

Spółeczeństwa europejskie i Holocaust

Poszerzona dokumentacja konferencji
w Żydowskim Instytucie Historycznym
w Warszawie 30 września 2004 r.
z okazji 75. urodzin Feliksa Tycha

Warszawa 2004

Fundacja im. Friedricha Eberta, Przedstawicielstwo w Polsce
Friedhelm Boll, Peter Hengstenberg

Redakcja naukowa

Jürgen Hensel

Tłumaczenie

Elżbieta Kaźmierczak, Witold Leder

Korekta

Zespół

Skład

Paweł Antczak

© 2004 Fundacja im. Friedricha Eberta
ISBN 83-86088-74-5

Druk

ABC Zakład Poligraficzny

tel. (22) 675 08 07

Printed in Poland



R. R.

Spis treści

<i>Peter Hengstenberg</i>	
<i>Słowo wstępne</i>	7
<i>Susanne Miller</i>	
<i>Laudacja dla prof. dr. Feliksa Tycha</i>	9
<i>Maria Janion</i>	
<i>Mit założycielski polskiego antysemityzmu</i>	11
<i>Ewa Geller</i>	
<i>Aszkenazyjczycy – studium międzykulturowości</i>	49
<i>Marcin Kula</i>	
<i>Amnezja – choroba tylko częściowo zawiniona</i>	61
<i>Wolfgang Benz</i>	
<i>Mord na Żydach a pamięć zbiorowa Niemców.</i>	
<i>Uwagi do kultury pamięci</i>	67
<i>Feliks Tych</i>	
<i>Holocaust i jego skutki – narracja i nauczanie</i>	73

Słowo wstępne

Witam wszystkich Państwa bardzo serdecznie, a uczestnikom naszego panelu dziękuję za gotowość wzięcia udziału w tej imprezie ku czci prof. dr. Feliksa Tycha. Witam więc:

Panią prof. dr. Susanne Miller z Bonn, nestorkę niemieckich historyków ruchu robotniczego, która reprezentuje jeszcze ducha socjaldemokratycznej emigracji;

Pana prof. dr. Wolfganga Benza, dyrektora Centrum Badań Antysemityzmu Uniwersytetu Technicznego w Berlinie;

Pana prof. dr. Marcina Kulę z Polskiej Akademii Nauk i Uniwersytetu Warszawskiego;

Pana prof. dr. Feliksa Tycha;

moich kolegów, prof. dr. Dietera Dowe, kierownika Ośrodka Badań Historycznych Fundacji im. Friedricha Eberta, oraz prof. dr. Friedhelma Bolla z Instytutu Historii Społecznej w Brunszwiku-Bonn.

Pani prof. dr. Maria Janion, która także przyjęła nasze zaproszenie, niestety nie mogła przybyć. Życzymy jej powrotu do zdrowia.

Podajemy dzisiaj dyskusję na temat, który w szczególny sposób, drogi Panie Feliksie, jest tematem Pańskiego życia – początkowo w młodości w osobistym doświadczeniu i współcierpieniu, a później w refleksji naukowej.

Mam nadzieję, że dzisiejsze spotkanie spełni Pańskie oczekiwania, ponieważ kontrolowana, powściągliwa refleksja jest tym właśnie sposobem, który pozwolił Panu bezprzykładnie uporać się z katastrofami XX wieku.

Z całego serca cieszę się, że dane mi było uczestniczyć w przygotowaniach do naszej dzisiejszej rozmowy na temat „Społeczeństwa europejskie i Holocaust” – na Pana cześć, drogi Panie Feliksie.

Pańskie nazwisko stało się już pojęciem dla wielu osób. Dla nas, w Fundacji im. Friedricha Eberta, oraz dla licznych badaczy z innych instytutów na Zachodzie, zajmujących się historią robotników i ruchu robotniczego, oznacza ono solidną pracę nad źródłami, znakomitą technikę edycyjną oraz rzeczową argumentację.

Ze względu na barierę językową bardzo nieliczni spośród nas znali Pana pracę magisterską z 1952 roku o Związku Robotników Polskich, nieliczni znali Pana

pracę doktorską z 1955 roku na temat rewolucji 1905-1907 na terenie Królestwa Polskiego oraz Pana książki o PPS-Lewicy przed i w czasie I wojny światowej. Wreszcie Pana praca habilitacyjna z 1960 roku była dla nas, niestety, również niedostępna.

Znaliśmy jednak Pana biografię Juliana Marchlewskiego, opublikowaną po niemiecku, i wydane przez Pana listy Róży Luksemburg do Leona Jogichesa. Obie książki były i są wysoko cenione na Zachodzie.

Wiedzieliśmy również, że jest Pan założycielem i pierwszym redaktorem naczelnym czasopisma poświęconego historii społecznej „Z pola walki” i że pod koniec lat sześćdziesiątych został Pan usunięty z powodów politycznych z instytutu PAN i z większości innych gremiów – z wyjątkiem redakcji Polskiego Słownika Biograficznego.

Znam Pana osobiście dopiero od niedawna, od czasu, kiedy objąłem kierownictwo przedstawicielstwa Fundacji im. Friedricha Eberta w Warszawie. Moi koledzy, którzy znają Pana już od lat siedemdziesiątych, zwłaszcza obecni dzisiaj wśród nas Dieter Dowe i Friedhelm Boll, stale mi powtarzają, że byli pod wielkim wrażeniem Pana szerokich horyzontów, bezkompromisowości i uczciwości Pana sądów oraz powściągliwego ludzkiego ciepła, którym Pan emanuje.

Kiedy Pan, drogi Feliksie, w latach osiemdziesiątych, jeszcze na długo przed rozpadem światowego komunizmu, współpracował z Dieterem Dowe w kierownictwie Międzynarodowej Konferencji Historyków Ruchu Robotniczego, powiedział on, cytując dosłownie, że „szczególnie podziwiał Pana wielką wiedzę merytoryczną i uczciwość oraz brak jakichkolwiek ideologicznych kłapek na oczach”. Jakże często przedstawiciele zachodnich instytucji poszukiwali podczas dyskusji historyczno-politycznych poparcia u Pana i w niedającej się podważyć Pańskiej argumentacji, która umiejętnie wymykała się wymaganiom narzucanym przez przedstawicieli ZSRR i NRD. Nie było to wówczas na pewno pozbawione ryzyka.

Fakt, że w latach dziewięćdziesiątych, będąc już na emeryturze, podjął się Pan trudnego zadania kierowania Żydowskim Instytutem Historycznym i doprowadzenia go do nowego rozkwitu, dopełnia obrazu wewnątrznie stabilnego, owocnego życia badacza w tragicznie niespokojnym stuleciu.

Obecnie przystąpimy od razu do sedna naszego tematu „Społeczeństw europejskich i Holocaustu”. Nie jesteśmy na tyle zadufani w sobie, by zakładać, że potrafimy wyczerpać ten temat. Ale o wielu sprawach należy rozmawiać, również o trudnych i skomplikowanych stosunkach w trójkącie polsko-niemiecko-żydowskim, którym Feliks Tych poświęcił wiele swoich publikacji w Polsce i w Niemczech.

Laudacja dla prof. dr. Feliksa Tycha

Kierownik Ośrodka Badań Historycznych przy Fundacji im. Friedricha Eberta, prof. dr Dieter Dowe, prosił mnie, bym tutaj osobiście powiedziała kilka słów o panu prof. dr. Feliksie Tychu. Nadzwyczaj chętnie podjęłam się tego zadania.

Na początku chciałabym bardzo serdecznie podziękować Fundacji im. Friedricha Eberta za inicjatywę zorganizowania tego panelu. Z Feliksem Tychem znamy się, jak to się mówi, już od niepamiętnych czasów. Kiedyśmy się naprawdę poznali, nie potrafię już dziś powiedzieć. Musiało to być gdzieś w latach siedemdziesiątych, prawdopodobnie w Austrii, w Linzu. Mam wrażenie, że nasza znajomość, która szybko przerodziła się w zażyłą przyjaźń, była czymś całkiem naturalnym – tak jak gdyby nigdy nie mogło być inaczej. Być może tkwi w tym coś w rodzaju pokrewieństwa dusz, o którym nigdy nie mówiliśmy *expressis verbis*.

Mój podziw dla profesora Tycha bierze się z niezwyklej niezależności jego sądów, i to nie tylko naukowych. Ta niezależność wyraża się choćby w tym, iż świadomie podjął decyzję działania w Niemczech – mimo balastu historii. Feliks Tych nie kieruje się opiniami innych zarówno w swoich osądach naukowych, jak również w ocenie osób. Cokolwiek było tematem naszych spotkań, zawsze w sposób szczególny wyróżniała go niezależność sądów. Imponuje ona w jego działalności zarówno jako naukowca, jak i człowieka. Profesor Tych posiada niezwykle zdolność przekonywania ludzi zarówno w osobistej rozmowie, jak i wygłaszając referat na forum publicznym. Jego umiejętność formułowania opinii i niezależność kształtują coś w rodzaju wewnętrznego przekonania, które przenosi się na jego rozmówców i słuchaczy, pobudzając ich do niezależnego i krytycznego formułowania sądów.

Feliks Tych posiada zdumiewająco dogłębną i wielką wiedzę. Dlatego jest on również dla ludzi politycznej lewicy niezwykle ważnym rozmówcą. Chciałabym przytoczyć na to jeden przykład: według jego interpretacji Róża Luksemburg była symbolem socjalizmu „z ludzkim obliczem”. Właśnie na ten temat miał wiele do powiedzenia. Wolął jednak pisać nie o Róży Luksemburg, a o przyjacielu, który stał u jej boku. Mimo że nie rozmawialiśmy szczegółowo na ten temat, oboje uważamy Leona Jogichesa za najbardziej interesującego i dalekowzrocznego poli-

tyka niemieckiej lewicy. Fakt, że Feliks Tych wybrał tę postać jako temat obszernej rozprawy, świadczy o jego wspomnianej już politycznej niezależności.

Chciałabym napomknąć również o innym przejawie jego niezależności. Kiedy zbliżała się setna rocznica żydowskiej organizacji robotniczej, postanowił uczcić dzień powstania tej organizacji, którą nazywa się Bundem. Tym samym udowodnił swą niezależność zarówno wobec amerykańskich Żydów, jak też wobec Izraelczyków. Bundowcy nie mieli nic wspólnego z syjonistami. Byli niechętnie nastawieni do syjonizmu i do tworzenia państwa Izrael. A jednak Feliks zorganizował podniosłą uroczystość ku czci bundowców mimo ironicznych uśmiechów na niektórych twarzach.

Kilku moich znajomych opowiadało mi, jakie wrażenie Feliks Tych sprawiał na niemieckich studentach. Wydaje mi się, że również tu widzę to, co go w moim pojęciu wyróżnia – posiada naturalny autorytet, który działa na każdego, kto się z nim styka. Dzięki głębokiej wiedzy i wielkiej uczciwości jest nauczycielem akademickim z ogromnym darem przekonywania. Dochodzi do tego z pewnością również ta okoliczność, że swoją wiedzę przekazuje w sposób, w jaki mówi na co dzień, jego mowa nie ma w sobie nic sztucznego, nic zbędnego.

Jeżeli wolno mi w tym miejscu wyrazić życzenie, to brzmi ono następująco: żebyśmy mogli jeszcze długo stykać się z jego działalnością w tym instytucie. Tutaj powstała niezwykle ważna instytucja upamiętniająca ogromne straty, jakie poniosła Polska i cały świat w wyniku Shoah. Satysfakcję powinno nam sprawiać to, że możemy czcić tę pamięć tutaj, w tej instytucji, i że Feliks Tych ją zachował i przyczynił się do jej naukowego rozwoju.

Mit założycielski polskiego antysemityzmu

Część pierwsza

Dyskurs oświeceniowy racjonalizował i utylizował. Dotyczyło to również Żydów – tej obcej części społeczeństw, która uwierała, raziła. Dotąd sądzono, że nie daje się ona zintegrować czy też przystrzyc lub wyrównać. W opisach Żydów w Europie zazwyczaj ich negatywnie wyodrębniano. Zwracano uwagę na radykalną, często demonizowaną odmienną ich religii, stroju, języka, zachowań i obyczajów. Chrześcijaństwo od dawna wypracowało pojęcia i normy, które „miały zapobiec komunikowaniu się i mieszanii Żydów ze społeczeństwem chrześcijańskim”, miały wzmocnić dyskryminacyjny „podział między społecznością chrześcijańską a żydowską mniejszością”¹.

Oświecenie w swym głównym nurcie, zwalczając „przesady”, chciało „ucywilizować” religię żydowską, a samych Żydów uczynić użytecznymi. Przekonanie, że Żydzi nie pracują, lecz bezustannie – nie pracując – usiłują się wzbogacić, było powszechne. Przyczyniał się do tego oczywiście fakt, że Żydzi – również z powodu ograniczeń społeczno-gospodarczych – zajmowali się handlem i pożyczaniem na procent. Obraz Żyda jako pasożyta, przebiegłego oszusta, lichwiarza, spekulanta i krwiopijcy zakorzenił się głęboko w wyobraźni europejskiej. Właśnie dlatego, rozpoczynając swoją książkę *Żydzi, świat, pieniądze*, Jacques Attali pisał, że „temat zalatuje siarką”. Wywołał bowiem „tyle polemik, doprowadził do tylu rzezi”, iż stał się „czymś w rodzaju tabu” – obawiano się, że poruszając go, wywoła się „jakąś bezprecedensową katastrofę”².

W Oświeceniu radzono, jakby temu „żydowskiemu pasożytnictwu” zapobiec. Mnożyły się rozprawy na temat „spożytkowania” Żydów, uczynienia z nich uczciwych i porządnymi obywateli pracujących w zgodzie z przyjętymi „cnotliwymi” zasadami społecznymi. W Polsce można zwrócić uwagę na dwie debaty dotyczące

¹ A. Esposito, *Stereotyp mordu rytualnego w procesach trydenckich i w kulcie „błogostawionego” Szymona*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny. Legenda w historii europejskiej*, Kraków, Norymberga, Frankfurt nad Menem 2003, s. 120-121 (podkr. moje – M.J.)

² J. Attali, *Żydzi, świat, pieniądze*. Przełożyli Krystyna i Krzysztof Pruscy, Warszawa 2003, s. 7 (oryginał francuski *Les Juifs, le monde et l'argent*, 2002).

tych problemów, skupiające się, mówiąc najogólniej, w dobie Sejmu Czteroletniego³ oraz w związku z obradami Sejmu Królestwa Polskiego w roku 1818. Oczywiście, takie dyskusje toczyły się w dalszym ciągu, zyskując na znaczeniu w okresie pozytywizmu, ale moje zainteresowanie ograniczę do pierwszych dwóch dziesięcioleci XIX wieku. Nie znaczy to jednak, że nie chciałabym zwrócić uwagi na XX-wieczną żywotność mitu „bezużyteczności Żydów” i perfidne jego wykorzystanie przez nazistów, którzy mamiili wysyłanych do obozów natychmiastowej śmierci tym, że wreszcie będą „użyteczni”, że czeka ich „praca na Wschodzie”⁴.

Pisanie dziś o „spożytkowaniu” Żydów nasuwa trudności, pewne słowa narzucają ohydne analogie. Ludobójcza praktyka każe również zastanowić się nad pytaniem, które pojawiło się już w XIX wieku: co zrobić z Żydami, jeżeli okaże się, że nie można ich uczynić użytecznymi obywatelami? Ludwik Ozjasz Lubliner pisał, że „wypędzić z kraju [z Polski] wszystkich Żydów, tę wielką masę dwumilionową, – to jest: popełnić czyn hańby i sromoty, i zostać zakałą wszystkich cywilizowanych narodów...”

Traktował to jednak jako alternatywę dla „wcielenia politycznego, bezwarunkowego i bezpośredniego masy Żydów w masę narodu polskiego”⁵. Lubliner mógł pisać o wypędzeniu z Polski wszystkich Żydów, gdyż takie pomysły pojawiały się już przed jego *Obroną Żydów* z roku 1858. Nie idzie o odpowiedź, idzie o horyzont pytań. Problemem staje się, jak widać, liczba Żydów. Czy mający w oddali „antysemityzm eliminacyjny”⁶?

Wielki Sanhedryn w Paryżu

Niektóre z polskich debat toczących się po rewolucji francuskiej nabrały szczególnego odcienia, pozostając zresztą stale pod wpływem francuskich konserwatystów. Należały też one do kanonu lektur Zygmunta Krasińskiego, który

³ Por. broszurę E. Deichesa, *Sprawa żydowska w czasie Sejmu Wielkiego*, Lwów 1891 oraz gruntowne opracowanie stosownych rozdziałów u A. Eisenbacha, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988. Autor podkreśla, że „w publikacjach i polemikach w czasach Sejmu Czteroletniego lansowano pogląd, uznawany zarówno przez szlachtę, jak i magistraty, że społeczność żydowska pod względem cywilizacyjnym jest na niższym poziomie aniżeli inne grupy ludności kraju”, zwłaszcza ludność chrześcijańska. To stwierdzenie służyło za podstawę wniosku, że należy Żydów „ucywilizować”. Negatywny stereotyp Żyda mistyfikował stosunki społeczne (przeciwstawiając „nieuczciwych” Żydów własnej „uczciwej” grupie czy warstwie), funkcjonował jako „czynnik ideologiczny” i sprzyjał „ugruntowaniu się polityki rządu wobec zbiorowości żydowskiej, polityki zmierzającej do zachowania obowiązującego wobec niej prawodawstwa” (s. 104-105).

⁴ Por. m.in. rozdział *Wielkie kłamstwo* świętej książki M. Marandy, *Nazistowskie obozy zagłady. Opis i próba analizy zjawiska*, Warszawa 2002.

⁵ L. Lubliner, *Obrona Żydów zamieszkałych w krajach polskich od niesłusznych zarzutów i fałszywych oskarżeń*, Bruksela 1858, s. 21-22.

⁶ Por. to pojęcie w książkach Daniela J. Goldhagena *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holocaust*, tłumaczył W. Horabik, Warszawa 1999 oraz *Niedokończony rozrachunek. Rola Kościoła katolickiego w Holocaustcie i niedopełniony obowiązek zadośćuczynienia*, tłumaczyła H. Jankowska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005. Do sprawy jeszcze powrócę.

będzie przedmiotem naszych zainteresowań, i tworzyły charakterystyczny repertuar antyżydowskich oskarżeń.

Konstytuanta w dniu 27 września 1791 roku przyznała Żydom prawa obywatelskie, warunkiem ich zdobycia czyniąc złożenie przysięgi obywatelskiej, co większość Żydów uczyniła. Zdjęcie z Żydów dyskryminacji prawnej wywołało silne reakcje ze strony chrześcijańskich konserwatystów. W obszernym artykule z roku 1806 *O Żydach* słynny tradycjonalista Louis de Bonald ostrzegał przed straszliwymi skutkami emancypacji Żydów. Cięży przecież na nich przekleństwo Boże za wielką zbrodnię bogobójstwa; z natury są wiarołomni; nienawidzą chrześcijan. Ci „mogą się dać Żydom oszukiwać, ale nie powinni dać się przez nich rządzić”. Wymancypowani Żydzi mogą stać się jeszcze gorsi niż dotąd; to po prostu dzikie bestie – dana im wolność wyzwoli ich przyrodzone „niskie instynkty”. „A gdyby tak się stało – streszcza Senkowska-Gluck – to wszak bez okropnych wstrząsów nie zdołaloby się wepchnąć ich z powrotem w stan zależności, z którego ich wydobyto, może trzeba by się uciec nawet do totalnej eksterminacji”. Autorka dodaje, że „dzisiejszego czytelnika, świadomego, jak w praktyce wyglądała realizacja takiego pomysłu, te rozważania chrześcijańskiego filozofa nie mogą nie przejmować dreszczem”⁷. Paryski adwokat Pojoul, autor rozprawy również z 1806 roku, uważał, podobnie jak inni francuscy i polscy konserwatyści, że nawet Żyd nawrócony na religię chrześcijańską pozostaje Żydem i nic nie jest w stanie zmienić jego cech wrodzonych⁸.

Nad nimi wszystkimi góruje dzieło, które miało wpływ decydujący na myśl konserwatywną XIX wieku i późniejsze jej odrośle w wieku XX. To *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* z lat 1797-1798 Augustine'a de Barruela (znane dobrze w Polsce dzięki tłumaczeniom księdza Karola Surowieckiego – *Święte tajemnice masonii sprofanowane*, 1805 oraz *Historia jakobinizmu wyjęta z dzieła księdza Barruel*, 1812). Wielka siła fantazmatotwórcza Barruela sprawiła, że opracowana przezeń wizja rewolucji francuskiej jako efektu działalności tajnych stowarzyszeń stała się wzorem wszelkich spiskowych teorii dziejów⁹.

Barruel opisał triadę winowajców: illuminizm – masoneria – filozofowie. Czyżby Żydzi zostali pominięci?

Nie. Leon Poliakov w swej *Historii antysemityzmu* dowodzi, że podczas okresu, który trwa jego zdaniem do roku 1806, polemicy antyrewolucyjni pozostawiają Żydów na ogół w spokoju, choć Barruel przypisuje masonerii filiacje żydowskie. Myślenie o Żydach jako o potędze złowrogiej, zaciekle pragnącej szkodzić chrześcijaństwu, zostało pobudzone wskutek zwołania przez Napoleona

⁷ M. Senkowska-Gluck, *Życie po rewolucji. Przemiany mentalności i obyczaju w napoleońskiej Francji*, Wrocław 1994, s. 181.

⁸ Tamże, s. 183.

⁹ L. Zdybel (*Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002, s. 188-190) gromadzi liczne opinie na temat pracy Barruela jako wykładu „najklasycznej spiskowej teorii dziejów”.

w Paryżu w lipcu 1806 roku zgromadzenia przedstawicielei Żydów z wszystkich krajów będących pod francuską kontrolą oraz w lutym 1807 roku – Wielkiego Sanhedrynu. Napoleon jako Uzurpator, oczekiwany Mesjasz żydowski¹⁰, Antychryst – i Żydzi – to było połączenie mitotwórcze. Kardynał Fesch, wuj Napoleona, ostrzegł: „Kiedy wszyscy Żydzi zbiorą się razem – będzie koniec świata”. Natomiast sam cesarz sądził, że „od czasu zdobycia Jerozolimy przez Tytusa nigdy jeszcze tylu świątłych ludzi należących do religii Mojżeszowej nie mogło się zgromadzić w jednym miejscu”¹¹. Ale dla wielu zgromadzenie radzących Żydów to była realizacja fantazmatu, od którego wiało grozą.

Ksiądz Barruel, który powrócił z emigracji do Paryża i został kanonikiem katedry Notre-Dame, ostrzegł władze kościelne i policyjne. Tajemniczy informator dostarczył mu wiadomości o planach światowego żydostwa, miał mu je potwierdzić sam papież Pius VII. Żydzi zmierzają do tego, „by stać się panami świata, by obalić wszystkie inne wyznania, zapewniając wyłączne panowanie własnej sekcje, by zamienić kościoły chrześcijan w synagogi i sprowadzić resztki chrześcijan do stanu prawdziwych niewolników”. Wszystkie nieszczęścia, które trapiły chrystianizm, znajdowały tu swoje wyjaśnienie. Żydzi inspirują działania antychrześcijańskie; oszukańczo podając się za katolików, dążą do rozsadzenia Kościoła od wewnątrz. Góruje wizja żydostwa jako siły kierowniczej ogromnego spisku. „Być może znajdujemy się tutaj u źródeł *Protokołów mędrców Syjonu*” – twierdzi Poliakow¹².

Barruel powstrzymywał się od publikacji swych memoriałów „w obawie przed sprowokowaniem masakry Żydów”. Inni się nie wahali. Joseph de Maistre nazywał Żydów „przekłętą sektą”, widział w nich destrukcyjną i wywrotową siłę zmierzającą do podkopania chrześcijańskiego ładu, inspirującą wszelkie rewolucje. „Ich pieniądze, ich nienawiść i ich talenty są na usługach wielkich spisków”¹³. Isaiah Berlin wydobywał z de Maistre’a „zaabsorbowanie krwią i śmiercią”¹⁴, co nie jest bez znaczenia dla oddziaływania na wyobraźnię Zygmunta Krasińskiego.

Podkreślam rolę wyobraźni dlatego, że bliżej zajmę się poetą – Zygmuntem Krasińskim i jego wydanym w 1835 roku dramatem *Nie-Boska Komedia*. Ale można tu mówić nie tylko o związkach z obrazami poruszającymi wyobraźnię epoki, ale wręcz o wyobraźni domu rodzinnego. Ojciec poety (urodzonego

¹⁰ Jak pisze Szymon Askenazy, Metternich donosił rządowi austriackiemu, że Napoleon chciał „przedstawić siebie w charakterze oswobodziciela ludności chrześcijańskiej w Polsce, a zarazem w charakterze Mesjasza tamecznej ogromnej ludności żydowskiej”. Jednakże Żydzi Księstwa Warszawskiego (zwłaszcza zaś środowiska chasydzkie) mieli go pojmować „nie tyle jako Mesjasza, ile jako Hamana”, to jest swego okrutnego prześladowcę (*Z dziejów Żydów polskich w dobie Księstwa Warszawskiego*, „Kwartalnik poświęcony badaniom przeszłości Żydów w Polsce” 1912, z. 1, s. 4 i 7).

¹¹ Obydwa cytaty za J. Attali, *Żydzi, świat, pieniądze*, s. 244.

¹² Omawiam i cytuję wywody L. Poliakowa, *Histoire de l'antisémitisme*, t. II, Paris 1981, s. 144-149.

¹³ Tamże, s. 149.

¹⁴ I. Berlin, *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, w jego pracy: *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*. Tłumaczyła M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2004, s. 98.

w 1812 roku) Wincenty Krasiński (hrabia, generał dywizji, marszałek sejm) w roku 1818 opublikował broszurę pt. *Aperçu sur les Juifs de Pologne*. Wróć do niej za chwilę.

Przestrogi Staszica

Na poglądach konserwatywnej elity Królestwa Kongresowego zaważyło stanowisko Stanisława Staszica. W sprawie Żydów, poświęcając im osobny rozdział, wypowiedział się już w *Przestrogach dla Polski* z roku 1790, po ćwierćwieczu swoje poglądy rozwinął – na początek okrojonej państwowości polskiej – w rozprawie z roku 1815 pod wymownym tytułem: *O przyczynach szkodliwości Żydów i środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali*¹⁵. Aleksander Hertz stanowiska Staszica i Wincentego Krasińskiego traktuje łącznie jako „nieżyczliwe” wobec Żydów, jako „głęboko pesymistyczną ocenę możliwości istnienia polsko-żydowskiego”, która „swój punkt szczytowy znajduje w przedwojennym rasizmie”¹⁶. Sądy Staszica, przesiąknięte etnicznymi stereotypami, utrwaliły się na przeszło dwa stulecia.

Staszic dostrzegał w Żydach „przyczynę wszelkich nieszczęść narodu polskiego” (*O szkodliwości*, 217). Robiąc aluzję do przejść rozbiorowych i wojennych, twierdził, że „nawet w chwilach tyłu cierpień, zło ze strony Żydów jest dolegające nam najgłębiej, jest rażące naród Polaków najpowszechniej” (*O szkodliwości*, 219). Nazywa ich nawet, odwołując się do biblijnego zasobu pustoszących plag, „letnią i zimową szarańczą” (*PdP*, 185). Czym Żydzi tak się narodowi polskiemu zasłużyli, żeby urosnąć do rangi głównego zagrożenia? Na pierwszym planie pojawia się motyw czarnej niewdzięczności. Polska przyjęła Żydów wtedy, gdy wszystkie państwa europejskie ich wypędziły. Zamiast być wdzięcznymi i przestać się w ogóle czymkolwiek narażać, czyli znieruchomić, Żydzi okazali wielką ruchliwość i wolę przeżycia, lecz nieszlachetnymi metodami. Wyniszczyli, przede wszystkim rozpijaniami, włościan, zatamowali wzrost przemysłu¹⁷.

Zawiniła ich „naturalna” szkodliwość, wrodzona podłość charakteru. Są to bowiem „najpierwsi z próżniaków” (*PdP*, 184), kombinujący stale, jak przeżyć bez pracy. Nakaz oszustwa zawarty jest w ich religii, w Talmudzie oczywiście (*PdP*, 188).

¹⁵ Będę cytowała wedle wydań: S. Staszic, *Przestrogi dla Polski* (w skrócie *PdP*). Wydanie krytyczne przygotował i opracował S. Czarnowski, Kraków 1926, BN I, 98 oraz *O przyczynach szkodliwości Żydów i środkach usposobienia ich, aby się społeczeństwu użytecznymi stali* (w skrócie *O szkodliwości*), Dzieła, t. IV, Warszawa 1816.

¹⁶ Al. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003, s. 36-37.

¹⁷ Staszic i inni nie brali pod uwagę przymusu propinacyjnego. „Prawo propinacji było w znacznie większym stopniu sprawą szlachecką niż żydowską”, pisał Al. Hertz (*Żydzi w kulturze polskiej*, s. 37). Tenże autor podkreślał, że upadek miast polskich był częścią ogólniejszego procesu i podzielał zdanie współczesnego Staszicowi Wawrzyńca Surowieckiego, że upadek ten dokonał się nie za przyczyną Żydów. Raczej oni „handel i rękodzieło” ocalili (s. 89, 166, 266-267).

Zadziwia to, że Staszic określa Żydów jako „ludzi bez wiary”. Są oni na chrześcijan zawzięci (*PdP*, 188). Staszic nazywa ich „zarazą, coraz głębiej nasz nieszczęśliwy naród niszczącą” (*O szkodliwości*, s. 226), „nasz dotąd najmniej skażony lud” (tamże, 231). „Zaraza” to bardzo mocne określenie o nieprzewidywanych konsekwencjach.

Aleksander Hertz dopatrywał się tutaj stereotypu Żyda-kupca „o innej moralności”. „Był podstępny i wykrętny. Myślał tylko o własnym zysku, starał się oszukać chrześcijan. Miał tu wszelkie cechy, jakimi folklor gospodarki przedkapitałistycznej obdarzał każdego kupca”¹⁸. Ten chłopski, popierany i podsycany przez obsesyjne nauki kościelne pogląd na Żyda przetrwał w Polsce do dzisiaj i stał się składnikiem również współczesnego antysemityzmu. Powstawał wizerunek Żyda, który bywa nazywany „mitycznym”, gdyż jest uogólnieniem dalekim od zwyczajności i codzienności, nadającym mu cechy demonicznej władzy i potęgi. Żyd ma tutaj cztery cechy – jest „zły, szkodliwy, obcy i wrogi”¹⁹.

