Media, Warszawa 2007, s. 53; *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, oprac. W. Bartoszewski, Z. Lewinówna, wydanie czwarte uzupełnione, Znak, Kraków 2013, s. 52.

[639] Można go obejrzeć pod adresem https://www.youtube.com/watch?v=eFSh_J6gLMU [dostęp: październik 2018; ponad 230 tysięcy wejść].

[640] Angielski przekład ukazał się w roku 1969: *Righteous among nations: how Poles helped the Jews 1939–1945*, red. W. Bartoszewski, Z. Lewin, Earls Court Publ., Londyn 1969; zob. także W. Bartoszewski, *The blood shed unites us: pages from the history of help to the Jews in occupied Poland*, „Interpress”, Warszawa 1970.

[641] W wywiadzie z M. Turskim Bartoszewski mówi o drugiej edycji książki. Omawia kwestię odmowy wydania jej w wydawnictwach „reżimowych”, ale nie porusza sprawy wykorzystania motywu Sprawiedliwych w propagandzie marcowej; *Zamiast wstępu...*, dz. cyt., s. XI–XII.

[642] Zob. *Ten jest z ojczyzny mojej*, dz. cyt., s. 410–413. Tekst został przedrukowany bez komentarza w wydaniach z roku 2007 i 2013, odpowiednio s. 297 i 306.

[643] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 67; podobny motyw pojawia się także na s. 72.

[644] „Życie za życie”, dodatek do dziennika „Rzeczpospolita”, 17 września 2008, s. 4.

[645] Z. Kossak-Szczucka, *Protest*, w: J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994, s. 40.

- [646] W. Bartoszewski, *Polacy z pomocą Żydom 1939–1944...*, dz. cyt., s. 3.
- [647] J. Błoński, *Polak-katolik...*, dz. cyt., s. 47.
- [648] Błoński myli się w swej diagnozie. Maria Janion – przywołując liczne teksty z dwudziestolecia międzywojennego – pokazuje, że polski przedwojenny antysemityzm wykorzystywał metaforę eliminacyjną. „Autor artykułu z 1936 roku, zatytułowanego *Konstruktywny antysemityzm*, dowodził, że jeśli Żydzi są narodem godnym, wyjadą z Polski «sami i na własny koszt. Jeśli zaś tego nie robią, powinni być uważani na pasożytów i jako tacy ulec zabiegom eksterminacyjnym». [...] Programów likwidacyjnych może nie odszukamy, ale fantazmaty wyobraźniowe o jednoznacznej wymowie – z pewnością tak. Chociaż granica jest bardzo cienka. Bo i co należy rozumieć przez żądanie «zupełnej, całkowitej i ostatecznej eliminacji Żydów z życia polskiego» i zarzucanie Niemcom w roku 1936, że «zatrzymały się w pół drogi»?»; M. Janion, *Spór o antysemityzm. Sprzeczności, wątpliwości i pytania*, w: tejże, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, dz. cyt., s. 144–145. Do podobnych wniosków skłania wystawa *Obcy i niemili. Antysemickie rysunki z prasy polskiej 1919–1939*, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa, 15 października 2013 – 21 marca 2014, gdzie nie brakuje przykładów wyobrażeń eliminacyjnych. Wybór karykatur tego rodzaju zawiera książka B. Keff, *Antysemityzm. Niezamknięta historia*, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 221–244.
- [649] J. Błoński, *Polak-katolik...*, dz. cyt., s. 47.
- [650] Tamże.
- [651] Tamże, s. 47–48.
- [652] S. Buryła, *Katoliczka, patriotka, antysemityka*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 24–26 grudnia 2008, s. 10.
- [653] Tamże, s. 11.
- [654] Zob. A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, dz. cyt.
- [655] Zob. A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, w: tejże, *Kino, władza, publiczność. Kinematografia polska w latach 1944–1949*, Wydawnictwo „Prasa Beskidzka”, Bielsko-Biała 2002, s. 185.
- [656] W chwili premiery – w czerwcu 1949 – „film Forda nie miał [...] już na widowni swego «modelowego odbiorcy», który mógłby oglądać go przez pryzmat swoich tragicznych doświadczeń” (tamże, s. 185).
- [657] Tamże, s. 190.
- [658] Wyciąg z protokołu nr 2 z posiedzenia Rady Artystycznej w dniu 2 lutego 1947 roku. Archiwum Filmoteki Narodowej, sygn. S–587, s. 2. Cytat za A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 182.
- [659] Tamże, s. 191.
- [660] Tamże, s. 186.
- [661] Tamże, s. 187.

[662] Tamże, s. 189.

[663] Tamże, s. 190.

[664] M. Dąbrowska, *Dzienniki powojenne. 1945–1965*. Wybór, wstęp, oprac. T. Drewnowski, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 373.

[665] Tamże, s. 383. „Negatywne wrażenie wywoływał operetkowy sposób przedstawienia polskiej konspiracji, złe emocje budziło koncentrowanie uwagi na kanaliach (rodzina volksdeutscha Kuśmiraka) oraz na niepoważnych, kabaretowo-folklorystycznych postaciach drugiego planu. Mimowolnie porównywano te epizody ze scenami rozgrywającymi się w środowisku żydowskim, które oceniano jako doskonałe”, A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 190–191.

[666] A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 191.

[667] Tamże, s. 192.

[668] Tamże.

[669] Tamże.

[670] M. Dąbrowska, *Dzienniki powojenne...*, dz. cyt., s. 442.

[671] A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 196.

[672] Tamże, s. 198; zob. także, D. Libionka, *Antysemityzm i Zagłada na łamach prasy w Polsce w latach 1945–1946*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały”, 1997, t. 2, s. 190.

[673] A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 184.

[674] W rozumieniu Rolanda Barthes’a; zob. R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Aletheia, Warszawa 2008.

[675] Z ostatecznej wersji *Ulicy Granicznej* znika ważny szczegół: w scenariuszu Broniek Cieplikowski i Franek Wojtan zarabiają w czasie okupacji na handlu z gettem; zob. A. Madej, *Na tej ulicy nikt już nie mieszka*, dz. cyt., s. 197.

[676] Bohaterami dynamicznymi są postaci przechodzące zasadniczą przemianę, jak na przykład Sienkiewiczowski Kmicic czy Jacek Soplica z *Pana Tadeusza*.

[677] Mimo wszystko krytyka bierze tę przemianę za dobrą monetę. „Kamienica przy ulicy Granicznej staje się [...] Polską w kropelce” – pisze Katarzyna Mąka-Malatyńska. „Najgłębsza [...] przemiana dokonuje się w postaci ojca Władka. [...] W kontakcie z konkretnym Żydem, a nie jego propagandowym wizerunkiem, antysemityzm Wojtana gaśnie”. Autorka cytuje opinię o „odwadze artystycznej” Forda pokazującego „polski antysemityzm”, ale kwestię obrony polskiego autowizerunku kwituje zaledwie przywołaniem „zasad poprawności politycznej końca lat czterdziestych”. Ani problem zmian w scenariuszu, ani sensy historii Wojtana i Kuśmiraków nie stają się przedmiotem dalszej refleksji; K. Mąka-Malatyńska, *Widok z tej strony. Przedstawienia Holocaustu w polskim kinie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 47–50.

[678] Z *Ulicy Granicznej* wyłania się podobny obraz, co ze wstępu Władysława Bartoszewskiego do *Ten jest z ojczyzny mojej*.

[679] Polskie otoczenie nie zapominało o pochodzeniu zasymilowanych Żydów, a informacja o żydostwie szła za nimi. Pozbycie się piętna graniczyło z niemożliwością. Świadczy o tym powojenna już historia Anny Bikont, która z zaskoczeniem odkryła, że wszyscy wokół wiedzieli o tym, co pragnęła ukryć przed nią jej matka; zob. A. Bikont, *My z Jedwabnego*, dz. cyt., s. 23.

[680] W. Bartoszewski, *Po obu stronach muru*, dz. cyt., s. 12.

[681] Joanna Preizner zwraca na ten szczegół uwagę, traktując go jako ślad wykluczenia; zob. J. Preizner, *Sąsiedzi. „Ulica Graniczna” Aleksandra Forda*, w: *Kamienie na macewie. Holocaust w polskim kinie*, Austeria, Kraków–Budapeszt 2012, s. 19. Gdyby żydostwo było traktowane jako równoprawne, nie byłoby powodu, żeby chronić córkę przed wiedzą o własnym pochodzeniu. Zjawisko ukrywania żydowskich korzeni przez ocalonych z Zagłady okazuje się powszechną praktyką. Znakiem wiedzy o społecznych realiach i sposobach zachowania zapewniających bezpieczeństwo jest historia Marii Sikorskiej, z domu Lew, oraz Antoniny Wyrzykowskiej, która pracowała u niej jako gosposia. Przez lata żadna z nich nie powiedziała: jedna o swoim żydostwie, druga o ukrywaniu Żydów. „No wie Pani, mówić takie rzeczy” – skomentowały niezależnie od siebie w identycznych słowach zdziwienie Anny Bikont; A. Bikont, *My z Jedwabnego*, dz. cyt., s. 173.

[682] Zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, s. 66–68.

[683] Jednocześnie w scenie zaślubin pobrzmiewają echa okupacyjnych realiów, w których Żydówki oddawały Polakom biżuterię w zupełnie innych okolicznościach. Henryk Grynberg opisał spotkanie z gajowym, który groził odprowadzeniem na posterunek i w końcu okradł ofiary, choć we własnym przekonaniu wyświadczył im przysługę, a może wręcz ratował. Matka narratora oferuje zapłatę za milczenie: „– To nic, nikt nas nie zauważy... A ten pierścionek, też niech pan weźmie... – powiedziała matka ściągając z palca swój pierścionek. – On jest z prawdziwym kamieniem – dodała. / – Na co też się człowiek musi narażać... – westchnął gajowy. Ale co robić, trzeba przecież być człowiekiem...”, H. Grynberg, *Żydowska wojna*, Czytelnik, Warszawa 1965, s. 19. Podobne sceny powtarzają się także w filmach: na przykład w *Przy torze kolejowym* (1963) w reżyserii Andrzeja Brzozowskiego czy w *Ludziach z pociągu* (1961) w reżyserii Kazimierza Kutza, gdzie wdowie obrączki trafiają w ręce szmalcownika.

