
Wytwarzanie „winy obojętności” oraz kategorii „obojętnego świadka” na przykładzie artykułu Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*

Tomasz Żukowski

Abstrakt: Tekst Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* (1987) uznaje się za przełomowy dla polskiej świadomości zbiorowej dotyczącej Zagłady. Błoński stawia w nim problem polskiej współwiny. Jego narracja aktualizuje ważny wzór polskiej kultury. Zawiera elementy wiedzy o wojennych realiach, a jednocześnie ją unieważnia i czyni w dużym stopniu niewidoczną. Analiza tekstu Błońskiego pozwala uchwycić związek między efektem przełomu i jednoczesnym wyparciem. Autor pyta, w jaki sposób Błoński stawia kwestię polskiej winy, jakie wyobrażenia relacji polsko-żydowskich jej towarzyszą, jaki jest obraz polskiej większości, wreszcie – jak głosy na temat polskiej roli w eksterminacji Żydów zyskują prawo istnienia w zbiorowej świadomości, stając się prawomocnymi narracjami o historii i jak są z niej – niemal jednocześnie – usuwane i delegitymizowane.

Wyrażenia kluczowe: Zagłada, pamięć, dyskurs publiczny w Polsce

Słynny tekst Jana Błońskiego napisany w 1986 roku to dokument polskiej narracji o Zagładzie. Ukazanie się *Biednych Polaków...* i tocząca się później dyskusja wyznacza jeden z ważnych etapów ewolucji społecznej świadomości dotyczącej Shoah w Polsce. Stanowisko Błońskiego od lat traktuje się jako rewolucyjny przewrót, a jednocześnie odpowiedź (dla wielu ostateczną) na pytanie o polską winę. W świetle prac historyków z ostatniego dziesięciolecia wnioski dotyczące „winy obojętności” oraz roli polskiej większości jako „obojętnych świadków” okazują się jednak wątpliwe¹. Czy rzeczywiście możemy mówić o przełomie, skoro w polskiej kulturze już w latach czterdziestych zaczęły pojawiać się teksty, które niezwykle ostro stawiały sprawę stosunku polskiej większości do Zagłady²? Wiedzieliśmy właściwie wszystko, a jednocześnie uparcie odmawialiśmy uznania tej wiedzy³.

1 Mam na myśli publikacje podejmujące temat polskiej przemocy wobec Żydów, przede wszystkim prace powstałe w Centrum Badań nad Zagładą Żydów Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, np. Engelking & Grabowski, 2011; Engelking, 2011; Grabowski, 2011; ale także prace autorów wywodzących się z innych środowisk, np. Tokarska-Bakir, 2012; jak też publikacje dotyczące sytuacji powojennej, np. Żbikowski, 2011.

2 Wystarczy przywołać *Kobietę cmentarną* i *Przy torze kolejowym* Zofii Nałkowskiej, *Gospodarke wyłączonej* Kazimierza Wyki, tom *Martwa fala*, w którym znalazły się teksty Jerzego Andrzejewskiego, Stefana Flukowskiego, Juliusza Góreckiego, Marii Kann, Stefana Otwinowskiego, Juliana Przybosia, Jerzego Zawieyskiego (*Martwa fala. Zbiór artykułów o antysemityzmie*. Przedmowa St. Dobrowolski, 1947), prozę Adolfa Rudnickiego i Stanisława Wygodzkiego czy późniejsze teksty Henryka Grynberga. W pracy doktorskiej *Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947-1991. Kanon, który nie powstał*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Barbary Sienkiewicz, Sylwia Karolak omawia teksty poświęcone Shoah z powojennych list lektur szkolnych, pokazując, że ich szkolne funkcjonowanie nie doprowadziło do powstania rozpoznawalnego społecznie kanonu wiedzy o Zagładzie (Karolak, 2012). Dodajmy, że chodzi o utwory wybitne, takich pisarzy, jak Nałkowska, Szmaglewska, Andrzejewski, Hering czy Różewicz.

3 Warto pamiętać, że w roku 1986 ukazał się artykuł Jana Tomasza Grossa poświęcony temu samemu zagadnieniu, co *Biedni Polacy...* Błońskiego. Gross stosuje narzędzia opisu wydobywające kulturowy kontekst wojennych zachowań polskiej większości i rysuje obraz wydarzeń, którego nie trzeba aktualizować po uwzględnieniu prac historyków z ostatnich dziesięciu lat. Jego spostrzeżenia konsekwentnie przemilczano i nie spowodowały one dyskusji nawet w gronie specjalistów (Gross, 1986, 2007, 2010). W ostatniej wersji Gross pisze o trudnościach z publikacją tekstu, który powstał w 1979 roku, oraz o charakterystycznych reakcjach polskich przyjaciół na jego tezy. Historia tekstu Grossa – równoległa z historią *Biednych Polaków...* – pokazuje, że nie mamy do czynienia z rozwojem wiedzy na

Analiza, którą prezentuję Czytelnikom, spotka się z pewnością z zarzutem anachronizmu, nieuprawnionego stawiania Błońskiemu wymagań z perspektywy roku 2013. Świadomy tego zarzutu chciałbym jednak odwrócić perspektywę i postawić kulturze, i artykułowi Błońskiego, pytanie, jak konstruuje się poczucie niewiedzy co do spraw, które w oczywisty sposób są od czasów Zagłady doskonale wszystkim w Polsce wiadome.