Staszic uchodzi za „ideologa mieszczaństwa polskiego”²⁰. Jego agresywność w stosunku do Żydów może się tłumaczyć obroną interesów słabej, a bliżej mu narodowo warstwy. Nie może wchodzić w grę nadanie Żydom praw obywatelskich; jeśli nawet, to jednostkom po spełnieniu bardzo wygórowanych warunków, o których mowa przy końcu rozprawy *O przyczynach szkodliwości... Ponieważ zdemonizowani Żydzi uosabiają wszelkie zło i niosą zgubę, byłoby uzasadnione użycie wobec nich „sposobów gwałtownych, jednym postanowieniem tę zarazę niszczących”* (*O szkodliwości*, 247). Ale jednak nie mogą być one użyte.

Dlatego Staszic proponuje „sposoby powolniejsze”. Ponieważ nie można już oddalić ich z kraju, co byłoby najlepsze²¹, trzeba się odwołać do innego, dawnego środka przemocy (której zresztą Żydzi, jak zwykle, są sami winni), a mianowicie – „wyznaczyć im w kraju po miastach dla ich mieszkania miejsca całkiem wyłączne, od domów innych mieszkańców kraju oddzielne” (*O szkodliwości*, 237-238), czyli po prostu zamknąć ich w getcie. „Nasze najdawniejsze przodki” tak czyniły, a myśmy nierozważnie zaniedbali tę praktykę. Malowniczo opisuje Staszic wzięcie „pod bliższy dozór” Żydów zamkniętych w gettach, do których „wejście i wyjście tylko przez bramy będzie”. Getto ma być „opasane obwodem, który by nie

¹⁸ Al. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, s. 103.

¹⁹ Tamże, s. 267.

²⁰ A. Eisenbach, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983, s. 33 oraz K. Zienkowska, *Stereotyp Żyda w publicystyce polskiej w drugiej połowie XVIII wieku*, gdzie autorka pisze, że negatywny stereotyp Żyda zaczął się umacniać w momencie, gdy mieszczaństwo chrześcijańskie chciało wejść do narodu już nie szlacheckiego, lecz polskiego i zaczęła się silnie zaznaczać opozycja Żydzi – naród polski (w pracy zbiorowej: *Lud żydowski w narodzie polskim*. Pod red. J. Michalskiego, Warszawa 1994, s. 96-97).

²¹ W przypisie na zakończenie rozprawy *O przyczynach szkodliwości... Staszic odwołuje się do cesarza Rosji jako oswoobodzicieli Europy od Żydów. Co z nimi zrobić? „Wyznaczyć im i osadzić ich w Bessarabii i w Krymie, w krajach dotąd bezludnych, a z swego położenia najdogodniejszych skłonności i przemysłowi judzkiego narodu”* (s. 248).

dozwał stykania się [żydowskich] pomieszczeń z domami mieszkańców krajowych” (*O szkodliwości*, 239). Wskazówki te, ożywiające średniowieczne metody izolowania Żydów na progu XIX wieku i pod piórem „postępowego” ideologa mieszczaństwa, brzmią złowrogo, zapowiadając praktyki nacjonalizmów. Zresztą w Polsce Staszic uchodzi za prekursora nacjonalizmu endeckiego.

W ujęciu Staszica jednym z motywów uzasadniających tak srogie postępowanie wobec Żydów było przekonanie, że stanowią oni „sekretną korporację, tajemniczy zakon”. Staszic wymienia jeszcze inne tajne związki (jak np. iluminatów czy loże masońskie), ale mają one jednak „jakikolwiek w części na widoku użytek narodowy”. Związek żydowski przeciwnie – dąży on „we wszystkim do uszkodzenia gościnnego narodu”. Ze wszelkich dotąd znanych związków jest najbardziej niebezpieczny, gdyż najdoskonalej zorganizowany. Jego „urządzenia tajemne i nieprzerwane” pracują systematycznie na zgubę krajowego rządu i narodu (*O szkodliwości*, 235-236). Żydzi zamknięci w getcie mogliby tym swobodnie knuć, ale Staszic, przewidując to – obok innych ograniczeń – chce surowego zakazu „sekretnych schadzek, naradzania się i działania” (tamże, 241). Żydzi jako niebezpieczny wróg wewnętrzny: u Staszica znajdziemy nowożytnie przedstawienie tego – tak ważnego dla następnych dwustu lat – fantazmatu. Jeśli uważać za wyznacznik antysemityzmu ideę Żyda „jako wroga, którego należy nienawidzić i z którym trzeba walczyć”, „wroga, który jest odpowiedzialny za nasze nieszczęścia i którego należy zniszczyć”, to Staszicowi przysługuje miano antysemitę²².

Poglądy Staszica miały też wymiar praktyczny. Członek konserwatywnej elity Królestwa Kongresowego, Kajetan Koźmian, wspomina w swych pamiętnikach o uczestnictwie w debacie nad projektem „urządzenia ludu izraelskiego”, nad którym Rada Stanu miała się zastanawiać na początku 1817 roku. „Za namową Stanisława Staszica opracował obszerny referat »polityczno-historyczny«, w którym zbijał poszczególne artykuły wniesionego, liberalnego projektu. Rada Stanu, przyjmując jego punkt widzenia, odrzuciła projekt i poleciła Koźmianowi, by zredagował sprawozdanie Rady dla Aleksandra I. »Ułożyłem więc przedstawienie – pisze Koźmian – namiestnik je poparł u cesarza i emancypacja Żydów więcej wznowioną nie została«. Artur Eisenbach, za którym cytowałam opis wydarzeń, dodaje, że przypomnienie przez Koźmiana w latach 1854-1855 jego opozycji przeciw emancypacji Żydów „miało wyraźny cel dydaktyczny” – przypomnienie ziemiaństwu stanowiska, którego powinno się trzymać.²³

²² Al. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, s. 113) używa przytoczonych w pierwszej części zdania określeń w stosunku do antysemityzmu dopiero drugiej połowy XIX i XX wieku. Pierwsze wydanie książki Herta ukazało się w roku 1961. We wprowadzeniu do nowej edycji Czesław Miłosz zauważał, że Hertz pisał tę książkę w Ameryce, „daleko od miejsc, na których otworzyła się otchłań, *abyssos*, i myślę, że gdyby był jednym z nielicznych ocalonych tam, w Polsce, nie umiałby tak spokojnej książki napisać” (s. 15). We współczesnym użyciu pojęcie antysemityzmu trudno odciąć od cienia, jaki na poprzedzające wieki rzuca Holocaust.

²³ Por. A. Eisenbach, *Polemika wokół sprawy żydowskiej w prasie emigracyjnej w latach 1856-1860*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1980, nr 1, s. 26-27.

Konflikt moralności

Wróćmy teraz do wspomnianej broszury Wincentego Krasińskiego. Jaki obraz Żydów polskich wyłania się z tak autorytatywnej wypowiedzi hrabiego, generała, marszałka? Uderza uczucie moralnej odrazy i głębokiej obcości. Uzasadniane są one – podobnie jak u Staszica – konfliktem moralności: po jednej stronie znajdują się cnoty staropolskie, po drugiej zaś – mentalność brudnych geszefciarzy. Zgromadziwszy ogromne bogactwa, handlują „bez delikatności i honoru”²⁴. Nieuczciwie zdobyte złoto Żydów, ten ich znak herbowy, staje się przedmiotem pogardy, ale i zawiści. Drugą ich cechą, też podobnie jak u Staszica, jest szybkość rozmnażania się. Wszystko to składa się na możliwość uformowania przez Żydów „prawie państwa w kraju” (23). Generał żywił przekonanie, że Żydzi z własnego wyboru stanowią odizolowany naród „wewnątrz narodu”, „zawsze uciskani, zawsze zjednoczeni, dążą do swego celu, czekając na nowego Mesjasza, a nie wierząc w tego, którego my czcimy” (4). W ten sposób „stanowią dla każdego rządu trudność niemal nie do pokonania” (4). Poddani są bowiem „tylko z pozoru prawom kraju, który zamieszkują” (3). W istocie zależni są od „nieznanych przywódców” (4), jako podwładni „jednego Zwierzchnika, który zależy od Zwierzchnika generalnego, rezydującego w Azji i noszącego tytuł Księcia niewolnictwa” (33). Zrozumiałe, że prowadzeni niewidzialną ręką znoszą się ze sobą za pomocą tajnych schadzki. Tak zorganizowani Żydzi „paraliżują wszelkie usiłowania rządu, który zmierzałby do ich unarodowienia i nadania im piętna tubylczego” (5). Nasz kraj jest szczególnie narażony na ich podstępne działania kierowane z jakiejś odległej centrali. Generał Krasiński mówi jasno, czym to grozi – „przekształceniem szlachetnej i cnotliwej Polski” w drugą Judeę. Obrona integralności Polski w jej rycerskiej i katolickiej istocie objawia się tutaj jako szczytny cel usiłowań²⁵.

Generał informuje o prądach nurtujących judaizm w Polsce i tworzy obraz nowych zagrożeń ze strony żydostwa. Wzmiankuje o Sabataju Zwi, wspomina o chasydach, najwięcej uwagi poświęca Frankowi i założonej przez niego „sekcje polityczno-mistycznej”²⁶. Frankiści, którzy przyjęli zbiorowo chrzest w 1759 i 1760 roku, ci rzekomo nawróceni Żydzi, złowrogie „przechrzty”, jako fałszywi

²⁴ *Aperçu sur les Juifs de Pologne par un officier general polonais, nonce à la diète*, 1818, s. 13. W dalszym ciągu w nawiasach będą podawała strony tego wydania. Por. również: *O Żydach w Polsce. Tłumaczenie nowo wydane w Warszawie w francuskim języku dziełka przez pewnego generała polskiego, posła na Sejm*, „Rozmaitości” 1818, nr 8.

²⁵ Znamienne, że w roku 1862, gdy ruch patriotyczny przed powstaniem styczniowym domagał się równouprawnienia Żydów, arcybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński pragnął utrzymania dyskryminującego Żydów rozdziału od Polaków i w następujący sposób to uzasadniał w przemówieniu do delegacji patriotycznej: „Żydzi są przez Boga naślani do Polski, aby byli rynsztokiem odprowadzającym w epoce giedy, handlu i szwindłów wszystkie brudy, którymi czyste, rycerskie i do innych celów przeznaczone ręce polskie kalać się nie powinny...”. Arcybiskup rozesłał też okólnik, w którym nakazał nie dawać rozgrzeszenia robotnikom i wszelkiej służbie zatrudnianej w przedsiębiorców żydowskich (por. A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów...*, s. 494). Odseparowanie Żydów i Polaków katolików miało sięgać wszystkich warstw.

chrześcijanie staną się prawdziwą zmorą rodu Krasieńskich. Trzeba ich bezwzględnie demaskować jako Żydów właśnie. W swej broszurze generał przytacza coś, co traktuje jako maksimum Franka, a mianowicie, że „Żyd pozostaje zawsze Żydem”, chociaż „publicznie postępuje za obyczajami religii dominującej” w danym kraju. Wszędzie i zawsze Żydzi umieją się urządzać. Trzymają ze swoimi i dążą do opanowania kluczowych stanowisk. W każdej stolicy rezydujący dziekan „wybiera i określa stan, któremu każde dziecko neofitów powinno się poświęcić: administracja, policja, armia, handel” (29). Żydzi zreformowani też nie są lepsi, gdyż cieszą się u nas zbyt wielkimi przywilejami.

Cóż więc zrobić? Przedstawiwszy bardzo drastycznie niebezpieczeństwa ze strony Żydów, generał okazuje w końcu coś w rodzaju łaskawości. Tu widzimy jakby pęknięcie. Wincenty Krasieński pod koniec wymienia kilka artykułów regulaminu dla Żydów – do zastosowania bez zamykania ich w getcie, jak chciał Staszic. Zawierają one przecież projekt kontroli totalnej – dotyczą urodzin, małżeństw i zgonów; edukacji, jurysdykcji, zmiany stroju i języka. Marcin Wodzieński utrzymuje, że ten program mieścił się w ówczesnym standardzie oświeceniowym, nawet wyznawanym przez przedstawicieli Haskali – Oświecenia żydowskiego²⁷.

Jednak zakończenie broszury koliduje z jej główną zawartością, która uzasadnia potraktowanie *Aperçu sur les Juifs...* na równi z wywodami Staszica (jak to zrobił Al. Hertz). Ważne są tutaj odciskające się w pamięci idee-obrazy-matryce wyobraźni, takie jak kierujący się własnymi celami spiszek ogóln żydowski; powiązane z nim knowania przechrztów; groźba judaizacji Polski. Wszystkie te fantazmaty, niebezpieczeństwa i zagrożenia pojawią się w twórczości syna Wincentego – Zygmunta Krasieńskiego, który zawsze będzie kładł nacisk na zasadnicze różnice dwóch moralności – „żydowskiej” i „polskiej”.

Widmo eliminacji?

O tym, że dziełko generała zawierało myśl o ciężącej nad Polską groźbie żydowskiej i że mogło inspirować radykalniejsze rozwiązania, świadczy broszura jego adherenta, też wydana w roku 1818 pt. *Sposób na Żydów czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli*. Jej autorem był prawdopodobnie Gerard M. Witowski²⁸. Już w tytule pojawia się wspomniana tendencja oświeceniowa, ale jakże przewrotnie wykorzystana!

²⁶ M. Wodzieński zauważa, że Wincenty Krasieński „w swej ignorancji” łączył powstanie sekty wyznawców Franka z powstaniem sekty chasydów (*Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003, s. 85).

²⁷ Tamże, s. 48.

²⁸ M. Wodzieński (tamże, s. 76) odrzuca autorstwo Wincentego Krasieńskiego i przyjmuje hipotezę przypisującą broszurę Gerardowi M. Witowskiemu.

Autor od początku posługuje się sposobem mówienia, który nie bez powodu określa się jako odwołujący się do skojarzeń demonologicznych²⁹. Zarzuca generałowi, że podane przez niego środki nie mogą radykalnie uchylić tego, co złe. Zło zostało jednoznacznie przypisane Żydom, którzy ponad wszystkim stawiają „interes korporacji” uzasadniający wszelkie podłości, w sposób naturalny są oszustami usprawiedliwianymi przez Talmud i cechuje ich zawsze „obojętność na wszelkie uczucia moralne”³⁰. Przykład frankistów zdaniem autora dowodzi, że „wychowanie liberalniejsze” niczego nie może zmienić. Kiedyś wżgarda i odraza chroniły przed Żydami, ale teraz przechrzty wtargnęły „do świątyni przywilejów obywatelskich” i mogą dowoli psuć naród, a nawet kiedyś stać się „pierwszymi w kraju figurami” (23). Objawia się w nich ta sama żydowska „natura”. Żyd „golony i niegolony” zawsze pozostaje jednaki. Nic nie może go zmienić, jest po prostu niereformowalny.

Nie tak dawny przykład frankistów działa odrażająco i usprawiedliwia sięgnięcie do ostatecznych środków. Generał Krasieński, zdaniem autora bogato obdarowany „miłością ludzkości, prawą cechą rycerza” (5), nie był zdolny – wskutek swej szlachetności – do zaproponowania właściwego i radykalnego lekarstwa. Nie waha się przed tym autor broszury i używa metafory chirurgicznej. Konieczna jest amputacja. Aleksandra Sekuła trafnie pisze o nasuwającym się natychmiast porównaniu Żydów do gangreny³¹. Przymusowe ich odosobnienie staje się jedynym środkiem zaradczym. Towarzyszy mu pamięć o wielkich wygnaniach Żydów – z Hiszpanii czy z guberni rosyjskich.

Problemem mogłoby być miejsce, do którego zostaliby zesłani. Ale tu autor zwraca się o pomoc do „Naszego Łaskawcy”, „najlepszego z panujących dziś Monarchów” (13), cara Aleksandra I, znanego z „nicograniczonej miłości ludzkości”. Ten szlachetny władca mógłby zezwolić na założenie „nowej kolonii” – „na granicach Tartarii lub gdzie indziej w południowych częściach obszernego Państwa” (13)³². Tam, gdy w „oddzielnej guberni” Żydzi zostaną sami ze sobą, nie

²⁹ Por. J. Trachtenber, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*. Przełożył R. Stiller, Gdynia 1997.

³⁰ [G. M. Witowski], *Sposób na Żydów czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli. Dziełko dedykowane posłom i deputowanym na Sejm 1818 r.*, Warszawa 1818, s. 9. W dalszym ciągu w nawiasach będę podawała strony tego wydania.

³¹ Por. Al. Sekuła, *Fantazmat macierzyński*, tekst w maszynopisie, ukaże się w „Krytyce Politycznej”.

³² Podobne pomysły będzie miał Józef Gołuchowski, którego Eisenbach nazywa „czołowym ideologiem konserwatywnego ziemiaństwa” (*Emancypacja Żydów...*, s. 427). Przekonany o upadku moralnym i społecznym Żydów, o tym, że „kłęską są kraju”, kierując się wyobrażeniem ich dobra, nie widział możliwości uzdrowienia sytuacji ani na drodze równouprawnienia Żydów, ani asymilacji, ani nawet chrztu. Żydzi zawsze stanowią i będą stanowić obce ciało, „naród w narodzie”. Jedynym wyjściem jest pozbycie się ich na zawsze, i to nie tylko z Polski, lecz ze wszystkich krajów cywilizowanego świata. Gołuchowski kreśli śmiały plan przesiedlenia Żydów do utworzonej w Rosji „oddzielnej prowincji”. Żeby ten cel osiągnąć, podlizuje się carskiemu imperium. „Zlew ludu żydowskiego w oddzielną prowincję” sławi więc jako wiekowy pomnik Rosji w dziejach ludzkości. „Rosja spotężniałaby znaczeniem moralnym, zjednałaby sobie sympatie i uwielbienie ludów, napoteczowałaby się w bycie swoim” (Por. J. Gołuchowski [Klemens Przezor], *Kwestia reformy Żydów*, Lipsk 1854, s. 66-67). Opisy wzniesłego projektu ociekają obłudą, której autor, zdaje się, nie był świadom.

będą mogli już siebie nawzajem oszukiwać. Być może rozwiną się wtedy wśród nich tak drogie autorowi „uczucia honoru i sławy” i będą musieli stać się ludźmi poczciwymi (17). Byłe jednak ta metamorfoza dokonała się poza domeną prawych Polaków.

Autor obszernie kreśli plan przymusowego exodusu „oczywiście kosztem samych Izraelitów”. Przecież posiadają bogactwa w dużych ilościach. „Dla nieogółacenia nas z kapitałów Żydzi musieliby ustąpić praw swoich Rządowi, który by ich nawzajem żywił w pochodzie i opatrzył w pierwsze potrzeby kolonii” (16). Konieczność ekspropriacji nie martwi autora. Wszak i w dwudziestoleciu międzywojennym planowano przymusowe wysiedlenie Żydów na ich koszt, gdyż pieniądze faktycznie nie należą do nich – przecież zostały „nam” ukradzione. Pod koniec broszury autor przyznaje, że do rozwoju gospodarki Królestwa konieczni będą cudzoziemcy, nie mogą to jednak być stanowiący „hańbę moralności” Żydzi.

W gorączkowych wizjach autora *Sposobu na Żydów...* maszeruje masa podzielona na trzysta kolumn, każda złożona z tysiąca ludzi, poruszająca się w ciągu 24 godzin dwie mile itp. Niecierpliwość radykała jest tak gwałtowna, że widzi ten marsz już „wiosną 1819 roku zaraz po żydowskiej wielkanocy” (14). Bezwzględność swoją tłumaczy tym, że jak najszybciej trzeba dokonać „odłączenia od nas Żydów”, „odjęcia nam Żydów” (te sformułowania autor wielokrotnie powtarza), zanim zdążą Polaków ostatecznie zdeprawować. Uważa, że w tych działaniach „nie ma środka”, nie pomogą żadne mediacje. Naród polski jako wielce cnotliwy musi być oddzielony od niemoralnych z istoty swej Żydów. Ich plemię należy wyrwać z korzeniami i wytepić do końca, jasno stwierdzając, że dla Żydów jako wcielonego zła nie ma miejsca na polskiej ziemi. Trudno nie zaliczyć pomysłów adherenta gen. Krasińskiego do e l i m i n a c y j n y c h według terminologii Goldhagena, emocjonalnie i intelektualnie przygotowujących ostateczne pozbycie się Żydów. Zasadniczą rolę w owym procederze odgrywało wywodzące się z demonologii chrześcijańskiej utożsamienie Żydów ze wszelkim diabelstwem.

Groźba rewolty

W przedstawionej sekwencji zagrożeń ze strony Żydów zabrakło jak dotąd jednego z najważniejszych, a mianowicie ich skłonności do rewolucji. Ale i ona się pojawia w broszurze Ludwika Janowskiego *O Żydach czyli judaizmie, czyli wykrycie zasad moralnych tudzież rozumowania Izraelitów*³³. Wśród odsłoniętych podstaw judaizmu na pierwszym miejscu wymienia się to, że „zasady religii żydowskiej i polityczne ich położenie podają zawsze Żydom myśli rewolucyjne

³³ *O Żydach czyli judaizmie*, Warszawa 1819; wznowienie w nieco obszerniejszej wersji: *O Żydach i judaizmie, czyli wykrycie zasad moralnych tudzież rozumowania Izraelitów przez J.*, Siedlce 1820. W nawiasach podaje strony drugiego wydania.

i wystawiają im upadek wszystkich innych narodów, na gruzach których wielkie i potężne ma się zbudować Królestwo Izraela: Żydów zatem za nic innego, jak tylko za nieprzyjaciół zaprzysiężonych kraju uważać należy” (7). W dążeniu do tego celu, który można określić jako żydowskie panowanie nad światem, Talmud (tak rozumiany, jak to było przyjęte w tej epoce zarówno w środowiskach oświeceniowych, gdzie był potępiony za fanatyzm, jak i katolickich, które widziały w nim księgę antychrześcijańską) pozwala im używać wszelkich środków w walce z największym wrogiem – chrześcijaństwem.

Oszustwem oczywiście jest żydowska konwersja. Neofici przyjmują „wiarę chrześcijańską na oko [na pokaz], zachowując w sercu swoim maksymy judaizmu i szabas” (21). Autor otwarcie atakuje frankistów, ukazując ich podwójną grę. Chrześcijaństwo jest dla nich jedynie „maską szerzenia się judaizmu” (30).

Ujawnia się tutaj coś jakby z wallenrodyzmu przechrztów, co może tłumaczyć, dlaczego Krasiński pisał: „wallenrodyzm to żydostwo”³⁴.

Groza bije z faktu, że neofici połączyli dwie siły w jedno – żydostwo i chrześcijaństwo, ukrywając to, że cele żydowskie są dla nich najważniejsze i że chrześcijaństwo jest tylko pozorem. Dlatego też „wchrzci utrzymują pokątne swoje schadzki” (25), muszą kryć się i knuć potajemne spiski. To „zaraza krajowa” (26). Żeby ją wytepić, żeby opanować ten „naród w narodzie”, trzeba zastosować odpowiednie środki dyskryminacji, np. zabronić neofitom ślubów z neofitkami, aż do trzeciego pokolenia, czy też zakazać piastowania wszelkich krajowych urzędów (29-30). Co nam grozi, jeśli się nie opamiętamy i nie zdusimy w zarodku możliwości żydowskiej rewolty? Autor kreśli wizję, która była traktowana jako jedna z możliwych inspiracji *Nie-Boskiej Komedii*: „Pytam się więc teraz czyliby kilku milionów żydostwa rachując ich z neofitami obok takich już wspomnianych maksym, za zjawieniem się wielkim geniuszem obdarzonego Żyda lub wchrzty rewolucji podnieść nie mogli? I czyli by nas wszystkich trwogą nie nabawili. –” (27).

Abraham Gordon Duker uważał, że broszura Janowskiego była znana i Krasińskiemu, i Mickiewiczowi. We wcześniejszej wersji *Ksiąg Pielgrzymstwa* Mickiewicz nazywał Saint-Justa i Robespierre’a ludźmi Starego Testamentu, a więc rewolucjonistami-Żydami³⁵.

³⁴ W liście do Augusta Cieszkowskiego z 1848 roku; w dalszym ciągu Krasiński utrzymuje, że Mickiewicz jest „doskonałym Żydem” – i stąd wziął się u niego pomysł wallenrodyzmu. Cała ta kwestia jest omówiona szczegółowo w mojej książce *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Warszawa 1990, s. 230-231.

³⁵ Por. A. G. Duker, *Adam Mickiewicz's Anti-Jewish Period. Studies in "The Books of the Polish Nation and of the Polish Pilgrimage"* w: *Salo Wittmayer Barron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, s. 318.

Krew chrześcijańska

Ze względu na dalszy tok wywodu chcę jeszcze zwrócić uwagę na figurujący w omawianej broszurze przypis o popełnianych przez Żydów mordach rytualnych. Janowski stwierdza bez ogródek, że „zbrodnia sekretnych zabójstw chrześcijan praktykuje się u nas [...] gdyż Żydzi w pewne swoje święta krwie ich potrzebują”. Zręczni są i trudno im tego dowieść. „Lubo obocznie przekonywające mamy szlady” (16-17). Na pewnym poziomie fantazmatycznym pragnienie krwi chrześcijańskiej łączy się u oszczerców Żydów z ich dążeniami rewolucyjnymi.

Replika na „niedorzeczności” zawarte w tym dziełku ukazała się w roku 1821. Była to rzecz Samuela Bauma pt. *Odpowiedź autorowi bezimiennemu pismka „Żydzi i judaizm” w Siedlcach wydrukowanego*. Ośrodkiem swej polemiki autor uczynił „oczyszczenie Żydów z najstraszniejszych i najobrzydliwszych kalumniów”³⁶, to znaczy z oskarżeń o morderstwa rytualne na chrześcijańskich dzieciach. „Mili i szanowni Chrześcijanie”, „światły Mężu” zwraca się autor do oskarżycieli z prośbą, by zechcieli się zapoznać z księgami, z których rzekomo czerpią swoje mądrości, a nie posługiwali się „różnymi pismami ulotnymi” wypełnionymi bredniami o zgubie niesionej przez Żydów. Autor dowodzi, że Talmud żydowski nie tchnie duchem nienawiści, a Żydzi utworzeni są „z tej samej masy co inni mieszkańcy” (35). Było to jednak rzucanie grochem o ścianę. Autor wzywał do położenia tamy takim pismom, a tymczasem za jakiś czas ksiądz Chiarini twierdził, że znów w roku 1827 próbowano mordu rytualnego w Warszawie, a z Talmudu sący się trucizna nienawiści do chrześcijan. Wprawdzie strona żydowska polemizowała z nim, uznając go za potwarcę, ale to niewiele pomagało, przynajmniej jeśli chodzi o Zygmunta Krasińskiego.

Ksiądz Alojzy Ludwik Chiarini był profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, a także zaufanym przyjacielem generała Wincentego Krasińskiego i nauczycielem Zygmunta Krasińskiego. Uchodził za znawcę Talmudu i w ogólności judaizmu, szczególnie jako autor dwutomowego dzieła *Théorie du judaïsme appliquée à la réforme des Israélites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage prépatoire à la version du Talmud de Babylone*, wydanego w Paryżu w roku 1830. Był on swoistym personalnym łącznikiem między poglądami i debatami o Żydach w Królestwie Polskim a Zygmuntem Krasińskim. Bogdan Burdziej w erudycyjnej rozprawie *Izrael i krzyż* uważa, że z polemik prasowych prowadzonych przez autorów żydowskich przeciw Chiariniemu Krasiński mógł zaczerpnąć „przekonanie o wrogich zamiarach Żydów wobec jego najbliższych”³⁷.

³⁶ S. Baum, *Odpowiedź autorowi bezimiennego pismka „Żydzi i judaizm” w Siedlcach wydrukowanego*, Kraków 1821, s. 7. W nawiasach podaję strony tego wydania.

³⁷ B. Burdziej, *Izrael i krzyż. U podstaw ideowych „Nie-Boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego*, w pracy zbiorowej: *Zygmunt Krasiński – nowe spojrzenia*. Pod red. G. Halkiewicz-Sojak i B. Burdziej, Toruń 2001, s. 230.

Czy dlatego, że zadawali kłam oskarżającemu Żydów o mordy rytualne Chiariniemu?

Sięgnijmy do źródła – do książki wybitnego przedstawiciela „oświeconego” żydostwa Jakuba Tugendholda, opublikowanej w połowie roku 1831. Zawiera ona obszerny wstęp samego Tugendholda oraz tłumaczenie – poprzedzonej przedmową Mojżesza Mendelssohna – rozprawy Rabbiego Menassego ben Izraela przeciw czynionemu Żydom zarzutowi „potrzeby krwi chrześcijańskiej”³⁸.

Prace Chiariniego nie cieszyły się dobrą opinią w środowiskach naukowych i literackich. Tugendhold przytacza sądy i oceny pochodzące ze źródeł francuskich i niemieckich, ale również gruntowną, miażdżącą recenzję polską (Abrahama Sterna) słowniczka hebrajsko-polskiego jako „nikczemnej kompilacji” zawierającej przeszło 900 błędów i omyłek (CXVIII-CXX). Tugendhold podejrzewał, że Chiariniego cechuje zarozumiałstwo „Włocha w cudzym kraju”, który sądzi, że jego „płytkie płody, zwłaszcza w materii małej tylko liczbie indywidualów znanej, nie będą oceniane i mogą ujść za arcydzieła” (CXXVIII).

W *Théorie du judaïsme...* znajduje się wzmianka o próbie mordu rytualnego w Warszawie w roku 1827. Na domniemaną replikę, że wznawia obwinienia ze średnich wieków, Chiarini odpowiada, że owszem, zarzut zatruwania rzek i źródeł przez Żydów należy odrzucić, gdyż jest to „wedle fizyki niepodobnym”. Co innego „nastawianie na życie”: „Mogło mieć miejsce ze strony ludu, który się trzyma zepsutej nauki religii i moralności, jaką zawiera Talmud i inne księgi obowiązujące synagogę” (cyt. za Tugendholdem, CXXXVI). Trzeba przy tym podkreślić, że Chiarini chciał uchodzić i uchodził za znawcę Talmudu! Tugendhold – z trudem hamując wściekłość – zauważał, że Chiarini nie ma żadnych dowodów na poparcie swych niedorzecznych twierdzeń i że dopóki ich nie dostarczy (a wiadomo, że nie dostarczy!), będzie ogłoszony za „potwarcę i nikczemnego kłamcę”. Ciekawie brzmi uwaga Tugendholda, że gdyby Chiarini żył we Francji, „jego bezczelność wyzwana by była nie przed sąd krytyki, ale raczej przed sąd poprawczy” (CXXXVII). Tugendhold uważał bowiem, że „fałszywy i złośliwy zarzut” utrzymuje się obecnie „jedynie między pospółstwem” (CL) i „w Polsce tylko” (XVI)³⁹.