[684] W rzeczywistości ruch odbywał się w odwrotnym kierunku, a uciekinierzy nie spotykali się z życzliwością; zob. L. Hering, *Meta*, w: *Ślady*, Warszawa 2011, s. 100.

[685] O tym, jak w rzeczywistości wyglądały te wyjazdy i jak czuli się wyjeżdżający z Polski Żydzi świadczą rozmowy z marcowymi emigrantami zarejestrowane w dokumencie *Dworzec Gdański* w reżyserii Marii Zmarz-Koczanowicz, według scenariusza Teresy Torańskiej (Polska 2007).

[686] O skali zjawiska zob. J. Grabowski, *Judenjagt...*, dz. cyt.; tenże, „*Ja tego Żyda znam!*”..., dz. cyt.; scenę obławy przywołuje analizowany w rozdziale I (s. 50–51) film *Naganiacz* Czesława i Ewy Petelskich (1963).

- [687] Zob. na przykład *O ukrywaniu się po „aryjskiej stronie”...*, dz. cyt., s. 234, 237.
- [688] J.T. Gross, *Sąsiedzi...*, dz. cyt., s. 115.
- [689] Tamże, s. 82.
- [690] „Ja nie mam się od kogo dowiedzieć, co się tam dzieje – mówi z goryczą. – Urodziłem się i wychowałem w Przestrzeli, spędziłem tam czterdzieści lat, połowę życia, i to jeśli Bóg da mi długie życie, a nie mam nikogo, do kogo mógłbym zadzwonić i spytać, co słychać”; wypowiedź już po emigracji do USA; A. Bikont, *My z Jedwabnego*, dz. cyt., s. 319.
- [691] Zob. tamże, s. 231–232.
- [692] Zob. J. Grabowski, „*Ja tego Żyda znam!*”..., dz. cyt.
- [693] J. Grabowski, *Ratowanie Żydów za pieniądze...*, dz. cyt.
- [694] J. Błoński, *Polak-katolik...*, dz. cyt., s. 47.
- [695] Dlatego trudno się zgodzić z interpretacją zaproponowaną przez Przemysława Czaplińskiego, w której ujmuje on motyw przemiany antysemity w Sprawiedliwego w kategoriach metanoi. Zob. P. Czapliński, *Metanoja albo postoświeceniowe filmy o Zagładzie*, w: *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. K. Chmielewska, A. Molisak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017.
- [696] Także między Władkiem Wojtanem a Fredkiem Kuśmirakiem z *Ulicy Granicznej*, tyle że u Holland eksterioryzacja okazuje się znacznie radykalniejsza: winę ponosi nie Polak-zdrajca, ale Ukraińiec, a więc po prostu obcy.
- [697] Nawet jeśli w historii, która stała się podstawą fikcji, rzeczywiście tak było, wydarzenia przedstawione w filmie zyskują status typowości, a więc czegoś prawdopodobnego i charakterystycznego dla opisywanego świata. Stają się tym bardziej typowe, im mniej jest sygnałów, że w istocie są wyjątkiem na tle zachowań pozostających społeczną regułą i zasadniczo różnych od opisywanych.
- [698] Szczegółowa analiza tych wątków znalazła się w rozdziale I w części 5.: „U progu świadomości. Powrót wypartego” (s. 87).
- [699] J. Grabowski, D. Libionka, *Bezdroża polityki historycznej. Muzeum w Markowej*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 10–11 grudnia 2016, zob. także J. Grabowski, D. Libionka, *Bezdroża polityki historycznej. Wokół Markowej, czyli o czym nie mówi Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II Wojny Światowej im. Rodziny Ulmów*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 12, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2016.
- [700] Zob. <https://www.centrumdialogu.com/litzmannstadt-ghetto/594-pomnik-polakow-ratujacych-zydow> [dostęp: sierpień 2018] oraz http://lodz.wyborcza.pl/lodz/1,35135,6949002,Pomnik_Polakow_Ratujacych_Zydow.html [dostęp: sierpień 2018].
- [701] J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, 1987, nr 2, s. 1 i 4.
- [702] K. Persak, *Wstęp*, w: *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, red. B. Engelking, J. Grabowski, Warszawa 2011, s. 22–23; dalej Persak zauważa, że wiedza ta była

jednak w kulturze obecna (tamże, s. 23).

[703] Wystarczy przywołać *Kobietę cmentarną* i *Przy torze kolejowym* Zofii Nałkowskiej, *Gospodarkę wyłączoną* Kazimierza Wyki, prozę Adolfa Rudnickiego i Stanisława Wygodzkiego czy późniejsze teksty Henryka Grynberga. Jednocześnie spojrzenie na wojenną i tuż powojenną literaturę i publicystykę uświadamia, że figura „obojętnego świadka” powstała bardzo wcześnie i stanowiła ważny punkt polskiej autoprezentacji jeszcze w czasie wojny. Zob. K. Chmielewska, *Konstruowanie figury polskiego świadka podczas Zagłady*, w: *Opowieść o niewinności. Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942–2015): literatura, publicystyka, film, przekaz wizualny*, projekt i redakcja tomu M. Hopfinger, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2018.

[704] Warto pamiętać, że w roku 1986 ukazał się artykuł Jana Tomasza Grossa poświęcony temu samemu zagadnieniu co *Biedni Polacy...* Błońskiego. Gross stosuje narzędzia opisu wydobywające kulturowy kontekst wojennych zachowań polskiej większości i rysuje obraz wydarzeń, którego nie trzeba dzisiaj aktualizować. Jego spostrzeżenia konsekwentnie przemilczano i nie wywołały one dyskusji nawet w gronie specjalistów. Zob. J.T. Gross, „*Ten jest z Ojczyzny mojej...*”, *ale go nie lubię*, „Aneks. Kwartalnik Polityczny”, Londyn, 1986, nr 41–42, s. 13–35. Przedruk w tegoż, *Upiorna dekada. Eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców, komunistów i kolaboracji. 1939–1948*, Austeria, Kraków 2007, oraz w: *Przeciw antysemityzmowi 1936–2009*, wstęp i opracowanie A. Michnik, t. 2, Universitas, Kraków 2010. Gross pisze o trudnościach z publikacją tekstu, który powstał w 1979 roku, oraz o charakterystycznych reakcjach polskich przyjaciół na jego tezy. Historia tekstu Grossa – równoległa z historią *Biednych Polaków...* – pokazuje, że nie mamy do czynienia z rozwojem wiedzy na temat Zagłady w Polsce, ale z problemem jej usankcjonowanego wypierania i ukrywania w kulturze.

[705] J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto...*, dz. cyt.; tekst cytuję za J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 19.

[706] Tamże, s. 18.

[707] Tamże, s. 19.

[708] Tamże, s. 20.

[709] Tamże, s. 19.

[710] Tamże, s. 20.

[711] Tamże, s. 19.

[712] Tamże, s. 18. Motyw równowagi cierpień i podobieństwa losu pojawia się też w wariacie: „dyskusje – przyjacielskie na ogół – łączyły się dla wszystkich z przykrością i cierpieniem” (tamże, s. 15). Przykrość ta jest jednakowa dla Polaków i Żydów, jedni i drudzy mają powody, żeby było im przykro.

[713] Tamże, s. 20.

[714] Mam na myśli takie powiązane ze sobą motywy, jak wina Żydów za nienawiść większości, tak zwane obiektywne (na przykład ekonomiczne) przyczyny konfliktu, konieczność obrony przed Żydami, nienawiść Żydów względem większości czy oczernianie większości przez

Żydów. Można je odnaleźć zarówno w trzytomowej monografii L. Poliakova, której ostatni tom ukazał się w 1977 roku (wydanie polskie: L. Poliakov, *Historia antysemityzmu. Epoka wiary*, przeł. A. Rosińska-Bóbr, O. Hedemann, Universitas, Kraków 2008; tegoż, *Historia antysemityzmu. Epoka nauki*, przeł. A. Rosińska-Bóbr, O. Hedemann, Universitas, Kraków 2008; *Historia antysemityzmu 1945–1993*, red. L. Poliakov, przeł. A. Rasińska-Bóbr, O. Hedemann, Universitas, Kraków 2010), jak i we wcześniejszej pracy Theodora W. Adorna z 1950 roku. „Uprzedzenie, jeśli idzie o jego wewnętrzną treść, jest jedynie powierzchownie – jeśli w ogóle – związane ze specyficzną naturą obiektu”, T.W. Adorno, *Osobowość autorytarna*, przeł. M. Pańków, PWN, Warszawa 2010, s. 128. Adorno traktuje wyodrębnienie „problemu Żydów” jako jeden z głównych rysów uprzedzenia. O „pseudoracjonalnych dyskusjach o antysemityzmie” pisze: „Ktoś, kto dziś, po europejskim ludobójstwie, uznaje istnienie «problemu żydowskiego», sygnalizuje, nawet jeśli w sposób subtelny, że dla czynów nazistów można znaleźć jakieś usprawiedliwienie” (tamże, s. 121). Analizując antropologię przesądu, Joanna Tokarska-Bakir wskazuje na arbitralność przesądu i łączy go z procesami zachodzącymi wewnątrz grupy dominującej. W świetle jej argumentacji przesąd nie zależy od zachowań mniejszości (nie jest uproszczonym obrazem jej realnych postaw), ale pozostaje zakorzeniony w dynamice wyobrażeń większości o sobie i świecie, a jego zasadniczą funkcją jest uzasadnianie przemocy wobec mniejszości; zob. J. Tokarska-Bakir, *Legends krwi. Antropologia przesądu*, W.A.B., Warszawa 2008.

[715] Zob. M. Głowiński, *Esej Błońskiego po latach*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały”, nr 2, Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN, Warszawa 2006.

[716] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 18.

[717] Tamże, s. 11.

[718] Rozważając kwestię „splamienia krwią”, Błoński uznaje, że zabójstwo w obronie własnej jest moralnym ustępstwem. „Chrystus kazał Piotrowi schować miecz” – konstatuje (tamże, s. 10). To jeszcze jeden przykład ustanawiania wspólnoty między mówiącym a czytelnikami, która polega na uznaniu najwyższych – chrześcijańskich – wymagań moralnych.

[719] Zob. tamże, s. 22.