Biedni Polacy patrzą na getto to tekst, który zawiera ślady wiedzy o wojennych realiach, a jednocześnie ją unieważnia i czyni niewidoczną. Ustanawia warunki odbioru i wmontowuje blokady dotyczące części głosów na temat wojennej historii. Narrację Błońskiego należy potraktować jako aktualizację wzoru polskiej kultury. Jego rozpoznanie pozwala uchwycić związek między efektem przełomu i jednoczesnym wyparciem. Chciałbym odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób postawiona zostaje w *Biednych Polakach...* kwestia polskiej winy, jakie wyobrażenia relacji polsko-żydowskich jej towarzyszą, jaki jest obraz polskiej większości, wreszcie jak głosy na temat polskiej roli w eksterminacji zyskują prawo istnienia w zbiorowej świadomości, stając się prawomocnymi narracjami o historii albo jak są z niej usuwane i delegitymizowane⁴.

I Kontekst pytania o współodpowiedzialność

Znaczenie *Biednych Polaków...* polega przede wszystkim na publicznym postawieniu pytania o polską winę wobec Żydów w związku z Zagładą. Błoński nie tylko ją stwierdza, ale dodaje, że polskie społeczeństwo – i polska kultura – boi się o niej mówić i nerwowo reaguje na wszystko, co może wydawać się zarzutem pod adresem większości. „Musimy całkiem szczerze, całkiem uczciwie stanąć wobec pytania o współodpowiedzialność” (Błoński, 1996a, s. 19) – pisze i zaznacza: „Ale my – świadomie czy nieświadomie – nie chcemy, aby to pytanie padło. Odsuwamy je od siebie jako niemożliwe, skandaliczne” (Błoński, 1996a, s. 18).

Stawką rozważań jest określenie natury współodpowiedzialności, a co za tym idzie obraz polskiego społeczeństwa (jako grupy, w języku *Biednych Polaków...* – narodu) i jego ocena. Błoński wie, jak silne emocje wiążą się z tą kwestią. „Nie chcemy mieć nic wspólnego z okropnością – stwierdza – Czujemy jednak, że kała nas ona, «bezcześci»” (Błoński, 1996a, s. 19). Mimo wszystko skandaliczne pytanie pada. Błoński nie dostrzega jednak kulturowych wzorów, które sprawiają, że okazuje się ono tak niewygodne. W efekcie pozostaje wobec nich bezbronny, a tekst *Biednych Polaków...* wchodzi z nimi w niejednoznaczne interferencje.

temat Zagłady w Polsce, ale z problemem jej usankcjonowanego wypierania i ukrywania w kulturze. Dziękuję Elżbiecie Janickiej za zwrócenie mi uwagi na tekst Grossa. Chciałbym także podziękować Katarzynie Chmielewskiej, Maryli Hopfinger, Bożenie Keff i Jarosławowi Mikosowi za lekturę tekstu i krytyczne uwagi oraz uczestnikom i uczestniczkom seminarium IBL PAN „Wobec Zagłady – w stronę demitologizacji kategorii opisu” za dyskusję nad tezami artykułu.

4 Tomasz Żukowski pisał o Błońskim dwukrotnie: *Mówić, nie mówiąc za wiele. O dyskusji w sprawie Jedwabnego* (Żukowski, 2001) oraz *Wśród mitów. Jan Błoński – próby dialogu* (Żukowski, 2003) (przypis redakcji).

„Chrześcijańska wielkoduszność”

Tekst podsuwa czytelnikom sposoby myślenia i obrazy, które pomagają postrzegać postawienie niewygodnej kwestii jako akt cnoty. Wzorem dla Polaków pytających o relacje z Żydami jest Kościół. Błoński przywołuje postać papieża Jana XXIII oraz wizytę Jana Pawła II w rzymskiej synagodze. Tak określa postawę Kościoła: „[...] współczesne dokumenty nie zmierzają do wybielania przeszłości, nie targują się o okoliczności łagodzące. Mówią jasno o zaniedbaniu obowiązków braterstwa i miłosierdzia. Resztę pozostawiają historykom. W tym jest właśnie chrześcijańska wielkoduszność tych wypowiedzi” (Błoński, 1996a, s. 20). Akcent pada na uznanie przez Kościół własnych win: „Jest natomiast jasno powiedziane: chrześcijanie (i Kościół) się mylili. Nie mieli prawa ani podstaw, aby uważać Żydów za naród «przeklęty», za naród winien śmierci Chrystusa. Taki naród, który powinien zostać odsunięty, odseparowany, wyłączony ze wspólnoty” (Błoński, 1996a, s. 19). I dalej: „Podkreśla się raczej, że kościelna praktyka podniecała niechęć do Żydów i utrzymywała ich w poniżeniu i izolacji” (Błoński, 1996a, s. 20).

„Wielkoduszność” polega na pominięciu racjonalizacji, które stały za niechętnym stosunkiem do Żydów. Jest ono zastugą, ponieważ wydaje się, że „racje” większości przynajmniej w części pozostają w mocy. Błoński pisze: „Nie zajmują się one [dokumenty kościelne – T.Ż.] wyważaniem win ani roztrząsaniem przyczyn (społecznych, ekonomicznych, intelektualnych, czy Bóg wie jakich), które sprawiły, że chrześcijanie patrzyli na Żydów jak na wrogów, szkodników czy natrętów” (Błoński, 1996a, s. 19). Sformułowanie takie sugeruje, że wrogie zachowania były w jakimś stopniu spowodowane postawą samych Żydów. Błoński nie cofa się przed dopowiedzeniem: „Przecież – nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy, oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy” (Błoński, 1996a, s. 18)⁵. Kościół powstrzymuje się jednak przed przypominaniem żydowskich „win” i „przyczyn”, z powodu których nie lubiano Żydów – „nie mówi się zatem, myśmy musieli się bronić”; „nie przypomina się nawet danych, które mogłyby stanowić okoliczność łagodzącą. A trochę takich danych jest” (Błoński, 1996a, s. 20).