Dlaczego dawniej był formułowany (Tugendhold prowadzi wielostronicową polemikę z „brudnym” dziełem księdza Stefana Żuchowskiego z roku 1713, trak-

³⁸ J. Tugendhold, *Obrona Izraelitów przez Rabbi Menasse ben Izrael czyli odpowiedź tegoż, dana uczonemu i dostojnemu Anglikowi na kilka jego zapytań względem niektórych zarzutów Izraelitom czynionych oraz rozprawa o czynionym ludowi starozakonnemu zarzucie potrzeby krwi chrześcijańskiej do jakiegoś obrządku religijnego czy też do innego jeszcze użytku*, Warszawa 1831. Dalej będę cytowała w nawiasach strony tego wydania.

³⁹ Współczesny znawca problematyki pisze: „W świetle dotychczasowych badań zdaje się nie ulegać wątpliwości, że większość oskarżeń i procesów o mordy rytualne na ziemiach Rzeczypospolitej odbyła się w XVII-XVIII w., a więc w okresie, w którym w zachodniej Europie już ich praktycznie nie spotykamy” (J. Wijaczka, *Oskarżenia i procesy o mordy rytualne w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 206).

tującym o „starozakonnej zbrodni”⁴⁰) i dlaczego obecnie jest podnoszony ten „niehumaniczny zarzut”? Brak oświaty podawano jako istotny powód, choć są może jeszcze i inne, o których za chwilę.

Sam Chiarini utrzymywał, że pobudką jego pisarstwa była „filantropia czyli chęć polepszenia losu starozakonnych”, co poczytano mu za obłudę, gdyż jak twierdził Tugendhold, „w samym dziele nieprzerwanym pasmem snują się zarzuty, obwinienia i obelgi na religię starozakonną i jej wyznawców” (CXXI). „Nienawiść, którą autor oddycha przeciw Izraelitom” (CXV), budzi zdumienie – mimo wszystko – jako że wyrażana jest przez katolickiego kapłana.

Cel dzieła Chiariniego został zdemistyfikowany przez Tugendholda i innych krytyków *Teorii judaizmu* i to przede wszystkim z powodu posądzania Żydów o praktykowanie mordu rytualnego: „podburzyć umysły poczciwych Polaków i szanownych chrześcijan innych krajów, a tym samym znikłe już od dawna srogie prześladowania znękanego ludu izraelskiego na nowo sprowadzić” (CXXI). Tugendhold posiłkuje się też listem opublikowanym 23 stycznia 1830 roku w „Gazette des Cultes. Journal consacré aux matières religieuses”. Jego autor nazywa *Théorie du judaïsme* „podburzającym pismem”, a fragment o zamiarze mordu rytualnego traktuje jako dowód, „do jakiego stopnia obłąkania posunąć się może umysł pełen przesądów i zaślepiony namiętniczą nienawiścią” (CXXXIV). Ciemnota rodzi złą nienawiść – taka jest sekwencja oświeceniowego rozumowania krytyków Chiariniego, ale może też spowodować straszne czyny.

Byli oni przekonani, że autor *Teorii judaizmu*, podobnie jak inni głosiciele mitu mordu rytualnego, kieruje się „zastarzałym fanatyzmem” (III) i „żądzą prześladowania Izraelitów” (CXVI). Czy można to nazwać antysemityzmem? Wydaje się, że na przykładzie potwornych i posługujących się zmyśleniami oskarżeń Żydów o to, że potrzebują krwi chrześcijańskiej, Tugendhold potrafił określić fantazmatyczny charakter antysemityzmu: „Zaiste, sama intolerancja i fanatyzm, straszne te potwory piekielne, mają własną siłę twórczą; bez żywiołów, bez zarodków, z nicości wyprowadzają utwory, prawda, że czcze tylko mary, ale zwoźnicze i zjadliwe skutki wywierające” (XXXV). Mogą im ulegać i tacy, których byśmy o to nie podejrzewali.

Wcześniej Tugendhold pisał o „bolesnej goryczy”, jaka zalała jego serce, gdy przed dwoma laty usłyszał opowieść jednego z „tutejszych sławnych lekarzy chrześcijańskich”. Utrzymywał on, iż widział na własne oczy dziecko zamordowane przez Żydów przy użyciu „najdoskonalszej sztuki dla wydobywania

⁴⁰ Hanna Węgrzynek („Czarna legenda” Żydów. Procesy o rzekome morderstwa rytualne w dawnej Polsce, Warszawa 1995, s. 203) podaje oryginalny tytuł tego dzieła wydanego w Sandomierzu: *Proces Kryminalny o Niewinne Dziecię Jerzego Krasnowskiego. Już to trzecie Roku 1710 dnia 18 Sierpnia w Sandomierzu Okrutnie od Żydów zamordowane. Do odkrycia innych kryminalów Żydowskich, Dla przykładu sprawiedliwości potomnym wiekom*. Książdz Stanisław Musiał podaje z niego przerażające cytaty (*Czarne jest czarne*, Kraków 2003, s. 30-38).

wszelkiej krwi z ciała owego dziecięcia” (XXIX). Tugendhold był wstrząśnięty i gdy dał wyraz oburzeniu, spotkał się z milczeniem towarzystwa z warszawskiego salonu. Do milczenia elit wobec tak nikczemnych oskarżeń Żydów Tugendhold jeszcze kilkakrotnie powracał. Cóż mógł na to poradzić? Odpowiedź znajdujemy w jednym z przypisów: „Kto tedy w Polsce, gdzie ów fałszywy i nieludzki zarzut dotąd trwa, rumienić się powinien? Czy Izraelci czy chrześcijanie? –” (CLVII). Ani nauczyciel Chiarini, ani uczeń Krasieński jednak się nie zarumienili.

Mit i twarz

Opisy popełnianych przez Żydów mordów rytualnych zdradzają istnienie pewnego typu narracji prześladowczej⁴¹. Inscenizacja wydarzenia w opowieści ma zazwyczaj te same rysy literackiej fabuły. Odwołując się do wyobrażenia ludowego, scenariusz ten można streścić w zdaniu: Żydzi porywają „na macę” i – wyciskając krew – zamęczają dziecko chrześcijańskie. Opowieść ciągnie się przez wieki i ma swe źródło w ludowych legendach, kościelnych kazaniach i pismach hagiograficznych⁴². Trachtenberg pisze o Żydzie występującym w tych narracjach jako o Żydzie wymyślonym, „Żydzie teologicznym”. Chłopu europejskiemu – wyznawcy Kościoła mało przypominał on rzeczywistego Żyda, „z którym żył w przyjaźni, z którym wspólnie pracował i załatwiał przeróżne sprawy”⁴³. Ten rozziw musiał być zlikwidowany za pomocą wpajania przekonania, że Żyd tylko na pozór nie różni się od reszty ludności, gdyż umie udawać i oszukiwać. W wywodach Jedlickiego pojawia się „Żyd mityczny” odmienny od „Żyda rzeczywistego”. Ten drugi padał „ofiara zniewag, szyderstw, pogromów,

⁴¹ W ostatnich latach narracja ta przerzuciła się na „satanistów” (to jednak blisko „Żydów”). Katolickie stowarzyszenia i prasa potępiły „promocję święta Halloween” wśród polskiej młodzieży. Jak informuje Andrzej Osęka, „Nasz Dziennik” z 30.10-01.11.2004) zamieścił artykuł ks. Aleksandra Posackiego SJ, w którym „autor łączy Halloween z mordami rytualnymi na dzieciach, jakich kiedyś – jego zdaniem – dopuszczali się w październikową noc celtyccy druidzi, a dzisiaj robią to sataniści” (*Dymia i opętanie*, „Gazeta Wyborcza” z 6-7.11.2004). Widzimy tu działanie mechanizmu podobnego do tego, o którym pisze Thomas Calliö: gdy proboszcz miejscowej parafii odezwał w roku 1970 potrzebę wyciszenia antyżydowskich wypowiedzi, pomyślał „o skierowaniu oskarżenia o mord rytualny nie w stronę Żydów, ale w kierunku jakiejś nieokreślonej sekty lub grupy czcicieli diabła lub heretyków z owego czasu” (*Kult rzekomych ofiar mordu rytualnego w drugiej połowie XX wieku we Włoszech*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 233).

⁴² Rainer Erb wskazuje też na znaczenie wymuszanych torturami zeznań, kopiowanych aktów procesów na użytek rozmaitych władz. „Rozpowszechnianiu i przekazywaniu służyły nie tylko kroniki i literatura, lecz także protokoły z procesów. Pieśni, gry i zabawy, obrazy i rzeźby w kościołach i prywatnych domach dawały świadectwo »żydowskich występków«. Wraz z wynalazkiem druku powstały nowe możliwości propagandy i zwiększenia jej zasięgu” (*Legenda o mordzie rytualnym od początku do XX wieku*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 15).

⁴³ J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi*, s. 143. Można tu zwrócić uwagę na „ujawnienie” Żyda w powieści I.B. Singera *Król Pól*. Zostaje on nazwany Żydem dopiero wtedy, gdy w pradawnej wspólnotie pojawia się biskup na białym koniu i oskarża go o bogobójstwo.

morderstw, szantaży”. Zawsze jednak – dodajmy – za usprawiedliwienie przemocy służył i do dziś służy wyposażony w wyraziste cechy Żyd mityczny. I to właśnie Żyd mityczny popełniał mord rytualny, za który płacili Żydzi rzeczywistości. Wystarczy wspomnieć, że pogrom w Kielcach w roku 1946 zaczął się od posądzenia o mord rytualny. Najtrafniejsze repliki i uzasadnione odparcia zarzutów nie trafiają do przekonania tych, którzy sądzą i sądzą nadal, że Żydzi dopuszczają się stale oszustw i zbrodni godzących w chrześcijaństwo. Dzieje się tak dlatego, że Żyd mityczny, „z ukrycia rządzący światem” jest, jak zauważa Jedlicki, „w wielu chrześcijańskich umysłach niezastąpiony i zabić go nie można, ponieważ jest nieśmiertelny”⁴⁴. Osobliwe odczłowieczenie Żyda dokonało się najpierw w antyjudajzmie.

Rozważmy kategorie, jakich używa Sławoj Żiżek, zastanawiając się nad antysemityzmem. Zwraca on uwagę na to, że trzeba założyć, iż pojęcie Żyda w antysemityzmie nie ma nic wspólnego z Żydami. Istnieje rozdział między ideologiczną figurą Żyda a codziennym doświadczeniem np. w obcowaniu z rzeczywistym Żydem, który może być dobrym sąsiadem. Antysemityzm jako ideologia usuwa jednak tę sprzeczność, argumentując, że swą prawdziwą naturę Żydzi skrywają pod maską codzienności. W ten sposób zwycięża ideologiczny obraz Żyda. „Ideologia odnosi prawdziwy sukces dopiero wówczas, gdy fakty, które na pierwszy rzut oka jej przeczą, zaczynają funkcjonować jako argumenty przemawiające za nią”. W ten sposób zostaje ocalona spójność ideologii, spójność obrazu świata⁴⁵.

Figura Żyda ideologicznego znajduje się w centrum działalności Chiariniego. W analizie *Nie-Boskiej Komедii* Krasińskiego będę się posługiwać – ze względu na literackie instrumentarium dzieła – pojęciami mitu, mitu politycznego, „Żyda mitycznego” czy „mitologicznego”. Oczywiście obydwa te wyobrażenia – ideologiczne i mitologiczne – się przenikają⁴⁶.

Niejednokrotnie stwierdzano, że w oskarżeniach o mord rytualny skupiają się wszystkie chrześcijańskie przesady na temat Żydów. Mord rytualny organizuje demonologię chrześcijańską, czyniąc z Żyda czarownika, wcielenie zła, złego demona, diabła. Trachtenberg uznaje, że „cała średniowieczna koncepcja Żyda [...] choć wyrażana w innych słowach, do dzisiaj panuje w dużej części naszego świata”⁴⁷. Również w Polsce. Ośrodkiem wywodzącej się ze średniowiecza diabolizacji Żyda jest właśnie mord rytualny. Dzieje Kościoła i jego wyznawców przytłaczane są historiami świętych dzieci umęczonych przez Żydów. Jak pokazuje

⁴⁴ J. Jedlicki, *Wiedza jako źródło cierpień*, głos w dyskusji nad artykułem J.T. Grossa *Niepamięć zbiorowa*, „Tygodnik Powszechny” nr 34 z 22.08.2004.

⁴⁵ S. Żiżek, *Wzniosły obiekt ideologii*. Przełożyli J. Bator i P. Dybel, Wrocław 2001, s. 65-67.

⁴⁶ Jeśli zaufać Marie-France Rouart, w „dobrej” chrześcijańskiej ofierze oczyszczającej i jej parodii – „złej” ofierze zbrodniczej (jak mord rytualny) – ukrywa się wspólna „archetypiczna realność”, która je ze sobą łączy, a zarazem rozdziela i przeciwstawia (*Pozory argumentacji, archetypiczna realność: Oskarżenie o zbrodnię rytualną na Zachodzie*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 33-36). Do tej myśli jeszcze powrócę w analizie *Nie-Boskiej Komедii*.

⁴⁷ J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi*, s. 9.

Dawid Kertzer, także w czasach „świątłych” papieży XX wieku nie brakowało opowieści o mordach rytualnych, opisywanych w kontrolowanych przez Watykan pobożnych czasopiśmie⁴⁸. W kościołach, np. we Włoszech i w Austrii, długo pokazywano malowidła przedstawiające okrutnych Żydów pastwiących się nad małymi chrześcijańskimi męczennikami. Utrzymywano też długo lokalne kultury tych rzekomych ofiar⁴⁹. Co do Polski, to wystarczy wspomnieć toczoną jeszcze nie tak dawno dramatyczną walkę księdza Stanisława Musiała o usunięcie z przestrzeni sakralnej – z katedry i kościoła w Sandomierzu – obrazów przedstawiających okrucieństwa dokonywanych przez Żydów mordów rytualnych⁵⁰. W wyobrażeniu o nich kumuluje się to, co jest tak istotne dla antysemityzmu – Żydzi zawsze są odpowiedzialni za przemoc, którą wobec nich zastosowano. Niekonieczne jest zatem współczucie ofiarom masakry, co potwierdziło się nawet w czasach Holocaustu. Wyjątkowa jest pełna empatii postawa księdza Musiała, który pisał, że „trzeba uczynić wysiłek myśli i wyobraźni – zobaczyć te setki twarzy podczas tortur i tysiące, setki tysięcy twarzy żydowskich z wypisanym na nich lękiem, jako że w każdej chwili mogło paść na Żydów podejrzenie o mord rytualny”⁵¹. Świadectwo żydowskich twarzy – twarzy rozumianych w duchu Levinasa – było dla księdza Musiała rozstrzygające.

Obraz odwiecznego wroga

Na przykładzie mitu mordu rytualnego i jego rzeczywistych, życiowych skutków można prześledzić, jak antyjudajizm staje się antysemityzmem. Przypomnijmy, że wielu badaczy podzielało przekonanie Hannah Arendt, iż antysemityzm jest tworem XX wieku, a wcześniej należy mówić ewentualnie o for-

⁴⁸ Por. D. Kertzer, *Le Vatican contre les Juifs. Le rôle de la papauté dans l'émergence de l'antisémitisme moderne*. Traduit de l'américain par B. Arman, Paris 2003. Na temat średniowiecznych papieży, którzy usiłowali przeciwstawiać się oskarżeniom Żydów o mordy rytualne por. J. van Banning SJ, *Watykan i mord rytualny* (w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 61-73). Autor zwraca jednak uwagę, że „omówione polecenia trzech papieży nie zawsze były skuteczne na poziomie lokalnym, gdyż sprzeciwiano się im pod naciskiem ludności” (s. 74).

⁴⁹ Władze kościelne wycofywały się ze zniesionych przez Sobór Watykański II kultów „męczeńskich” powstałych na podstawie oskarżenia Żydów o mordy rytualne. Georgy R. Schroubek pisał o oporze wiernych wobec biskupich zakazów uprawiania tych kultów, sądząc jednocześnie, że czciciele małych męczenników zabitych rzekomo przez Żydów tracą grunt i że kończy się „zbyt długi, przynębiający i wstydlivy rozdział w historii pobożności” (*Zagadnienie historyczności postaci Andrzeja z Rinn*, w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*, s. 175). Nie wiadomo jednak, czy nie jest to sąd zbyt optymistyczny. Thomas Caliò przytacza przykłady włoskich kultów wcale niezaniechanych przez władze kościelne. Hebrajskie pismo „Shalom” wyrażało opinię, że nie tak łatwo rozstać się z kultem dziecka zamęczonego przez Żydów, gdy jest on „zakorzeniony w głębi ludowej świadomości (lub podświadomości!)” (*Kult rzekomych ofiar...*, s. 233).

⁵⁰ Por. przedrukowane w książce *Czarne jest czarne* artykuły *Żydzi żądni krwi?* oraz *Droga krzyżowa Żydów sandomierskich*.

⁵¹ Tamże, s. 45.

mach poprzedzających antysemityzm. Jednak i oni byli skłonni przyznać rację Christhardowi Hoffmannowi, który – obok pierwszorzędnych czynników politycznych i społeczno-historycznych (rewolucja przemysłowa) – uwzględnił również od dawna działające czynniki kulturowo-historyczne oraz mentalne i przyznał im istotne znaczenie. W tym świetle między „chrześcijańskim antyjudajzmem” i „nowożytnym antysemityzmem” zachodzi stosunek „ideologicznej transformacji”. Ale mimo niej „zasadnicza struktura argumentacji antyżydowskiej pozostała identyczna”⁵².

Utkana z etniczno-religijnych stereotypów postać „Żyda teologicznego” łatwo wybuchła fantazmatem ideologicznym, który może popchnąć do mściwego czynu.

Polska z początków XIX wieku, jak można sądzić na podstawie nawet tak pobieżnego przeglądu, jaki tu przedstawiłam, stanowiła miejsce wykluwania się postaw antysemitycznych, niekiedy zawierających pomysły eliminacyjne. Przyjmując definicję Goldhagena z jego obydwu książek – podkreśla on, że pojęcie „eliminacyjny” nie odnosi się do zabijania, ale chęci pozbycia się Żydów oraz ich rzeczywistych lub wymaganych wpływów takimi czy innymi środkami. Katolicyzm stanowi niezbędne tło procedurów stawiających sobie za cel zniknięcie Żydów. [...] Antysemityzm propagowany przez Kościół sugerował, czy nawet otwarcie stwierdzał, że Żydów należy wyeliminować z chrześcijańskiego społeczeństwa przez przymusowe nawrócenie lub wygnanie [...] jego demonologia dotycząca Żydów była zbieżna, choć w sposób niezamierzony, z eliminacyjnymi rozwiązaniami, zakładającymi być może eksterminację - choć Kościół katolicki w swojej doktrynie był przeciw zabijaniu Żydów i sam tego nie zalecał”⁵³. Jak podkreślają Trachtenberg i Goldhagen oraz inni historycy

⁵² Por. J. van Banning, *Watykan i mord rytualny*, s. 74. Autor powołuje się na rozprawę Ch. Hoffmanna z 1994r. *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*. Romuald J. Weksler-Waszkinel pisze o antyjudajzmie jako „religijnie motywowanym antysemityzmie” i uważa, że bez wielowiekowej chrześcijańskiej nienawiści do Żydów niemożliwe byłoby wykonanie zamysłu fizycznej eksterminacji „na tak olbrzymią skalę – w środku chrześcijańskiej Europy” (*Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Kraków 2003, s. 303). Autor powołuje się m.in. na książkę Julesa Isaaca, *L'enseignement du mépris: les racines chrétiennes de l'antisémitisme*. Jerzy Jedlicki – w związku ze wznowieniem dzieła Al. Hertzta – pisał o tym, że granice między starym kościelnym antyjudajzmem i nowożytnym antysemityzmem „nie były wyraźne ani w propagandzie, ani w praktyce prześladowań”. Powołując się na książkę Aliny Calej, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, wskazywał na osadzenie się jednego na drugim i mieszanie w ludzkich głowach. „Nie inaczej przecież było w Jedwabnem czy w Kielcach, gdzie usprawiedliwienia żądzy mordy były na przemian polityczne i religijne” (*Cień kasty*, „Gazeta Wyborcza” z 30-31.08. 2003). Ostatnio kościelne źródła antyżydowskich uprzedzeń kompetentnie ukazała Anna Wolff-Powęska (*A bliźniego swego... Kościoły w Niemczech wobec „problemu żydowskiego”*, Poznań 2003), a Sławomir Buryła dokonał krótkiego przeglądu stanowisk w omawianej kwestii (*Antyjudajzm czy antysemityzm? Kilka znaków zapytania*, „Studia Judaica” 2004, nr 1, s. 95-110). Autor powołuje się na zdanie Zygmunta Baumana (*Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992, s. 111), który twierdził, że nowoczesność odziedziczyła już „pojęcie >>Żyda<< [...] oderwane od żydowskich mężczyzn i kobiet, zamieszkujących miasta i wieś”. To była właśnie spuścizna „Żyda mitycznego”.

⁵³ D.J. Goldhagen, *Niedokończony rozrachunek...*, s. 33. (Podkreślenie moje - M.J.)

katolickiego antysemityzmu, Kościół judził obrazami bezceństw żydowskich, ale jednocześnie wzywał do miłosierdzia⁵⁴. Recepcja tych nauk była tak ambiwalentna jak one same. Przypomnijmy, że Gerard M. Witowski w 1818 roku czy Józef Gołuchowski w 1854 roku chcieli w dość okrutny sposób pozbyć się Żydów z Polski – w imię miłości do narodu i ludzkości oraz dla dobra samych Żydów.

Nie-Boska Komedia po części wyrasta z mentalności i myśli elit konserwatywnych Królestwa Kongresowego. Tutaj ukształtowały się idee przewodnie kierujące obrazem Żydów w dramacie Krasińskiego:

- dążenie Żydów drogą spisku do panowania nad światem;
- Talmud nauką nienawiści do chrześcijan;
- pożądanie przez Żydów chrześcijańskiej krwi;
- przechrzty – fałszywi chrześcijanie knujący podstępne spiski;
- rewolucja jako narzędzie w rękach Żydów.

Można zadać pytanie, skąd ideowe znaczenie tak ujętej tematyki żydowskiej? Patriotyzm rodu Krasińskich miał szczególne zabarwienie – feudalnego poddaństwa wobec panującego w wypadku generała Krasińskiego oraz romantycznego pojmowania narodu u Zygmunta Krasińskiego. Mówiąc skrótowo, na podłożu romantycznym kształtuje się również nowożytny nacjonalizm. Ludwik Oberlaender w 1932 roku zwracał uwagę na to, że: „Jakkolwiek Narodowa Demokracja, a w szczególności Roman Dmowski przeciwstawia się w jasny i zdecydowany sposób, bez niedomówień, hasłom romantyzmu polskiego, to jednak mimo wszystko, sugestia pierwiastka romantyzmu i jego ideologii jest w Polsce tak silną i trwałą, że nie może być mowy o zupełnym wyzwoleniu się nacjonalizmu polskiego spod tej sugestii. Dlatego też nie znajdujemy dotychczas w nacjonalizmie polskim negacji chrześcijaństwa [...] Znajdujemy natomiast silne podkreślenie katolicyzmu jako więzi społecznej i łącznika z rzymską kulturą Zachodu”⁵⁵. „Polak-katolik” to rdzeń polskiej idei narodowej.

Nowożytna koncepcja narodu wysuwa na plan pierwszy jego tożsamość i spójność. Z zasady są one nieosiągalne, gdyż nowożytna zbiorowość pozostaje zawsze wewnątrznie immanentnie zantagonizowana. Dlatego, jak pisze Žižek, „każdy proces identyfikacji, nadający nam trwałą społeczno-symboliczną tożsamość, jest ostatecznie skazany na porażkę. Funkcją ideologicznego fantazmatu staje się zamaskowanie tej niespójności [...] Fantazmat jest dla ideologii środkiem służącym temu, aby mogła już z góry uwzględnić własną porażkę”. Najlepiej wówczas odwołać się do postaci Żyda: „zewnątrznego elementu obcego ciała psującego zdrową tkankę społeczną”. Zatem projekt całkowicie

⁵⁴ Trachtenberg dowodzi: „Pisma i kazania wojowniczych przywódców Kościoła nieuchronnie podburzały opinię publiczną i prowadziły do dzikich napaści na Żydów, które ci sami przywódcy często jak najsumienniejsz czuli się zobowiązani potępić” (*Diabeł i Żydzi*, s. 144).

⁵⁵ L. Oberlaender, *Współczesne ruchy nacjonalistyczne a antysemityzm*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, nr 7-8, s. 7.

homogenicznego, przejrzystego bytu zbiorowego zakłada niejako przeszkodę blokującą w postaci „Żyda”. Jego usunięcie jako intruza, który „wprowadza z zewnątrz nieporządek, dekomponując i korumpując strukturę społeczną, pozwoliłoby przywrócić porządek, stabilność i tożsamość”⁵⁶.

Oczywiście, historia była bardziej skomplikowana, niż to się przedstawia w znakomitym, aczkolwiek z konieczności schematycznym wywodzie Žižka. Niemniej to rozumowanie sprawdza się na przykładzie zarówno kierowniczych środowisk ziemiańskich, jak mieszczańskich, integrujących się wokół idei zamkniętego narodu – odbiegającej od Kościuszkowskiej wizji wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej, narodu broniącego się przed „obcymi wpływami” również pod naciskiem zaborców. Tradycja narodowa i katolicka podsuwała dogodny obraz „wroga” – Żyda, który z czasem nawet był uważany za większe nieszczęście niż każdy z trzech zaborców lub wszyscy razem wzięci. Te określenia – „nieszczęście”, „nieszczęście narodowe” – muszą teraz nam stałe towarzyszyć. Mogą one stać się kluczem do zrozumienia mentalności marzącej o jedności i solidarności społecznej i narodowej oraz wytwarzającej obrazy żydowskiego zagrożenia.

Część druga

Rana na ciele Polski

Gdy Krasiński przebywał w roku 1830 w Genewie, wpadło mu w ręce właśnie świeżo wydane dzieło zredagowane przez Leonarda Chodźkę *Tableau de la Pologne ancienne et moderne*. Znalazł tu przedrukowaną broszurę ojca z 1818 roku *Aperçu sur les Juifs de Pologne*. Ze wzruszenia, jakie przeżył, zwierzył się w liście: „Nie uwierzy Papa, jakie na mnie wrażenie uczyniło znaleźć imię drogiego Papy” – i to jeszcze opatrzone wszystkimi przysługującymi mu tytułami, które syn cytuje⁵⁷. „Imię drogiego Papy” musimy położyć jako inskrypcję na początku tych rozważań o *Nie-Boskiej Komedii*. „Imię Ojca”...

Co młody Krasiński – ze względu na myśl ojca i o ojcu – mógł wyczytać w nowym wydaniu *Obrazu starej i nowej Polski*, na które złożyły się rozmaitego rodzaju informacje i opisy (wymienione w podtytule dzieła) oraz przedruki

⁵⁶ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 157-159.

⁵⁷ Z. Krasiński, *Listy do ojca*. Opracował i wstępem poprzedził S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 158 (list z 12.06.1830).

rozpraw zaopatrzone w przypisy i dodatki wydawcy⁵⁸? Po uwagach na temat położenia geograficznego, klimatu, obyczaju i charakteru mieszkańców zamieszczony został rozdział piąty *Żydzi w Polsce*. Po nim dopiero następowały opisy historycznych i geograficznych dzielnic Polski, a dalej *Krótki rys historii Polski*. Żydzi byli więc wyodrębnieni, należąć bardziej może do etnografii niż historii Polski. Umieszczenie ich poza toczącą się linearnie polską historią wydaje się znaczące – było to niejako usunięcie Żydów z toku „głównej narracji”. Wprawdzie Wincenty Krasiński informował o poczynaniach historycznych władców Polski wobec Żydów, ale – wskutek kompozycyjnego układu – ogólne wrażenie osobności, pozostawania „poza obrębem” musiało być odczuwalne.

Chodźko wydrukował streszczenie głównych tez *Aperçu...* oraz jego tekst (w dwóch ustępach), który może nieco zatrząwać: zastraszające tempo rozmnażania się Żydów⁵⁹, zależnych od nieznanymi przywódców, prowadzonych przez niewidzialne ręce, traktujących jako obce miejsca, w których się urodzili itp. Dodał parafrazy słów Staszica i innych uczestników debaty w Królestwie Kongresowym – o żydowskich niezmiernych bogactwach, a jednocześnie o próżniactwie, chytrności, oszustwach i złodziejstwach szerzących się szczególnie wśród Żydów w Polsce. Zawsze potrafią znaleźć dla siebie łatwiejsze profesje, nie lubią bowiem ciężkiej pracy. Odznaczają się skłonnością do zdrady (o czym świadczy np. ich szpiegowanie na rzecz Rosjan w napoleońskich latach 1806-1812; przewrotni Żydzi znacząco przyczynili się do klęski armii francuskiej) oraz okrucieństwa (znęcali się w Wilnie nad resztkami Wielkiej Armii podczas odwrotu spod Moskwy, chcąc sobie zasłużyć na uznanie Rosjan). Wśród obrazów nędzy moralnej Żydów pojawia się też stręczycielstwo własnych żon i córek oraz zakładanie domów publicznych. Chodźko używa słowa *abjection* (wstęś, ohyda) na oznaczenie uczuć, które budzi ludność żydowska.

Mimo prób reformy „Żydzi pozostają dla Polski raną bardzo trudną do zablźnienia” (40b), rozumiemy, że bez końca ropiejącą. Ale istnieje ratunek! Pojawia się drugie – obok ojca – ulubione przez Zygmunta Krasińskiego imię – księdza Alojzego Chiariniego. Nazwany „oświeconym filantropem” (obydwa te określenia są co najmniej nie na miejscu, por. krytykę Chiariniego przez

⁵⁸ Por. *Tableau de la Pologne ancienne et moderne, sous les rapports géographiques, statistiques, géologiques, politiques, moraux, historiques, législatifs, scientifiques et littéraires, publié en un volume par Malte-Brun*. Nouvelle édition, entièrement refondue, augmentée et ornée de cartes par Leonard Chodźko, Bruxelles 1830. W nawiasach podaję stronę i szpaltę tej edycji. Było to wznowienie rzadkiego dzieła słynnego geografa Malte-Bruna z 1807 roku, z licznymi poprawkami oraz doprowadzonymi do roku 1829 uzupełnieniami. Chodźko odwiedził słynnego uczonego po przybyciu do Paryża w roku 1826; ten zgodził się na nowe opracowanie *Tableau*, lecz zmarł w końcu tego roku. W porozumieniu ze spadkobiercami i z wydawcą Chodźko podjął się nowej edycji, z gruntu odmienionej.