[720] Błoński nawiązuje do retoryki kardynała Stefana Wyszyńskiego, w której odnowienie Ślubów Jasnogórskich w tysiąclecie chrztu Polski miało przywrócić naród jego katolickiej istocie; motyw ten podjął Jan Paweł II; zob. na przykład S. Wyszyński, *Ze stolicy Prymasów. Wybór kazań*, Poznań 1988, s. 256.

[721] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 19–20, 22–23.

[722] Tamże, s. 23. Przywołuje także Orzeszkową i Prusa jako tych, którzy proponują asymilację. Ich projekt włączenia Żydów w polskie życie społeczne pozostawia wiele do życzenia, ale nie odbiega od europejskiej normy (tamże, s. 20).

[723] W zakończeniu Błoński mówi o nienawiści polskiego społeczeństwa do Żydów, ale jednocześnie stwierdza, że „za słowami nie poszły czyny”, bo „Bóg tę rękę zatrzymał”. Jako naród nie wzięliśmy udziału w zbrodni, bo „byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami” (tamże, s. 23).

[724] J. Błoński, *Polak-katolik i katolik-Polak. Nakaz ewangeliczny, interes narodowy i solidarność obywatelska wobec zagłady getta warszawskiego*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 41 i nast.

[725] P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

[726] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 10.

[727] Tamże.

[728] Tamże, s. 23.

[729] Tamże, s. 10.

[730] Tamże, s. 11.

[731] Tamże, s. 10, 23.

[732] Tamże, s. 23.

[733] Tamże, s. 13.

[734] Tamże, s. 15.

[735] Tamże.

[736] „Rozmówca z zewnątrz” to raz sędzia polskiej historii – Zachód, raz Żyd. Figury te przenikają się. Alina Cała opisuje motyw oczerniania Polski przez Żydów jako składnik antysemitycznej świadomości. Jego historia sięga roku 1918 i jest związana z polską reakcją na żydowskie protesty przeciw fali pogromów po uzyskaniu przez Polskę niepodległości; zob. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, dz. cyt., rozdział 6.3. J.T. Gross uznał motyw „żydowskich oszczerstw” za jeden z mechanizmów obronnych polskiej kultury: „Utrwalając na papierze zapis zbrodni, ofiary unieważniały niejako przed trybunałem historii nazistowski projekt unicestwienia narodu żydowskiego. I nie było powodów, aby Żydzi chcieli przypisywać Polakom zbrodnie popełnione przez Niemców”; J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 17–18 (wyróżnienie J.T. Grossa).

[737] Tak należałoby wnosić ze słowa „obłąkana”, które sugeruje oderwanie od rzeczywistości. W innych miejscach eseju Błoński zdaje się skłaniać ku przekonaniu, że niechęć do Żydów miała jednak jakieś rzeczywiste podstawy. Wtedy zamiast subiektywizacji mielibyśmy do czynienia z symetrią „krzywd”, która także delegitymizuje zarzuty – jako przesadzone wobec przemilczanych win strony oskarżającej.

[738] Bardzo często w polskim dyskursie publicznym dyskredytuje się głosy kobiet, stosując zabieg subiektywizacji; zob. A. Zawadzka, *Ukrywanie ogona*, „Recycling Idei”, 2008, nr 11, s. 47–51. Dziękuję autorce za zwrócenie mi uwagi na ten wątek.

[739] Sugestia nieobiektywności żydowskich zarzutów pojawia się także, kiedy mowa o wierszu Miłosza *Campo di Fiori*. „Rozumiano go nieraz jako oskarżenie – pisze Błoński. – Przełożony na przykład na hebrajski, zdać się może dowodem na wrogą obojętność wobec zagłady getta”; J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 12. Wykładnia taka byłaby jednak zdaniem

Błońskiego błędna, bo wiersz okazuje się nazbyt jednoznaczny i publicystyczny, „za łatwo pozwala wyciągać wnioski” (tamże, s. 12).

[740] Ideę antypolonizmu należy traktować jako część zestawu dyskryminacyjnego. Motyw ten czeka na analizę w tym kontekście.

[741] J. Bielecki, *Zbiorowa odpowiedzialność za Holokaust*, „Rzeczpospolita”, 27 kwietnia 2005, s. 2; cyt. za: E. Janicka, *Hortus Judeorum. Refleksje oddechowe i pokarmowo-trawienne na marginesie pracy „Miejsce nieparzyste”*, w: *Imhibition*, red. R. Dziadkiewicz, E.M. Tatar, Ha!art, Kraków 2006, s. 105.

[742] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 15.

[743] Zob. rozdział III książki (s. 187).

[744] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 13. Błoński sygnalizuje sposoby argumentacji. Postaram się pokazać ich społeczne funkcjonowanie, wychodząc niekiedy poza literę przywoływanych przez Błońskiego wypowiedzi.

[745] „– Czy Polacy są antysemitami? / – Dlaczego pan tak stawia pytanie? Bywają Polacy antysemitami, bywają filosemitami, bywają tacy, których to nic nie obchodzi” (tamże, s. 13). Zakaz uogólniania jest ciągle żywy w polskiej kulturze. W tekście Błońskiego pojawia się kilkakrotnie w trybie mowy odautorskiej: najpierw przy przywołaniu wiersza *Campo di Fiori* (Błoński cytuje Miłosza: „czy rzeczywiście taka była ulica warszawska. I była, i nie była, bo w innych okolicach i innych momentach Warszawa była inna, więc nie chodzi o jakieś oskarżenie”; tamże, s. 12), później przy omawianiu polskiej winy, na przykład „Pomijam zwykłych zbójów”; „Nikt rozsądny nie może powiedzieć, że Polacy – jako naród – brali w ludobójstwie udział” (tamże, s. 21).

[746] Motyw ten pojawia się także w zrekonstruowanej przez Błońskiego rozmowie, w której Sprawiedliwi tworzą obraz wspólnoty, a akty antysemityzmu są bagatelizowane i nie prowadzą do uogólnień.

[747] Wariantem zakazu uogólniania jest zakaz przykładania tych samych miar do Polski oraz innych krajów. Porównanie z Europą jest możliwe tylko wtedy, gdy wskazuje się na naganne zachowania innych społeczeństw, co usprawiedliwia Polaków. Przeniesienie negatywnej oceny na społeczeństwo polskie spotyka się z kontrargumentem w postaci „szczególnych warunków” oraz natężenia niemieckiego terroru. Różnica między Zachodem a Polską jest oczywista, tyle że argument ten spycha w cień problem, jakim jest rola donosu i praktyki rozpoznawania Żydów w dystrybucji terroru, jak też zapoznanie faktu, że bez pośrednika, jakim był donosiciel, naziści nie dysponowaliby środkami pozwalającymi stosować terror.

[748] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 13. „Po pierwszej wojnie przyjęliśmy Żydów z Rosji, po 1934 roku – z Niemiec” (tamże, s. 14).

[749] „– [...] w nowożytnej Europie zawsze były z polską nietolerancją kłopoty. – Ale przecież od końca osiemnastego wieku żadnej Polski nie było! [...] Byliśmy w niewoli, musieliśmy myśleć przede wszystkim o sobie. [...] Pierwsze pogromy miały miejsce na Ukrainie, sprowokowała je carska policja” (tamże, s. 13); „– Pogrom w Kielcach był prowokacją polityczną” (tamże, s. 14).

- [750] „– [...] a poza tym, czy w całej Europie nie było podobnie?” (tamże, s. 14).
- [751] „– W każdym społeczeństwie jest kilka procent ludzi bez sumienia” (tamże, s. 14).
- [752] „– W 1942 roku, w Warszawie, na ośmiu Polaków było w mieście czterech Żydów. Jak ośmiu może ukryć czterech?” (tamże, s. 14).
- [753] „– Jest w Izraelu miejsce pamięci ludzi, którzy ratowali Żydów, trzydzieści procent to Polacy” (tamże, s. 14).
- [754] „– Żydzi ginęli nieraz nie za to, że byli Żydami, ale za to, że byli komunistami” (tamże, s. 14).
- [755] Figura „to przecież normalne” to także przejaw eufemizacji (zob. s. 360, podrozdział „«Nie wszystko było w porządku...». Eufemizacja”). Z jednej strony sugeruje, że to, co wydarzyło się między Polakami a Żydami, da się opisać w kategoriach kłótni w rodzinie, sprzeczek z natury rzeczy niezmiennie towarzyszących pożyciu grup i jednostek. Z drugiej zapewnia, że wszędzie było tak samo, a polski stosunek do Żydów nie miał w sobie nic szczególnego. Błoński mówi o Polsce i natychmiast uogólnia swoje spostrzeżenia na całą Europę. Wskazując na zarażenie „obojętnością i zdziczeniem społeczeństwa (społeczeństw)” (tamże, s. 22), odnosi się do Polaków, ale dodaje, że to samo działo się w całej Europie, było normą, a więc obciąża mniej. Na czternastu stronach tekstu *Biednych Polaków...* figura ta pojawia się siedem razy (tamże, s. 13, 14, 15, 19, 20 i 22 dwukrotnie).
- [756] Tamże, s. 21.
- [757] O funkcjonowaniu fantazmatu „żydokomuny” jako fantazmatu antysemitycznego zob. A. Zawadzka, *Żydokomuna. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych*, „Societas/Communitas”, 2009, nr 2, s. 199–243.
- [758] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 18.
- [759] Świadczy o tym fraza kończąca rekonstruowaną dyskusję o polsko-żydowskich stosunkach, wedle której „dyskusje historyków wyglądają bardzo podobnie” (tamże, s. 15). Za polskimi kontrargumentami staje autorytet nauki, inaczej niż za żydowskimi, które okazały się produktem zaślepienia.
- [760] J. Błoński, *Błoński przekorny. Dziennik, wywiady*, wywiady wybrał i oprac. M. Zaczyński, Kraków 2011, s. 38.
- [761] J. Błoński, *Odpowiedzialność i pamięć*, przeł. U. Hrehorowicz, w: *Pamięć żydowska, pamięć polska. Akta kolokwium, które odbyło się w Krakowie 10 i 11 czerwca 1995 roku*, red. D. Strojnowska, Instytut Francuski, Kraków 1996, s. 151–152. Historia ta musiała robić wrażenie, bo przywołuje ją Andrzej Wajda w rozmowie o *Wielkim Tygodniu*, zob. A. Wajda, *Z naszej strony muru. Rozmawiają A. Michnik i T. Sobolewski*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 10–11 czerwca 1995, s. 14–15.
- [762] J. Jarzębski, *Krytyk namiętny i jego powinności*, w: *Gospodarstwo krytyka. Teksty rozproszone*, red. M. Zaczyński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 306.
- [763] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 15.