Błoński cytuje opinie, które z punktu widzenia dzisiejszego stanu wiedzy należałoby uznać za przejawy antysemityzmu⁶, ale nie odmawia cytowanym głosom zasadności. Przynajmniej usprawiedliwienia w taki sposób, że głos cudzy trudno odróżnić od głosu autorskiego. „Przyczyny” zyskują status faktów i zostają oddzielone od zjawiska dyskryminacji. Wyraźnie potępiana przemoc wynika z wyciągania zbyt daleko idących wniosków z faktycznych postaw i zachowań Żydów.

5 Motyw równowagi cierpienia i podobieństwa losu pojawia się też w wariacie: „dyskusje – przyjacielskie na ogół – łączyły się dla wszystkich z przykrością i cierpieniem” (Błoński, 1996a, s. 15). Przykrość ta jest jednakowa dla Polaków i Żydów, jedni i drudzy mają powody, żeby było im przykro.

6 Mam na myśli takie powiązane ze sobą motywy, jak wina Żydów za nienawiść większości, tzw. obiektywne przyczyny konfliktu, konieczność obrony przed Żydami, nienawiść Żydów względem większości czy oczernianie większości przez Żydów. Można je odnaleźć zarówno w trzytomowej monografii L. Poliakova (Poliakov, 2008a, 2008b, 2010), jak i w dotyczącej Polski monografii Aliny Całej, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm i jego źródła* (Cała, 2012). Analizując antropologię przesądu, Joanna Tokarska-Bakir wskazuje na jego arbitralność i łączy go z procesami zachodzącymi wewnątrz grupy dominującej. W świetle jej argumentacji przesąd nie zależy od zachowań mniejszości (nie jest uproszczonym obrazem jej realnych postaw), ale pozostaje zakorzeniony w dynamice wyobrażeń większości o sobie i świecie, a jego zasadniczą funkcją jest uzasadnianie przemocy wobec mniejszości (Tokarska-Bakir, 2008).

Tylko przy takim rozumieniu „przyczyn” można mówić o „wielkoduszności” ich przemilczenia. Gdyby były one po prostu częścią procederu dyskryminacji – a w świetle wiedzy, którą dziś dysponujemy, tym właśnie są⁷ – ich oddalenie i unieważnienie nie miałyby w sobie nic wielkodusznego, byłoby prostą konsekwencją rozpoznania zjawiska i związanej z nim winy. Nie można by też mówić o „zaniedbaniu obowiązku braterstwa i miłosierdzia”. Zaniedbuje go ten, kto ma powody, żeby nie lubić, ale zapominając o „braterstwie i miłosierdziu”, idzie zbyt daleko w niechęci. Kogoś, kto wyklucza arbitralnie, należałoby raczej nazwać winnym przemocy.

Nie mniej ważny jest fakt, że „przyczyny” i „dane” zostają jednak przywołane. Mówiący deklaruje, że pomija coś, co *de facto* stawia przed oczyma słuchaczy. Mówi o „wielkoduszności” przemilczenia „win” tego, z którym jest w sporze, i podkreśla własną „powściągliwość” w ocenach oraz wypominaniu błędów, tymczasem właśnie „wina” tamtego i własna rzekoma „powściągliwość” postawione zostają w centrum argumentacji. Nie pomija się ich i nie zapomina. Przeciwnie.

Figura tego rodzaju wpisuje w tekst oceny. Deklarowane powstrzymanie się od potępienia kogoś, o kim się mówi, idzie w parze z jego faktycznym oskarżeniem (Żydzi zostają jednak napiętnowani). Jednocześnie deklarowane pozorne powstrzymanie się od ocen nobilituje moralnie mówcę (mógłby adwersarza zmiażdżyć, ale nie robi tego, przez co zmiażdży go tym bardziej). W tekście Błońskiego nie ma intencji ataku. Fragment, o którym mowa, utrzymany jest w tonie szukania porozumienia i ważenia racji, ale mimo wszystko jego retoryka wygląda tak, a nie inaczej. Związane z nią wartościowanie grupy dominującej i mniejszości pozostaje w mocy.

Najwyższe wymagania moralne

Obraz polskiej społeczności w relacji do Żydów okazuje się pochlebny. Polacy to ci, którzy stawiają sobie najwyższe wymagania moralne, wielkodusznie wyciągają rękę, biorą na siebie winę (a ta wcale nie jest oczywista, o czym za chwilę), przemilczają „przyczyny” własnej niechęci, a więc postępowanie Żydów, które mogłoby usprawiedliwiać zachowania większości.

Postawienie problemu na płaszczyźnie moralnej – co zwykle się uznawać za przelotową wartość tekstu (Głowiński, b.d.) – przesuwą uwagę z faktów i mechanizmów dominacji na odczucia większości oraz jej obraz. Buduje wyobrażenie o wspólnotcie. Błoński dostrzega lęk przed postawieniem problemu i mówi, że „nie wszystko było w porządku” (Błoński, 1996a, s. 18), ale jednocześnie ucieka od konkretności. Działania grupy dominującej nie zostają ani nazwane, ani zanalizowane. Akcent pada na najwyższe wymagania moralne, które powinni stawiać sobie Polacy, oraz związane z nimi postulaty przezwyciężenia