⁵⁹ Chodźko podawał, że w roku 1824 na 20 milionów 720 tysięcy mieszkańców osiadłych na terytorium Polski w granicach sprzed roku 1772 Żydzi liczyli 2 miliony 100 tysięcy (39a).

współczesnych w części pierwszej niniejszej rozprawy⁶⁰), w swym dwutomowym dziele ma stawiać wielkie pytanie: czy można Żydów uczynić szczęśliwymi i użytecznymi dla krajów, które zamieszkują? Ten uczony mądry i głęboki – unosi się Chodźko – niosąc pochodnię wiedzy, pierwszy schodzi do przepaści, która nas oddziela od Żydów, a to przez literalne tłumaczenie Talmudu (które – dodajmy – ostatecznie ma zdemaskować żydowską nienawiść do chrześcijan). Chiarini właśnie może się radykalnie przyczynić do zniknięcia najbardziej nieuleczalnej, gryzącej rany na ciele Polski. Porównanie Żydów do „rany” pojawia się w tym krótkim tekście dwukrotnie i ma duże znaczenie symboliczne.

Na osłodę w zakończeniu Chodźko wymienia Berka Joselewicza i jego pułk lekkiej jazdy jako Żydów, którzy szlachetnie walczyli o niepodległość Polski w roku 1794 (omawia też dalszą biografię Joselewicza, aż do jego bohaterskiej śmierci – jako oficera armii Księstwa Warszawskiego – w roku 1809), oraz „talenty literackie i naukowe”: Salomona Maimonidesa, Zalkinda Hurwica, Abrahama Sterna. „Polska chlubi się, że w niej ujrzeli światło dnia” (42a). Są to niewątpliwie wyjątki, które Polska może przyjąć do swych dziejów. Reszta, to znaczy masa żydowska, musiała zostać oceniona, jak twierdzi Chodźko, surowo, lecz sprawiedliwie – stanowiąc obce i wrogie ciało w łonie szlachetnej Polski.

Jak się wydaje, lektura *Tableau...* pobudziła wyobraźnię Zygmunta Krasińskiego również w kierunku uznania domowych autorytetów i afirmacji wychowania, jakie otrzymał, chociaż wkrótce miał popaść w listowny konflikt z ojcem z powodu powstania listopadowego.

Krucjata

Wielokrotnie w swych pracach wracałam do *Nie-Boskiej Komedii*, przedstawiając ją jako chrześcijańską tragedię o ludzkim buncie, romantyczny dramat metafizyczny oraz dramat świata historycznego, nie zaniedbując ukazania rozmaitych inspiracji, płynących zwłaszcza z francuskiej tradycjonalistycznej historiozofii. Zajmowałam się też katastrofizmem Krasińskiego. W rozprawie *Katastrofa i religia* pisałam o tym, że „apokalipsa” i „zbawienie” przeciwstawiają się sobie, a w *Nie-Boskiej Komedii* finalny sens tego przeciwstawienia nie daje się przewidzieć. Wyobraźnia Krasińskiego zatrzymuje się nad przepaścią nieciągłości, budując obrazy pojednania wśród ostateczności katastrofy. Bezwzględność obracającej wszystko w proch apokalipsy, niszczycielskie, złowrogie piękno śmierci ściiera się z religijną wiarą w ocalenie przez Boga miłości⁶¹. Omawiałam również genezę i rolę postaci Przechrztów w obrazie rewolucji w dramacie.

⁶⁰ Uznano go za „prześladowcę Izraelitów”.

⁶¹ Por. M. Janion, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 114.

Wspomniana tu już rozprawa Bogdana Burdziej z 2001 roku *Izrael i krzyż* zwróciła moją uwagę na to, że może niedostatecznie – mimo wszystko – uwzględniłam dotychczas szczególnie krucjatowy wymiar religijny dramatu. Autorowi rozprawy idzie o walkę przeciwników z chrześcijaństwem i o zmagania zwolenników o prawdziwe chrześcijaństwo.

Burdziej podkreśla, że hrabia Henryk unosi się inkwizytorskim zapałem religijnym, kiedy przed rozmową z Pankracym odwołuje się do wielkich ojców: „Wiara w Chrystusa i Kościół jego, ślepa, nieubłagana, wrząca, natchnienie dzieł waszych na ziemi, nadzieja chwały nieśmiertelnej w niebie, niechaj zstąpi na mnie, a wrogów będę mordował i palił, ja, syn stu pokoleń, ostatni dziedzic waszych myśli i dzielności, waszych cnót i błędów” (102)⁶². Gdy wierzy w zwycięstwo swej krucjaty, obiecuje, że postawi na karkach buntowników „nowy kościół Chrystusowi” (90).

Zdaniem badacza Krasiński zaczerpnął elementy obrazowania z epok, w których rozgrywała się walka z chrześcijaństwem: „antychrystianizm Juliana Apostaty, oświeceniowa krytyka religii, libertynizm, ateizm praktyczny rewolucji francuskiej, ideologia religijna masonerii, saintsimonizm i inne ruchy nieortodoksyjne, współczesna konfrontacja chrześcijaństwa z judaizmem”⁶³. W epoce Krasińskiego uważano, że za większością tych idei i działań stali Żydzi. Burdziej konsekwentnie też polemizuje z Juliuszem Kleinerem, który uważał, że *Nie-Boska Komedia* obrazuje wizję końca świata. „Przedstawiona w dramacie walka z chrześcijaństwem nie jest ostatnim aktem totalnego zniszczenia Kościoła (i wszystkich kościołów na ziemi), lecz epizodem – analogicznym do burzenia świątyń oraz wznawiania starych lub ustanawiania nowych kultów za Juliana Apostaty i w rewolucji francuskiej, epizodem, który zostaje zamknięty wraz ze śmiercią Pankracego”⁶⁴. A dalej twierdzi, że w dramacie Krasińskiego kres rzeczywistego przeciwnika Boga – Szatana – jeszcze nie nadszedł. „Krasiński przedstawia przecież nie-Boską komedię ludzkiej historii; owszem, jeden z jej punktów węzłowych, ale bynajmniej nie Sąd Ostateczny, ani nawet przygotowanie do niego”⁶⁵. Walka będzie toczyła się dalej. Badacz dopowiada nawet możliwy hipotetyczny finał przyszłej *Boskiej komedii* Krasińskiego: „przechrządzi się nawrócą do swego Pana i Boga, szatan zaś – w ciele jakiegoś Leonarda albo w swojej duchowej istocie – zostanie ostatecznie strącony do otchłani”⁶⁶. Krucjata ta ma się zakończyć zwycięstwem nad Żydem-szatanem lub narzędziem szatana.

⁶² Cytuję w nawiasach stronę wydania: Z. Krasiński, *Nie-Boska Komedia*, wyd. 11, wstęp napisała M. Janion, tekst i przypisy opracowała M. Grabowska, Wrocław 1966, BN I, 24.

⁶³ B. Burdziej, *Izrael i krzyż*, s. 239. Pisząc o „współczesnej konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem”, autor chyba ma na myśli też Chiariniego i bliskich mu krytyków judaizmu?

⁶⁴ Tamże, s. 242-243.

⁶⁵ Tamże, s. 247.

⁶⁶ Tamże, s. 248.

Przyjęcie konsekwencji zacytowanej wykładni umożliwiłoby uwidocznienie jednego z wątków myśli Krasińskiego. Nie obejmuje on całości dramatu – bardziej skomplikowanego, niż to się może objawić w podobnej interpretacji. Hrabia Henryk w ujęciu poety jest protagonistą jednej ze stron tragicznego starcia, nie reprezentuje całości racji, lecz rację cząstkową, a zakończenie utworu nie jest bynajmniej tak jednoznaczne, jak to wynika z przytoczonej wykładni. Wątek „spisku żydowskiego” daje się wyodrębnić z dramatu jako ciąg ideologicznych fantazmatów. W całości utworu zmagają się one z tragizmem cząstkowych racji⁶⁷. W ten sposób to, co pochodziło z rozmaitych enuncjacji w Królestwie Kongresowym, a również z innej ideologicznej publicystyki, nieraz musiało się modyfikować wskutek artystycznych wizji tragizmu. Sam Krasiński przecież w roku 1833 zwierzał się Reeve’owi, że zaczął pisać dramat „o dzisiejszych sprawach tego świata, o zasadzie arystokracji i ludu”⁶⁸ – i nie wydobywał szczególnie znaczenia scen z Przechrztami. Przyjaciel Krasińskiego, Stanisław Egbert Koźmian, chciał mu te sceny „wyperswadować”, ale na próżno. Ceniąc wysoko cały dramat, Mickiewicz podjął ostrą polemikę z wyobrażeniem „przedstawicieli Izraela”, którym Krasiński kazał wypowiedzieć „nienawistne i okrutne” słowa. Jednak Krasiński upierał się przy wiarygodności swych sądów o Żydach. *Nie-Boska Komedia* to skażone arcydzieło. Tu zajmę się tylko skażeniem.

Jeden cud

Krasiński należał do romantyków szczególnie podatnych na fantazmaty – sam je produkował i przejmował z łatwością od innych. Być może w tej skłonności ukrywa się klucz do obfitości jego korespondencji, wytykanej mu przez historyków literatury przekonanych, że wskutek epistolomanii wyczerpywał energię, którą powinien był włożyć w twórczość stricte literacką. Rzeczywiście, żaden z romantyków polskich nie pozostawił tak bogatej puścizny korespondencyjnej, a listy żadnego z nich nie były przepełnione taką ilością – nieraz zresztą powtarzanych – rojeń, przeczuć, marzeń, przebiegających tylko w imaginacji podróży i spotkań.

Marzący jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tu, gdzie jest⁶⁹ – ta zasada w szczególności sprawdza się w korespondencji Krasińskiego. Zwłaszcza jego listy do Delfiny Potockiej przepełnione są ciągle tworamii natężonej wyobraźni – po to,

⁶⁷ Por. moje wywody we wstępie do wymienionego wydania *Nie-Boskiej Komedi* o filozoficznej, a zwłaszcza Heglowskiej teorii tragizmu („kończąca kolizję tragiczną katastrofa jest reakcją całości, *universum* zwracającego się przeciw nadmiernym roszczeniom tego, co cząstkowe”, s. LXXXIII).

⁶⁸ Z. Krasiński, *Listy do Henryka Reeve*. Tłumaczenie Al. Olędzkiej-Frybesowej. Opracował, wstępem, kroniką i notami opatrzył P. Hertz, t. II, Warszawa 1980, s. 127. W oryginale francuskim: „du principe aristocratique et populaire” (s. 122-123). List z 19.12.1833.

⁶⁹ Por. moją rozprawę *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991, rozdział *Krasiński: Delfina i średniowiecze*, s. 38-43.

aby oderwać się od tego, co jest „tu i teraz” i poszybować „tam”, by stworzyć nową rzeczywistość wspomniania wyidealizowanej przeszłości i budowania wizji przyszłości. To jest struktura *Przedświtu*, to jest owo: „Daj mi teraz marzyć, daj”, wykpione przez Gombrowicza w *Ferdydurke*. Stały nawyk alienowania się od skrzeczącej teraźniejszości i przebywania w krainach marzenia, snu, snu na jawie, wizji łączył się u Krasieńskiego z przypisywaniem sobie właściwości jasnowidza, umiejętności przewidywania przyszłości, a zwłaszcza katastrof. Na tym przecież zbudowana jest *Nie-Boska Komedia*, której nieraz przypisywano wielką siłę proctwa, wnikania pod powierzchnię wydarzeń. Krasieński umiał naginać przyszłość za pomocą przewidywań przybierających postać fantazmatów – literacko inscenizowanych możliwych scenariuszy wydarzeń. Sądził, że ta zdolność odgadywania nigdy go nie opuści. Do Augusta Cieszkowskiego pisał w roku 1849, roku katastroficznych rojeń i przeczuć uwiarygodniających, jak sądził, jego *Nie-Boską*: „Proszę Cię, często pisuj do mnie i o szczegółach różnych mów, ja mam szczególnie instynkt do zbliżających się katastrof i wyrabiających się pod ziemią zdrań! Z lica też ludzi zewnętrznego umiem w ich wnętrzu się przedzierać”. W tym samym liście przenikał zamiar pruski: wynarodowić Księstwo Poznańskie przez ziemi wykupienie, nadanie własności chłopom; chcą „nas” wykończyć – wielką własność ziemską – „łacniej się uda podzieliwszy na cząstki drobne i powierzywszy dzieło pijaństwu i niedołążności z jednej, a Żydom i Niemcom z drugiej strony”⁷⁰. Krasieński, przewidując tak proroczo, jak sądził, nie przewidział jednak Ślimaka z *Placówki* Prusa. Dał swobodny upust swemu fantazmatowi ideologicznemu – uczuciu zagrożenia ze strony chłopów, Niemców i oczywiście Żydów. To tylko jeden z bardzo wielu przykładów tego rodzaju wynurzeń.

Przedmiotem niniejszej analizy będą fantazmaty ideologiczne w *Nie-Boskiej Komедii*. U ich podstaw tkwi wypowiedane wprost w scharakteryzowanej już publicystyce przeświadczenie, że nieszczęściem Polski są Żydzi (w domyśle – „nieszczęściem świata”). Oni właśnie stoją na przeszkodzie w ukształtowaniu się utopijnej spójności Społeczeństwa i Narodu.

Po powstaniu listopadowym, w którym ujawniły się również konflikty klasowe – przez udział chciwych pieniędzy, lecz niemających pojęcia o Polsce „szewców, przechrztów i krawców”⁷¹ – pogląd Krasieńskiego na podstawy prawdziwego narodu krystalizuje się coraz wyraźniej. W liście do Konstantego Gaszyńskiego z 1837 roku potępiał cudzoziemców – Niemców i Żydów, którzy Polskę zgnębili moralnie. „Usługa największa, którą oddać można krajowi, zależy na tym, by przechrztom i przemysłnikom nie dozwolili monopolu wszelkich bogactw i wpływów moralnych

⁷⁰ Z. Krasieński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*. Opracował i wstępem poprzedził Zb. Sudolski, Warszawa 1988, t. I, s. 443-444. List z 22-23.01.1849.

⁷¹ Określenia z listu do Reeve’a z 14.08.1832. *Listy do Reeve*, t. II, s. 11. W oryginale francuskim na określenie przechrztów Krasieński używał zwrotu „les juifs baptisés”.

w Polsce, a trudniejsza to i cięższa walka niż orężne boje”. Krasiński był gotów stawiać pracę nad wykorzenianiem obcych wpływów wyżej niż walkę zbrojną o niepodległość. Dalej pisał: „Właśnie dziś w szlachcie ocalenie Polski, w pogodzeniu się jej i pojednaniu z ludem wiejskim jedyny zaród siły, w przewodniczeniu jej nad tłumami jedyny zakład przyszłej lepszej doli”⁷².

W utworach z lat czterdziestych Krasiński coraz dobitniej odwoływał się do wizji jednego narodu zmierzającego do Królestwa Bożego. W *Przedświcie* była to jedność pokoleń szlacheckich:

Jedną spójnią, w jednym duchu,
Jak ogniwa na łańcuchu,
Pan powiązał ojców z syny.
Ni ten łańcuch kiedy pęknie;
Wszystkim razem dobrze, pięknie!⁷³

W *Psalmach przyszłości* „wielki naród polski” został przedstawiony jako jedność („jedna wola, jeden ruch”) szlachty i ludu w słynnych słowach:

Jeden tylko, jeden cud:
Z Szlachtą polską – polski Lud.⁷⁴

Ta rymowana publicystyka coraz dobitniej gloryfikowała jedność narodu, któremu przewodniczy szlachta nieznająca granic w poświęceniu dla ojczyzny. Bo przecież „Ani kupcy – ni Żydowie – Ani mieszczan też synowie”⁷⁵ nie dają przykładu moralnego i nie budują narodu. Krasiński dba stale o „nieskalaną szatę” Polski, „czyste” pod każdym względem. Naród polski ma więc być dwuwarstwowy, lecz jednolity, „samoswój”, wolny od „złota i błota” (w nich taplają się, zdaniem Krasińskiego, Żydzi). Największym zagrożeniem dla konserwatywnej idei narodu są „cudzoziemcy”, wśród nich – Żydzi, a wśród Żydów – przechrzty.

Fantazmaty teologiczno-ideologiczne

Z przechrztami łączą się w dramacie Krasińskiego inne fantazmaty: Talmudu, krwi, bogobójstwa i spisku.

⁷² Z. Krasiński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*. Opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1971, s. 167. List z 6.07.1837.

⁷³ Z. Krasiński, *Dzieła literackie*. Wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1973, t. I, s. 170.

⁷⁴ Tamże, s. 212.

⁷⁵ Tamże, s. 214.

Przechrzty. Część trzecia, poświęcona obozowi rewolucji, zaczyna się od obrazów przedstawiających spiszek Przechrztów. Niebezpieczeństwo zagrażające ze strony Żydów powiększa się z tego powodu, że występują oni w zamaskowaniu – jako chrześcijanie. Będąc w istocie Żydami (bo przecież „Żyd zawsze Żydem zostanie”), kierują się własnymi żydowskimi interesami. Jean Delumeau uważa, że w chrześcijańskiej Europie już w XV wieku wiara w chrzest – jako zatarcie „ułomności bogobójczego narodu” – ustąpiła innemu pogładowi. Okazało się, że „Żyd zachowuje, nawet kiedy stanie się chrześcijaninem, dziedzictwo grzechów Izraela. W tym momencie antyjudajizm stał się rasowy, nie przestając być teologiczny”. Przeświadczenie przeciwstawiające radykalny antysemityzm teologii chrztu stało się przyczyną zakazywania neofitom zajmowania stanowisk publicznych. W ten sposób powstawały w Hiszpanii statuty „czystości krwi”⁷⁶.

W *Nie-Boskiej Komedii* Chór Przechrztów przedstawia się z operową jednoznacznością: „Krzyż znamię święte nasze – woda chrztu połączyła nas z ludźmi – uwierzyli pogardzający miłości pogardzonych. –” (64). Naiwna wiara „synów chrześcijan” zostaje wyszydzone w następnym samookreśleniu: uwierzyli „w synów Kajfasza”, czyli uwierzyli potomkom, spadkobiercom arcykapłana żydowskiego, który wydał wyrok skazujący Chrystusa na śmierć. Kłamstwo jest istotą żydostwa. Przechrzty mogą się nazywać „braćmi” w podłości i nienawiści.

Te autodefinicje pod piórem Krasieńskiego wskazują na niewiarygodność żydowskiego nawrócenia. Żydzi nie mogą być szczerymi chrześcijanami i fałsz konwersji zostaje całkowicie zdemaskowany. Hiszpańscy marranie i polscy frankiści stanowili dla autora *Nie-Boskiej Komedii* złowrogie przykłady chrześcijaństwa pozornego. Ukryta i żrąca nienawiść do chrześcijaństwa, chęć szkodenia mu i całkowitego zniszczenia władza zawsze i wszędzie zarówno Żydami, jak przechrztami.

Jeszcze w rewolucyjnym roku Wiosny Ludów Krasieński potwierdzał wiarygodność swojego obrazu z *Nie-Boskiej Komedii*. Pisał do Cieszkowskiego: „Moja scena o przechrztach nie taka bajeczna. Wiele prawdy w niej. Jest dziś żydowskiego coś w powietrzu całym i w tej zawiści jednych ludzi ku drugim. Co za szczegóły z piekła rodem tu się co dzień wykrywają. Zdrada bez miary, okrucieństwo bez granic”⁷⁷. Krasieński dał się porwać własnej wizji jako jasnovidzącemu przeniknięciu rzeczywistości, odkryciu jej struktury moralnej. Autorecepcja *Nie-Boskiej Komedii* świadczy o tym, że autor „sprawdzał” za jej pomocą czasy rewolucyjne.

W zacytowanej z dramatu charakterystyce Przechrztów – poza wyznaniem zamaskowania – zwraca uwagę zwrot o połączeniu przez chrzest „z ludźmi”. Być może ten zwrot potrąca o dawne w Europie przeświadczenie, że Żydzi niezupełnie

⁷⁶ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu. XIV–XVIII w.* Przełożył A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 280-283.

⁷⁷ Z. Krasieński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego...*, t. I, s. 357. List z 13-14.07.1848.

są ludźmi – takimi jak wszyscy inni. Goldhagen pisze o przerażającym przesądzie: „W średniowieczu powszechnie wierzone, że Żydzi są sługami diabła (Antychrystami), w czasach nowożytnych zaś że są potężnymi, genetycznie zaprogramowanymi istotami niższymi planującymi zgubę ludzkości (anty-ludźmi)”⁷⁸. Trachtenberg, na którego sąd już się powoływałam, dochodzi do wniosku, że Żyd teologiczny – konstrukt stworzony przez Kościół – „nie jest w ogóle istotą ludzką”⁷⁹. Joanna Tokarska-Bakir pokazała, jak – zwłaszcza w folklorystycznych przekazach – Żydzi są „anty-ludźmi” tworzącymi „antyświat”⁸⁰. Wszystko to jest konsekwencją wrodzonego demonizmu Żydów.

Występujące w dramacie symboliczno-syntetyczne, diaboliczne Przechrztzy sąsiadują z rzeczywistymi, życiowo konkretnymi przechrztami opisywanymi w listach Krasieńskiego. Można powiedzieć, że złowrogi cień przechrztzy go nie opuszcza. W liście do Adama Sołtana z 1836 roku pisanym w Pradze uskarża się na wszechobecność przybyłych z Warszawy bogatych i pretensjonalnych przechrztów w miejscowościach uzdrowskich takich jak Karlsbad czy Marienbad. Polscy panowie przesuwają się w ich orszaku, traktując takie towarzystwo jako fatalną konieczność. Dominacja Żydów musi doprowadzić do upadku godności narodowej. Krasieński widzi, jak „z nędzy i hańby powszechnej korzystają Niemcy i Żydzi, jak Żydzi osiadają na gruzach naszych pałaców, jak wszędzie Żydzi i Żydzi tylko mają wpływy, znaczenie, potęgę, dostatki”⁸¹. Te myśli obsesyjnie drażą Krasieńskiego. Po roku znów w innej miejscowości uzdrowskiej, w Kissingen, obserwuje nieczyste światowe triumfy przechrztów. Pobytu za granicą umocniły go w przekonaniu, że zajmują oni u nas miejsce francuskiego trzeciego stanu, co napawa go przerażeniem, gdyż oznacza niechybną zgubę Polski. Nazywa przechrztów „oddziałem małp”, tak mierzi go ich nieautentyczność, imitatorstwo. Są w napuszeniu się swoim bezczelni i komiczni. Ale – mimo obnoszenia się z pańskimi herbami, bogactwami, manierami – Żyd zawsze pozostanie Żydem. Tu Krasieński daje wyraz wierze we wrodzone abiektalne cechy żydowskie: „z tym wszystkim Żyd nie zdoła zataić pewnych przycisków w mowie, pewnych poruszeń w grzbiecie, pewnych usterków w chodzie, które go biegłemu oku wydadzą za kuzyna Rotszylda”. Szczególnym prześladowcą wyobraźni Krasieńskiego stał się Aleksander Krasieński. Różniła ich w nazwisku tylko jedna literka. „Od łańcuszków, pierścieni Żyd cały połyska”, pisał zjadliwie Krasieński. Do wściekłości doprowadzały go

⁷⁸ D. Goldhagen, *Niedokończony rozrachunek*, s. 42.

⁷⁹ J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi*, s. 144.

⁸⁰ Por. *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa” 1999, nr 7/8 oraz *Ganz Andere? Żyd jako czarownica, czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 8. Pierwsza z rozpraw została przedrukowana w książce J. Tokarskiej-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004.

⁸¹ Z. Krasieński, *Listy do Adama Sołtana*. Opracował i wstępem opatrzył Z. Sudolski, Warszawa 1970, s. 98. List z 1.08.1836.

jego powozy, rękawiczki, „laski złotem sadzone z Londynu”. Na dodatek Krysiński był w powstaniu listopadowym sekretarzem generała Chłopiciego.

Krasiński podejrzewał, że „każdy golibroda” wzięły go przy Krysińskim „za lokaja”, podczas gdy to on, Krasiński, jest wielkim panem, który ma w sobie rasową, nieposzlakowaną pańskość w każdym geście⁸². W tym myśleniu Krasińskiego, w jego „kompleksie przechrzty” było coś z wrogiej projekcji. Chciałby mieć to wszystko, co ma jego „małpa”, może i również udział w powstaniu 1830-31 roku⁸³. Nie posiadając wszakże złota przechrztów, mógł się pogrążyć w narcystycznej rozkoszy płynącej z poczucia moralnej wyższości nad „małpą”⁸⁴.

Talmud jest Świętą Księgą Przechrztów (co wskazuje na ich ortodoksyjny judaizm). Od razu na początku „Części trzeciej” dramatu nie pozostawiają oni wątpliwości co do przedmiotu swego kultu. Krasiński każe Przechrzcie intonować te słowa: „Bracia moi podli, bracia moi mściwi, bracia kochani, ssajmy karty Talmudu jako pierś mleczną, pierś żywotną, z której siła i miód płynie do nas, dla nich gorycz i trucizna” (63). Wiadomo, co sądzono w kręgach bliskich Zygmuntowi Krasińskiemu o Talmudzie i o zawartych w nim rzekomo naukach antychrześcijańskiej nienawiści. Tu mogę przypomnieć sąd Chiariniego, który, jak pisałam, przez literalne tłumaczenie Talmudu na francuski chciał się przyczynić do jego zdemaskowania: „Duch jego złoczynny pośród gęstych ciemności, które go otaczają, zadaje rodzajowi ludzkiemu okropne i niewidome ciosy. [...] trucizna jego już krąży i bez naszego przekładu, a krąży tym okropniej, że niewidzialna”⁸⁵. Tę niewidzialną truciznę trzeba uczynić widzialną – i to właśnie czynią i Chiarini, i *Nie-Boska Komedia*.

Lekcja wrogich sądów o Talmudzie oraz lekcja dramatu Krasińskiego wydały w Polsce obfity plon, również w XX wieku. Powołam się na jedną z książek znanego niegdyś katolickiego żydoznawcy – księdza Józefa Kruszyńskiego. W swej antologii opinii o Żydach zaczerpniętych od „najznakomitszych ludzi na

⁸² Z. Krasiński, *Listy do Gaszyńskiego*, s. 166-167. List z 6.07.1837. Na temat dziwnego związku „Krasiński – Krysiński” por. pracę Magdy Lipiec, *Krysiński – Krasiński*, tekst w maszynopisie. Stanisław Egbert Koźmian uważał nawet, że niechęć do Krysińskiego zaważyła na obrazie Przechrztów w *Nie-Boskiej Komedi*: „Nigdy nie mógł mu wyperswadować, że byłoby lepiej, gdyby był w *Nie-Boskiej* chóru Przechrztów nie umieszczał. Drażnił go wtedy Krysiński i może przyczynił się do tego anatemu na przechrztów” (Z. Krasiński, *Listy do Koźmianów*. Opracował i wstępem poprzedził Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 283. Jest to komentarz S.E. Koźmiana do listu z „maja – pocz. października 1849”).

⁸³ Krasiński często powtarzał, że powstanie listopadowe zrobili przechrzty (w istocie, sporo ich wzięło w nim udział). Był w tym argument przeciwko powstaniu, ale i rodzaj zazdrości.

⁸⁴ M. Bieńczyk tłumaczy antysemitizm Krasińskiego „skłonnością do interioryzacji tego, czego nie-nawidził, czego się bał; do perwersyjnego utożsamiania się z tym, co wzbudzało jego wstręt; melancholijne rozchwianie tożsamości jest niewątpliwie egzystencjalnym, neurotycznym źródłem jego antysemityzmu” (*Oczy Diwera. O melancholii romantycznej*, Warszawa 2002, s. 209).

⁸⁵ Cyt. za: B. Burdziej, *Israel i krzyż*, s. 223. Autor przytacza cytaty z tekstów Chiariniego drukowanych w 1829 roku w „Dzienniku Warszawskim”. O dwuznacznej walce Chiariniego o wyzwolenie Żydów „spod jarzma Talmudu” por. M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umartymi*, Warszawa 2000, s. 106-107.

świecie” nie omieszkiał zamieścić cytatu z *Nie-Boskiej Komедii*. Jeśli na Żydów spadają klęski (np. pogromów), to trzeba wiedzieć, że sami je na siebie sprowadzają – „przez stosowanie zasad talmudowych w życiu, czyli przez podtrzymywanie pracy wymierzonej dla zniszczenia chrześcijaństwa”⁸⁶. Słowo „praca” użyte tutaj zostało w takim sensie, w jakim występuje w kontekście Przechrztów w *Nie-Boskiej Komедii* – jako spisek.

Bogobójstwo i krew. „Przed wiekami wroga umęczyli ojcowie nasi – my go na nowo dziś umęcym i nie zmartwychwstanie więcej. –” (64) – obwieszczają Przechrztzy. Jest to aluzja do ukrzyżowania Chrystusa przez Żydów, do rewolucyjnych morderstw i również do tzw. mordu rytualnego – jako powtórzenia pierwszej zbrodni. Chiarini wyjaśniał naturę tego „przesądu krwiożerczego”: „stawianie siideł na dzieci chrześcijańskie, aby z nich ofiarę czynić podczas świąt wielkanocnych, albo dla odświeżenia pamięci bogobójstwa przez ich przodków popełnionego, albo dla jakiego użycia krwi takiej, a co najbardziej podobnym do prawdy – dla obojga tych przyczyn”⁸⁷. Możemy zapytać, czy dzieciństwo i wczesne lata szkolne Krasińskiego nie upływały w atmosferze straszenia przelewem niewinnej krwi i lęku przed żydowskimi siidełami?

W europejskim obiegu przez stulecia upowszechniało się określenie rzekomego mordu rytualnego jako „męczenia drugiego Chrystusa”⁸⁸. Delumeau przytacza jeden z modelowych opisów wyjątkowego horroru: Żydzi i przechrztzy w Toledo w 1490 roku mieli ukrzyżować dziecko chrześcijańskie, rozedrzeć jego ciało „w ten sam sposób, z taką samą nienawiścią i takim samym okrucieństwem, z jakim ich poprzednicy postępowali z Naszym Zbawicielem Jezusem Chrystusem”, a następnie przemieszali jego serce z konsekrowaną hostią. Od tej mieszanicy – dodaje Delumeau – spiskowcy oczekiwali zniszczenia religii chrześcijańskiej⁸⁹. Wymyślano coraz straszliwsze szczegóły „zbrodni żydowskiej”. Masochistyczne, bolesciwe rozpatrywanie ran Chrystusa łączyło się z sadystyczną, mściwą rozkoszą gnębienia – w wyobraźni, ale i w praktyce – Żydów-morderców.