[764] Tamże, s. 13.

[765] Tamże, s. 20.

[766] Formuła obronna z rekonstruowanej rozmowy pojawia się tu w trybie mowy odautorskiej. Błoński traktuje motyw „przyjęcia w gościnę” jak niepodlegającą dyskusji oczywistość i wielokrotnie się do niego odwołuje (tamże, s. 13: w rekonstruowanej rozmowie; tamże, s. 14: po raz drugi w rekonstruowanej rozmowie; tamże, s. 20 i 21: w trybie odautorskim, gdzie „przyjęcie w gościnę” pojawia się konsekwentnie jako rama narracyjna opowieści o Żydach w Polsce; tamże, s. 21: „przyjęcie w gościnę” opowiedziane od strony żydowskiej – motyw „wdzięczności” i „zawiedzionej miłości”). Towarzyszy temu obraz „naszej ziemi” – wyraźnie polskiej – którą należy oczyścić (tamże, s. 10 dwukrotnie – tu także odróżnienie „krwi rodzimej”, „krwi najeźdźców” oraz „krwi żydowskiej; tamże, s. 11 dwukrotnie – „Abel mieszkał w naszym domu (na naszej ziemi), a więc we wspólnym domu czy na wspólnej ziemi”; „wspólne” posiadanie ziemi pojawia się, ale nie powoduje zmiany obrazowania; tamże, s. 23 „polska ziemia”).

[767] Do tego dochodzi zastrzeżenie, że postawa Polaków nie była niczym wyjątkowym na tle Europy. Powracamy zatem do kontrargumentów z polsko-żydowskiej rozmowy.

[768] W tym duchu w zakończeniu *Biednych Polaków...* Błoński stwierdza, że „za słowami nie poszły czyny” (tamże, s. 23).

[769] Tamże, s. 14.

[770] Tamże, s. 20–21.

[771] Omawiane fragmenty następują bezpośrednio po sobie.

[772] A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, dz. cyt., rozdziały 7.2 i 7.4.

[773] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 14.

[774] Tamże, s. 21.

[775] Tamże, s. 14.

[776] Tamże, s. 21.

[777] Tamże, s. 23.

[778] Kultura większościowa – a wraz z nią Błoński – podsuwa w tym miejscu motyw „żydokomuny”.

[779] E. Janicka, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”, „Kultura i Społeczeństwo”, 2008, R. 52, nr 2, s. 246–247.*

[780] M. Cichy, *Polacy – Żydzi: czarne karty powstania*, „Gazeta Wyborcza”, wydanie warszawskie, 29–30 stycznia 1994, s. 13.

[781] E. Janicka, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu...*, dz. cyt., s. 246.

[782] Przemysław Czapliński tak analizuje obraz zmały w artykule Błońskiego: „autor uchwycił [...] dwuznaczność Zagłady w polskim systemie symbolicznym. System ów, napotykać w Zagładzie aspekty niepozwalające na jednoznaczną klasyfikację, odrzuca ją, czyniąc z niej brudną materię. [...] Dlatego polski symboliczny system czystości ponosi każdorazowo klęskę w zetknięciu z Zagładą, ponieważ każda klasyfikacja okazuje się względem niej klasyfikacją”; i dalej: „Konieczna byłaby analiza polskiego systemu symbolicznego. Z pewnym zdziwieniem odnajdujemy w tekście Błońskiego propedeutykę takiego postępowania”; P. Czapliński, *Zagłada jako nieczystość*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ”, 2014, nr 4, *Czytania Błońskiego*, s. 39–40. Biorąc pod uwagę spójność zastosowanych przez Błońskiego zabiegów obronnych, należałoby uznać jego esej raczej za symptom niż propozycję terapii.

[783] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 17.

[784] Tamże, s. 18.

[785] O temperaturze i skali reakcji świadczą listy, które napłynęły do „Tygodnika Powszechnego” po opublikowaniu tekstu; zob. E. Koźmińska-Frejłak, *Świadkowie Zagłady – Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków*, „Przegląd Socjologiczny”, 2000, t. XLIX/2, s. 181–206.

[786] Kret stylizowany jest na uczonego w piśmie, który kojarzy się z tradycyjnym polskim wyobrażeniem pobożnego Żyda: „Jego powieka obrzmiała jak u patriarchy,/ Który siadywał dużo w blasku świec/ Czytając wielką księgę gatunku”.

[787] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 18.

[788] Tamże, s. 18.

[789] Tamże.

[790] Tamże, s. 22.

[791] Tamże.

[792] Tamże, s. 22.

[793] Tamże, s. 21.

[794] Zjawisko potwierdzania wyobrażeń większości przez nosicieli piętna opisuje E. Goffman: „Skoro wytyczne dobrego przystosowania są przedstawiane przez osoby przyjmujące punkt widzenia ogółu społeczeństwa, należałoby zapytać, co dla normalsów oznacza przestrzeganie tych zasad przez napiętnowanych. Oznacza to mianowicie, że normalsi nigdy nie zauważą niesprawiedliwości i cierpienia wynikających z konieczności dźwigania piętna. Oznacza także, że normalsi nie będą musieli przyznać przed sobą, jak ograniczona jest ich taktowność i tolerancja. Oznacza również, że mogą pozostać względnie nieskażeni przez intymne kontakty z nosicielem piętna, względnie niezagrożeni w swoich przekonaniach tożsamościowych”; E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, wstęp do wydania polskiego J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 164.

[795] „Słyszę już wołania: jak to? Przecież myśmy na Boga nie brali w ludobójstwie udziału! Tak, to prawda, odpowiem”, J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 21.

[796] Odrzucenie „wyciągniętej ręki” wraz z propozycją zgody na tak sformułowanych zasadach i żądanie rzetelnego wypowiedzenia problemu skutkuje najczęściej posądzeniem mniejszości o złą wolę; zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, s. 81.

[797] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 21.

[798] Eufemizmy pojawiają się w całym tekście. Zob. podrozdziały „Chrześcijańska wielkoduszność”, (s. 324) „Metafora zbrukania” (s. 331), „Uznanie winy – modyfikacja zarzutów” (s. 345).

[799] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 18.

[800] Wedle skali: wszystko w porządku – celujący; nie wszystko w porządku – dobry; mało co w porządku – dostateczny; generalnie było nie w porządku – dwója.

[801] Tamże, s. 18.

[802] Podobnie w poprzednim cytacie określenie „burzliwe, nieszczęśliwe współzycie” sytuuje problem w sferze nieokreślonych sił, w rodzaju burzy, a więc bezosobowego zjawiska przyrodniczego – bez związku z działaniami dominującej większości. Słowo „współzycie” zakłada „burzliwość” wzajemną, obustronną.

[803] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 22.

[804] Tamże, s. 23.

[805] Tamże.

[806] Wcześniej termin antysemityzm pojawia się jako przytoczenie mowy cudzej w zarzutach adresowanych do Polaka przez rozmówcę z Zachodu; zob. tamże, s. 13, 14.

[807] Tamże, s. 23.

[808] Zjawisk niebezpiecznych i potencjalnie śmiertelnych nie określa się mianem „dokuczliwe”, to przymiotnik zarezerwowany raczej dla niewygód i niedogodności („dokuczliwa mucha”, „dokuczliwy sąsiad”). Podobnie określenie „jadowity” dotyczy raczej uczuć („jadowita złośliwość”, „jadowita uwaga” itp.). Przypomnijmy, że słowem „dokuczliwi” określił Błoński ocalonych Żydów powracających po wojnie do swoich domów (s. 21). Także sformułowanie „przecież przyznać trzeba” zmienia sens twierdzenia. Antysemityzm nie tyle się stwierdza, ile stwierdza mimo wszystko. Jeszcze raz tekst okazuje się dwuznaczny: mimo niechęci większości wobec takiej konstatacji, ale i mimo podnoszonych przez większość i przywoływanych w tekście przyczyn tej niechęci lub też mimo zadowolającej postawy przeważającej części społeczeństwa.

[809] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 23.

[810] Porównanie do *Dziadów części III* pojawia się w tekście *Polak-katolik i katolik-Polak...*, dz. cyt., s. 48.

[811] J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt., s. 23.

[812] G. Borkowska, *Laudacja wygłoszona przez prof. Grażynę Borkowską przewodniczącą jury*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października 2010, s. 16.

[813] Zob. na przykład T. Stankiewicz-Podhorecka, *To zagrzewanie do nienawiści wobec Polaków*. „Nasz Dziennik”, 23–24 października 2010; K. Masłoń, *Głos wojującego bezbożnika*, „Rzeczpospolita”, „Plus Minus”, 30 października 2010, s. P-001; A. Horubała, *Kiepscy z Jedwabnego*, „Rzeczpospolita”, „Plus Minus”, 13 listopada 2010, s. P-001.

[814] Obraz należałoby uzupełnić dystansem „Krytyki Politycznej”, która wśród trzech recenzji opublikowała na swojej stronie internetowej jedną wyraźnie nieprzychylną (W. Mrozek, *Czytanka o Jedwabnem*, portal „Krytyki Politycznej”, <http://www.krytykapolityczna.pl/Serwiskulturalny/MrozekCzytankaOJedwabnem/menuid-305.html> [dostęp: 12 lutego 2014]). Krytycznie wypowiadała się także Maria Prussak (M. Prussak, *Świat bez pytań*, „Teatr”, 2010, nr 12, s. 12) oraz Krystyna Duniec i Joanna Krakowska (K. Duniec, J. Krakowska, *Co się dzieje z „Naszą klasą”*, „Dialog” 2010, nr 1, s. 158–165; K. Duniec, J. Krakowska, *Słuszna sprawa*, „Teatr” 2010, nr 12, s. 12–14). Zob. także G. Niziołek, *Widz obłudny, widz bezradny*, w: tegoż, *Polski teatr Zagłady*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2013.

[815] T. Słobodzianek, *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 11.

[816] Tamże.

[817] Tamże, s. 39.

[818] Tamże, s. 40, 41.

[819] Tamże, s. 94.

[820] Tamże, s. 46.