⁷ „Uprzedzenie, jeśli idzie o jego wewnętrzną treść, jest jedynie powierzchowne – jeśli w ogóle – związane ze specyficzną naturą obiektu” (Adorno, 2010, s. 128). Adorno traktuje wyodrębnienie „problemu Żydów” jako jeden z głównych rysów uprzedzenia. O „pseudoracjonalnych dyskusjach o antysemityzmie” pisze: „Ktoś, kto dziś, po europejskim ludobójstwie, uznaje istnienie «problemu żydowskiego», sygnalizuje, nawet jeśli w sposób subtelny, że dla czynów nazistów można znaleźć jakieś usprawiedliwienie” (Adorno, 2010, s. 121).

strachu, zawieszania ocen i uprzedzeń. Błoński tworzy konstrukcję, która zapewnia symboliczną gratyfikację. Zmagania moralne sytuują większościową społeczność na wyżynach, a przynajmniej kreślą taką perspektywę. Są rodzajem znieczulenia, które pozwala uznać drobną część zarzutów, przenieść akcent na etyczną doniosłość tego dokonania i jednocześnie usunąć z pola widzenia najważniejsze problemy i fakty. Większość może oglądać własny wyidealizowany obraz i tym samym uznać sprawę za rozwiązana.

Tekst wytwarza kategorię szczególnego rodzaju „my”, którego konstytutywną cechą jest stawianie sobie najwyższych wymagań moralnych. Strategia ta wynika z dbałości o perswazyjną moc wypowiedzi. Błoński szuka poparcia dla swojego punktu widzenia i wie, że nie będzie to łatwe. Dlatego wytwarza wrażenie zgody. Jednocześnie w kreowanym przez niego „my” zaciera się granica między postulatami wobec społeczności, do której się zwraca, a jej obrazem wynikającym ze stanu faktycznego.

Wywód utrzymany jest w porządku powinności, której świadomy jest zarówno autor, jak i czytelnicy. Obie strony konfrontują się z trudnymi kwestiami i zadaniami moralnymi. Wysoko stawiają etyczną poprzeczkę. Błoński mówi o Miłoszu: „Tak w każdym razie widzi on swój obowiązek, wzywając niejako nas wszystkich, abyśmy także swego obowiązku dopełnili” (Błoński, 1996a, s. 11). Okazuje się on trudny. Jednocześnie Błoński zwraca się do wspólnoty („my”), która powinna i może podołać moralnemu wyzwaniu. O *Campo di Fiori* pisze jako o „ludzkim geście” i stwierdza: „razem z poetą czujemy, że ostatnie słowo nie zostało powiedziane”. Sumienie zbiorowości – czującego „my” – jest wrażliwe na zło⁸. Gdzie indziej czytamy, że należy, „nie popadając w gniew”, rozważyć zarzuty o współudziale w ludobójstwie (te same, które wcześniej zostały oddalone i uznane za absurdalne). To jeszcze jedno trudne zadanie wymagające wysokiego poziomu moralnego (Błoński, 1996a, s. 22). Podobny ton pojawia się w zakończeniu, kiedy mowa o szczególnym zadaniu moralnym, jakim była dla Polaków obecność Żydów (tym motywem zajmujemy się osobno).

Z wnętrza tożsamości

Błoński odwołuje się do polskiej tradycji oraz ważnych dla zbiorowości autorytetów, co sprawia, że porozumienie z wpisanymi w tekst odbiorcami następuje przez odwołanie do szerszej wspólnoty. Dopełnia tzw. narodowe dziedzictwo.

Miłosz odgrywa w tekście rolę narodowego autorytetu. Prowadzi zbiorowość. Warunkiem możliwości moralnego wysiłku jest chrześcijańska tożsamość ustanawianego w tekście „my”. Przykład Kościoła może być ważny i inspirujący, ponieważ trafia do grupy o chrześcijańskich korzeniach, podobnie jak kościelna retoryka „obowiązku braterstwa i miłosierdzia”. Kiedy przywołany zostaje przykład Jana Pawła II – a jest rok 1987 – wątek religijny spotyka się z narodowym. Sformułowanie „za mało byliśmy chrześcijanami”

8 Rozważając kwestię „splamienia krwią”, Błoński uznaje, że zabójstwo w obronie własnej jest moralnym ustępstwem. „Chrystus kazał Piotrowi schować miecz” – konstatuje (Błoński, 1996a, s. 10). To jeszcze jeden przykład ustanawiania wspólnoty między mówiącym a czytelnikami, która polega na uznaniu najwyższych – chrześcijańskich – wymagań moralnych.

odnosi się do Kościoła w pierwszej części tekstu, a do narodu w jego zakończeniu (Błoński, 1996a, ss. 19–20. 22–23). Błoński pisze o Mickiewiczu, Norwidzie i Słowackim: „Przynajmniej więc najwięksi stanęli po stronie prawdy i sprawiedliwości” (Błoński, 1996a, s. 23)⁹. Z rozpaczą stwierdza, że nie poszła za nimi większość, ale jednocześnie ustanawia akceptowaną i najdonioślejszą część tradycji – „najwięksi” – która okazuje się zgodna z chrześcijańską istotą grupowej tożsamości.

Wina wynika więc nie z jakiejś zasadniczej wady, która mogłaby tkwić w polskiej chrześcijańskiej tożsamości narodowej. Przyczyną zła jest sprzeniewierzenie się owej tożsamości, to, że byliśmy „za mało chrześcijanami”, a więc za mało sobą.

Tożsamość Polaków okazuje się podwójnie chroniona. Po pierwsze, przez perspektywę „chrześcijańskiej wielkoduszności”, po drugie, przez potwierdzenie chrześcijańskiej identyfikacji, w której nie tylko nie ma nic złego, ale dzięki której naród powstrzymał się przed zbrodnią¹⁰. Kategorie religijno-narodowe zostają *de facto* utrzymane, wręcz wzmacnione, choć celem tekstu jest korekta faktycznego narodowo-katolickiego charakteru ich oddziaływania.