Tokarska-Bakir przedstawia wszystkie zbrodnicze konsekwencje opowieści o porwaniu dzieci „na macę”, o klutej przez Żydów krwawiącej hostii – Żydów torturowano, palono, zabijano. Wyciąga z tego wniosek, że dawny ludowy antysemityzm nie był bynajmniej tak niewinny, jak się wydawało niektórym badaczom, przypisującym mu „zaledwie niechętną postawę wobec tego, co inne”. Materiał etnograficzny, który przebadła Tokarska-Bakir⁹⁰, każe wydać sąd odmienny – „zwłaszcza gdy popatrzeć z perspektywy samych Żydów”. „Przednowoczesny antysemityzm, religijny, etniczny i społeczny, w narracji

⁸⁶ Ks. J. Kruszyński, *Rola światowa żydostwa*, Włocławek 1923, s. 74 (podkr. moje – M.J.).

⁸⁷ Cyt. za: J. Tugendhold, *Rozprawa o czynionym ludowi starozakonnemu zarzucie...*, s. CXXXV.

⁸⁸ Por. rozprawy zamieszczone w: S. Buttaroni, S. Musiał, *Mord rytualny*.

⁸⁹ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, s. 273.

⁹⁰ Korzystając też z pionierskiej książki Aliny Catej, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992. (II popraw. i rozszerz. wydanie 2004).

symbolicznej – konkluduje autorka – wyznaczał Żydom prawdziwe »miejsce niebezpieczne«, które w każdej chwili mogło zniknąć z powierzchni ziemi” (często w trybie pogromu)⁹¹.

Dostrzeżono ściśle odpowiedniości strukturalne między dwiema narracjami – o męce Chrystusa oraz o profanacji hostii i męczeniu chrześcijańskiego dziecka. Druga jest „odwróceniem” pierwszej – tak miał się manifestować żydowski „antyświat”⁹². Można się tu dopatrzeć „rytualnego szyderstwa”, wykpienia sacrum, magicznej parodii ofiary⁹³. Dotykamy może jakiejś obsesji Krasieńskiego – wszak na przykład obrzędy „nowej wiary” sprawowane w *Nie-Boskiej Komедii* przez Leonarda to karykatura i szyderstwo z obrzędów chrześcijańskich. Szczególnego typu drażliwość objawia się w ogólnym niepokoju dotyczącym własnej wiary, wystawionej na szyderstwo – ofiara Chrystusa zostaje zakwestionowana przez Żydów wskutek „podobieństwa” do tzw. mordu rytualnego.

Krew znajduje się w centrum opowieści o żydowskiej bluźnierczej ofierze. Trachtenberg osobny rozdział swej książki *Diabeł i Żydzi* poświęca oszczerstwom dotyczącym krwi. Żydzi, którzy zabili Chrystusa i wzięli na siebie jego krew, cierpią z tego powodu na różne dolegliwości i choroby, na przykład mężczyźni również menstruują, nękają ich wszystkich obfite krwotoki i hemoroidy. Choroby te może uleczyć tylko krew chrześcijańska. W ten sposób Żydzi są wplątani do kresu świata w błędne koło krwi, w „rzeź bez końca”, jak mówi o tym *Nie-Boska Komedia*. Trachtenberg przytacza relacje o zawiłych przypadkach zbrodniczych działań żydowskich, w których „najwyższy stopień kombinacji: morderstwo, krew, magia, trucizna sprzymierzone zostały ku zagładzie chrześcijaństwa”⁹⁴. Rewolucja – dzieło krwiożerczych Żydów – staje się też rodzajem rytualnej ofiary krwi. Pierre-André Taguieff twierdzi, że *Protokoły mędrców Syjonu*, po zamordowaniu cara i jego rodziny w 1918 roku zyskują „nowy wymiar symboliczny”: bolszewizm zostaje ukazany jako efekt żydowskiej światowej konspiracji. „W ten sposób łączą się dwa dominujące stereotypy antysemityzmu nowożytnego: spisek i krwiożercza natura Żydów”⁹⁵. Te elementy straszliwego imaginarium znajdują się również w *Nie-Boskiej Komедii*.

Spisek. „Krzyż, wróg nasz, podcięty, zbutwiały, stoi dziś nad kałużą krwi, a jak raz się powali, nie powstanie więcej.–”. Bo teraz „dopełnia się praca wieków, praca nasza markotna, boleśna, zawzięta.–”. Okazuje się, że Żydzi od

⁹¹ J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste*, s. 66. Projekt patrzenia „z perspektywy samych Żydów” przypomina postawę księdza Musiała, o której pisałam w części pierwszej – prośbę o spojrzenie w żydowskie twarze.

⁹² Por. książka J. Tokarskiej-Bakir, *Antropologia przesądu – legendy krwi*. Książka ukaże się w wydawnictwie W.A.B. w roku 2006.

⁹³ Por. M.-F. Rouart, *Pozory argumentacji...*, s. 32-36.

⁹⁴ J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi*, s. 128.

⁹⁵ Cyt. za: M. de Pracontal, *Cette obsession qui a taché le siècle*, „Le Nouvel Observateur” nr 1432, du 16 au 25 avril 1992.

dawna knują na zgubę krzyża – za pomocą „wolności bez ładu”, „rzezi bez końca”, „zatargów i złości” (64). Wszystko, co jest nienawiścią, konfliktem, nieładem moralnym i społecznym służy żydowskim interesom. To ideologiczny fantazmat wiecznej przeszkody stającej na drodze budowniczych ładu.

„Potęga Izraela”, tak sądzą Przechrzty, osadzi się na ruinie chrześcijaństwa, którego bronią jeszcze tylko „pany”. Ale po obaleniu „panów” Żydzi zwrócą się przeciw mordercom-rewolucjonistom: „oni panów zabiją po błoniach – rozwieszają po ogrodach i borach – a my ich potem zabijem, powiesim.–” (66). Ze strachu, dla pieniędzy, ale i z powodu głęboko utajonej nienawiści do rewolucji Przechrzta tajnie oprowadza hrabiego Henryka po obozie rewolucjonistów. Dla swej idei Żydzi popełnią każdą zbrodnię i przemieszanie, gdyż chcą niepodzielnie panować nad światem. Juliusz Kleiner uważał, że Chór Przechrztów włącza „odrębny pierwiastek do potężnego kontrastu dwu partii walczących, pierwiastek, który wbrew zapowiedziom pozornym na przebieg akcji i jej rozwiązanie w niczym nie wpływa, oczekiwania pierwotne zawodzi, a wobec tego psuje jednolitość poematu”. Trafna jest polemika Burdzieja z Kleinerem. Autor *Izraela i krzyża* zauważył, że struktura konfliktu z *Nie-Boskiej Komedii* jest trójdzielna, a nie dwójdzielna⁹⁶.

Kleiner prawdopodobnie dlatego bagatelizował chór Przechrztów jako organiczną część *Nie-Boskiej Komedii*, że – załączając fantazmat światowego, odwiecznego spisku żydowskiego – chciał zapobiec rozbudowywaniu mówienia o antysemityzmie dramatu. Podążając jego śladem, można by było chyba początkową scenę z Przechrztami usuwać albo drukować w aneksie. Być może na Kleinerowskie rozumienie „jednolitości” utworu miało wpływ przeświadczenie oparte na tradycji literackiej, a uprzywilejowujące główną narrację, to jest konflikt dwóch walczących sił. Żydzi byli na ogół usuwani poza tok głównej narracji; nie byli też wprowadzani do kanonu wiedzy publicznej⁹⁷. Chyba że udało się im, jak Berkowi Joselewiczowi, twórcy żydowskiego pułku lekkiej jazdy podczas powstania kościuszkowskiego 1794 roku, przedostać się do „historii patriotycznej”. W głównym nurcie mógł się znaleźć spisek niepodległościowy, spisek żydowski mógł co najwyżej podminowywać wydarzenia pierwszego planu.

Kraśiński przez całe życie hołdował różnym teoriom spiskowym. Przekonanie o ich istnieniu nasiliło się w dobie rewolucji 1848 roku. Na oznaczenie różnego rodzaju spiskowców używa zwrotu Hoene-Wrońskiego *bande infernale* – zgraja

⁹⁶ Burdziej przytacza opinię Kleinera i polemizuje z nią (*Izrael i krzyż*, s. 222); o trójdzielności konfliktu, s. 245.

⁹⁷ Dyskusja ostatnio zapoczątkowana doniosłym artykułem J.T. Grossa *Niepamięć zbiorowa* („Tygodnik Powszechny nr 32, 2004), powracająca do debaty o Jedwabnem, dotyczyła między innymi stosunku między wiedzą prywatną a wiedzą publiczną i tego, kto pisze historię narodowego dramatu w głównym „nurcie mitotwórczo-patriotycznym”. Żydzi do tych dziejów nie wchodzili, por. zwłaszcza cytowany już artykuł J. Jedlickiego, który pisał m.in. o tym, że „nikomu spośród tysięcy wiedzących nie zależało, żeby swoją wiedzę prywatną [o wydarzeniach w Jedwabnem] do kanonów wiedzy publicznej wprowadzić”.

piekielna. Autor *Métapolitique messianique* (1840) tak nazywał tajne stowarzyszenia: „...niewidzialna zgraja ta tajemnicza i ukryta do dzisiaj, zgraja ta piekielna, która wszędy, nawet w systematy najbardziej sprzeczne wciska się, by siać męt wszędy, tamować postępy rozumu i sprowadzić tym sposobem nowy upadek i zagładę ludzkości”⁹⁸. Krasiński „zgraję piekielną” widział wówczas w Mickiewiczu i towiańczykach, których oskarżał o działalność wywrotowo-rewolucyjną, a więc dążenie do cofnięcia świata „do barbarzyństwa, do stanu pierwiastkowego grzechu”. W tym kontekście wymieniał również od dawna nurtującą jego wyobraźnię postać tajemniczego Starca z Gór, przywódcy groźnej sekty islamskich asasynów⁹⁹.

Modelem spisku przeciw „naturalnemu” łaadowi był wszechobecny spisek żydowski. Judaizm sam w sobie to „organizacja konspiracyjna [*une organisation conspiratrice*], pozostająca w służbie zła, dążąca do udaremnienia planu boskiego, spiskująca bez końca w celu zniszczenia rodzaju ludzkiego”¹⁰⁰. Podobna wizja judaizmu pojawiała się w większości prac publicystycznych Królestwa Kongresowego. Krasiński w swym dramacie nacechował ją intensywnie pierwiastkiem demonologicznym, wykorzystując nauczanie Kościoła¹⁰¹. Postawa ta nosi nawet nazwę „antysemityzmu demonologicznego”. Trachtenberg w całej swej książce *Diabeł i Żydzi* dowodnie pokazuje, jak złowroga obcość Żydów łączona z praktykami magicznymi („Żyd-czarownik”, „Żyd jest pełen czarów”) zostaje przerobiona na demoniczny spisek.

Kilkakrotnie pisano o *Nie-Boskiej Komedii* jako poprzedniczce słynnego antysemickiego falsyfikatu-pamfletu noszącego tytuł *Protokoły mędrców Syjonu*, zwracając uwagę na podobieństwo obrazów i słów¹⁰². Krasiński stworzył nowożytną

⁹⁸ Por. Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego...*, t. I, s. 342. Jest to przypis Z. Sudolskiego do listu z 16.04.1848; tłumaczenie Józefa Jankowskiego.

⁹⁹ Tamże, s. 340-341. „Nic podobniejszego do towiańszczyzny, jak ów *Vieux de la montagne* z arabskich dziejów”. Na temat tajnej sekty mużulmańskich izmaelitów, działającej zwłaszcza podczas wypraw krzyżowych por. W.B. Bartlett, *Asasyni. Dzieje tajemnej sekty mużulmańskiej*, Warszawa 2004.

¹⁰⁰ Lech Zdybel cytuje rozprawę Corinne Touati-Pavaux, *La séduction de la conspiration zamieszczoną w dwutomowym dziele poświęconym Protokołom mędrców Syjonu* (1992). Pisze on również, że zdaniem Waltera Laquera „rzeczywista fuzja antysemickich przekonań z teoriopiskowymi tezami dokonała się dopiero w XIX w.”. Zdybel dodaje, że „dla każdego poważnego badacza związek antysemityzmu i teorii spisku żydowskiego jest faktem oczywistym. Co więcej, teoria ta stanowi kulminację charakterystycznych i skrajnych wyobrażeń oraz stereotypów dotyczących Żydów” (*Idea spisku i teoria spiskowa w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002, s. 115 i 119).

¹⁰¹ Książd Michał Czajkowski w rozprawie *Czy ojcem Żydów jest diabeł? J 8,44 w kontekście czwartej ewangelii* (idzie o ewangelię Janową i stwierdzenie: „Wy z ojca diabła jesteście”) pyta, czy można tu mówić o ojcostwie chrześcijańskiego antysemityzmu, i odpowiada: „Na płaszczyźnie intencji natchnionego autora, sensu tekstu – na pewno nie. Ale na płaszczyźnie wielowiekowego wyjaśniania i działania tekstu (*Wirkungsgeschichte*) – w wielkiej mierze tak” (w pracy zbiorowej: *Rozdział wspólnej historii. Studia z dziejów Żydów w Polsce ofiarowane profesorowi Jerzemu Tomaszewskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 83).

¹⁰² Janusz Tazbir cytuje opinię G.K. Chestertona z 1923 roku, zdumionego – po lekturze przekładu angielskiego – tym, że w *Nie-Boskiej Komedii* „Żydzi układają plan zniszczenia naszej społeczności w takich samych prawie ściśle słowach, jakie później przypisywano Mędrcom Syjonu” (*Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 1992, s. 23).

sztancę antysemitki narracji, wykorzystującą dotychczasowy zasób wyobrażeń i stereotypów. Wydaje się, że o nowożytności opowiedzianego tu mitu politycznego zdecydowało złączenie wymieszanie czynnika teologicznego z ideologicznym. Cesare G. de Michelis uważa, że „obszerna publicystyka dotycząca *Protokołów mędrców Syjonu*, jak również sam tekst, naszpikowane są pseudoteologemami, tzn. wyobrażeniami i pojęciami zaczerpniętymi z tradycyjnej kultury żydowsko-chrześcijańskiej, przy braku jednak autentycznej intencji teologicznej. Mamy, słowem, do czynienia ze »ześwieczonym« użyciem kategorii teologicznych”. Ale nie należy lekceważyć faktu, że rzekomy „religijny” wydźwięk *Protokołów* spożytkowany został do wsparcia ich wiarygodności. Dla de Michelisa *Protokoły* stanowią ogniwo między „religijnym” XIX wiekiem a „pogańską” antyżydowskością współczesną. W konkluzji stwierdza: „Jednak dominanta antysemityzmu *Protokołów mędrców Syjonu* nie jest dokładnie »pogańska« (biologiczna) ani ściśle »religijna« (naród bogobójczy); jest całkowicie ideologiczna, »spiskowa«”¹⁰³.

Otóż w *Nie-Boskiej Komedii* równie ważne jest zarówno teologiczne wyjaśnienie zła, jak i ideologiczny fantazmat spisku. Spojenie tych dwóch wizji, dwóch idei miało wielkie szanse popularności w Polsce, zwłaszcza w środowiskach katolicko-nacjonalistycznych. W świetnej rozprawie Paul Zawadzki dowodnie wykazał, jak i dlaczego tak wielkim powodzeniem przez cały wiek XX cieszyły się wielokrotnie wznawiane, apologetycznie omawiane i kolportowane nie raz w kościołach *Protokoły mędrców Syjonu*. W ocenie tego słynnego antysemitckiego tekstu autor przyjmuje perspektywę P.-A. Taguieff’a i przedstawia *Protokoły* jako „jeden z najbardziej skrajnych przykładów modelu autowiktylizacji, opartego na dualistycznym schemacie »Żydów« i ich »ofiara«”. To Żydzi są winni, ofiary tylko w uprawniony sposób podejmują obronę przed ich zakusami. Zawadzki mówi tu o „odwróceniu przyczynowości, odwołującym się do logiki samoobrony”. W Polsce *Protokoły* wzmacniały odwieczną judeofobię religijną. „Obawa przed opanowaniem świata przez Żydów jest połączona z tematyką tradycyjnego antyjudajizmu, skoncentrowanego na bogobójstwie i dążeniu Żydów do odwetu na Krzyżu”¹⁰⁴.

Dramat Krasieńskiego można było odczytywać jako argument w „logice samoobrony”, ponieważ ukazywał żydowskie spiskowe zamiary godzące w podstawę Polski – chrześcijaństwo oraz uzasadniał obawy przed Żydem przechrzconym, Żydem zamaskowanym, Żydem-wywrotowcem. „Zabsolutyzowany obraz Żyda o niezmiennie perwersyjnej osobowości”¹⁰⁵ wyłaniał się z judeofobicznych nauk

¹⁰³ C.G. de Michelis, *Przyczynek do teologicznego odczytania „Protokołów mędrców Syjonu”*, w pracy zbiorowej: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 41 i 50.

¹⁰⁴ P. Zawadzki, „*Protokoły mędrców Syjonu*” w polskiej myśli antysemitkiej, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce” 1993, nr 3/4, s. 65 i 68. Jak „tematyka tradycyjnego judaizmu” żywiła i żywi w przekazie etnograficznym, antysemityzm pokazują *Rzeczy mgliste* Tokarskiej-Bakir.

¹⁰⁵ P. Zawadzki, „*Protokoły...*”, s. 68.

Kościół, *Nie-Boskiej Komedii*¹⁰⁶ i *Protokołów*. W porządku ideologicznym jedno mogło podierać drugie. I podierało.

Przypadek z ostatniej niemal chwili. Proboszcz parafii św. Brygidy w Gdańsku, legendarny kapelan „Solidarności” ksiądz Henryk Jankowski od dawna znany był z antysemitycznych wypowiedzi rozmaitego rodzaju. Lubował się zwłaszcza w przypominaniu, że to „Żydzi zabili Pana Jezusa”. W sierpniu 2004 roku – w związku z oskarżeniami pod adresem jego zachowań obyczajowych – mówił podczas niedzielnej mszy o „perfidnym, szatańskim spisku judeokomuny wymierzonym w Kościół” i apelował o wyjście narodu „z bagna Żydów i judeokomuny”. Zwolennicy księdza Jankowskiego manifestowali pod patriotycznymi i solidarnościowymi transparentami przypominającymi propagandową „nowomowę” z czasów PRL. Jeden z nich głosił: „Ksiądz Jankowski symbolem najlepszych tradycji narodu polskiego!”¹⁰⁷.

Pytano, mówiąc skrótowo: jak możliwe jest przejście od idei „Solidarności” do antysemityzmu? Trzeba pamiętać, że antysemityzm był obecny w wielonurtowej „Solidarności” od początku. Lecz ksiądz Jankowski to przypadek wyjątkowej konsekwencji w głoszeniu „prawdy o Żydach”. Zawiera się w niej – dla księdza i jego zwolenników – prosta odpowiedź na pytanie: dlaczego nie spełniła się głoszona przez „Solidarność” utopia zjednoczonego społeczeństwa? Wszak cytowano w 1981 roku, mając na myśli „Solidarność”, słowa Krasieńskiego o „jednym cudzie”, pod „szlachtą” rozumiejąc inteligencję, a pod „ludem” – robotników. Dlaczego ich jedność się rozpadła? Oczywiście wskutek blokady przez Żydów. Mówiąc słowami Žižka, „Żyd” służy zamaskowaniu niespójności – niemożliwej spójności – projektu tożsamości narodowej. Jest to potrzeba tak silna, że można dla niej zrezygnować z nauk Soboru Watykańskiego II czy polskiego przecie papieża – Jana Pawła II, odwołujących oskarżenia przez wieki miotane przez Kościół pod adresem Żydów. Można też „zapomnieć” o Holocauście, przejść do porządku dziennego nad całkowitą zagładą Żydów polskich i snuć wątek, którego nie jest w stanie naruszyć.

Obraz Żyda, który służy temu celowi, łączy teologię z ideologią. *Nie-Boska Komedia* zawiera w sobie opowieść o szatańskim spisku Żydów dążących do

¹⁰⁶ Duży fragment „Części trzeciej” dramatu (charakterystyka Leonarda; Chór Przechrztów) zamieścił Adolf Nowaczyński w swej prestiżowej antologii *Mocarstwo anonimowe (Ankieta w sprawie żydowskiej)*, Warszawa 1921, s. 222-225. Stosowne cytaty z *Nie-Boskiej Komedii* służyły propagandzie antysemitycznej w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Szczegółowy przegląd części antysemitycznej publicystyki w dwudziestolecium międzywojennym przedstawia Małgorzata Domagalska, *Antysemityzm dla inteligencji? Kwestia żydowska w publicystyce Adolfa Nowaczyńskiego na łamach „Myśli Narodowej” (1921-1934) i „Prosto z mostu” (1935-1939) na tle porównawczym*, Warszawa 2004. W 1938 roku Nowaczyński wzywał kler do rozpowszechniania skrajnie antysemitycznej publikacji *Żydzi w karykaturze*: „Ni jedna plebania w Polsce całej jak szeroka i długa nie powinna się obejść bez tego wizerunku kolektywnego antychrystianizmu, popychającego ludzkość wszystkich ras i maści in straszliwą wojnę” (s.177).

¹⁰⁷ Por. „Gazeta Wyborcza” z 9.08.2004.

zagłady chrześcijaństwa. Staralam się opisać poszczególne składniki tej narracji tworzące mit o Żydach. Poręczne będzie tutaj rozumienie mitu politycznego, które sformułował Georges Sorel. Ożywił je dzisiaj Vladimir Tismaneanu¹⁰⁸. Sorel kładzie nacisk na emocjonalny i irracjonalny charakter opowieści mitycznej, inspirującej nie tylko szczególne rozumienie związków przyczynowo-skutkowych, objaśniającej świat, ale i pobudzającej energię działania. Badając psychologię polityczną postkomunizmu, Tismaneanu zauważa, że istotne miejsce zajmują w niej podobnie brzmiące w rozmaitych krajach postkomunistycznych fantazje o odkupieniu, któremu drogę zagradza „Żyd”¹⁰⁹. Zbawienie rysuje się jako osiągnięcie utopijnej „zamkniętej, homogenicznej totalności”¹¹⁰. Zrealizowanie takiej „całości” w doczesnym życiu społecznym jest po prostu niemożliwe, a niemożliwość tę najlepiej ucieleśnia „Żyd” – jako podstępny nieprzyjaciel Ładu Bożego.

Mickiewicz przeciwko Krasińskiemu

Krasiński nie reprezentował jedyne w swej epoce poglądu na Żydów. Miał potężnych antagonistów. Rozbiorowi *Nie-Boskiej Komedii* Mickiewicz poświęcił w roku 1843 aż pięć wykładów. Niezwykle wysoko ceniąc rozmaite partie utworu, nazywając go „językiem rozpaczki człowieka genialnego”, osobno musiał się zająć „sprawą Żydów polskich błędnie przedstawioną przez autora”¹¹¹. Krasiński „w dramat wprowadził lud izraelski”, ale ujął go fałszywie: „Dopuszczał się, można powiedzieć, występku narodowego [*crime anti-national* – zbrodni antynarodowej], zniesławiając charakter Izraelitów; przedstawia lud izraelski jako czyhający jeno na sposobną chwilę, by zniszczyć szlachtę i chłopów, by dokończyć zagłady chrześcijaństwa. W usta przedstawicieli Izraela włożył słowa najbardziej nienawistne i okrutne”. Mickiewicz był wówczas przekonany o szczególnej religijnej roli zesłanego przez Boga Izraela w dziejach Polski. Dlatego mówił dalej w toku wykładu: „Nie należy tak lekkomyślnie tłumaczyć wyroków Opatrzności, bo nie jest bez przyczyny opatrnościowej, że Izraelici od tylu wieków żyją wśród Polaków i że ich los jest ściśle związany z losem narodu polskiego”¹¹². Kiedy indziej mówił, że na ziemiach polskich „przeznaczenie związało ściśle dwie narodowości, na pozór tak sobie obce”. „Kraj nasz jest głównym siedliskiem najstarszego i najbardziej tajemniczego ze wszystkich narodów, narodu izraelskiego”¹¹³. Tajemniczość Izraela była dla Mickiewicza związana z tajemnicą

¹⁰⁸ Por. V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*. Przełożyła H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 31-35.

¹⁰⁹ Tamże, s. 178-223.

¹¹⁰ Sformułowanie Žižka, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 158.

¹¹¹ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe, t. XI, *Literatura słowiańska*, s. 103.

¹¹² Tamże, s. 109-110.

¹¹³ Tamże, s. 458.

objawienia. Pojmował ją tak, jak dziś pojmują ją arcybiskup Paryża Jean-Marie Lustiger oraz nazywający się „Żydem od Jezusa” – Romuald Jakub Weksler-Waszkinel¹¹⁴.

Kraśiński nie mógł i nie chciał pogodzić się z sądem Mickiewicza. Konflikt między nimi zarysował się ostro w dobie Wiosny Ludów. Autor *Nie-Boskiej Komedii* uważał Mickiewicza za głosiciela „czerwonych rzeczpospolit” oraz za przedstawiciela „ducha azjatyckiego, żydowskiego, co mu się wessał w żyły pod postacią żony”¹¹⁵. Wtedy też Kraśiński wyznał: „Więcej niż kiedy strzegę się Przechrztów i Żydów. Pokaże się kiedyś, że scena *Nie-Boskiej* o nich nie marzeniem czczym ani też *crime anti-national*, jak ją nazwał Mickiewicz w Kursie zindeksowanym!”¹¹⁶. Kraśiński, jak dowodzi ta i inne wypowiedzi, uważał, że napisał prawdę o rzeczywistości. W swój mit o Żydach wierzył do końca¹¹⁷.

Spór, jaki toczył się między Mickiewiczem a Kraśińskim, nie ogranicza się bynajmniej do epoki romantyzmu. Nurtuje on cały wiek XIX i XX i trwa aż do dzisiaj. Nie można myśleć o polskim paradygmacie kulturowym, nie zdając sobie sprawy z charakteru i zasięgu tego sporu.

¹¹⁴ Lustiger głosił: Bóg dał Izraelowi „istnienie dla zbawienia całej ludzkości, dla Przyjścia Królestwa i – według obietnicy – właśnie w Izraelu ukazał się Mesjasz cierpiący. [...] Lud żydowski był i jest dzisiaj dziedzicem i świadkiem obietnic Bożych i wiary Abrahama. Obietnice są nieodwołalne” (*Wybór Boga*. Z Kardynałem rozmawiają J.-L. Missika i D. Wolton. Tłumaczyła A. Turowiczowa, Kraków 1992, s. 70).

¹¹⁵ Z. Kraśiński, *Listy do Koźmianów*, s. 283 (list z „maja – pocz. października” 1849). Żona Mickiewicza, Celina z Szymanowskich, pochodziła z rodu frankistowskiego. List kończy się stwierdzeniem o Mickiewiczu: „Ale to wielki duch!”. Jest to może trochę ironiczne powtórzenie zwrotu, którym sam Mickiewicz lubił obdarzać różne „natury wariackie” (por. tamże, s. 241).

¹¹⁶ Z. Kraśiński, *Listy do Koźmianów*, s. 225. List z 30.07.1848. Kraśiński ma tu na myśli wciągnięcie dwóch tomów wykładów Mickiewicza na indeks ksiąg zakazanych przez Kościół (por. objaśnienia wydawcy na s. 231). W tymże liście znów z pogardą wyraża się o przechrztzie Al. Krysińskim (por. przypis 83.). Kraśiński w latach 1848-49 uważał wydawaną przez Mickiewicza „Trybunę Ludów” za „błoto krwi spragnione”.

¹¹⁷ W liście do Cieszkowskiego pytał: „Czyż nie wiesz, że w duchu żydowskim jest wieczny instykt przewrócenia chrześcijańskiego świata? [...] Wszędzie dziś Żydy to samo czynią” (*Listy do A. Cieszkowskiego*, t. I, s. 502-503. List z 19.06.1849). W cytowanym już komentarzu S.E. Koźmiana do listu Kraśińskiego z 1849 roku czytamy: „Z. nie cierpiał Żydów. Pobudką jedyną ich mienił zemstę, aby roztrzaskać świat, pomścić się za doznane zniewagi i upokorzenia. Również nie lubił przechrztów, uważając ich jako ukrytych i jeszcze niebezpieczniejszych posługaczy żydostwa” (*Listy do Koźmianów*, s. 283). Analizę semickiej postaci Leonarda zmuszona jestem odłożyć do osobnej rozprawy.

*Aszkenazyjczycy – studium międzykulturowości**

Dzisiejsze zainteresowanie Żydami

Gdyby ktoś twierdził, że problem Żydów nie ma żadnego znaczenia dla współczesnych Europejczyków, oczywiście nie miałby racji. Nawet jeśli liczba ludności żydowskiej w dzisiejszej Europie w porównaniu z sytuacją sprzed drugiej wojny światowej stanowi tylko niewielki ułamek¹ (również w porównaniu z dzisiejszymi mniejszościami azjatyckimi lub islamskimi), to Żydami w ten czy inny sposób nadal zajmują się wszystkie narody europejskie, a w ich obrębie wszystkie warstwy społeczne.

Znajduje to na przykład wyraz w powtarzanych ogólnoeuropejskich sondażach dotyczących stosunku do etnicznych lub narodowych mniejszości bądź też w pytaniach o akceptację sąsiadów, w których stosunek do Żydów nadal niezmiennie stanowi odniesienie na skali preferencji etnicznych, mimo że współczesny Europejczyk w większości wypadków nie ma szans poznać ich jako sąsiadów albo jako mniejszość etniczną². Zainteresowanie Żydami obserwujemy również w zakładaniu i działalności stowarzyszeń, organizacji, inicjatyw itp. – zarówno pro-, jak też antyżydowskich. Z jednej strony daje się stwierdzić rosnące zainteresowanie kulturą żydowską, które znajduje wyraz w licznych publikacjach, w rosnącej liczbie

* *Tekst ten stanowi nieznacznie przeredagowany referat „Aszkenazyjczycy: lekcja międzykulturowej komunikacji dla dzisiejszej Europy”, wygłoszony na 6. Kongresie Societas Humboldtiana Polonorum „Nauka i sztuka dla Europy” w czerwcu 2004 w Krakowie.*

¹ Liczba Żydów w Europie (bez Związku Radzieckiego) wynosiła w 1938 roku ok. 10 milionów, obecnie jest ich 1,5 miliona. Dane wg: <http://www.jewishgen.org/databases/GivenNames/dbdespop.htm>.