[821] Dora i Rysiek to para, której ambiwalentny związek sięga aż za grób. Miłość Ryśka odgrywa w nim niebagatelną rolę. Dora zjawia się Ryśkowi podczas wesela Rachelki: „DORA: Zatańczysz, Rysiek? RYSIEK: Nie mogłem nic zrobić, Dora. Chciałem tobie pomóc, ale nie mogłem! Wszyscy patrzyli. Kochałem cię, a ty wyszłaś za Menachema! A ja kochałem cię! Odejdź teraz, Dora! Wynos się!” (tamże, s. 58). Rysiek mówi, że nic nie mógł zrobić, tak jak Dora, kiedy klasa wyśmiała miłość Ryśka (tamże, s. 12). To do Dory kierują się ostatnie słowa umierającego Ryśka, a po jego śmierci to Dora wychodzi mu na spotkanie w zaświatach (tamże, s. 65).

[822] Tamże, s. 44.

[823] Tamże, s. 46. Charakterystykę tła przynoszą także takie szczegóły, jak opis gospodarstwa rodziców Rachelki po zakończeniu wojny: „Wszystko było rozgrabione, zniszczone, połamane, nawet drzewa w sadzie wykopano” (tamże, s. 68).

[824] Tamże, s. 44.

[825] „[...] relacje między kobietami i mężczyznami [...] spełniają w dramacie rolę symboli relacji polsko-żydowskich. Polska przemoc wobec Żydów zostaje upostaciowana w gwałcie na Dorze i wymuszonym małżeństwie Władka z Rachelką. Stereotypowy obraz żydokomuny znajduje odbicie w związku Zochy z Menachemem i w tym, jak Zocha zostaje przez niego porzucona. Kobiety z jednej społeczności wydają się odczuwać «nieodpartą skłonność» do mężczyzn z drugiej społeczności, co zdaje się obrazem fascynacji Innym”; A. Calderón Puerta, *Motyw gwałtu w opowiadaniu „Aryjskie papiery” Idy Fink i w dramacie „Nasza klasa” Tadeusza Słobodzianka*. „Teksty Drugie”, 2015, nr 2, s. 207.

[826] Zob. T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 18.

[827] Było ich więcej, ale nie wiemy ani kto, ani ilu.

[828] Już po wkroczeniu Armii Czerwonej Zocha na akademii recytuje wiersz Majakowskiego *Dobre obchodzenie się z koźmi*. Na upomnienia Zygmunta odpowiada, że szkapa z wiersza to Polska. Jest to jedyna aluzja, z której można wnioskować o atrakcyjności komunizmu ze względów społecznych. Także jedyne pojawienie się kobiety w sferze publicznej; zob. T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 22–23, 25.

[829] Tamże, s. 36–37.

[830] Krytyka tak widzi przyczyny konfliktu: „Kiedy do Polski wkraczają Niemcy i Sowieci, przyjaciele ze szkolnej ławy stają się wrogami, nawarstwiają się wzajemne niechęci, w końcu dochodzi do przemocy”; M. Kosz-Koszewska, *W Anglii o mordzie w Jedwabnem*, „Gazeta Wyborcza. Białystok”, 30 września 2009, s. 4.

[831] O napadach na żydowskie sklepy i stragany zob. T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 18; scena pobicia Menachema – tamże, s. 20.

[832] Tamże, s. 15. Jakub Kac robi wyrzuty Abramowi, że wyjeżdżając, zdradza „nasz Związek”, Bund.

[833] O nieufności członków Bundu do komunizmu świadczy wypowiedź Marka Edelmana w filmie dokumentalnym *Żydokomuna* (reż. Anna Zawadzka; zdjęcia i montaż Alicja Plachówna). Słobodzianek następująco przedstawia motywacje Jakuba Kaca: „A mój Jakub Kac jest młodym intelektualistą, socjalistą i bundowcem, który jesienią 1939 r., po wejściu Armii Czerwonej, ze strachu zostaje sowieckim urzędnikiem, co sam uważa za zdradę swoich ideałów”; *Fikcja, która szuka prawdy. Rozmowa z Tadeuszem Słobodziankiem nominowanym do Nike 2010 za dramat „Nasza klasa”*. Rozmawia Anna Bikont, „Gazeta Wyborcza”, 21 września 2010, s. 16. W tekście dramatu nie znalazłem fragmentów naprowadzających na taką interpretację.

[834] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 62.

[835] Rozwinięcie tego wątku znalazło się w podrozdziale „Żywy łup i jego żydowska natura” (s. 400).

[836] Gross podkreśla, że powojenne procesy wobec polskich zabójców Żydów były prowadzone wyjątkowo niestarannie i nie miały charakteru politycznego. W świetle dokumentów nie można ich też traktować jako zemsty ofiar: „jak się okazuje, sprawa sądowa przeciwko Ramotowskiemu i towarzyszącej mu prowadzona była pośpiesznie. Może to nawet zbyt łagodne określenie, zważywszy, że rozprawę przeciwko dwudziestu dwóm oskarżonym

zakończono w ciągu jednego dnia”; J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 19. Było to „zupełnie rutynowe śledztwo” (tamże, s. 21). Przesłuchania ponad dwudziestu oskarżonych i świadków zakończono po dwóch tygodniach. Protokoły odnotowują szablonowe pytania i zawierają błędy. Śledczy nie byli dociekliwi.

[837] Zob. A. Grabski, *Działalność komunistyczna wśród Żydów w Polsce (1944–1949)*, Trio, Warszawa 2004.

[838] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 80.

[839] Tamże, s. 73.

[840] Tamże, s. 72.

[841] Tamże, s. 84.

[842] Zob. tamże, s. 85.

[843] Tamże, s. 84.

[844] Tamże, s. 85.

[845] Zdaniem Grossa Żydzi w Jedwabnem nie współpracowali z władzami radzieckimi: „NKWD zatrzymało Borawskiego [...], a przy jego aresztowaniu asystował magazynier tamtejszej spółdzielni, Lewinowicz. Jest to jedyne żydowskie nazwisko, które pada we wszystkich cytowanych tu relacjach i dokumentach na temat prześladowań ludności tych okolic w okresie sowieckiej okupacji. Borawski i rozmówcy Strzembosza wymieniają jeszcze wiele innych nazwisk członków organizacji, którzy współpracowali z NKWD. Oczywiście (jako że była to polska organizacja konspiracyjna) żaden z nich nie był Żydem”, J.T. Gross, *Sąsiedzi...*, dz. cyt., s. 36. Z dokumentów wynika, że spośród 106 partyzantów objętych amnestią po obławie na uroczysku Kobielno współpracę z NKWD podjęło aż 25 osób, a więc blisko jedna czwarta ogółu (tamże, s. 36).

[846] Zob. T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 30.

[847] Tamże, s. 32.

[848] Tamże, s. 21.

[849] Armię Czerwoną witali w Jedwabnem przedwojenni komuniści – w sumie trzy rodziny, w tym jedna żydowska; J. T. Gross, *Sąsiedzi...*, dz. cyt., s. 32–33.

[850] Tak analizuje sytuację Władysław Pasikowski w *Pokłosiu* (2012).

[851] J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, dz. cyt., s. 15.

[852] Podobne opisy istnieją w kulturze polskiej, tyle że zmarginalizowane i przemilczane. Znajdziemy je u Adolfa Rudnickiego, Stanisława Wygodzkiego, Idy Fink i innych.

[853] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 54.

[854] Tamże, s. 50.

[855] Tamże, s. 55.

[856] Tamże, s. 56–57.

[857] Tamże, s. 52.

[858] Dla Joanny Derkaczew okrzyki te są objawem przyjaznych stosunków i nieświadomości różnic: „Żydzi chcą być żołnierzami nie mniej niż ich polscy koledzy, Polacy w chwilach radości wykrzykują: «Mazel tov!»»; J. Derkaczew, *Hit*, „Gazeta Wyborcza”, „Wysokie Obcasy”, 30 października 2010, s. 6. Derkaczew ma na myśli zapewne scenę wesela, ponieważ Lekcja II nie pozostawia chyba wątpliwości, że chodzi o kpiny.

[859] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 55.

[860] Tamże, s. 62.

[861] Tamże, s. 63. Rachelka przyjmuje reguły świata, który jest jej obcy i którym w istocie pogardza. Po przybyciu do domu opieki wyznaje: „Wanna i prysznic osobno, jak u wuja Mosze przed wojną. Po raz pierwszy od sześćdziesięciu lat zdjęłam z siebie chłopskie łachy, chustkę i wykąpałam się” (tamże, s. 91).

[862] Tamże, s. 90.

[863] Tamże, s. 79. Do tego samego zjawiska nawiązuje ironicznie Calek Perechodnik, kiedy pisze: „Zresztą, zaznaczam, że z praktycznym antysemityzmem ja osobiście nie miałem okazji się spotkać, wprawdzie nie mogłem studiować na Uniwersytecie Warszawskim, ale za to miałem możliwość wyjazdu na wyższe studia do Francji, do Tuluzy”. Wyjazd ten był wymuszony *numerus clausus* i antysemickimi zajściami na polskich uniwersytetach; C. Perechodnik, *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce*, opracowanie, posłowie, przypisy D. Engel, na podstawie rękopisu, „Karta”, Warszawa 2004, s. 10. Znajdziemy więcej podobnych zapewnień w wypowiedziach polskich Żydów przeznaczonych dla polskiej publiczności.

[864] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 52.

[865] Tamże, s. 79.

[866] Rachelka tak kończy swoją wypowiedź: „Pamiętasz prawo Archimedesesa? A Kanta o gwiazdach jeszcze pamiętasz?”. Zaraz potem następuje szkolny mnemotechniczny wierszyk o prawie Archimedesesa jako oczywistości. Oczywistością byłaby wynikająca z praktyki wiedza Rachelki, że nie należy występować przeciw grupie dominującej. Do podobnych wniosków prowadzi motyw gwiazdy. Pojawia się ona wcześniej w wierszyku: „Kiedy spojrzysz w gwiazdy / duma cię przenika / że jesteś Polakiem / wnukiem Kopernika” (tamże, s. 69) oraz na końcu sztuki, w wyraźnej aluzji do praw obowiązujących we wspólnocie. Nie są to jednak kantowskie prawa moralne.

[867] Tamże, s. 91.

[868] Tamże, s. 68.