Błoński chce odróżnić własne rozumienie narodu od koncepcji Polaka-katolika (Błoński, 1996c). Z punktu widzenia stosunku między dominującą większością a mniejszością ważne jest jednak to, że większość nie musi kwestionować ani poddawać namysłowi tego, co w jej własnym przekonaniu najgłębiej określa ją samą i świat, w którym żyje.

W książce *Męska dominacja* Pierre Bourdieu opisał tożsamość jako zjawisko zakorzenione w przenikającym całą kulturę podziale na sferę męską i kobiecą (Bourdieu, 2004). Rozróżnienie to i związane z nim wartościowania organizują strukturę kosmosu i dają o sobie znać w najdrobniejszych szczegółach codziennego życia. Jednostki i grupy odnajdują się w nich, co stwarza warunki możliwości dominacji, wytwarza ją, potwierdza i reprodukuje. Tożsamość jest uczestnictwem w obrazie świata i w związanych z tym praktykach, które ją zaszczepiają, wcielają, sprawiają, że jest odczuwana przez jednostki jako coś obiektywnego, naturalnego i niezależnego od nich, wreszcie, że jest przekazywana z pokolenia na pokolenie. Zniesienie dominacji musi łączyć się ze zmianą wyobrażeń o rzeczywistości oraz sposobu, w jaki dominujący i zdominowani postrzegają samych siebie.

W przypadku Polaków i Żydów obraz świata, w którym zakorzeniona jest dominacja, sprowadza się przede wszystkim do przeciwstawienia chrześcijaństwa żydowskości oraz przekonania o wyższości tego pierwszego. Polacy jako naród chrześcijański stoją moralnie wyżej od Żydów. Różnica ta sprawia, że większość postrzega własną przemoc jako reakcję na żydowskie nikczemności, a więc sprawiedliwe zadośćuczynienie. Naruszenie tego zasadniczego rozróżnienia oraz związanych z nim ocen oznacza zakwestionowanie podstaw dominacji ściśle związanych z większością tożsamością.

⁹ Przywołuje także Orzeszkową i Prusa jako tych, którzy proponują asymilację. Ich projekt pozostawia wiele do życzenia, ale nie odbiega od europejskiej normy (Błoński, 1996a, s. 20).

¹⁰ W zakończeniu Błoński mówi o nienawiści polskiego społeczeństwa do Żydów, ale jednocześnie stwierdza, że „za słowami nie poszły czyny”, bo „Bóg tę rękę zatrzymał”. Jako naród nie wzięliśmy udziału w zbrodni, bo „byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami” (Błoński, 1996a, s. 23).

Błoński tworzy konstrukcję, która pozwala nie modyfikować tego zestawu przekonań. Przede wszystkim nie problematyzuje chrześcijańskiej identyfikacji grupy dominującej i jej związków z przemocą. Przeciwnie – zachowuje tę identyfikację i afirmuje ją, stawiając poza refleksją. Nie pyta o związek między chrześcijańską tożsamością narodową a obrazem jej obcego, czyli Żyda. Legitymizuje dbałość o własny wizerunek, podsuwa kategorie, które potwierdzają moralną wartość grupy większościowej (wina wynika z odejścia od chrześcijańskiej istoty polskości) i pozwalają wciąż myśleć o jej wyższości. Wreszcie nie problematyzuje statusu rzekomych win mniejszości, traktując je jako opis stanu faktycznego, a nie opresyjnej świadomości.

II Zarzuty

Powróćmy jednak do stwierdzenia polskiej współwiny. Żeby o niej mówić, trzeba mieć po temu materialne podstawy: obwiniany musi dopuścić się jakichś konkretnych czynów, być sprawcą zdarzeń, których konsekwencją jest czyjaś krzywda. W tekście *Biedni Polacy patrzą na getto* sprawa zarzutów wobec polskiej społeczności pojawia się w czterech konstelacjach: po pierwsze, tekst zaczyna się i kończy metaforą zbrukania polskiej ziemi i pamięci; po drugie, zarzuty pojawiają się w trybie mowy cudzej w wyimaginowanym dialogu między Polakiem i kimś z zewnątrz; po trzecie, opatrzone zostają komentarzem unieważniającym jeden z głosów dialogu i legitymizującym drugi; po czwarte, powracają w części poświęconej wyznaniu polskich win, tyle że z istotnymi pominięciami. Okazuje się, że niektóre fakty przywołane w pierwszej części tekstu zostają później przemilczane, a same zarzuty ulegają eufemizacji.

Metafora zbrukania

Obrazy zbrukania otwierają i zamykają tekst Błońskiego. W pierwszym zdaniu eseju czytamy o „obowiązku oczyszczenia polskiej ziemi, która jest [...] «obciążona, skrwawiona, zbezczeszczona»” (Błoński, 1996a, s. 10). Na tej samej stronie mowa o „krwawym i ohydny znaku” (Błoński, 1996a, s. 10). W ostatnim akapicie *Biednych Polaków...* pada zdanie: „Skażenie, zbezczeszczenie polskiej ziemi miało miejsce i nadal ciąży nad nami obowiązek oczyszczenia”.