² Kilka próbek ankiet po części dających odmienne liczby. Jedno je jednak łączy: Żydzi w ankietach nadal stanowią punkt odniesienia. [...] 20% Niemców uważa wg tych wyników, że „Żydzi mają zbyt wielkie wpływy w niemieckim społeczeństwie” [...], a 17% „wolałoby nie mieć Żyda za sąsiada” [„Die Zeit”, 13.11.2003]: prawie co piąty Niemiec wg badań Infratestu wolałby nie mieć Żyda za sąsiada. Niemal tyle samo uważa, że Żydzi „dysponują zbyt dużymi wpływami w społeczeństwie niemieckim [...]” [Berlin (AP) październik 2003] [...] 79% ankietowanych uważa, że Niemcy są przychylnie nastawieni do żydowskich współobywateli. [...] 85% Niemców jest obojętne, czy ich sąsiadem jest Żyd. 13% nawet wyraźnie by sobie tego życzyło [„Die Welt”, 10.11.2003].

amatorów muzyki klezmerskiej oraz w festiwalach książki, piosenki czy po prostu kultury żydowskiej³. Poza tym istnieje również swoiste uwrażliwienie na sprawy żydowskie wyrażające się na przykład w aluzyjnych wypowiedziach polityków lub o politykach (np. o prezydencie RP Aleksandrze Kwaśniewskim), o dziennikarzach (o Marcelu Reich-Ranickim w *Śmierci krytyka* Martina Walsera) albo o intencjach artystycznych (np. o Melu Gibsonie i jego „Pasji”).

Z drugiej strony, głównie środowiska radykalnej prawicy w niemal wszystkich krajach Europy nieoficjalnie lub oficjalnie wyrażają coraz głośniejsze swoje wyjątkowo negatywne, agresywne i niebezpieczne zainteresowanie Żydami. Wyraz takiego zainteresowania coraz częściej traktowany jest z troską jako nowa fala antysemityzmu.

Nowym, bardzo wymownym medium do obserwacji stopnia zainteresowania problemem żydowskim są setki stron WWW oraz internetowe czaty. Osoby zainteresowane mogą się na nich wypowiadać anonimowo, bez ograniczeń i nader często bezkarnie na temat starych i nowych „problemów żydowskich”. Jak niebezpieczny może być ten środek przekazu właśnie w dyskusji nad problemami żydowskimi, starał się pokazać Günter Grass w swojej ostatniej powieści *Idąc rakiem*.

Alarmujący sygnał stanowi już nie tylko intensywność obecnych antyżydowskich wypowiedzi w środowiskach radykalnej prawicy, w jej prasie i na stronach internetowych, rasistowskie hasła i graffiti na murach miast lub przestępcze czyny w rodzaju profanacji cmentarzy i napaści na synagogi, lecz również wzrastające negatywne nastawienie do Żydów wśród tzw. zwykłych obywateli ujawniane w oficjalnych badaniach⁴.

Taki stan rzeczy spowodował zwołanie przez OBWE w kwietniu 2004 roku w Berlinie konferencji z udziałem 55 państw, poświęconej problemowi antysemityzmu. Wyniki najnowszych badań, jak też wnioski tej konferencji potwierdzają niestety fakt, że Europa mimo doświadczenia Holocaustu nie uwolniła się od problemu antysemityzmu⁵.

Nie zamierzam przywoływać tutaj ducha berlińskiej konferencji, potępiać i piętnować antysemityzm albo wzywać do wzmózonych badań nad jego przy-

³ W związku z rosnącym zainteresowaniem nie-Żydów kulturą żydowską w Europie por. Gruber, Ruth E. 2002: *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. University of California Press.

⁴ Europejska placówka obserwacji rasizmu i ksenofobii opublikowała w 2004 r. liczące ponad 330 s. sprawozdanie *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003*.

⁵ Deklaracja berlińska w sprawie antysemityzmu: „Państwa OBWE na zakończenie konferencji w Berlinie uchwały plan działań przeciwko antysemityzmowi i potępiły każdą formę wrogości do Żydów. Uczestnicy potępiли antysemityzm i nietolerancję, traktując je jako zagrożenie demokracji i ogólnoświatowego bezpieczeństwa. Polityka Izraela i konflikt na Bliskim Wschodzie »nie mogą nigdy usprawiedliwiać antysemityzmu«. W konferencji uczestniczyło około 500 wysokich rangą przedstawicieli 55 państw, wśród nich liczni ministrowie spraw zagranicznych, organizacji żydowskich i organizacji pozarządowych. Delegaci apelowali o zwalczanie wszelkich form »nietolerancji, nagonki, ekscesów lub stosowania przemocy« wobec osób w związku z ich pochodzeniem etnicznym lub przekonaniami religijnymi.” Wg *NDR Info*, kwiecień 2004.

czynami. Wśród istniejących opracowań na tematy żydowskie jest to chyba jedna z najlepiej reprezentowanych dziedzin badawczych.

Ten krótki przegląd ma nam uprzytomnić dzisiejszą obecność i aktualność zainteresowania problemami żydowskimi w krajach Europy. Mimo raczej nieznacznej liczby żydowskich mieszkańców na naszym kontynencie Europa zajmuje się problematyką żydowską w nie mniejszym stopniu niż dawniej. Na podstawie tych faktów można by zaryzykować następującą tezę: niezależnie od tego, czy Żydzi nas, współczesnych Europejczyków, interesują w sensie pozytywnym czy negatywnym, realnym czy wymagowanym, czy zajmujemy się nimi w kontekście semitofilskim, antysemitycznym czy neutralnym, musimy stwierdzić, że stali się oni ważną częścią tożsamości europejskiej. Albo postawmy pytanie inaczej: czy w ogóle byłoby możliwe wyobrazić sobie Europę z jej historią, kulturą, folklorem, nauką, gospodarką, sposobem myślenia, krótko mówiąc – z całym wspólnym europejskim doświadczeniem bez Żydów? Sądzę, że nie – nawet jeśli niektórzy Europejczycy niechętnie się z tym zgadzają.

Po drugiej wojnie światowej na skutek Holocaustu prawie znikły w Europie ośrodki życia żydowskiego. Dzisiaj liczba i rola obywateli żydowskich w Europie są raczej nieznaczne. Obecne życie żydowskie nie koncentruje się na kontynencie europejskim, ale w Izraelu i w Ameryce Północnej. Mimo to wydaje się, że „duch żydowski” w Europie nie tylko zyskał prawo obywatelstwa, ale nawet się usamodzielniał. Nie tylko można tutaj odkrywać żydowskie ślady, ale właśnie żydowskiego ducha, który dla wielu – jak pokazuje większość sondaży – występuje w postaci żydowskiego widma.

Duchy-widma są niebezpieczne, powodują, że ludzie stają się bojaźliwi, niepewni, nerwowi i tchórzliwi. Najważniejsze jednak jest to, że wiara w duchy bardzo często zastępuje wiarę w rozsądek i osłabia naturalne dążenie do wiedzy. Wydaje się, że tak to właśnie wygląda w odniesieniu do naszej przeciętnej, europejskiej wiedzy o Żydach, zdumiewająco niewspółmiernej do czasu i intensywności wspólnej historii i doświadczeń europejsko-żydowskich.

Wiedza Europejczyków o Żydach

Mieszkańcy Europy stykali się z Żydami od czasów późnej starożytności, czyli od momentu, kiedy Żydzi zaczęli żyć w diasporze (rozproszeniu), to jest po ostatecznej utracie ojczyzny zdobytej przez Rzymian w I wieku naszej ery. Pierwsze ślady Żydów np. w Kolonii pochodzą z początku IV wieku. O regularnych kontaktach, prawie bez przerwy dokumentowanych historycznie, można mówić począwszy od IX-X wieku, czyli od czasu, kiedy Żydzi osiedli wśród młodych narodów chrześ-

cijańskich w Europie Południowej, Zachodniej i Wschodniej, tworząc mniej lub bardziej zorganizowane gminy. Często nie zawsze prosta i bezkonfliktowa, ale jednak wspólna historia Żydów i ich europejskich „gospodarzy” trwa więc co najmniej od tysiąca lat.

Nie należy twierdzić, że Holocaust, a następnie powstanie państwa Izrael spowodowały ostateczny kres europejskiej historii Żydów. Ale masowy mord na Żydach w czasie drugiej wojny światowej z pewnością stanowił najbardziej krytyczny moment w historii Żydów w Europie, coraz intensywniej skłaniający badaczy do retrospekcji.

Po trwającej co najmniej tysiąc lat wspólnej historii można by oczekiwać obszernej i gruntownej wiedzy – zresztą z obu stron. W stosunku do Europy, która znajduje się w centrum naszych rozważań, należy jednak stwierdzić, że Europejczycy faktycznie posiadają ugruntowane i powszechnie niekwestionowane poglądy na Żydów. Są one uparcie przekazywane z pokolenia na pokolenie na ogół w tradycji ustnej, jednak również na piśmie. Niestety, należy jednak od razu dodać, że jest to zwykle wiedza ludowa, nader często zniekształcona przesadami, oparta przede wszystkim na legendach, bajkowych wyobrażeniach oraz negatywnych lub pozytywnych zabobonach i stereotypach, a więc w gruncie rzeczy chodzi tu o niewiedzę.

Jeden przykład – trudno sobie wyobrazić, że w XXI wieku, wieku komunikacji bezprzewodowej, nanotechnologii, współczesnej genetyki i klonowania nadal spotyka się w Europie znaczącą liczbę osób wierzących w morderstwa rytualne i profanację hostii przez Żydów. Co więcej, przekazują one tę wiarę swoim dzieciom.

Na przykład w jednym z polskich podręczników historii dla uczniów gimnazjów z 2003 roku znajdujemy na ten temat przypis, który ma wskazać uczniom na absurdalność takich oszczerstw⁶. Taka uwaga we współczesnym podręczniku jest co prawda z dydaktycznego punktu widzenia bardzo pocieszająca, ale potwierdza ona też popularność tego średniowiecznego przesądu w Polsce, nowym kraju członkowskim Unii Europejskiej. Jednak wiara ta jest równie aktualna w tak doświadczonym kraju Unii Europejskiej jak Niemcy.

Można by sądzić, że mówimy tutaj o warstwie ludzi niewykształconych, którzy przecież istnieją i jeszcze długo będą istnieć nawet w nowoczesnej Europie. A więc może jest to zjawisko marginalne? Niestety nie, ponieważ tych, którzy umieją się obchodzić z internetem, nie można uznać za całkiem niewykształconych. A zwłaszcza w internecie można znaleźć dostatecznie dużo

⁶ Małkowski, Tomasz, Jacek Rzeźniowski, 03. 2003 [1999] *Historia II. Podręcznik dla klasy II gimnazjum*. Gdańsk, s. 121. „Od średniowiecza utrzymywano, że Żydzi dokonują mordów na chrześcijańskich dzieciach, których krew dodają do macy, czyli placka pieczonego w święto Paschy. Zarzut był od początku do końca absurdem: Biblia zakazuje Żydom w ogóle spożywania krwi, nie jedzą więc oni np. kaszanki”.

szczegółowych i wyczerpujących opisów, np. legendarnych profanacji hostii, przytaczanych dziś jako ostrzeżenie przed rzekomą podłością Żydów⁷.

Trwałość tej wiedzy nie tylko bajkowej, ale również bardzo niebezpiecznej, jest zdumiewająca. Należy więc jeszcze raz stwierdzić, że mimo iż problem Żydów absorbuje ludzi ze wszystkich warstw społecznych od co najmniej tysiąca lat, stan naszej wiedzy na ten temat na ogół prawie się nie zmienił od średniowiecza i w kwestii Żydów przeciętny mieszkaniec Europy, jeśli już w ogóle coś wie, to „wie swoje”.

Procentowo może się to przedstawiać różnie w poszczególnych krajach Europy, ale wiara w złe, potężne widmo żydowskie z niebezpieczną częstotliwością pokonuje racjonalną (nie mówiąc już o akademickiej) wiedzę o naszych żydowskich sąsiadach⁸.

Jako wyjaśnienie i usprawiedliwienie tego stanu rzeczy stale przywołuje się stereotyp totalnej obcości i izolacji Żydów wśród goszczących ich narodów. Współczesna psychologia społeczna i antropologia kultury wyjaśniają ten stan rzeczy pojęciem „innego”, który potrzebny jest do tworzenia własnej tożsamości. Według ostatniego sondażu włoskiego instytutu badania opinii publicznej IPSO ponad 40 procent mieszkańców Unii Europejskiej nadal uważa Żydów za „innych”⁹.

Jak jednak stwierdziliśmy wyżej, „inność” Żydów nie przeszkodziła im stać się integralną częścią tożsamości europejskiej. Sprzeczność ta z pewnością wymaga dogłębnych badań naukowych. Spróbujmy jednak przede wszystkim wyjaśnić, jak Żydzi mogli zdobyć to istotne znaczenie z punktu widzenia samoświadomości europejskiej i na ile byli oni rzeczywiście „inni”, a na ile „swoi”.

⁷ Jako ilustrację przytaczam dwa przypadkowe cytaty z internetu – niemiecki i polski: Schramm Hellmut: *Der jüdische Ritualmord. Sind Ritualverbrechen heute noch möglich?*

„Sie sind, wie eingangs erwähnt, überall da auch heute noch möglich und werden, wie wir an Hand untrüglichen Materials nachweisen können, auch tatsächlich verübt, wo sich Juda unbeobachtet wähnt bzw. ein Volk zum Verbluten bringt, denn der jüdische Blutausch ist so alt wie das Judengeschlecht selbst und vom Blutgotte Jahwe befohlen!“

[<http://www.un glaublichkeiten.com/un glaublichkeiten/htmlphp/u0583Ritualmorde.htm>].

Skowroński, Bogusław H.: „[...] W dniu 4 kwietnia 1370 roku, w Wielki Piątek grupa Żydów zebrała się w synagodze i rozłożywszy na stole owe konsekrowane Hostie, zaczęła Je przeklinać i profanować w najwymyślniejszy sposób; następnie wyciągnąwszy noże poczęła Je dźgać. Ze Świętych Hostii natychmiast popłynęła Krew, a prerażeni Żydzi usunęli się na ziemię.”

[<http://www.piusx.org.pl/zw/17/17nso.html>].

⁸ Dla całości obrazu należy stwierdzić, że stopień wiedzy o narodach, wśród których żyli, po stronie żydowskiej również jest daleki od zadowalającego, jednak to nie jest przedmiotem moich rozważań ani nie może usprawiedliwiać niewiedzy nowoczesnej Europy w zakresie jej własnej historii.

⁹ Najnowsze sondaże na temat antysemityzmu: „Niepokój budzą opublikowane pod koniec stycznia [2004] wyniki ankiety IPSO w dziewięciu krajach Europy, wśród nich w Austrii, zleczone przez włoską gazetę «Corriere della Sera». Wg nich 46% ankietowanych było zdania, że Żydzi są »inni« [...]” Wg <http://www.nunu.at/html/scite03.html>.

Żydzi aszkenazyjscy jako laboratorium naukowe badań nad przenikaniem się kultur

Określenie „aszkenaz” wywodzi się etymologicznie z Biblii. Różnicowało ono w średniowiecznej europejskiej diasporze germańskie kraje goszczące Żydów od romańskiego „sefarad”, od słowiańskiego „kanaan” i greckiego „jevan”. Nazwa „aszkenaz” początkowo obejmowała więc tylko niemieckich Żydów, którzy później, jak wiadomo, na skutek wydarzeń historycznych i społecznych zmieszali się z Żydami w Czechach, Polsce i w dalej na wschód położonych krajach słowiańskich. Początkowo „aszkenaz” obejmuje geograficzny, ale również etniczny obszar kontynentalnej Germanii, następnie również zachodnią i wschodnią Słowację. Poczynając od XIX w., pojęcie to odnosiło się do wszystkich Żydów i ich potomków, którzy opuścili ten rdzenny obszar, udając się do innych części świata, przeważnie do Ameryki Północnej i Południowej, a po drugiej wojnie światowej także do Izraela.

Prawie tysiąc lat temu Europa Środkowo-Wschodnia stała się kolebką i źródłem cywilizacji aszkenazyjskiej. Jej udokumentowane historycznie początki sięgają m.in. takich ośrodków, jak Moguncja, Spyrta i Wormacja nad Renem oraz Regencja nad Dunajem, a także Praga, Kijów i Przemyśl na terenach słowiańskich. Obszary te stały się miejscem zamieszkania licznych pokoleń żydowskich mniejszości wyznaniowych. Tutaj dokonywał się z biegiem czasu ich społeczny i kulturalny rozwój związany z danym terytorium. W wyniku długotrwałego kontaktu kultur ukształtował się szczególnie styl życia i myślenia Żydów aszkenazyjskich wraz ze wszystkimi swoistymi formami wyrazu, w tym własnym językiem.

W tym miejscu należy szczególnie podkreślić, że w wyniku tysiącletniej koegzystencji między elementami żydowsko-orientalnymi a germańsko-słowiańskimi na tym pograniczu Europy powstała nowa kultura. Stworzyli ją Żydzi aszkenazyjscy, grupa etniczna mówiąca nowo powstałym językiem żydowskim, językiem jidysz, kształtująca własną tradycję, rytuały religijne, styl życia, struktury społeczne i – co najważniejsze – własną samoświadomość. W związku z różnorodnością i rozległym obszarem oddziaływania tej swoistej mieszaniny kulturowej można z pełnym uzasadnieniem z dzisiejszej perspektywy określić ją jako *cywilizację aszkenazyjską*.

Na tym obszarze dwa kraje, Niemcy i Polska w swoich najszerzej ujętych granicach historycznych, odegrały decydującą rolę w ukształtowaniu i nadaniu charakteru kulturze aszkenazyjskiej. Z czasem żydowskie ośrodki etniczne w Niemczech i w Polsce zaczęto w świadomości europejskiej dzielić na bardziej tradycyjne *żydostwo wschodnie* (Ostjudentum) i bardziej oświecone *żydostwo*

zachodnie (Westjudentum). W rzeczywistości jednak przez setki lat pozostawało ono w stałym związku przestrzennym, językowym, kulturowym i – jak w ostateczności udowodnił Holocaust – we wspólnocie losów. I dlatego określenie „aszkenazyjski” łączy – z dzisiejszego naukowego punktu widzenia – zarówno Żydów o pochodzeniu wschodnio-, jak i zachodnioeuropejskim związanych z językiem i kulturą jidysz.

Jak wiadomo, jidysz stapia w sobie trzy lingwistyczne determinanty: semicką, germańską i słowiańską, które wytworzyły autonomiczny język mieszany albo – ściślej mówiąc – „stop językowy”.

Historia powstawania tego języka oraz zachodzące w nim procesy stapiania się predestynują go do modelowego przykładu wielokulturowej integracji. Jego heterogeniczny, strukturalno-lingwistyczny spłot wyraża z jednej strony pragmatyczne, z drugiej zaś twórcze połączenie różnorodnych elementów etnicznych, kulturowo-antropologicznych, religijnych i społecznych w swoiste medium komunikacji międzykulturowej.

Rozpatrywany z lingwistycznego punktu widzenia język jidysz stanowi harmonijną symbiozę, a symbolicznie – inspirujący dialog międzykulturowy orientalnego żydostwa z europejskimi „gospodarzami”. A jednak ten udokumentowany w formie nowego języka narodowego przykład dialogu kultur i religii jest niemal całkowicie pomijany przez współczesne nauki historyczne i społeczne zajmujące się tą problematyką. Zbyt często przykładowe z punktu widzenia pragmatyki kulturowo-językowe współistnienie Żydów z ich sąsiadami wyrażające się licznymi zapożyczeniami w obrębie języka, kuchni regionalnej, ubioru, folkloru, przesądów, a także duchowości, przesłania uwypuklana przez badaczy gospodarcza konkurencja i jej skutki wyrażające się w pogromach, wypędzeniach i zniesławianiu Żydów.

Cywilizacja aszkenazyjska została stworzona niewątpliwie przez Żydów dla Żydów, a następnie była pielęgnowana i rozwijana przez ich liczne pokolenia na wschodzie i zachodzie Europy. Jej orientalny rodowód nie budzi wątpliwości i jest natychmiast rozpoznawalny poprzez wpływ języka i pisma hebrajskiego oraz biblijno-talmudycznego dziedzictwa judaizmu. Ta nowa żydowska cywilizacja powstała jednak zarazem na gruncie europejskim, przejmując siłą rzeczy elementy kultur, tradycji, stylu życia oraz języków otoczenia – przede wszystkim niemieckiego i polskiego. Nie na ostatnim miejscu w jej kształtowaniu uczestniczyło również wspólne doświadczenie historyczne. Takie wydarzenia jak średniowieczna fala dżumy w Europie Zachodniej, napady Turków, powstania Kozaków, wojna trzydziestoletnia, rozbiory Polski, radziecka rewolucja październikowa stanowią tylko kilka kamieni milowych wspólnej historii, która pozostawiła wyraźne ślady zarówno w żydowskiej, jak też nieżydowskiej europejskiej świadomości, tożsamości i kulturze.

Prototypowe symbole, artefakty i emblematy aszkenazyjskie różnią się w istotny sposób od tradycyjnie orientalnych, do których wraca się w dzisiejszym Izraelu. Istota aszkenazyjskości nie kojarzy się bowiem z drzewem oliwnym, z królem Dawidem grającym na harfie, ubranym w kolorowy, jedwabny płaszcz i sandały, z uczonym w piśmie faryzeuszem ze zwojem Tory czy też z osiołkiem przed Świątynią w Jerozolimie. Jej charakterystyczne wyróżniki to przede wszystkim całkowicie europejski śledź biedaków, cymes z marchwi, grający na skrzypcach klezmer w czarnym kaftanie i z żydowskim „hitl” na głowie, to także chasydzki rebe w lisiurze z książką w języku jidysz oraz koza przed pochylonym drewnianym domkiem w środku polskiego czy ruskiego miasteczka – „sztetl”. Co ciekawe, do kultowych naczyń środkowoeuropejskich Żydów zalicza się na przykład srebrny pojemnik na wonne zioła w kształcie gotyckiej wieży kościelnej, ponieważ z takimi wieżami Żydzi stykali się bezpośrednio w średniowiecznych miastach niemieckich i polskich. Dzierżawili je bowiem często od chrześcijańskich księży, by składować tam orientalne przyprawy niezbędne do rytuałów żydowskiej religii.

Wszystko to uzasadnia potrzebę równoprawnego włączenia cywilizacji aszkenazyjskiej do europejskiego dziedzictwa kulturowego. Powinno to nastąpić w ramach i w duchu tradycji humanizmu tzw. cywilizacji Zachodu, tak jak się to dzieje w przypadku niemieckiego, francuskiego czy też polskiego wkładu do kultury europejskiej. Przy tym dokonaniach i znaczeniach Żydów aszkenazyjskich w żadnej mierze nie powinno się ograniczać do uproszczonych stereotypów i emblematów jak wspomniany wyżej żydowski grajak. Także ich znaczenia dla oceny historii Europy nie można sprowadzać wyłącznie do problemów Holocaustu. Oba uproszczenia w odniesieniu do tysiącletniego twórczego współistnienia Żydów wśród narodów Europy są nieuprawnione, lecz niestety nazbyt często mają one miejsce w tematyce badawczej.

Nawet wtedy, gdy kultura żydowska jest traktowana i wymieniana w kontekście europejskim, to w małym stopniu jest to powiązane z procesami rozwoju kulturalnego i społecznego, w którym Żydzi europejscy odegrali bardzo istotną rolę. Odnoszą się do tego przykładowo:

- procesy migracyjne oraz rozwój demograficzny i umiejscowienie mniejszości religijnych i etnicznych w społecznościach autochtonicznych,
- powstawanie nowych języków przez kontakt językowy i zmianę języka,
- rozpowszechnianie sztuki drukarskiej, księgarstwa i prasy,
- „transfer wiedzy” w wyniku żywych kontaktów międzynarodowych żydowskich uczonych oraz dyskurs pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem,
- akulturacja i procesy asymilacyjne przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości,

- europejskie ruchy emancypacyjne w nowożytności

– aby wyliczyć tylko kilka ważnych dziedzin życia społecznego i kulturalnego.

Wszystkie te zagadnienia mają znaczenie ogólne i pozostają dla dzisiejszej Europy nadal ważne i aktualne. Żydzi aszkenazyjscy stanowią w tym zakresie przedmiot badań nie do przecenienia. W wielu dziedzinach współczesnych nauk społecznych wielostronna pod względem metodologicznym analiza mechanizmów powstawania i zasad współistnienia Aszkenazyjczyków wśród narodów europejskich mogłaby dostarczyć istotnej wiedzy na temat poszczególnych narodów – gospodarzy.

Aszkenazyjczycy częścią europejskiego dziedzictwa kulturowego i tożsamości europejskiej

Jak już wspomniałam, obok Europy podzielającej po dziś dzień średniowieczną wiarę w żydowskie widma istnieje inna Europa autentycznie zainteresowana dawniejszą obecnością Żydów na jej terytorium. W ciągu ostatnich trzydziestu lat obserwuje się w Europie wzrost zaciekawienia kulturą żydowską, ba, nawet pewien rodzaj odkrywania jej na nowo, do czego przyczyniła się być może literacka Nagroda Nobla dla piszącego w jidysz Isaaka Bashevisa Singera (1978). Temu ogólnemu zainteresowaniu szerszych kręgów społecznych wychodzą na spotkanie rozmaite rodzaje przedsięwzięć o tematyce żydowskiej. Jak już wspomniałam, w wielu miejscach organizuje się cieszące się dużym powodzeniem festiwale kultury żydowskiej lub kursy języka jidysz. Spotykamy się z nowymi wydaniami książek w języku jidysz, nowymi nagraniami żydowskich piosenek oraz publikacjami albumów prezentujących zarówno dzieła artystów żydowskich, jak i wspomnienia ze „świata, którego już nie ma”. Zbyt często jednak obserwuje się na całym świecie w popularnych prezentacjach dorobku kultury aszkenazyjskiej tendencję do przedstawiania stereotypowego obrazu przypominającego czarujące, ale przecież bardzo naiwne obrazy Marca Chagalla. Krzywdą dla liczącej setki lat kultury aszkenazyjskiej byłoby sprowadzanie jej do karpia po żydowsku, do muzyki klezmerskiej, do pejsatego rebego z małego miasteczka (sztetl) i jego opowieści o cudach lub, co często ma miejsce, do szmoncesów. Byłoby to tak samo nieuzasadnione uproszczenie, jak gdybyśmy wkład niemieckiej kultury w Europie sprowadzali do jodłowania, skórzanych spodni, postaci Heidi, monachijskiego *Oktoberfest* i dowcipów w dialekcie bawarskim, bądź też gdybyśmy polskość kojarzyli tylko z dewocjonalnym kultem Czarnej Madonny, folklorem góralskim i kieliszkiem wódki wzniesionym w geście „na zdrowie”.

Na drugim końcu owego posługującego się stereotypami i sygnifikującego podejścia do europejskich Żydów znajduje się w większości przypadków wątpliwe w swych intencjach podkreślanie żydowskiego pochodzenia w przypadku wielkich dokonań duchowych, artystycznych i naukowych takich Europejczyków, jak np. Heinrich Heine, Franz Kafka, Sigmund Freud, Albert Einstein, Karol Marx, Gustav Mahler, Bruno Schulz, Julian Tuwim. Ale także Marcel Reich-Ranicki czy Adam Michnik, by wymienić dla przykładu postacie współczesne, którym przypomina się ich żydowskie pochodzenie z powodu ich znaczącej roli w życiu publicznym swych krajów.

Wydaje się przy tym, że nas, Europejczyków, nie interesują artystyczne, naukowe i społeczne dokonania Aszkenazyjczyków powstałe między działalnością pejsatego chasydzkiego rabina i na przykład Franza Kafki bądź też między muzyką klezmerską a symfoniami Gustava Mahlera, lub w końcu między żydowskim domokrążcą a Karolem Marksem.

Niebezpieczeństwo sygnifikacji w przypadku dorobku Aszkenazyjczyków jest bez porównania większe niż tam, gdzie chodzi o dokonania innych osiadłych narodów Europy, ponieważ jest to kultura bezpieczeństwa, która obecnie – przynajmniej w Europie – wymiera. Ale przyszłe pokolenia będą ją tak postrzegać, jak dzisiaj się na nią patrzy i ją opisuje. Dlatego nostalgicznie naiwnemu poziomowi opisu folkloru i języka Żydów aszkenazyjskich bądź też przepelnionemu dumą lub zawiścią narodową podkreślanie ich wkładu w cywilizację europejską należałoby zdecydowanie przeciwstawiać poważne, obiektywizujące badania oraz akademicką wiedzę przedstawiającą całe bogactwo, różnorodność stref oddziaływania oraz znaczenie Żydów w i dla Europy oraz jej tożsamości.

Akademickie badania nad Aszkenazyjczykami – stan i dezyderaty dla Niemiec i Polski

Tendencja do jednostronnych badań dziedziny, która z samej swej istoty wykracza poza granice jednego kraju i łączy narody, a więc takiej, jaką jest cywilizacja aszkenazyjska, może mieć bardzo proste, praktyczne powody. Poważne podejście do problematyki żydowskiej w Europie wymaga od współczesnego badacza – dodajmy: na ogół należącego do młodszego pokolenia i często nie-Żyda – szerokiej wiedzy interdyscyplinarnej. Oprócz tradycyjnej judaistyki i historii Żydów w starożytności i w czasach nowożytnych oraz znajomości hebrajskiego i jidysz konieczna jest jeszcze solidna wiedza historyczna, znajomość kultury i języków krajów, w których oni żyli, a więc w tym przypadku Niemiec i Polski, ewentualnie w zależności od badanego obszaru: Litwy, Ukrainy, Rosji,

Węgier, Holandii, Włoch i innych. Taką niezbędną wiedzą przedwojenni badacze żydowscy dysponowali niemal bez wysiłku dzięki swym naturalnym warunkom życia, wychowania i wykształcenia na terenie aszkenazyjskiej Europy. Dzisiaj jednak musi ona być zdobywana przez przyszłego badacza w trakcie długotrwałego i żmudnego procesu kształcenia się, niezależnie od tego, czy wywodzi się on z Niemiec, Polski, czy z Izraela. Zadanie to wydaje się czasem zbyt trudne i czasochłonne dla jednej osoby. Dlatego współcześni badacze najczęściej przedstawiają na wąskim odcinku, na którym dobrze się znają, nie uwzględniając przy tym innych aspektów niezbędnych w badaniach o charakterze międzykulturowym. Rezultatem takiego podejścia jest często zniekształcony, uproszczony i stereotypowy obraz Żydów europejskich oraz ich dorobku kulturowego.

Mimo nieraz wielkich wysiłków organizacyjnych i materialnych przy zakładaniu nowych placówek akademickich mających badać i dokumentować kulturę żydowską w „krajach zainteresowanych”, brak czegoś ważnego, mianowicie wszechstronnej koncepcji badawczej wykraczającej poza jedną dyscyplinę i poza granice jednego kraju. Brak podejścia uwzględniającego wszystkie aspekty cywilizacji aszkenazyjskiej oraz instytucji koordynującej prace badawcze na tym polu. Ze względów historycznych, politycznych i wreszcie również psychologicznych wszystkie trzy strony bowiem – żydowska, niemiecka i polska – preferują w badaniach podejście raczej atomizujące. W najlepszym razie chodzi o zbadanie każdorazowo stosunków bilateralnych. Z tego powodu w centrum zainteresowań historycznych, społecznych i kulturowych badaczy czy też polityków znajdują się odpowiednio relacje niemiecko-żydowskie, polsko-żydowskie lub niemiecko-polskie.