[869] Tamże.

[870]

Zmowa milczenia jako element dominacji większości, a więc relacji ze swej istoty asymetrycznej, której zasadą jest przemoc, umyka z pola widzenia recenzentów tekstu i sztuki. Paulina Małochleb, która zauważa pakt milczenia, traktuje go jako objaw konformizmu obu stron: „[...] każdy może się uodpornić na cierpienie, nawet własne [...], każdy może zapomnieć o traumie, jakiej doświadczył: Rachela-Marianna woli nie udzielać się, nawet w telewizji nie ogląda transmisji z uroczystości zorganizowanej ku czci także jej rodziny, zmienia program i ogląda film o zwierzętach”. Rachelka postawiona zostaje w jednym rzędzie z Zygmuntem czy Heńkiem, a jej sytuacja opisana jest jako sytuacja „ogólnoludzka”, której podlega „każdy”; P. Małochleb, *Stodoła i Sienkiewicz*, „Dekada Literacka”, 2010, nr 4/5, s. 179.

[871] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 82.

[872] Tamże, s. 82.

[873] Tamże, s. 83.

[874] W konwencji „obiektywności” oraz „trudnych stosunków polsko-żydowskich” nie może obejść się bez szczegółu, że mąż Zochy, sprawca tych ataków, okazuje się Żydem. Fakt ten dodatkowo komplikuje opis, ale antysemityzm wśród dyskryminowanych Żydów nie zostaje połączony z dyskryminacją jako jej wynik i symptom; zob. S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, London 1986. Fenomen ten omawia Bożena Keff; zob. B. Keff, *Antysemityzm. Niezamknięta historia*, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 54 i nast. Charakterystyczna okazuje się recepcja epizodu. Cytowana już Paulina Małochleb nie zauważa antysemickiego tła reakcji polonijnego otoczenia na tytuł „Sprawiedliwego wśród Narodów Świata” ani nie pyta – choć Słobodzianek prowokuje do takiego pytania – dlaczego okazuje się on tak pożądanym w Polsce: „Małżeństwo Zochy z Żydem komplikuje się w chwili, gdy ten dowiaduje się, że w czasie wojny ukrywała Żyda – posądza ją o złodziejstwo i wykorzystywanie ludzi, miłość przemienia się w zapiętką nienawiści. Pomimo nawoływania do prawdy, przyznawania orderów Sprawiedliwy wśród Narodów Świata, pochwał, wywiadów i ściskania ręki ambasadorów i ministrów, sprawiedliwość nie dokonuje się w żaden sposób: wszyscy bowiem są w jakiś sposób winni, każdy ponosi częściową odpowiedzialność, każdy też jest ofiarą”; P. Małochleb, *Stodoła i Sienkiewicz*, dz. cyt., s. 178. „Wszyscy są winni i każdy jest ofiarą”, a fenomeny dyskryminacji i dominacji najwyraźniej nie istnieją.

[875] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 76.

[876] Tamże, s. 78.

[877] Tamże.

[878] Sztukę reżyserował Ondrej Spišák, premiera odbyła się 16 października 2010 roku.

[879] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 80.

[880] Tamże, s. 80.

[881] Tamże, s. 81.

[882] Tamże, s. 82.

[883] Tamże, s. 86.

[884] Tamże.

[885] Tamże, s. 87.

[886] Tamże, s. 89–90.

[887] Tamże, s. 90.

[888] Tamże.

[889] Słobodzianek bezbłędnie rozpoznał społeczną i dyskursywną praktykę, o czym świadczą reakcje na jego tekst, takie jak na przykład artykuł Temidy Stankiewicz--Podhoreckiej, *To zagrzewanie do nienawiści wobec Polaków* (dz. cyt.). Autorka nie pomija nawet gróźb: przedstawienie w Teatrze na Woli „niesie jednak wielkie niebezpieczeństwo, jakim jest wzbudzanie nienawiści [wobec Polaków – T.Ż.], która przecież może się obrócić przeciwko temu, kto ją wyzwała”. Autor – a pewnie Żydzi w ogóle – powinien mieć się na baczności. Także Krzysztof Masłoń widzi sztukę jako atak na polskość i katolicyzm; K. Masłoń, *Głos wojującego bezbożnika...*, dz. cyt.

[890] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 89.

[891] Odwołuję się do terminu odnoszącego się do przedstawicieli mniejszości, których wypowiedzi grupa dominująca wykorzystuje do potwierdzania większościowego obrazu wydarzeń. Jest to jedna z praktyk dominacji, jej opis dotyczy więc przede wszystkim wzorów kultury większościowej i zachowania większości. Pytanie, czy przedstawiciele mniejszości uczestniczą w tego rodzaju praktykach ze względu na presję, w dobrej wierze, świadomie czy też nieświadomie, jest kwestią drugo- lub trzeciorzędną. Zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2016, rozdział „«Dobry Żyd» i jego zastosowania”, s. 60–68.

[892] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 92.

[893] „Pierwszego wprowadzili rabina i krawca Elusia. [...] Rabin trząsał się cały” (tamże, s. 44).

[894] Zob. tamże, s. 73.

[895] Tamże, s. 93.

[896] Abram tworzy tym samym wygodny dla grupy dominującej obraz tradycyjnej tożsamości żydowskiej. Żydzi pozostają w wydzielonej, zamkniętej przestrzeni i nie wchodzą w obszary zarezerwowane dla grupy dominującej. Unikając problemu realnego styku obu grup, unika się też pytania o rzeczywistą równość, co pomaga utrzymać mit harmonii; zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka?...*, dz. cyt., paragraf „Zesłanie do rezerwatu (separacja i folkloryzacja)”, s. 54–56.

[897] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 93–94.

[898] Tamże, s. 93.

[899] Wygląda na to, że taki konsensus rzeczywiście pojawia się w sferze publicznej. Zob. wykłady B. Umińskiej-Keff, *Klische tożsamości jako niewola*. 23 listopada 2011 – 20 czerwca 2012. Nowy Teatr w Nowym Wspaniałym Świecie. Wykłady 2011–2012. Warszawa.

[900] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 51–52.

[901] Wszystko to w kontekście biedy panującej we wschodniej Polsce przed wojną i w czasie jej trwania. Zboże, które marnuje się na strychu plebanii, świadczy także o stosunkach wewnątrz grupy dominującej.

[902] Tamże, s. 64.

[903] Tamże.

[904] Tamże, s. 63.

[905] Bać się musieli raczej ratujący. Zob. J.T. Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008, s. 9–17. Sytuacja nie zmieniła się wiele po pięćdziesięciu latach: Krzysztof Godlewski i rodzina Dziedziców, którzy przeciwstawili się miejscowej społeczności, musieli uciekać do USA; „rodziny brały udział w zbrodni, czują się dobrze, a w każdym razie stanowczo lepiej niż ci, których rodziny pomagały Żydom” – komentuje ich historie Anna Bikont; A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 130.

[906] Narracji o Sprawiedliwych poświęcony jest rozdział III książki (s. 187).

[907] Przykładem może być program „Polscy Sprawiedliwi. Przywracanie pamięci” Muzeum Historii Żydów Polskich lub wydany pod patronatem Prezydenta RP album *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady* pomyślane jako zbiorowe portrety budujące obraz polskiej społeczności.

[908] T. Słobodzianek, *Nasza klasa...*, dz. cyt., s. 61.

[909] Tamże, s. 62.

[910] Tamże, s. 87.

[911] Tamże, s. 95.

[912] Tamże, s. 87.

[913] Tamże. s. 62.

[914] P. Czapliński, *Prześladowcy, pomocnicy, świadkowie. Zagłada i polska literatura późnej nowoczesności*, w: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2009, s. 164.

[915] A. Bikont, *Słobodzianek. Pójdź za mną w ogień*, „Gazeta Wyborcza”, „Duży Format”, 21 października 2010, s. 10.

[916] *Polacy są narodem samobójców. Z Tadeuszem Słobodziankiem rozmawia Jacek Wakar*, „Przekrój”, 2010, nr 50, s. 53.

[917] P. Czapliński, *Prześladowcy, pomocnicy, świadkowie...*, dz. cyt., s. 163.

[918] Zob. J.T. Gross, *Sąsiedzi...*, dz. cyt., s. 14–15.

[919] Chodzi o figury Żyda oszczercy, żydokomuny, żydowskiej zdrady, Polaków jako biernych świadków Zagłady oraz sprawców z marginesu; zob. T. Żukowski, *Zmiana reguł komunikacji: „Sąsiedzi” Jana Tomasza Grossa*, w: *Debaty po roku 1989. Literatura w procesach komunikacji. W stronę nowej syntezy (2)*, red. M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017, s. 271–283.

[920] Premiera sztuki odbyła się w londyńskim The National Theatre we wrześniu 2009 roku, jeszcze przed przyznaniem książce nagrody Nike; czytano ją także w Narodowym Teatrze Habima w Izraelu (w roku 2008). W polskiej prasie podkreślano międzynarodowy sukces tekstu oraz to, że sztuka mówi o polskiej winie, ale jednocześnie pozwala zrozumieć skomplikowane relacje polsko-żydowskie, w których rozkład akcentów nie jest już tak oczywisty. Roman Pawłowski przytaczał głosy angielskich krytyków, którzy zwracali uwagę na ogólnoludzki wymiar spektaklu, pomniejszający polskie sprawstwo: „Widownię opuściłem głęboko przygnębiony Europą, naszymi czasami, naszym gatunkiem”. W innym miejscu Pawłowski pisał: „Izraelska publiczność siedziała poruszona i zafascynowana, patrząc na Żydów i na Polaków, którzy są zarówno dobrymi ludźmi, jak i ofiarami, i oprawcami”; R. Pawłowski, *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach książki roku 2010*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października 2010, s. 16. Sam Słobodzianek stwierdził: „Uważam, że ta sztuka zrobiła bardzo dużo dla dobrego imienia Polski. Brytyjczycy mogli się z niej także dowiedzieć o faktach często nie do końca znanych, na przykład ze sceny pokazującej okupację Sowiektów w Białymstoku i cierpienia Polaków”, M. Kosz-Koszewska, *W Anglii o mordzie w Jedwabnem*, dz. cyt.

[921] J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, „Gazeta Wyborcza”, 20 października 2010, s. 17.