Sens obrazu zbrukania sprowadza się do wprowadzenia strony biernej. Polska społeczność nie działa, ale zostaje jakby bez własnego udziału w niesprecyzowany sposób naznaczona. Ponosi konsekwencje aktywności zewnętrznych sił, które ją skalały. To prawda, że od 1 września 1939 roku aż do wyzwolenia decydującą rolę odgrywali w Polsce naziści, ale fakt ten nie oznacza zniknięcia dominacji i związanych z nią praktyk wewnątrz polskiego społeczeństwa. Używając metafory zbrukania, Błoński wyklucza polskie sprawstwo. Tworzy wrażenie, jakby od chwili wybuchu wojny grupa dominująca popadła w bierność, nie działała i nie dokonywała wyborów. Jednocześnie odmawia uznania ciągłości historii

polskiego antysemityzmu. Zrywa związek między Polską przedwojenną – gdzie dyskryminacyjne praktyki były na porządku dziennym – a Zagładą, którą streszcza obrazem bierności i obciążenia konsekwencjami działania zewnętrznych sił.

Ogólnikowy charakter obrazu zmały sprawia, że konkrety historyczne i społeczne giną w jego cieniu. Błoński tak określa Zagładę i polską w niej rolę: „[...] ludobójstwo, którego naród polski nie jest winien, ale które dokonano się na naszej ziemi i tę ziemię jakoś na wiek wieków naznaczyło” (Błoński, 1996a, s. 10). Jak dokonano się ludobójstwo? Czy pozostająca pod okupacją polska większość przyłożyła do niego rękę? W jaki sposób się zachowywała? Nie wiemy tego, a co więcej pytania o konkret okazują się w świetle metafory zbrukania niemożliwe. Tym bardziej, że Błoński z góry zaznacza, że „naród polski” „nie jest winien” ludobójstwa. Sformułowanie „brudy po przypadkowych gościach” (Błoński, 1996a, s. 11) sugeruje, że chodzi wyłącznie o hitlerowców. Bezosobowa forma – „dokonano się” – usuwa z pola widzenia działający podmiot i oddala kwestie związane z rozpoznaniem i nazwaniem faktycznych postaw polskiego społeczeństwa – jego poszczególnych grup i jednostek.

Niejasne poczucie zmały przenosi akcent z zachowań na moralny „obowiązek oczyszczenia” (Błoński, 1996a, ss. 10, 23). Polskie społeczeństwo okazuje się uwikłane w cudze winy, musi podjąć wysiłek ekspiacji ze względu na to, co zrobili inni, czym daje dodatkowe świadectwo wysokiego poziomu moralnego.

„Obowiązek oczyszczenia [...] na tym cmentarzu sprowadza się już tylko do [...] obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie” (Błoński, 1996a, s. 23) – ostatnie zdanie *Biednych Polaków...* kładzie akcent na polską przeszłość. Tę samą, którą obraz zbrukania do pewnego stopnia spycha w cień i unieważnia. Błoński poświęca co prawda sporo uwagi i miejsca potencjalnym zarzutom wobec polskiej społeczności, ale podejmuje tę kwestię w sposób, który chroni przed uznaniem polskiego sprawstwa i w efekcie przed modyfikacją obrazu zbiorowości w jej własnych oczach.

Zarzuty w ramie mowy cudzej. Unieważnienie

Konkrety dotyczące polskich postaw wobec Żydów pojawiają się w wyimaginowanej rozmowie między Polakiem a kimś z zewnątrz. „Každy chyba, kto był za granicą, [...] usłyszał pytanie, czy Polacy są antysemitami? [...] Nie pomyłę się chyba, tuziny takich rozmów streszczając schematycznie w jedną” – pisze Błoński (Błoński, 1996a, s. 13). W partii rozmówcy z zewnątrz pojawiają się właściwie wszystkie fakty dotyczące polskich win wobec żydowskich współobywateli także w czasie wojny i po niej. Mowa tam o antysemityzmie, wykluczeniu, realnej przemocy, szmalcownictwie, rozpoznawaniu Żydów w czasie okupacji, wydawaniu ich Niemcom, pogromach – także tych powojennych w Kielcach i Krakowie – zabijaniu powracających do domu ocalańców i przywłaszczaniu sobie żydowskiego majątku, wreszcie wygnaniu niedobitków w roku '68.

Na każdy zarzut strona polska odpowiada usprawiedliwieniem. Błoński traktuje tę wymianę zdań jako spór obiektywnie umotywowanych stanowisk. „Dyskusje historyków wyglądają bardzo podobnie. Powracają – dokładniej udokumentowane – te same opinie i zdarzenia” – stwierdza (Błoński, 1996a, s. 15). Zdanie to sugerowałoby, że wypowiedzi obu stron – polskiej i kogoś z zewnątrz – dotyczą faktów. W dalszej części tekstu okazuje się, że niezupełnie. Przechodząc do omawiania rozmowy, Błoński unieważnia opinie z zewnątrz.

Pisze o nich tak:

„Jest w niej [zagranicznej literaturze o Zagładzie – T.Ż.] znaczny rozrzut stanowisk i wniosków. Trafiają się książki, których autorzy nie kryją, że powoduje nimi nienawiść. Jednak lekceważyć ich nie wolno. Zrodziły się przecież z osobistych przeżyć, których autentyczności nie sposób podawać w wątpliwość. A poza tym – czy w naszym piśmiennictwie nie roi się od wypowiedzi pełnych obłąkanej wręcz nienawiści do Żydów?” (Błoński, 1996a, s. 15).

Okazuje się, że oskarżycielski głos z zewnątrz to głos przede wszystkim żydowski¹¹. Jeśli niepochlebne wobec Polaków opinie wynikają z nienawiści, a ta z „osobistych przeżyć”, to musimy mieć do czynienia z polskimi Żydami. Dopiero wtedy zrozumiałe staje się porównanie ich postawy z postawami antysemitów.