Studia aszkenazyjskie, tj. żydowsko-europejskie, mogą obecnie powieść się jedynie wówczas, gdy uprawiane będą jako studia interdyscyplinarne i międzykulturowe. Najlepiej można by to osiągnąć przez zespołową pracę badaczy z różnych krajów. Tak wielostronna i interdyscyplinarna dziedzina badań jak studia aszkenazyjskie wymagałaby zinstytucjonalizowanej współpracy międzynarodowej, której nie da się jednak zrealizować wyłącznie za pomocą wspólnych projektów. Dezyderatem jest zatem powołanie europejskiego Instytutu Studiów Aszkenazyjskich.

Na podstawie dającego się historycznie odtworzyć procesu kształtowania się europejskiej cywilizacji żydowskiej można by bowiem prześledzić, jak grupy różniące się pod względem etnicznym, religijnym i językowym w toku wielowiekowego współżycia na jednym obszarze przenikają się, wpływają na siebie i wzajemnie się wzbogacają, a przy tym nie są wchłaniane jedna przez drugą. Jednocześnie dla nas, Europejczyków, doświadczenie bestialskiej Zagłady Żydów europejskich i ich twórczej kultury powinno stanowić lekcję pokory oraz przestrożę po wsze czasy.

Aszkenazyjska cywilizacja jest nieocenionym przykładem tego, do czego się zmierza dzisiaj w zjednoczonej Europie – do zachowania narodowego charakteru w istniejących obok siebie tak odmiennych etnicznych wartościach kulturowych. W wyniku współistnienia Żydów z narodami Europy powstała nowa, autonomiczna cywilizacja europejska, która w swej różnorodności i przejawach była bogatsza niż każda składająca się na nią kultura traktowana oddzielnie. To pouczające żydowskie doświadczenie powinno być zachowane nie tylko jako część wspólnego europejskiego dziedzictwa kultury, ale powinno się je badać w jego wielokulturowych aspektach, a wyniki tych badań wykorzystywać w dzisiejszej praktyce europejskiej.

Stosunek Europy do jej cywilizacji żydowskiej jest co najmniej dwoisty. Z jednej strony, dzisiejsi Europejczycy odrzucają Żydów mimo wielowiekowej wspólnej historii jako obcych i „innych”. Znajduje to wyraz między innymi w zgodzie na stereotypową, ludową, często przesadną (nie)wiedzę na temat Żydów. Z drugiej strony, odnajdujemy w kulturze aszkenazyjskiej zaskakująco wiele wspólnych elementów, a niekiedy nawet chwalimy się cywilizacyjnymi dokonaniem Żydów europejskich. Jeśli wychodzimy nawet z różnych pozycji, to Żydzi w obu przypadkach są nam potrzebni do określenia naszej własnej europejskiej tożsamości. Ten dwoisty, ambiwalentny stosunek charakteryzujący się wyraźnym napięciem odpowiada po części za zarysowujący się w dzisiejszej Europie wzrost antyżydowskich resentymentów.

Jako antidotum na tego typu wynikające z niewiedzy „stany lękowe” Europa wypracowała skuteczny środek, jest nim „oświecanie”. Podobnie w tym przypadku potrzebujemy powszechnej, ale przede wszystkim akademickiej, tj. zobiektywizowanej wiedzy na temat Żydów oraz ich wkładu i znaczenia dla wspólnego europejskiego dziedzictwa. Tego ważnego zadania nie wolno pozostawić wyłącznie dobrej woli i zainteresowaniu działaczy kultury, wychowawców, dziennikarzy i polityków oraz popularnej literaturze żydowskiej bądź festiwalom filmów lub kultury żydowskiej skierowanym do szerokiej publiczności.

Amnezja – choroba tylko częściowo zawniona*

Pamięci Powstania Warszawskiego za komunizmu nie kultywowano, ale była ona podtrzymywana chociażby w ramach przekazu rodzinnego. Pamięci o powstaniu w getcie nie miał kto przekazywać. Mało tego, często uratowani z powodu przeżyć chcieli zatrzeć własne żydostwo.

To, że długotrwała amnezja w kwestii losów Żydów jako grupy społeczeństwa polskiego objęła znaczną część tegoż społeczeństwa, wydaje się oczywiste. Mówiąc dokładniej: po społeczności żydowskiej pozostała pamięć zsymbolizowana, u nielicznej części społeczeństwa pozytywna, u liczniejszej (prawdopodobnie liczniejszej) negatywna. Podstawowa część społeczeństwa polskiego w miastach i miasteczkach najpewniej po prostu przez lata nie myślała o niegdysiejszej obecności Żydów tamże oraz o czasem dobrych, czasem złych, a czasem nawet bardzo złych stosunkach poprzednich pokoleń z Żydami. Nawet w encyklopedycznych opracowaniach dziejów poszczególnych miast zagadnienia Żydów – jak zresztą innych mniejszości – pojawiają się rzadko. Nie wynika to ze złej woli autorów – raczej z tego, że mówiąc o dziejach poszczególnych ośrodków, nie myśli się o Żydach w kategorii grupy, która tworzyła część ich dziejów.

Przyczyny stwierdzanego przeze mnie (w jakim stopniu prawdziwie?) stanu rzeczy są wielorakie. Nie muszą mieć związku jedynie ze sprawą żydowską. W końcu historyczna amnezja społeczeństw zdarza się nie tylko w odniesieniu do tego zagadnienia. Ograniczmy jednak zakres refleksji.

Źródła niepamięci

Pierwszą przyczyną rozważanej amnezji jest dystans dzielący społeczność żydowską i chrześcijańską w Polsce w okresie międzywojennym. Nie miejsce tu, by dyskutować jego przyczyny i wkład każdej z grup w budowanie przepaści. Pozostaje faktem, że dystans istniał mimo codziennego mijania się ludzi na ulicach oraz mimo wzajemnego wchodzenia w stosunki wymiany dóbr i usług. Jedni

* Artykuł ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” nr 39 z 26.09.2004.

i drudzy wręcz niewiele o sobie wiedzieli – poza pewną liczbą symboli oraz mitów. Nawet wśród inteligencji twórczej stosunki chrześcijańsko-żydowskie nie były tak bliskie, jak się to dziś wydaje. Zmarły w 1988 r. prof. Marian Małowist, człowiek żydowskiego pochodzenia, jeszcze dwa lata przed śmiercią wspominał, jak to na jego obronę doktorską w roku 1934 nie przyszedł żaden kolega niebędący Żydem. Musiał to dobrze zapamiętać, skoro mówił o tym po tylu latach.

Otóż – wracając do zasadniczej kwestii – warto zauważyć, iż ani nie wspomina się żywo, ani nie optakuje się ludzi, którzy nie są bliscy, ani tym bardziej takich, których się nawet nie zna. Gdyby dzisiaj zniknęli z Polski Cyganie lub – powiedzmy – Wietnamczycy, nikt by o nich nie pamiętał (ci pierwsi może pozostałoby w legendach ludowych i przesądach jako sylwetki barwne, choć często mało cenione). Gdyby Cyganie czy Wietnamczycy zniknęli w jakiejś tragedii (odpukać w niemalowane drewno!), to najpewniej raczej zapamiętano by tragedię samą niż ofiary. Gdyby we Francji zniknęli dziś muzułmanie, ich wspomnienie też nie weszłoby do dziedzictwa narodowej przeszłości, a więc i do podręczników francuskiej historii. Wielu Francuzów raczej pomyślałoby: „kłopot z głowy!”. Negatywne stereotypy sprzyjałyby takiej postawie – jak sprzyjały, co nie mniej ważne, w wypadku myślenia wielu chrześcijan ex post o Żydach w Polsce. Trudno kultywować pamięć o ludziach, których ocenia się negatywnie – chyba że jest to właśnie pamięć negatywna. Owe zastarzałe, negatywne stereotypy są drugą przyczyną amnezji.

Oczywiście przykład Cyganów, a tym bardziej Wietnamczyków w Polsce i muzułmanów we Francji, jest demagogicznie przesadzony. Społeczność żydowska w Polsce była mimo wszystko znacznie bardziej zintegrowana i dłużej obecna niż Cyganie, Wietnamczycy czy francuscy muzułmanie – ale przez swą przesadę te przykłady wyostrają obraz.

Kolejnym powodem amnezji jest ta okoliczność, że polski naród kształtował się bez własnego państwa. W konsekwencji ukształtował się z mocnym akcentem na narodowość rozumianą w kategoriach etnicznych (załóżmy, że wiemy, co to znaczy!). Państwo odrodziło się jako państwo narodu polskiego – nawet jeśli obejmowało jakże wiele innych grup etnicznych. Ludzie o innej narodowości lub (i) innej religii byli często traktowani jako swego rodzaju dodatek do życia wspólnoty objętej organizacją państwową, a nie jako jej część. Jest prawdą, że oni sami też nieraz tak siebie traktowali. W ogóle okres międzywojenny był dziedzicem XIX-wiecznego myślenia narodowego – przy pozostawieniu myślenia obywatelskiego na drugim planie. W konsekwencji do dziś, ucząc historii, najczęściej uczymy historii Polaków, a nie historii Polski.

Trzecią przyczyną amnezji był fakt, że społeczność żydowska nie przeżyła. Zabrakło więc podstawowego nośnika pamięci, jaką jest sama społeczność będąca potencjalnym przedmiotem wspomnień i narracji. Pamięci Powstania Warszawskiego za komunizmu nie kultywowano bądź kultywowano ułomnie – ale

była ona podtrzymywana chociażby w ramach przekazu rodzinnego. Pamięci o getcie i o powstaniu w getcie nie miał kto przekazywać. Mało tego, często uratowani z powodu przeżyć chcieli zatrzeć własne żydostwo. Nieliczni, którzy przeżyli, wypierali z pamięci okropności, wręcz wypierali z pamięci własny punkt wyjścia.

W tym samym kierunku działało też wiele faktów z Polski międzywojennej, która, zwłaszcza u schyłku lat trzydziestych, była przykra dla Żydów. Przeciw kultuwowaniu pamięci działały też realia komunizmu. Wbrew opinii o komunizmie jako „żydowskim wynalazku” oraz o Żydach w nieżyczliwych oczach mnożących się w komunistycznym aparacie terroru (z polskim szlachcicem Dzierżyńskim na czele!), przyznawanie się do żydostwa za komunizmu wcale nie było rzeczą pociągającą. Wbrew wielu mitom bycie Żydem najczęściej w ogóle nie było i nie jest szczęściem. W latach powojennych wielu Żydów chciało oszczędzić dzieciom tej „plamy”. Największe szanse przeżycia i pozostania w Polsce mieli zresztą Żydzi zasymilowani, którzy nieraz od dawna usiłovali odejść od swojej społeczności, a nawet nie cenili jej (poza tymi, którzy będąc zasymilowani, napotykali trudności poza nią i tym intensywniej powracali do żydostwa).

Czwartą przyczyną amnezji było swoiste współzawodnictwo w cierpieniu pomiędzy grupami polską i żydowską. Polacy, ukształtowani jako naród wskutek rozlicznych cierpień i cierpiący w dziejach najnowszych, często źle przyjmują wszelką konkurencję w tym zakresie (Żydzi zresztą też). Polacy są najczęściej dumni (zasadnie!) z wielokrotnie podejmowanej walki. Jako społeczność nieraz zakompleksiona na tle przeżyć (jak każdy naród o trudnej historii!) akcentują zarówno cierpienia, jak walkę. Stąd wynika pokazywanie siebie jako lepszych niż będący pod ręką w stereotypizowanych wspomnieniach Żydzi, którzy poszli na śmierć bez walki. W potocznej mentalności rzadko bierze się pod uwagę małe szanse podjęcia walki w konkretnych warunkach. Często pomniejsza się też tę walkę, która jednak została podjęta. Zamiast być dumnym, w ramach historii Polski, z powstania 1943 roku jako pierwszej otwartej walki w mieście przeciw okupantom, minimalizuje się nieraz wagę tego epizodu dziejowego. Niektórzy historycy nie mówią o nim jako o „powstaniu”, lecz „samoobronie”. Podejrzewam, że świadomie bądź podświadomie stają na stanowisku, iż może być tylko jedno powstanie w Warszawie. Taka postawa znalazła odbicie nawet w trakcie obchodów 60. rocznicy Powstania Warszawskiego. Było to tym przykrzejsze, że w rozważanym zakresie stanowiły one ogromny krok do przodu. O Żydach pamiętano, rabin modlił się wśród przedstawicieli poszczególnych wyznań na cmentarzu na Woli, ale nawet w trakcie tych uroczystości diabeł musiał widać machnąć ogonem. Podczas Apelu Poległych po wezwaniu obrońców getta: „Stańcie do apelu!” żołnierze nie odpowiedzieli słowami: „Polegli na polu chwały!” – przeznaczonymi dla poległych z bronią w ręku. Zawołali: „Cześć ich pamięci!”.

Szóstą przyczyną amnezji była i nieraz wciąż jest niechęć przyzwoitych ludzi do budzenia upiorów. Sprawa żydowska w Polsce była (by użyć czasu przeszłego!) tak drażliwa i nieraz wywoływała tak negatywne emocje, że wielu ludziom zdawało się, iż lepiej ją wyciszyć. Wielu wręcz bało się o niej mówić. Przecież przyzwoici ludzie nawet wolą nieraz o kimś powiedzieć, że jest „pochodzenia żydowskiego”, niż że jest Żydem.

Siódma i nie najmniej ważna przyczyna amnezji to okoliczność, że w Polsce od 1945 r. było wiele spraw żywej dotykających społeczeństwo polskie niż dzieje odległej, już nieistniejącej społeczności i stosunków z nią. Zaraz po II wojnie różnorakie problemy kraju były tak wielkie, że przecogromnie absorbowały ludzi. Idea „żydokomuny” nastawiała wrogo do Żydów, co nie sprzyjało życzliwej pamięci. Przypominanie w obliczu polskich strat wojennych wypadków negatywnych zachowań wobec Żydów było i wstydlive, i – co chyba mocniej działało – sprawiało wrażenie rozważania spraw z innego świata. Wówczas i później komunizm dostarczał dostatecznie dużo materiału do myślenia o sprawach bezpośrednio bliższych ludziom. Z kolei jego elita wbrew mitom wcale nie spieszyła się do kultuwowania pamięci o Żydach. Niezbyt chciała nawet rozgrzebywania niedobrych spraw z zakresu stosunków między obiema grupami w Polsce.

Last but not least, warto pamiętać banalną prawdę, że przez kilkadziesiąt lat społeczeństwo polskie było pozbawione swobody wypowiedzi. Być może w innym wypadku pamięć sprawy żydowskiej ułożyłaby się inaczej. Za komunizmu zatarła się pamięć wielu, i to bardzo różnych, dobrych i złych spraw, a nie tylko dziejów Żydów. Charakterystyczne, że po upadku tego ustroju wróciła pamięć różnorodnych faktów z historii – po 1989 roku małe ośrodki zaczęły intensywniej kultywować własną tradycję – oraz że w niejednym większym lub mniejszym przypomniano sobie właśnie o obecności Żydów. Powrót pamięci wyraził się w rewaloryzacji dawnych ulic żydowskich, tworzeniu ośrodków pamięci, fundowaniu tablic pamiątkowych, pisaniu przez młodzież prac na konkurs „Historia i kultura Żydów polskich”, również w publikacjach. Skoro tak, to w wyjaśnianiu przyczyn amnezji wypada odejść, przynajmniej częściowo, od samej sprawy stosunków międzygrupowych.

Jak niepamiętają inni

Powyższe uwagi zostały sformułowane w ramach rozumowania o najnowszych dziejach Polski. Tymczasem przy głębszym podejściu do zagadnienia należałoby spojrzeć na sprawę porównawczo – zarówno przez pryzmat dziejów sprawy żydowskiej i pamięci o Żydach w innych krajach, jak przez pryzmat innych mniejszości i pamięci o nich, zarówno w Polsce, jak w innych krajach.

Wbrew mitom ani sprawa żydowska per se, ani sprawa żydowska w Polsce nie są aż tak specyficzne, jak to się nieraz zdaje. W końcu o dziejach Ukraińców też znikomo pamięta się w Polsce – a jeśli, to najczęściej źle.

Gdy wskazuje się – jak była mowa – na wagę przełożenia idei narodowej nad ideę społeczeństwa obywatelskiego dla rozważanych spraw w Polsce, warto jednak rozejrzeć się trochę dookoła. W ojczyźnie nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego, czyli we Francji, miejscowa policja nie zawahała się wydać hitlerowcom Żydów – obywateli francuskich. Dopiero niedawno upamiętniono we Francji obóz w Drancy. Także dopiero od niedawna wywieszają się na szkołach francuskich tabliczki z nazwiskami żydowskich uczniów, którzy zostali zamordowani przez hitlerowców. W drugiej ojczyźnie społeczeństwa obywatelskiego, czyli w Stanach Zjednoczonych, po Pearl Harbor nie zawahano się zamknąć do obozów własnych obywateli pochodzenia japońskiego. Dopiero niedawno stanęła sprawa należnego im zadośćuczynienia. Dopiero niedawno w zakres nauczania historii w Stanach Zjednoczonych weszła też przeszłość murzyńska lub indiańska – widziana nie tylko z punktu widzenia bohaterskich oddziałów amerykańskich przeganiających strasznych Indian. Dopiero niedawno przypomniano sobie o Aborygenach w Australii. Dopiero od niedawna następuje rewizja historii w krajach andyjskich, gdzie sprawa była o tyle bardziej skomplikowana, że Indianin wspaniale prezentował się na pomnikach, natomiast znacznie gorzej w realnym życiu. Nawet w Meksyku, gdzie od dawna stano na stanowisku istnienia społeczeństwa metyskiego, dzieją się ciekawe rzeczy w zakresie realnego dostrzeżenia społeczności indiańskiej. Kanonizacja Juana Diego i słowa, które wówczas padły, były wysoce charakterystyczne dla nowych przemysłów. Równie ciekawie jest w Brazylii, gdzie stosunki interesnicze są niezłe, a przecież wiele spraw, nawet z dalekiej przeszłości różnych grup etnicznych, dopiero teraz staje na porządku dziennym społecznej refleksji.

Na tym tle Polska nie jest wyjątkiem – ani na dobre, ani na złe. Jest zresztą w ogóle wyjątkiem (czy to na dobre, czy na złe!) w znacznie mniejszym stopniu, niż sobie wyobraża wielu ludzi.

Polska ma oczywiście swoje grzechy – w tym także niedające się zaprzeczyć grzechy wobec Żydów. Tło porównawcze jest ważne nie po to, by owe grzechy przeciwważyć niecnymi postawami lub (i) czynami innych – jak w dowcipie o Amerykaninie, który zwiedzał ZSRR (Amerykanin zauważył, że radziecki pociąg się spóźnia. Na to przewodnik go zapytał: „A jak Wy traktujecie Waszych Murzynów?”). Tło porównawcze jest ważne dla lepszej analizy zjawisk.

Z własnymi grzechami trzeba się rozliczyć samemu. To, że inni ewentualnie też źle postępowali, jest małym usprawiedliwieniem. Mnie jednak, jako historyka, nie interesuje wina. W mojej roli zawodowej nie jestem ani prokuratorem, ani sędzią. Interesuje mnie zjawisko, które chciałbym zrozumieć. W tym celu warto zaś nie oceniać, lecz pytać o mechanizmy oraz patrzeć nie tylko na własne podwórko, lecz znacznie szerzej.

Mord na Żydach a pamięć zbiorowa Niemców. Uwagi do kultury pamięci

Bezpośrednio po upadku hitlerowskiego państwa alianci zadali sobie dużo trudu, by uświadomić Niemcom czyny popełnione w imieniu ideologii narodowosocjalistycznej oraz w imieniu narodu niemieckiego. Pokazywali miejscowym notablom wyzwolone obozy koncentracyjne, kazali im grzebać zmarłych i defilować przed ocalałymi. Katastrofa narodowego socjalizmu miała głęboko i na trwałe zapasć w pamięć Niemców jako klęska cywilizacji.

Proces głównych zbrodniarzy wojennych przed trybunałem w Norymberdze, podobnie jak kolejne procesy, odkrył przed społeczeństwem bezmiar dokonanych zbrodni. W Monachium powstał instytut, którego zadaniem było zabezpieczenie źródeł związanych z narodowym socjalizmem, opracowanie ich, a ponadto prowadzenie działalności wychowawczej. W tym samym czasie ukazały się drukiem również pierwsze świadectwa aktualne do dziś, takie jak praca Eugena Kogona *Der SS-Staat (Państwo SS)*, następnie *Pamiętnik* Anny Frank i wiele innych publikacji relacjonujących przeżycia w obozach koncentracyjnych. Pojawiło się hasło „rozliczania z przeszłością”, ale w społeczeństwie opartym na podziale pracy „pamięć” jako zadanie obywatelskie została powierzona fachowcom takim jak historycy, pedagodzy i prawnicy.

Proces Eichmanna w Jerozolimie w 1961 roku i proces oświęcimski we Frankfurcie nad Menem w 1965 roku pokazały to w całej wyrazistości. Powszechną wrażliwość jednak wzbudził dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych amerykański serial telewizyjny „Holocaust”. Upowszechnił on to pojęcie w odniesieniu do ludobójstwa popełnionego na Żydach, podobnie jak wyrażenie stanowiące metaforę emocjonalnego otwarcia albo przynajmniej próby takiego otwarcia, mianowicie „osobiste zaangażowanie”. W każdym razie wywołane telewizyjnym serialem emocje pomogły również zdobywać racjonalną, merytoryczną wiedzę przekazywaną w wielu autentycznych miejscach pamięci, przede wszystkim na terenie obozów koncentracyjnych, takich jak Dachau i Buchenwald, Sachsenhausen i Neuengamme, Ravensbrück i Bergen-Belsen.

Oczywiście od samego początku obok niepoprawnych hitlerowców istnieli również konserwatywni patrioci, którzy dla uspokojenia własnych sumień poszukiwali winy u innych; bardzo wcześnie, prawie bezpośrednio po upadku Trzeciej Rzeszy pojawili się apologety Hitlera, neonaziści i inni skrajni prawicowcy. Nie są oni jednak warci wzmianki w kontekście naszych rozważań. Z jednej strony z powodu ich względnie niewielkiej liczebności, przede wszystkim jednak dlatego, że w Niemczech – ani w Republice Federalnej, ani w NRD – nigdy nie udało się im zdobyć jakichkolwiek wpływów politycznych czy społecznych. Nie należy włączać do naszych rozważań o obecności mordy na Żydach w zbiorowej pamięci Niemców tego mętnego osadu ludzi niepoprawnych i zamykających oczy na rzeczywistość, ludzi, którzy chcą zaistnieć, negując Holocaust albo podając w wątpliwość liczbę ofiar narodowego socjalizmu, wreszcie takich, którzy próbują równoważyć zbrodnie niemieckie krzywdami wyrządzonymi Niemcom. Nie są oni reprezentatywni, mimo okresowo nasilającego się lub słabnącego demonstrowania niezmienności swoich poglądów.

W latach osiemdziesiątych powstał nowy projekt związany z kulturą pamięci, a pod koniec lat dziewięćdziesiątych przeszedł on ze sfery dyskusji publicznej do fazy realizacji. Debata nad centralnym miejscem pamięci ofiar ideologii i panowania nazistów o dziesięć lat wyprzedziła położenie kamienia węgielnego pod ten pomnik. Dyskurs wywołała prywatna inicjatywa, ale zyskał on wymiar ogólnonarodowy i pod tym względem osiągnął sukces, ponieważ najwyższe przedstawicielstwo narodu, niemiecki Bundestag, utożsamiał się z tą inicjatywą. Było to równoznaczne z decyzją wykluczającą wszelkie intelektualne i moralne wątpliwości, czy w ogóle wolno i czy można w Niemczech budować pomnik poświęcony ludobójstwu dokonanemu na Żydach, który upamiętniałby również w jakiś sposób inne ofiary panowania narodowych socjalistów, nie wymieniając jednak tych ofiar po imieniu. Na tym dyskurs się nie zakończył, a dalsze rozważania nad zasadniczymi pro i kontra związanymi z symbolem pamięci stanowią na pewno właściwą – i być może najlepszą – formę upamiętnienia, ponieważ tym sposobem zarówno powód, jak i treść dyskursu głęboko zapadną w powszechną świadomość narodu.

Wyjaśnić należało również, czy pomnik ten ma być poświęcony ofiarom prześladowań nazistowskiego państwa, czy też ma być ostrzeżeniem przed tego rodzaju zbrodniami. Problemy związane z tą decyzją podkreślił Salomon Korn, występując w podwójnej roli – architekta i żydowskiego intelektualisty; podał on pod rozważkę, czy wspierana przez państwo budowa „pomnika zamordowanych Żydów Europy” nie przekreśli na zawsze prawdopodobieństwa wzniesienia centralnego „niemieckiego monumentu-ostrzeżenia przed czynem i jego sprawcami”: „Niewątpliwie potomkom sprawców łatwiej jest zaakceptować wzniesienie pomnika upamiętniającego ofiary niż ostrzegającego przed zbrodniami własnego narodu.

Pomnik ofiar może wówczas – posługując się językiem psychoanalizy – łatwo stać się »wspomnieniem zastępczym« niewzniesionego centralnego monumentu, a tym samym może przesłonić potrzebę jego budowy. Rozdrobnienie na pomniki poświęcone poszczególnym grupom ofiar mogłoby wówczas stać się pretekstem uzasadniającym brak potrzeby wzniesienia centralnego niemieckiego pomnika „ostrzegającego przed narodowosocjalistycznym mordem masowym”¹.

Decyzja polityczna zapadła wówczas jednoznacznie na rzecz pomnika ofiar, ale w odczuciu społecznym uległa wkrótce relatywizacji. Na ogół mówi się o pomniku Holocaustu upamiętniającym ofiary lub ostrzegającym przed zbrodnią ludobójstwa, przy czym pojęcie „Holocaust” obejmuje wszystkie zbrodnie narodowego socjalizmu, natomiast pomnik jest na ogół odbierany jako przypomnienie winy sprawców. Oczywiście nie spełnia to niektórych intelektualnych i moralnych oczekiwań, może być jednak uznane za formę akceptacji opartą na jedynym możliwym konsensusie. Z drugiej strony istnieje dość szeroko rozpowszechniona postawa nieodróżniająca wymowy pomnika poświęconego ofiarom od pomnika ostrzegającego przed zbrodniami popełnionymi w imieniu własnego narodu. Taka postawa dotyczy generalnie każdego znaku pamięci, którego tematem są haniebne czyny; można ją oceniać jako postawę moralnej indolencji i jednocześnie jako odrzucenie wszelkich symboli kultury historycznej.

Filozof Jürgen Habermas sformułował w nawiązaniu do sensu tego pomnika decydujące pytanie: „Czy wyraźnie łączymy naszą polityczną tożsamość z samokrytycznym wspomnieniem Auschwitz – z podtrzymywaną refleksją nad związanymi z tym terminem wydarzeniami? Czy akceptujemy niepokojącą polityczną odpowiedzialność, która obarcza następne pokolenia winą za rozpad cywilizacji – spowodowany, wspierany i tolerowany przez Niemców – jako element rozbitej tożsamości narodowej?” Odpowiedź dokładnie oddaje polityczną rację wzniesienia pomnika: „Jako współodpowiedzialni potomkowie kierujemy do siebie samych słowa nigdy »więcej«. Zerwanie z kontynuowaniem tradycji, na których budowaliśmy, stanowi warunek odzyskania szacunku wobec siebie samych”².

Jako twórców, jako fundatorów takiego pomnika Habermas definiuje obywateli, przy czym rozumie to słowo w jego pierwotnym sensie – obywateli jako wspólnotę politycznie dojrzałych jednostek odpowiedzialnych za własne państwo. „Fundatorami są obywatele uważający się za bezpośrednich spadkobierców kultury, w której było to możliwe – w kontekście tradycji łączącej ich z pokoleniem sprawców. Pomnikiem tym tworzą odniesienie do sprawców, do ofiar i równocześnie do ich potomków”. Dzięki temu ma stać się jasne, że fundatorami pomnika są nie ci obywatele, którzy żyją w Niemczech jako ofiary albo jako potomkowie ofiar, tacy jak Żydzi i inni prześladowani ze względów rasowych czy

¹ Salomon Korn, *Mit falschem Etikett*, „Frankfurter Rundschau”, 04.09.1997r.

² Jürgen Habermas, *Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal*, „Die Zeit”, 31.03.1999r.

też religijnych, społecznych lub politycznych, tak samo jak nie są nimi późniejsi imigranci. Fundatorami powinna być większość ludzi związana tradycjami z ówczesnym społeczeństwem. Mimo odniesienia do zamordowanych Żydów Europy pomnik poświęcony jest wszystkim grupom ofiar.

Troskę o to, by Niemcy jako „republika berlińska” zyskały nowy stosunek do swej najnowszej historii, oparty na nowej samoświadomości, wyraża wiele osób od chwili zjednoczenia obu państw niemieckich, które przejęły schedę po Trzeciej Rzeszy. Przy kilku okazjach pojawiły się już oznaki takiego zmieniającego się rozumienia historii. Jedną z nich było przemówienie laureata nagrody literackiej Martina Walsera, który kilka lat temu w sposób mało przekonujący, choć nagrodzony oklaskami, domagał się we frankfurckim kościele św. Pawła zakończenia męczącego go „rozrachunku z przeszłością”. Jego niefortunny dobór słów stał się wodą na młyn tych, którzy już od dawna domagali się „grubej kreski”. Za inną oznakę można uznać mentalność ofiary, którą wytworzyło w sobie wiele osób wspominających bombardowania niemieckich miast podczas drugiej wojny światowej, wyżywających się w rozpamiętywaniu niemieckich cierpień, w przekornie patriotycznym, choć fałszywym przekonaniu, że wspomnienia te świadomie zostały wymazane z publicznej pamięci. Wyrazami typu „reedukacja” – a jest to jedno ze słów prowokujących wybuch patriotycznej wściekłości – wspierają swe dążenie do tego, by „nareszcie” wolno było wspominać cierpienia niewinnych, jak gdyby dotychczas ktokolwiek im tego zabraniał.

Dobrze zorganizowany Związek Wypędzonych głośno domaga się rzekomo koniecznego uzupełnienia pamięci o historii uciekinierów i wypędzonych z dawnych niemieckich terenów wschodnich i krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Według nich 60 lat po zakończeniu drugiej wojny światowej żaloszny los milionów Niemców wciąż jeszcze nie został przedstawiony w odpowiednim świetle.