[922] J. Szczęsna, *To jest nasza klasa*, „Gazeta Wyborcza”, 18 października 2010. Motyw ten pojawił się także w uzasadnieniu werdyktu jury nagrody Nike: „Dramat Słobodzianka jest częścią, elementem pracy żałoby, której trzeba dokonać, by historia Żydów, nie tylko z Jedwabnego, stała się częścią naszego doświadczenia – historycznego i moralnego”; G. Borkowska, *Laudacja...*, dz. cyt.

[923] A. Bikont, *Słobodzianek...*, dz. cyt.

[924] J. Szczęsna, *To jest nasza klasa*, dz. cyt.

[925] P. Kłoczowski, *Dla „Gazety”*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października 2010. Wypowiedzi krytyków były w tym punkcie zgodne z werdyktem jury: „Teraz my musimy zmierzyć się z tą historią. Zobaczyć ją w wymiarze ludzkiego losu, pojedynczych zdarzeń, jednostkowych tragedii, małych narracji. To rola literatury, teatru, sztuki”, G. Borkowska, *Laudacja...*, dz. cyt.

[926] M. Gdula, *Dla „Gazety”*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października 2010, s. 17.

[927] Podobnie uwarunkowane są opowieści dyskryminowanych, szczególnie jeśli pojawiają się w otoczeniu kultury dominującej.

[928] Wielu recenzentów powtarza, że mamy do czynienia z prezentacją „procesów i mechanizmów” społecznych. Joanna Derkaczew pisze na przykład, że Słobodzianek „nie

szuka winnego, tylko wskazuje na procesy i mechanizmy”, J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, dz. cyt.

[929] *Chcę komplikować odpowiedzi. Z Tadeuszem Słobodziankiem rozmawia Juliusz Kurkiewicz*, „Gazeta Wyborcza”, 6 lipca 2010, s. 13.

[930] R. Pawłowski, „*Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*” książką roku 2010..., dz. cyt.

[931] „Słobodzianek w swoim pragnieniu podkopywania historii idzie jeszcze dalej, buduje paralelę między losami Polaków i Żydów, burząc mit niewinności żydowskiej ofiary. Odzwierciedleniem Zygmunta jest Menachem – dziwna bratnio-nienawistna więź między nimi nawiązuje się, gdy Zygmunt morduje jego przyjaciela, gwałci jego żonę i poluje na niego samego (jako komunistę)”, P. Małochleb, *Stodoła i Sienkiewicz*, dz. cyt., s. 178. Tak oto niewinność ofiar zamienia się w mit, który trzeba dopiero przełamać, choć w kulturze polskiej roi się od tekstów mówiących o żydowskiej winie, a socjologowie i antropologowie kultury od lat przekonują, że wyobrażenie o winie dyskryminowanych jest fundamentem zjawiska dyskryminacji.

[932] *Dla „Gazety”. Marek Zaleski. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października 2010, s. 17.

[933] *Nike dla Słobodzianka*, „Notes Wydawniczy”, 2010, nr 10, s. 5. Jacek Wakar konkluduje: „Nie będzie jednak rozgrzeszenia. Dla nikogo”, J. Wakar, *Umarła klasa. „Przekrój”*, 2010, nr 41, s. 60. Wynika z tego, że rozgrzeszenia potrzebują obie strony konfliktu. O tragedii, która spotkała zarówno Żydów, jak i Polaków, mówi także Słobodzianek, przywołując przy tym komunizm jako ważny element równania: „To po prostu spektakl o dramacie ludzi żyjących na tej samej ziemi, którzy przez rozmaite mechanizmy, od wychowania po zawirowania historyczne, faszyzm i komunizm, stali się uczestnikami tragedii. Ta tragedia spotkała zarówno Żydów, jak i Polaków”, M. Kosz-Koszewska, *W Anglii o mordzie w Jedwabnem*, dz. cyt. Nawet dla „Krytyki Politycznej” zemsta Żydów staje się częścią opowieści o faktach, a nie symptomem opisującym świadomość grupy dominującej: „Zbrodnia, która dokonała się w 1941, stworzyła równanie, którego lewa i prawa strona nigdy się nie uzgodniły. [...] Zemsta nie dała ukojenia, bo zawsze jakieś oko albo ząb obciążało hipotekę. Na przebaczenie nie było miejsca, bo ci, którzy chcieli przebaczać, nic nie rozumieli. [...] Wierzący w zemstę Menachem, po wojnie esbek, potem żołnierz w Izraelu, pada ofiarą błędnego koła przemocy, gdy na Bliskim Wschodzie nowe ofiary – Palestyńczycy – odbierają swoje długie krwi”, M. Gdula, *Rachunki za Jedwabne*, portal „Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/Serwiskulturalny/GdulaRachunkizaJedwabne/menuid-431.html> [dostęp: 14 lutego 2014].

[934] J. Sobolewska, *Polska klasa*, „Polityka”, 2010, nr 41, s. 6.

[935] J. Wakar, *Umarła klasa*, dz. cyt. Motyw niemożności wyjaśnienia zdarzeń pojawia się także w laudacji jury nagrody Nike: „Te historie płyną obok siebie. Żadna żadnej nie oświetla, żadna żadnej nie wyjaśnia. [...] Nie ma w nich [upiorach pojawiających się na scenie – T.Ż.] nic poza agresją lub bólem, które nie podlegają rozumieniu, nie dają się oswoić, dręczą jak niekończący się koszmar”, G. Borkowska, *Laudacja...*, dz. cyt.

[936] Wyobrażenie to jest mitem i nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Zob. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Nisza, Warszawa 2012, s. 325–418; Cz.

Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, rozdział „W obliczu końca”, s. 477–538.

[937] J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, dz. cyt., s. 12. Podobny motyw pojawia się w omówieniu pióra Juliusza Kurkiewicza: „Umiera marszałek Piłsudski, na pokojowej – wydawałoby się – koegzystencji uczniów cieniem kładzie się atmosfera antysemitycznych uprzedzeń”, *Chcę komplikować odpowiedzi...*, dz. cyt.

[938] J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, dz. cyt.

[939] J. Wakar, *Umarła klasa*, dz. cyt.

[940] J. Szczęsna, *To jest nasza klasa*, dz. cyt. Cezary Michalski na stronie „Krytyki Politycznej” pisał: „Dlaczego zatem nie zabijamy się wzajemnie, choćby nie torturujemy, jak nasi przodkowie, Polacy i Żydzi, katolicy i ateści, lewicowcy i prawicowcy... z Jedwabnego? Ratuje nas tylko to, że żyjemy w czasach łatwiejszych niż oni. Nikt nas wystarczająco mocno nie przycisnął do muru. Geopolityka się nad nami zlitowała”, C. Michalski, *Moralitet bez moralu*, portal „Krytyki Politycznej”, <http://www.krytykapolityczna.pl/CezaryMichalski/Moralitetbezmoralu/menuid-291.html> [dostęp: 12 lutego 2014].

[941] Podobne sugestie wysuwa Słobodzianek, zwracając uwagę, że Zachód widzi w *Naszej klasie* „sztukę o konflikcie etnicznym” (*Polacy są narodem samobójców...*, dz. cyt., s. 55).

[942] P. Małochleb, *Stodoła i Sienkiewicz*, dz. cyt., s. 177.

[943] *Chcę komplikować odpowiedzi...*, dz. cyt. Ów „zakłęty krąg” stał się w recepcji *Naszej klasy* swoistym toposem. Joanna Szczęsna pisała: „Słobodzianek spletuje losy swoich bohaterów [...] w węzeł nie do rozwiązania przez dziesięciolecia. Mordercy, gwałciciele, donosiciele, ich ofiary – wszyscy tkwią w tym samym zakłętym kręgu, z którego nie sposób się uwolnić”, J. Szczęsna, *To jest nasza klasa*, dz. cyt..

[944] W wypowiedzi Piotra Kłoczowskiego „rzeczywistość konkretnych ludzi” była „początkiem zasłoniętym nawet dla historyków”, P. Kłoczowski, *Dla „Gazety”*, dz. cyt.

[945] Sformułowanie zaczerpnięte z tekstu Elżbiety Janickiej; zob. E. Janicka, *Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasa Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce po wojnie. Historia moralnej zapaści”*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2008, nr 2, s. 246.

[946] Dla przykładu Joanna Derkaczew interpretuje wprowadzenie przez ministerstwo katolickiej modlitwy do publicznej szkoły jako prawo „nieprzystosowane do realiów społecznych”, pomijając fakt, że wpisywało się ono w praktyki dyskryminacji i wynikało ze wzorów kultury, J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa...*, dz. cyt. Wśród znanych mi recenzji żadna nie analizowała mechanizmów podporządkowania. Nie pytano o zachowanie Rachelki, kiedy na weselu śpiewa się jej sierocą piosenkę, kiedy wręcza się jej prezent zrabowany z jej własnego domu, kiedy później świadczy na korzyść morderców w latach pięćdziesiątych XX wieku. Anna Bikont, która rozpoczyna tekst *Słobodzianek: Pójdź za mną w ogień* od przywołania sceny wręczania prezentów młodej parze, pomija słowa Rachelki, która odbierając rzeczy zrabowane zamordowanym Żydom za każdym razem odpowiada: „Piękny”; A. Bikont, *Słobodzianek. Pójdź za mną w ogień*, dz. cyt., s. 10.

[947] T. Słobodzianek, *Nasza klasa*, dz. cyt. Rodzinna fotografia przedstawiająca razem Polaków i Żydów to motyw, który często pojawia się w polskim imaginariu dotyczącym relacji polsko-żydowskich. Znajdziemy ją w filmie Joanny Dylewskiej *Po-lin*, w akcji Rafała Betlejewskiego *Tęsknię za tobą, Żydzie*, która zakończyła się wspólną fotografią z pustym krzesłem, w upamiętnieniach Sprawiedliwych pomyślanych jako portret grupowy; zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka?...*, dz. cyt., s. 27 i nast.

[948] Po wojnie przybiera ona formę „wspólnoty złej pamięci”, która łączy ludzi zamkniętych w „zaklętym kręgu krzywd”, *Chcę komplikować odpowiedzi...*, dz. cyt.

[949] *Polacy są narodem samobójców...*, dz. cyt., s. 52.