Błoński podważa wiarygodność zarzutów z dialogu. Oskarżycielski żydowski głos zostaje zsubiektywizowany. Akcent przenosi się z faktów na „przeżycia”. Słowo „przeżycia” można rozumieć na dwa sposoby: jako stany świadomości albo zdarzenia, których ktoś doświadczył. W tym wypadku mamy raczej do czynienia z pierwszym znaczeniem. Na taką wykładnię wskazuje ustanowienie symetrii między „nienawiścią Żydów” i polską „obłąkaną nienawiścią do Żydów”, która jest dla Błońskiego raczej sprawą emocji¹². „Przeżycia” jako stany świadomości i uczuć są autentyczne i osobiste, dlatego nie można z nimi dyskutować. Zabieg ten przesuwą uwagę na osobę mówiącego jako na kogoś, kto ma pewnego rodzaju problemy psychologiczne (w tym wypadku nienawidzi Polaków), co go dyskredytuje. Jeśli „przeżycia” oznaczają „zdarzenia”, pozostają one jedynie „osobiste”, a więc nie stanowią podstawy do uogólnień. Podważa to ich status miarodajnego opisu rzeczywistości, podobnie jak w przypadku kobiet, które stały się feministkami w wyniku „osobistych nieszczęść lub niepowodzeń”¹³.

Opis sytuacji, z którym spotyka się Polak za granicą, nie jest więc bezstronny i co za tym idzie rzetelny, bo wynika z silnych negatywnych emocji wobec osób opisywanych¹⁴.

11 „Rozmówca z zewnątrz” to raz sędzia polskiej historii – Zachód, raz Żyd. Figury te przenikają się. Alina Cała opisuje motyw oczerniania Polski przez Żydów jako składnik antysemitycznej świadomości. Jego historia sięga roku 1918 i jest związana z polską reakcją na żydowskie protesty przeciw fali pogromów po uzyskaniu przez Polskę niepodległości (Cała, 2012, rozdz. 6.3).

12 Tak należałoby wnosić ze słowa „obłąkana”, które sugeruje oderwanie od rzeczywistości. W innych miejscach eseju Błoński zdaje się skłaniać ku przekonaniu, że niechęć do Żydów miała jednak jakieś rzeczywiste podstawy. Wtedy zamiast subiektywizacji mielibyśmy do czynienia z symetrią „krzywd”, która także delegitymizuje zarzuty – jako przesadzone wobec przemilczanych win strony oskarżającej.

13 Bardzo często w polskim dyskursie publicznym dyskredytuje się głosy kobiet, stosując zabieg subiektywizacji (Zawadzka, 2008). Dziękuję autorce za zwrócenie mi uwagi na ten wątek.

14 Sugestia nieobiektywności żydowskich zarzutów pojawia się także, kiedy mowa o wierszu Miłosza *Campo di Fiori*. „Rozumiano go nieraz jako oskarżenie – pisze Błoński. Przełożony na przykład na hebrajski, zdać się może dowodem na wrogą obojętność wobec zagłady getta” (Błoński, 1996a, s. 12). Wykładnia taka byłaby jednak, zdaniem

Zrównanie polskiej i żydowskiej nienawiści (w domyśle: antysemityzmu i antypolonizmu¹⁵) dezawuuje zarzuty wobec polskiej społeczności, nadając im ten sam status, który posiadają niedające się zaakceptować i oderwane od faktów – „obłąkane” – postawy antysemityczne. Błoński zdaje się sugerować – nie tylko w tym miejscu – „równowagę win” (jej przemilczenie jest, jak już wspominałem, dowodem „chrześcijańskiej wielkoduszności”). Żydów, którzy nienawidzą Polaków, nie byłoby w takim ujęciu stać na gest „wielkoduszności”. Nie umieliby tak jak polska większość skupić się na własnych brakach moralnych i winach, przemilczając „okoliczność łagodzącą”, którą w tym wypadku byłby polski antysemityzm¹⁶.

„Książki ostrożne” i „nasze” kontrargumenty

W literaturze na temat Shoah „jest także sporo książek ostrożnych i – o ile to możliwe – obiektywnych” – zapewnia Błoński i dodaje: „przypominają one starannie mentalne i materialne uwarunkowania polsko-żydowskiego współżycia” (Błoński, 1996a, s. 15). „Uwarunkowania” to coś, co łagodzi ostrze oskarżeń i usprawiedliwia polską społeczność. Uwaga czytelników kieruje się w stronę polskich kontrargumentów z rozmowy streszczającej polsko-żydowski spór.

Przywołane przez Błońskiego strategie obronne wpisują się w zakorzenione w kulturze wzory mówienia połączone z praktykami pozycjonującymi mniejszość. Sens każdego z nich nie ogranicza się do literalnego znaczenia argumentu lub przywoływanego faktów, ponieważ zawiera naddatek wynikający z aktualizacji związanej z nim praktyki. Elementy argumentacji oddalającej zarzuty tworzą system naczyń połączonych, jedne wzmacniają retoryczny i pozycjonujący efekt drugich, czyli utwierdzają przekonanie o wyższości grupy dominującej i niższości podporządkowanych¹⁷.

Stawką jest obraz Polaków jako narodu i jego ocena. Gra toczy się nie o fakty, ale o to, czy można na ich podstawie wnioskować o zbiorowości. W odpowiedzi na pytanie, czy

Błońskiego, błędna, bo wiersz okazuje się nazbyt jednoznaczny i publicystyczny, „za łatwo pozwala wyciągać wnioski” (Błoński, 1996a, s. 12).