Słyszymy to od wielu lat, ale powtarzanie tego postulatu do znudzenia nie przydaje mu słuszności. Takie naciski narobiły już dosyć szkód, gdy przekształciły się w słabo uzasadnione żądanie powołania ośrodka pamięci i dokumentacji w Berlinie, czemu dodatkowo zaczęło towarzyszyć domaganie się odszkodowań, które stanowi kpinę ze wszystkich wysiłków i sukcesów integracji w ciągu wielu lat po wojnie. Postępowanie działaczy Związku Wypędzonych spowodowało drastyczne pogorszenie klimatu w stosunkach polsko-niemieckich, zaszkodziło dialogowi z Republiką Czeską, ożywiło nieufność wobec Niemiec. Nieszczęsny pomysł Centrum przeciw Wypędzonym jest zarazem reakcją na projekt centralnego pomnika poświęconego pamięci zamordowanych Żydów Europy, który będzie ukończony w maju 2005 roku w 60. rocznicę upadku panowania narodowych socjalistów.

W życiu kulturalnym miasta stołecznego Berlina zdarzyło się również coś, co powinno pobudzić do refleksji. Pewien kolekcjoner zebrał znaczną ilość dzieł sztuki

i zaoferował ich wypożyczenie muzeum, aby je udostępnić miłośnikom sztuki. W gruncie rzeczy chodzi o inicjatywę zasługującą na pochwałę; ponadto stała się ona publicznym wydarzeniem przez zainscenizowanie we wrześniu 2004 roku wspianej uroczystości z udziałem licznych prominentów Republiki Federalnej.

Kolekcjoner nazywa się Flick. Jest wnukiem magnata, którego majątek powstał w państwie narodowosocjalistycznym. Również poprzez pracę ludzi zmuszonych do niej przez politykę rasy panów, ludzi, którzy do Niemiec nie przybyli dobrowolnie, którzy potem całe dziesięciolecia czekali na skromne odszkodowanie. Spadkobiercy Flicka nie przejawili żadnego zainteresowania fundacją powołaną do życia po długich i żmudnych debatach w celu wypłaty odszkodowań przymusowym robotnikom, ale wnuk pozwala, żeby go fetowano za staranne kolekcjonerstwo. Otwarcie jego wystawy poprzedziła długa dyskusja na temat etyki i poczucia odpowiedzialności, podczas której padły też słowa o „krwawych pieniądzach”, jakie posłużyły do nabycia wystawianych dzieł. Mogło też powstać wrażenie, że gest ten pozwoli wykipić się od odpowiedzialności. W każdym razie fałszywym sygnałem były słowa zachwytu, jakimi kanclerz federalny obdarzył mecenasa sztuki Flicka. Przypomniały one ludziom skłonny do refleksji kłamstwo życia pokolenia, które bezpośrednio po wojnie dokonało ogromnego wysiłku w procesie odbudowy, traktując ten wysiłek jako pokutę i swego rodzaju zadośćuczynienie.

Kultura pamięci, która interioryzuje ludobójstwo dokonane na Żydach, programowo jest obarczona niebezpieczeństwem samozadowolenia. Znajduje to wyraz nie tylko w patosie pouczenia, z którym się niektórzy obnoszą, wskazując innym narodom na niemieckie dokonania w dziedzinie utrwalania pamięci. Niewiele też wnosi przyjęta praktyka, zgodnie z którą niemieckie klasy szkolne, seminaria studenckie i grupy związkowców jadą do Polski z wizytą do Oświęcimia, Majdanka czy Treblinki, gdzie wspominają ludobójstwo dokonane na Żydach, a jednocześnie nie zdają sobie sprawy, ilu Polaków było wśród ofiar. W ogóle ledwie zauważają istnienie narodu polskiego, a jeśli już, to traktują Polskę raczej jako terytorium, na którym dokonano tego ludobójstwa. Pozostaje jeszcze dużo do zrobienia, aby w społecznej świadomości Niemców załamanie cywilizacji związane z narodowym socjalizmem nie ograniczyło się do jednej katastrofy relatywizującej inne – okupację Europy Środkowo-Wschodniej, prześladowania i mord na grupach mniejszości religijnych, etnicznych i politycznych, zamach wymierzony w cywilizację i kulturę ludzkości.

Holocaust i jego skutki – narracja i nauczanie

Zanim wcielę się w rolę kolejnego panelisty – kilka słów zupełnie osobistych: gorąco dziękuję Fundacji Eberta za pomysł i zorganizowanie tego panelu, a pani prof. Miller za wypowiedziane tu ciepłe słowa pod moim adresem. Znam Susanę Miller od trzydziestu kilku lat i wiem, że nigdy nie mówi tego, czego nie myśli. Byłem jej słowami wzruszony przede wszystkim dlatego, że to właśnie z jej ust one padły – osoby, którą zawsze podziwiałem za jej integralność moralną i walory jej pisarstwa historycznego.

Słowa mojej wdzięczności kierują się także w stronę prof. Wolfganga Benza, wybitnego badacza Holocaustu i dyrektora placówki naukowej o światowej renomie i ogromnym dorobku – Centrum Badania Antysemityzmu w Berlinie. Jego udział w panelu nadaje tej wymianie poglądów specjalną rangę.

Wdzięczny jestem bardzo Pani Profesor Marii Janion za to, że pomimo kłopotów zdrowotnych przyjęła zaproszenie Fundacji Eberta. Jej – jak zawsze – nadzwyczaj ważki tekst stanowi jeden z głównych akcentów intelektualnych i moralnych naszego sympozjum.

Dziękuję moim wieloletnim przyjaciółom – prof. Dieterowi Dowe, kierownikowi Instytutu Historycznego Fundacji Eberta, ważnego ośrodka badań nad XIX i XX wiekiem w Niemczech, oraz Friedhelmowi Bollowi, jednemu z filarów tegoż Instytutu, a zarazem profesorowi Uniwersytetu w Kassel. Dziękuję wreszcie z całego serca kierownikowi Przedstawicielstwa Fundacji Eberta w Warszawie – panu Peterowi Hengstenbergowi.

Mówienie jednym głosem przez historyków polskich i niemieckich o sprawach najtrudniejszych, najbardziej dramatycznych z naszej przeszłości, w tym przypadku o Holocaustie, wspólne zatroskanie tymi samymi problemami moralnymi tkwiącymi w historii, jest jeszcze jednym dowodem na to, do jak fundamentalnych zmian doszło w stosunkach polsko-niemieckich. Wszystko to stało się na oczach mojego pokolenia. Dla człowieka, który świadomie przeżył na tych ziemiach wojnę, okupację i Zagładę – ma to specjalny wymiar.

Rozumiem, że wymienione w zaproszeniu tematy panelu dotyczą w istocie priorytetów badawczych i edukacyjnych w badaniu i nauczaniu o Holocauście. Mimo iż temat ten obrósł już ogromną literaturą, wciąż jesteśmy tu zaskakiwani nowymi ważnymi odkryciami. Część z nich można by nazwać „staro-nowymi”, bo – jak wiemy – informacja historyczna, po to, by nabrać mocy, być podchwyconą, musi być podana w stosownym czasie i miejscu.

Np. sprawa tzw. aryżacji i konfiskaty majątku żydowskiego była od dziesięcioleci integralną częścią wykładu o hitlerowskiej polityce prześladowania Żydów, ale dopiero prace niemieckie ostatnich lat uzmysłowiły, w jak wielkim stopniu Holocaust był nie tylko wynikiem rasistowskiej obsesji, ale także z zimną krwią zaplanowanym i pedantycznie wykonanym mordem rabunkowym. Mordem, którego łupy współfinansowały koszty wojny Hitlera i pozwoliły korumpować materialnie i moralnie niemieckie społeczeństwo, w tym niemiecką klasę robotniczą, a także spore segmenty społeczeństw krajów okupowanych i sprzymierzonych. Ślady tego do dziś ciążą nad atmosferą moralną w obu naszych krajach. Był taki polski prawnik, nazywał się Stanisław Piotrowski. W 1949 r. ogłosił on niedużą książeczkę pt. *Misja Odyla Globocnika. Sprawozdania o wynikach finansowych zagłady Żydów w Polsce*¹. Zawierała ona informacje, z których można było już wtedy zasadnie skonstruować tezę o Zagładzie jako o mordzie także rabunkowym. Mimo to sprawa musiała czekać pół wieku na włączenie tej informacji do kanonu wiedzy o Zagładzie.

Przykład kolejny dotyczy długofalowych skutków Holocaustu. Chcę się tu posłużyć przykładem pogromu kieleckiego z 4 lipca 1946 roku. Komunistyczne władze widziały jego przyczynę w prowokacji „reakcyjnego podziemia”; po roku 1990 historycy spierali się o to, czy stała za tym szokującym wydarzeniem prowokacja sowiecka, czy też prowokacja polskiej bezpieki. Tylko nieliczni byli zdania, że zrobił to tłum. Przed paru laty historyk z Radomia Adam Penkalla wpadł na pomysł, by zbadać lokalne archiwa administracji regionu kieleckiego z lat 1945-46 i sprawdzić, jak ludność miejscowa i lokalne władze odnosiły się do Żydów ocalałych z Zagłady próbujących po wojnie wrócić do swych rodzinnych wsi i miasteczek. Penkalla zmarł przed rokiem (2003), ale przed swą przedwczesną śmiercią zdążył zreasumować pierwsze wyniki swych poszukiwań archiwalnych. Jeden z polskich kongresów historycznych odmówił przyjęcia jego referatu, ale mimo to ukazał się on drukiem². Wyniki jego badań są jednoznaczne: powrotów żydowskich w tym regionie po prostu nie chciano i okazywano to powracającym

¹ Stanisław Piotrowski, *Misja Odyla Globocnika: sprawozdania o wynikach finansowych zagłady Żydów w Polsce*. Warszawa 1948, 111 s.

² Adam Penkalla, *Władze o obecności Żydów na terenie Kielecczyzny w okresie od wkroczenia Armii Czerwonej do pogromu kieleckiego*, w: „Kwartalnik Historii Żydów / Jewish History Quarterly” 2003/4 (208), s. 557-578.

w sposób brutalny. *De facto* nie było to nic innego jak aprobata dla wyników (podkreślam: wyników, a nie samego aktu) Holocaustu ze strony ludzi, którzy nie brali i nie wzięliby udziału w jego dokonaniu się. Resztę możemy sobie dopowiedzieć: kiedy Żydzi mimo wszystko wracali – tłum sięgnął w Kielcach po podpatrzoną u okupanta metodę, po zbiorowy, dokonany w biały dzień mord – w spontanicznym oczekiwaniu, że będzie on tak samo bezkarny jak mord hitlerowski.

Niedawno do ŻIH nadszedł anonimowy list nadany w Tarnowskich Górach. Zaczynał się od słów: „Zabijanie Żydów nie jest grzechem”. Był to oczywiście list maniaka. Nie wydaje się jednak, aby taki tekst mógł wyjść spod pióra najbardziej nawet zacietrzewionego antysemitę przed zbrodnią na Żydach dokonaną na oczach społeczeństwa polskiego przez niemieckich okupantów. Są to długofalowe skutki „rozwiązania ostatecznego”, podobnie jak graffiti na murach naszych miast: „Żydzi do gazu”.

Zarówno ostatnie niemieckie publikacje dotyczące przejęcia i sposobu dystrybucji mienia żydowskiego, jak i owoce badań Adama Penkalli wskazują na to, że nowe ustalenia w naszej dziedzinie będą się obecnie wyłaniały głównie z odkryć i inicjatyw młodszej i średniej generacji historyków. To oni będą wyznaczali zarówno dalsze kierunki poszukiwań, jak i to, co ostatecznie wejdzie do naszego kanonu wiedzy o Holocaustie. A w ostatecznym rachunku, po długich bólach porodowych – także do wiedzy podręcznikowej.

Tak jest także z niesłuchanie ważnym i szybko rozwijającym się nurtem badawczym zmierzającym do rozpoznania społecznego otoczenia Zagłady, tj. faktycznych proporcji w zróżnicowanych postawach wobec Żydów ze strony nieżydowskiej ludności krajów dotkniętych Zagładą.

Rzecz nie w formułowaniu nowych aktów oskarżenia, lecz w próbach zrozumienia, dla czego było tak, a nie inaczej. Ostatnio w Polsce coś się w tej sprawie dzieje zarówno z inicjatywy historyków, jak i socjologów. Mam na myśli niedawne artykuły Jana Grossa, Jerzego Jedlickiego, Hanny Świdy-Ziemby i Marcina Kuli³ w „Tygodniku Powszechnym”. W połączeniu z niedawno opublikowaną książką Anny Bikont *My z Jedwabnego*⁴ i recenzjami o niej – pogłębiają i rozszerzają one ramy zastygłej przed dwoma laty debaty wokół Jedwabnego. Teksty te torują młodemu pokoleniu Polaków drogę do stawiania pytań skierowanych zarówno do swych ojców i dziadów, jak i do historyków, a w rezultacie do stworzenia pewnej nowej sytuacji zarówno w historiografii przedmiotu, jak i w kulturze politycznej kraju.

Może nie od jutra, ale to przyjdzie. Młodzież przez długie dziesięciolecia nie mogła zadawać pytań, bo ich po prostu nie znała. Teraz to się stopniowo zmienia.

³ Por. artykuł Marcina Kuli, zamieszczony w tej publikacji, s. 61. Zbiór artykułów na ten temat jest dostępny w internecie: <http://tygodnik.onet.pl/tematy.html> (link: Niepamięć zbiorowa)

⁴ Anna Bikont, *My z Jedwabnego*, Warszawa 2004, 417 s. + il.

Proces konfrontacji z prawdą jest trudny, bolesny. Trwająca przez dziesięciolecia powojenna zмова milczenia – produkt nie tylko komunistycznej cenzury – swoiste prawo *omerty* wciąż się mocno trzyma. Mimo to coraz więcej młodych ludzi w Polsce dochodzi do wniosku, że życie w prawdzie jest nie tylko bardziej moralne i lepiej przysposabia do obcowania w świecie otwartym, w świecie demokratycznym, ale jest także po prostu ciekawsze.

Niesłuchanie ważnym elementem chronienia pamięci o Holocauście i pomostem do poznania tego, co się wtedy w piekle Zagłady działo jest sprawa ludzi spieszących z pomocą zagrożonym śmiercią Żydom, temat dotyczący wyborów moralnych ludzi tamtych czasów z odniesieniami do czasów nam współczesnych. Wiedza o ratujących poczyniła w ostatnich latach duże postępy. Dotyczy to zarówno Polski, jak i Niemiec. Za trzy tygodnie w Yad Vashem ukaże się Księga Polskich Sprawiedliwych⁵ z ponad 6 tys. nazwisk. Większość materiału do niej została zebrana tu, w ŻIH. Tom jest poprzedzony analitycznym wstępem Israela Gutmana⁶. Jak na razie – prócz ważnego wstępu Władysława Bartoszewskiego do największego zbioru wspomnień i relacji o ratujących *Ten jest z ojczyzny mojej*⁷, wydanego 35 lat temu – pogląd na bardzo zróżnicowany socjalnie, politycznie i motywacyjnie portret zbiorowy ratujących w Polsce można sobie wyrobić głównie przez sumę rozsypanych lektur o przypadkach jednostkowych.

Na ogół wie się już, że ci ludzie byli i że było to niebezpieczne. Ale niewiele ponadto. Ważne jest pokazanie, kim oni byli i jacy oni byli, a także jak miało się to, co robili, do postaw pozostałej części społeczeństwa.

Winni im jesteście głębsze spojrzenie na ich zmagania z wojenną codziennością i jej zagrożeniami, z lękiem o własne rodziny, osamotnieniem ze swoją tajemnicą, zmaganiem się z przeciwnościami w chęci dochowania zobowiązań moralnych wobec chronionych przez siebie ludzi. Mówię to jako historyk, ale też jako ktoś, kto zawdzięcza tym ludziom życie. Gdyby ich nie było, nie stałbym tu dziś przed wami.

Nie uciekniemy też od problemu, co działo się z ratującymi po wojnie. Wiemy wszyscy, że jest to – jeśli będzie prawdziwie opowiedziany – bardzo dramatyczny temat. Ale trzeba wreszcie i ten wątek kiedyś odważnie podjąć, bo i on zawiera ważne prawdy o Holocauście, jego otoczeniu społecznym i moralnym oraz jego następstwach.

Pytania o ratujących skupiają jak w soczewce wiedzę o tamtych czasach, o kondycji ludzkiej wtedy i później.

Tyle najkrócej o sprawach badań nad Zagładą. Jesteśmy jednak stale konfrontowani z nie mniej ważnym problemem – jak nauczać, jak opowiadać o Zagładzie.

⁵ *The Encyclopedia of the Righteous Among the Nations. Rescuers of Jews during the Holocaust*. Editor-in-Chief Isreal Gutman, Associate Editor Sara Bender. *Poland*. Volume Editors Sara Bender and Shmuel Krakowski, 2 t. Jerozolima 2004.

⁶ Israel Gutman, *Historical Introduction*, w: *Poland*, t. 1, s. XX-XLVII.

⁷ *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom*. Red. Władysław Bartoszewski i Zofia Lewinówna. Warszawa 1966 i 1969.

Z doświadczenia wiemy, że historia Zagłady Żydów w latach drugiej wojny światowej może być wykładana – nawet wtedy, gdy czynione to jest z empatią – w najrozmaitszy sposób.

Można ją przedstawiać jako katastrofę cywilizacyjną, jedną z wielu zresztą w XX wieku, świadectwo tego, że era wielkich wynalazków i wielkich myślicieli może rodzić także – znajdujące masowe poparcie – zbrodnicze wynaturzenia, które kładą się cieniem na całą epokę i przeczą wszelkim kanonom etycznym uznanym wcześniej w danej strefie cywilizacyjnej za obowiązujące. Można też tę historię ukazywać (i niektórzy to czynią) w zobiektywizowany sposób – jako wynaturzoną próbę zmodernizowania społeczeństwa, produkt „postmoderny” (cokolwiek by ten termin znaczył), który uzurpował sobie prawa do inżynierii społecznej i rasowej, do woluntarystycznego kształtowania swej wspólnoty narodowej czy państwowej, także kosztem eliminacji fizycznej tych, którzy nie pasują „inżynierom” do ich wizerunku „nowego wspianiałego świata”.

Można także opowiadać o Zagładzie jako specyficznym i niemal wyłącznym produkcie antysemityzmu niemieckiego, który w swoim wydaniu hitlerowskim – w oparciu o machinę totalitarnego nowoczesnego państwa i wszystkie jego instrumenty – postanowił fizycznie wyeliminować Żydów ze społeczeństwa niemieckiego i europejskiego. Sposób narracji koncentruje się wtedy na opisie drogi od rasistowskiej ideologii do wcielenia jej w czyn, tj. do zbrodni Zagłady. Jest to, powiedzmy to od razu, najczęściej spotykany sposób przedstawiania Zagłady w popularnych podręcznikach. Skupienie się na tej interpretacji bez spojrzenia także na własne społeczeństwo, z którego Żydzi będą z czasem wyselekcjonowani do gett, a później do zagłady, może jednak pchać w stronę kierowania uwagi wyłącznie na oś problemową sprawy – ofiary, czyli Niemcy – Żydzi, lub jeszcze wężej – niemieccy (względnie: węgierscy, rumuńscy, litewscy, ukraińscy, chorwaccy i inni) faszyci *versus* Żydzi. Taki zabieg metodyczny nie tylko nie ogarnia całej sceny zbrodni, ale i kładzie z reguły nacisk tylko na rolę przemocy, na procesy decyzyjne w obozie morderców, mechanizmy, miejsca i sposoby zbrodni, a ofiary ukazuje jako bierny i bezbronny przedmiot tego gwałtu.

Wyższym wariantem tej opcji jest zwrócenie uwagi także na formy duchowego i fizycznego oporu ofiar, na ich próby szukania ratunku dla siebie i swojej społeczności, na wszelkie próby pracy na rzecz kondycji fizycznej i moralnej znajdujących się w beznadziejnej sytuacji Żydów.

Historycy wiedzą jednak, że rzeczywistość historyczna nie wyglądała tak, że naprzeciw siebie stali tylko mordercy i ich ofiary. Holocaust, który pochłonął w samej tylko Polsce blisko 3 miliony ludzi, a w reszcie Europy drugie tyle, nie dokonywał się w próżni społecznej. Nie było tej próżni społecznej ani wśród narodu, z którego wywodzili się mordercy, a tym bardziej nie było jej wśród narodów okupowanej Europy. Mimo to przez całe dziesięciolecia historia Zagłady Żydów

była opowiadana tak, jakby poza nimi i sprawcami nie było nikogo na polu zmagania o życie. Co najwyżej gdzieś tam pojawiali się ludzie czy małe środowiska próbujący ratować Żydów. Żegota, Raul Wallenberg, u nas Henryk Sławik czy Irena Sendler, klasztory, wreszcie „prywatni”, pojedynczy czy rodzinni Sprawiedliwi.

Mało kto zadawał sobie pytanie, skąd się brały drastyczne różnice w wynikach nazistowskiego polowania na Żydów w poszczególnych krajach okupowanej Europy. Przyczyna była prosta: bo były to pytania kłopotliwe, godzące w tak szeroko rozpowszechniane i wygodne mity, sumarycznie heroizujące wszystkie narody okupowanych przez Niemcy krajów. Można więc było opowiadać historię Zagłady również bez próby zadawania sobie niewygodnych pytań i najczęściej nadal się to czyni.

Właściwie – wobec na ogół znikomej wiedzy społeczeństw Europy i reszty świata o Zagładzie – każdy sposób opowiadania o tej zbrodni, jeśli tylko potępia jej sprawców, stanowi postęp w szerzeniu świadomości historycznej i poprawie kondycji moralnej otaczającego nas świata. Jest to minimalistyczne lub – jeśli kto woli – pozytywistyczne podejście do sprawy. Chciałoby się jednak czegoś więcej. I to w dwóch płaszczyznach.

Pierwsza łączy się z próbami wypracowania strategii uchronienia naszej cywilizacji przed nową katastrofą; kształtowania postaw obronnych wobec nieobliczalności naszego globalnie pojętego świata. Ponieważ nie może nas przed tą nieobliczalnością skutecznie ochronić żadna technika, żadne policje i armie świata, nawet najlepiej wyposażone – jedyną naszą bronią jest dbałość o kondycję moralną mieszkańców naszej planety, szerzenie idei demokracji i tolerancji. Uświadomienie sobie i jak największej liczbie ludzi do czego prowadzi fanatyzm polityczny czy religijny, nietolerancja, ksenofobia, pogarda dla przykazania „nie zabijaj”.

Edukacja o Holocauście, największej pojedynczej zbrodni w historii spowodowanej tymi właśnie przyczynami, jest częścią naszych wysiłków zmierzających do zredukowania tej nieobliczalności. Nie sposób to jednak osiągnąć bez organicznego wplecenia w narrację historyczną o Zagładzie elementu wyborów moralnych ludzi tamtego czasu.

Bez zadawania sobie i innym pytania: „A co ja mógłbym zrobić, by zapobiec temu, co się stało, by uratować zagrożone przez fanatyzm ideologiczny, polityczny czy religijny, przez rasizm i ksenofobię życie człowieka niewinnego” – nie ma refleksji o Zagładzie. Nie jest to tylko pytanie skierowane do przeszłości. Kieruje się ono także do współczesności. To, co działo się i wciąż jeszcze się dzieje na nie tak odległych Bałkanach, w byłej Jugosławii, kraju przez pierwsze powojenne dziesięciolecie spokojnym, świadczy o tym, że żadna ze stron nie wyciągnęła wniosków z Zagłady Żydów. Najczęściej zresztą niewiele o niej wiedziała lub wiedzieć nie chciała. Rzadko dochodziło wprawdzie na Bałkanach

do takiej asymetrii, do tak nierównego bilansu sił, jak to było w przypadku z jednej strony Żydów, a w drugim – maszyny wojennej i policyjnej hitlerowskich Niemiec. Samo zjawisko, chęć wyeliminowania „innych” drogą mordu, nie były jednak odległe od hitlerowskiego projektu.

Osobiście nie wierzę w to, że historia sama w sobie jest nauczycielką życia. Może ona jednak pomóc w stawianiu sobie pytań, które odnoszą się do wyborów politycznych czy moralnych, przed którymi sami możemy stanąć i przed którymi rzeczywiście stali lub uchylali się od nich nasi dziadowie i ojcowie. Wtedy w wymiarze egzystencjalnym, dziś zaś może to dotyczyć takich zjawisk jak brak reakcji wobec pozornie niewinnej retoryki antysemitki, smarowania murów naszych domów czy klatek schodowych antysemitką graffiti. Hitlerowscy mordercy od tego właśnie zaczęli: od retoryki, od hasła, od molestowania ludzi. Dopiero później zaczęli ich mordować. Daleki jestem od poglądu, że każdy, kto rysuje antysemitką graffiti, opowiada antysemitkę dowcipy czy czyta książki panów Bubla, Pajaka czy Nowaka, jest potencjalnym mordercą Żydów. Ale nie jest mi obca myśl, że krąg czytelników tych książek i takiej prasy mógłby stanowić bazę rekrutacyjną każdej antysemitki „zadymy”, gdyby w Polsce żyli jeszcze Żydzi w liczbie większej niż śladowa.

Jeśli spojrzymy wokół siebie i zobaczymy, ile nienawiści do Żydów sącej jest – w lekko zakamuflowany, ale czytelny przecież sposób – na falach radiowych emitowanych przez szeroko słuchaną rozgłośnię radiową powołującą się nieustannie na religijność swoją i swoich słuchaczy; jeśli spróbujemy podsumować, ilu ludzi w naszym własnym lub bliskim nam środowisku upatruje w antysemityzmie afirmacji swej polskości – zobaczymy, że „szkoły nienawiści” funkcjonują niejednokrotnie skuteczniej niż szkoły tolerancji, próby zrozumienia i otwarcia się na „innych”. Takich oczywiście, którzy nie stanowią zagrożenia dla nikogo. Mądre nauczanie o Zagładzie działa obiektywnie na rzecz neutralizacji tych „szkół nienawiści”, przygotowania młodzieży do życia w świecie otwartym, w którym niebawem z własnej woli się znajdą w stopniu szerszym niż dotąd. W świecie, w którym sami przecież chcą być przyjaźnie powitani.

Do kolejnej płaszczyzny pożytków społecznych nauczania o Zagładzie zaliczyłbym ozdrowieńczą pod każdym względem próbę ucieczki od życia w kłamstwie, uprawianego przez dziesięciolecia i narzucanego nie tylko odgórnie. Nawet jeśli to kłamstwo polegało – a niejednokrotnie nadal polega – tylko na milczeniu, na tolerowaniu, a także narzucaniu sobie i innym stref milczenia, stref swoistego tabu chroniącego tematy niewygodne. Mam tu konkretnie na myśli faktyczny zakres kolaboracji narodów okupowanej Europy, w tym także Polski, z okupantem. Kolaboracji świadomej czy nieświadomej, polegającej na denuncjowaniu ukrywających się Żydów, szantażowaniu ich i ograbianiu ze wszystkiego,

co posiadali, a także zupełnie bezinteresownym wydawaniu ich na śmierć. Większość ludzi uprawiających ten proceder nie traktowała tego jako kolaboracji. Działanie na szkodę Żydów nie kolidowało w ich pojęciu z patriotyzmem.

Do dziś trwa w naszym społeczeństwie mit, że kolaboracja i donosicielstwo były zjawiskiem marginalnym. Analiza materiałów gestapo, a także innych, niedawno dopiero dostrzeżonych przez historyków źródeł, jak np. niemieckie akta sądowe, świadczy jednak wyraźnie o tym, że proceder ten był uprawiany nie tylko przez ludzi marginesu społecznego i wcale nie na taką małą skalę.

Sąsiaduje z tym zakresem demoralizacji wojennej, będącej niewątpliwie skutkiem Holocaustu, problem kondycji moralnej sporej części społeczeństwa polskiego w okresie bezpośrednio powojennym. Mam tu na myśli tę degradację moralną, której przejawem były mordercze pogromy na ocalałych z Holocaustu Żydach: w Krakowie 5 sierpnia 1945, w Kielcach 4 lipca 1946 i w kilku innych miejscowościach. Pogromy takie miały miejsce nie tylko na ziemiach polskich. Wszyscy wiemy o pogromie w Miskolcu na Węgrzech, który odbył się przy podobnych uwarunkowaniach. Były to akty mordy dokonane w biały dzień, w pełnym poczuciu bezkarności nabytym przez świadkowanie niemieckiemu mordowi na Żydach.

Skoro chcemy zawrzeć w nauczaniu o Holocaustie w dużym stopniu także sprawę wyborów moralnych stojących przed społeczeństwami, z których Niemcy wyluskiwali Żydów, aby ich zamordować, to nie można tej edukacji opierać tylko na przykładach negatywnych. Rzeczywisty dylemat stojący przed znaczną częścią społeczeństwa polskiego w latach Zagłady polegał na tym, czy pomóc zagrożonym śmiercią Żydom w uratowaniu się mimo grożącej za to kary śmierci, czy też w trosce o życie swoje i swoich bliskich nie udzielać Żydom żadnej pomocy. Problem polega jednak na tym, że większa część społeczeństwa nie miała w tej sprawie żadnych dylematów. Los Żydów był im po prostu obojętny. Obojętność też potrafi w swych skutkach bezpośrednich lub pośrednich zabijać. Tego też trzeba nauczać.

I wreszcie sprawa instrumentów nauczania o Zagładzie. Większość historyków, niezależnie od tego, czy są to badacze, nauczyciele akademicy, czy też nauczyciele szkolni czynni na polu edukacji o Holocaustie, wie już o tym, że ten rozdział historii XX wieku opowiedziany tylko za pomocą wyliczenia sekwencji faktów i ich skutków – bez cytowania dokumentów i świadectw z epoki – nie pobudzi w dostatecznym stopniu ani wyobraźni historycznej, ani reakcji moralnych słuchacza czy czytelnika. Wie, ale z braku czasu nie zawsze sięga po dokumenty z tamtej epoki – tekstowe, ikonograficzne – niezbędne instrumenty zbliżenia swych słuchaczy do opowiadanej materii. To one właśnie lokują wydarzenia w konkretnej przestrzeni historycznej, w konkretnym środowisku i z konkretnymi odniesieniami. Czynią wiedzę o Zagładzie czymś przeżyтым,

a nie tylko odnotowanym. Przenoszą ją z kalendarza historycznego, ze sfery erudycji historycznej do sfery pytań, które zadajemy sobie i swemu otoczeniu.

Zdaję sobie sprawę z tego, że w naszych realiach szkolnych, przy przeładowaniu zarówno nauczyciela, jak i programu, jest to myślenie w dużym stopniu życzeniowe. Dlaczego jednak trochę nie pomarzyć? Tym bardziej, że nie jest to już tylko marzenie – wielu polskich nauczycieli z własnej nieprzymuszonej woli sięga po te instrumenty kształtowania wiedzy i świadomości historycznej oraz wrażliwości moralnej ucznia. Widocznie jest to więc możliwe.