[950] A. Bikont, *Słobodzianek. Pójdź za mną w ogień*, dz. cyt., s. 11. W tekście *Pogranicze, czyli rozdarcie* akcent pada na element żydowski: „Mam jakieś dziwne podejrzenie, kiedy przyglądam się fotografii babci i przede wszystkim fotografiom ciotek, że zanim trafili do grekokatolicyzmu, mogli być żydami, którzy przeszli na frankizm, a potem na grekokatolicyzm i dopiero na prawosławie. Tak to wtedy mogła wyglądać ta tolerancja na pograniczu. Pocięszam się czasem, że matka Chopina i Mickiewicza też dotarły do katolicyzmu poprzez frankizm”, T. Słobodzianek, *Pogranicze, czyli rozdarcie*, w: *PL: Tożsamość wyobrażona*, red. J. Tokarska-Bakir, Czarna Owca, Warszawa 2013, s. 367.

[951] T. Słobodzianek, *Pogranicze, czyli rozdarcie*, dz. cyt., s. 367–369.

[952] A. Bikont, *Fikcja, która szuka prawdy...*, dz. cyt., s. 16.

[953] A. Bikont, *Słobodzianek. Pójdź za mną w ogień*, dz. cyt., s. 11.

[954] Osobiście wysłuchiwałem takich historii, ponieważ – tak się składa – część mojej rodziny pochodzi z Kuźnicy Białostockiej. Ojciec ciotki został zastrzelony przez polskie niepodległościowe podziemie w maju 1945 roku wraz z kilkoma innymi prawosławnymi. Akcja miała na celu zmuszenie rodzin prawosławnych do przeniesienia się za nowo powstałą granicę państwową, na radziecką Białoruś.

[955] O tym, że mamy do niej wciąż dostęp, świadczą przenikliwe obserwacje samej Anny Bikont z książki *My z Jedwabnego*; wciąż żywa presja wobec mniejszości daje o sobie znać także w badaniach terenowych, zob. na przykład M. Stepaniuk, *Stosunek podlaskich Białorusinów do ruchu „Solidarność” w świetle rozmów z przedstawicielami mniejszości*. „Societas / Communitas”, 2009, nr 2, s. 111–141. Pouczające są także losy rodzin ofiar 3. Wileńskiej Brygady AK dowodzonej przez Romualda Rajsa „Burego”. Jest on odpowiedzialny za zamordowanie 82 obywateli polskich wyznania prawosławnego, w tym tak zwany mord na furmanach, a także za pacyfikację wsi, w których ludność białoruską palono żywcem w zabudowaniach gospodarskich. Choć śledztwo Instytutu Pamięci Narodowej w 2005 roku uznało „Burego” „winnym ludobójstwa”, ma on wciąż w Białymstoku tablicę pamiątkową jako bohater walki niepodległościowej. Jednocześnie rodziny ofiar nie mogą uzyskać od państwa polskiego odszkodowań, a do niedawna władze lokalne utrudniały im budowę pomnika na grobie bliskich; zob. E. Żółtkowicz, *Ludobójstwo „wyklętych”*, „Przegląd”, 2014, nr 11, s. 32–34; *kpt. Romuald Rajs „Bury” – nie mój bohater*, <https://pl-pl.facebook.com/sprawaburego> [dostęp: 12 stycznia 2015].

[956] G. Borkowska, *Laudacja...*, dz. cyt.

[957] *Chcę komplikować odpowiedzi...*, dz. cyt.

[958] O powojennej emigracji Żydów zob. N. Aleksion, *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)*, Trio, Warszawa 2002. „Polskich Żydów nie tylko zmuszono do ucieczki z rodzinnego kraju, ale i ogołoco z majątku gromadzonego przez pokolenia, którego nie zdołali zawłaszczyć w latach okupacji Niemcy”, A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, w: *Następstwa Zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Lublin–Warszawa 2011, s. 93. Także procesy z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku dotyczące wojennych przestępstw Polaków wobec Żydów nie były wcale prowadzone aż tak skrupulatnie, co przeczy mitowi żydowskiej zemsty; zob. A. Rzepiński, *Ten jest z ojczyzny mojej. Sprawy karne oskarżonych o wymordowanie Żydów w Jedwabnem w świetle zasady rzetelnego procesu*, w: *Wokół Jedwabnego*, red. P. Machcewicz, K. Persak, IPN, Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2002

[959] Cezary Michalski w „Krytyce Politycznej” uznaje tę symetrię za odpowiadającą rzeczywistości: „Mnie się jednak spodobał ten moralitet. Moralitet bez morału, jak wszystkie uczciwe moralitety w naszych czasach, a może w każdym czasie. Skazana na porażkę próba pogodzenia i zamknięcia w jednej opowieści wersji Grossa z wersją Strzembosza, powiedzmy w proporcjach 60/40 (jak w słynnej publikacji IPN-u z zamierzonych, a przede mną lubianych czasów Machcewicza i Persaka, publikacji, która nie zadowoliła nikogo). Słobodzianek powtórzył tego «centrowego» miksa, żeby dotrzeć do wyznawców obu wersji Jedwabnego, tylko w *Naszej klasie* (i może jeszcze w rzeczywistości) nie do końca się wykluczających”, C. Michalski, *Moralitet bez morału...*, dz. cyt.

[960] A. Bikont, *Fikcja, która szuka prawdy...*, dz. cyt., s. 17.

[961] „Nawet tak przyzwoity historyk jak Tomasz Strzembosz bez sprawdzania zaraz uwierzył, że Wasersztajn był w UB, i długi czas nie był w stanie rozstać się z tą atrakcyjną wersją” (tamże, s. 16).

[962] Dostrzeżenie różnicy między narracją wypowiedianą z wnętrza grupy dominującej a narracją z perspektywy mniejszości ma zasadnicze znaczenie dla rozpoznania mechanizmów dominacji. Zestawienie wątków przemilczanych w pierwszej, a podejmowanych w drugiej opowieści daje pojęcie o kulturowych tabu blokujących ujawnienie pozycji mniejszości, związanych z tym przeżyciach, wreszcie o samych praktykach dominacji; zob. A. Calderón Puerta, *Doświadczenie wykluczenia widziane od środka. Skrawek czasu Idy Fink i jego polska recepcja*, „Pamiętnik Literacki”, 2015, nr 3, s. 73–104.

[963] J. Tokarska-Bakir, „*Nasza klasa*” na *wspak*, „Dwutygodnik”, 2010, nr 42, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/1532-nasza-klasa-na-wspak.html> [dostęp: 5 marca 2014].

[964] Tamże.

[965] Tamże.

[966] J. Tokarska-Bakir pisze: „Obie rzeczy razem – determinizm na planie losu i automatyczna mowa na planie języka, a także tytułowa metafora «klasy» – wypracowują w sztuce Słobodzianka dostęp do tego, o co w teatrze najtrudniej: do kategorii zbiorowych,

które obłudnego widza lub czytelnika oplatają siecią tak szczelną, aż dławi się tą swoją wolnością i pozbawiony wyboru zaczyna w końcu myśleć” (tamże).

[967] A. Bikont, *Słobodzianek. Pójdź za mną w ogień*, dz. cyt., s. 11.

[968] J. Tokarska-Bakir, „*Nasza klasa*” na *wspak*, dz. cyt.

[969] Joanna Derkaczew (*Nasza osierocona klasa*, dz. cyt.) dostrzegła w wystawieniu *Naszej klasy* mit, „bez którego dzieje powojennej Polski są zakłamane, niekompletne, niezrozumiałe”, a spektakl widzi jako „obrzęd” i „nabożeństwo”. Ma zapewne słuszność, ale w innym sensie, niż przypuszcza. Obrzęd ten godzi raczej większościową zbiorowość samą ze sobą i pozwala jej w miarę bezpiecznie wyjść z kryzysowej sytuacji.

[970] Z tekstem Tokarskiej-Bakir polemizuje Grzegorz Niziołek: „Przemoc teatru okazuje się więc przyjemna, a «obłudny widz» staje się beneficjentem społecznego przepracowania: zna bowiem «prawdę» już przed przyjściem do teatru. Świątując sukces przepracowania w skali zbiorowej, może jednocześnie oddawać się kultywowaniu własnych «niepublicznych opinii», które z jakiegoś powodu są przez Słobodzianka bardzo chronione. [...] Z pewnością jest to światopogląd społeczności, która nie rozpoznała resentymentów, na jakich ufundowane jest jej poczucie «wspólnotowości». Uszanowanie tego resentymentu staje się podstawą ukrytych negocjacji z widzem, warunkiem wzruszenia widzów tym, co «nasze»: polskie i żydowskie”, G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2013, s. 545–546.

Spis treści

Wszystko, co wiemy, nic nam nie szkodzi

ROZDZIAŁ I. Trauma świadków

Naganiacz Ewy i Czesława Petelskich

ROZDZIAŁ II. Troska o autowizerunek

Protest Zofii Kossak-Szczuckiej i *Wielki Tydzień* Jerzego Andrzejewskiego

ROZDZIAŁ III. Sprawiedliwi na straży tabu

ROZDZIAŁ IV. Obojętni świadkowie

Biedni Polacy patrzą na getto Jana Błońskiego

ROZDZIAŁ V. Od nowa po staremu

Nasza klasa Tadeusza Słobodzianka

Nota wydawnicza

Podziękowania

Przypisy

Karta redakcyjna

Projekt okładki
Karolina Żelazińska

Redakcja
Joanna Popiołek

Korekta
Halina Stykowska

Skład i łamanie
Plus 2 *Witold Kuśmierczyk*

Copyright © by Tomasz Żukowski, 2018
Copyright © Wielka Litera Sp. z o.o., Warszawa 2018

ISBN 978-83-8032-297-4

Publikacja powstała w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, projekt nr 11H12010481, umowa nr 0049/NPRH2/H11/81/2013.



Wielka Litera Sp. z o.o.
ul. Kosiarzy 37/53
02-953 Warszawa

Odwiedź
nas na 

POBIERZ NA TELEFON APLIKACJĘ WIELKA LITERA AR

Aplikacja WielkaLitera wykorzystuje technologię rozszerzonej rzeczywistości (AR) i umożliwia odtwarzanie wideo, audio oraz e-booków, a także przekierowuje na wybrane strony www. Aplikacja WielkaLitera jest dostępna w wersjach na [Android](#) oraz [iOS](#). Pobierz ją za darmo i zobacz więcej.



Konwersja: [eLitera s.c.](#)