15 Ideę antypolonizmu należy traktować jako część zestawu antysemitycznego. Motyw ten czeka na analizę w tym kontekście.

16 Symetria tego rodzaju jest z gruntu fałszywa. Niechęć antysemitów rzeczywiście należy uznać za arbitralną i pozbawioną związku z faktami, gniew i nienawiść prześladowanych jest natomiast reakcją na realną przemoc. Tę ostatnią trzeba jednak odróżnić od obrazu zachowań mniejszości wytwarzanego przez grupę dominującą. Większość powołuje się nań, „usprawiedliwiając” własną dominację oraz agresję. Nie możemy traktować tego rodzaju wyobrażeń jako opisu rzeczywistości. Należy pamiętać, że większość dyktuje reguły gry: praktyki dyskryminacyjne określają warunki życia dyskryminowanej społeczności. Reakcje mniejszości nie są zatem w tym samym stopniu sprawcze i pozostają jedynie odpowiedzią na stworzoną przez większość sytuację społeczną. Podobnie ma się rzecz z emocjami. Dysproporcja ta okazuje się oczywista, jeśli zestawimy obiegową opinię o porównywalnej z antysemityzmem żydowskiej „nienawiści do Polaków” z konkretnymi przykładami urazów w stosunku do polskiej społeczności. Przywołajmy jeden dotyczący Icchaka Szamira, „który po wojnie przyjechał do Polski, aby zobaczyć rodzinny dom. Przekopał ogródek i odkrył ciało ojca bez głowy. Okazało się, że Polak, który w czasie okupacji zapewnił mu schronienie [w zamian za przepisanie na siebie ogrodu i domu z całym dobytkiem – E.J.], ostatecznie go zamordował. «To dlatego Szamir uważał, że Polacy wyssali antysemityzm z mlekiem matki» – tłumaczy Jean Kahn” (Bielecki, 2006, s. 2; cyt. za: Janicka, 2006, s. 105). Ustanowienie symetrii między polską i żydowską nienawiścią pozwala bagatelizować antysemityzm jako jedną z dwóch równoważnych postaw w sporze społeczności. Tymczasem nie chodzi o spór równorzędnych grup i stanowisk, ale właśnie o dyskryminację.

17 Np. motyw „gościnności” wzmacnia efekt figury „żydokomuny”. Polska wspaniałomyślność przeciwstawia się żydowskiej niewdzięczności.

Polacy są antysemitami, nie chodzi jedynie o wstydlivą etykietę. Postawienie problemu na poziomie grupy oznacza, że zło dotyczy wszystkich i nie daje się zmarginalizować. Wynika z dyskryminacji zakorzenionej w kulturze i realizowanej przez całą społeczność.

Konstatacja taka sprawia, że większość nie może już bezrefleksyjnie obsadzać dyskryminowanych na pozycji gorszych, na mocy zakorzenionych w kulturze stereotypów. Pod znakiem zapytania staje także jej prawo do korzystania z wynikających stąd przywilejów. Pierwszym i najważniejszym jest panowanie w sferze dyskursu. Faktyczne równouprawienie dyskryminowanych oznacza zderzenie z głosem, w którym większość zostaje opisana w inny sposób, niż by sobie tego życzyła, i z innego punktu widzenia niż ten, do którego przywykła. Przemoc okazuje się arbitralna i traci uzasadnienie, dzięki któremu można ją było stosować z poczuciem słuszności.

Zmiany tego rodzaju wprowadzałyby dominującą większość w dysonans poznawczy i stawiałyby przed obowiązkiem rzeczywistego przepracowania społecznych praktyk oraz związanego z nimi systemu przekonań. Bagatelizowanie i marginalizacja problemu pozwala utrzymać zręby *status quo*.

„Nie wolno uogólniać...” i „przyjęliśmy Żydów w gościnę...”

Zrekonstruowana przez Błońskiego wymiana zdań rozpoczyna się od dwóch sakramentalnych stwierdzeń: „nie wolno uogólniać” oraz „przyjęliśmy Żydów w gościnę” (Błoński, 1996a, s. 13)¹⁸. Pierwsze odnosi się bezpośrednio do głównej stawki sporu, czyli prawa stawiania problemu na poziomie społecznym, a nie indywidualnym¹⁹. W zakazie uogólniania daje się wyczuć naddatek, który odrywa go od rzeczywistości i faktów. W dominującym dyskursie zakaz ten obowiązuje niezależnie od liczby przywoływanych zdarzeń i powszechności zjawisk, o których mowa. Mamy do czynienia ze szczególnego rodzaju asymetrią, na podstawie której można wnioskować, że prawda historyczna jest w tego rodzaju rozumowaniach kwestią poboczną. Świadectw antysemityzmu okazuje się zawsze za mało, żeby wnioskować z nich o grupie, natomiast pomoc Żydom – chociaż była bez wątplenia zjawiskiem rzadkim i wyjątkowym – stanowi podstawę do tworzenia obrazu Polaków jako narodu²⁰. W zrekapitułowanej przez Błońskiego rozmowie rozmówca z zewnątrz wspomina o wielu przejawach antysemityzmu. Zakaz uogólniania przenosi

18 Błoński sygnalizuje sposoby argumentacji. Postaram się pokazać ich społeczne funkcjonowanie, wychodząc niekiedy poza literę rekonstruowanych przez Błońskiego wypowiedzi.

19 „– Czy Polacy są antysemitami? – Dlaczego pan tak stawia pytanie? Bywają Polacy antysemitami, bywają filosemitami, bywają tacy, których to nic nie obchodzi” (Błoński, 1996a, s. 13). Zakaz uogólniania jest ciągle żywy w polskiej kulturze. W tekście Błońskiego pojawia się kilkakrotnie w trybie mowy odautorskiej: najpierw przy przywołaniu wiersza *Campo di Fiori* [Błoński cytuje Miłosza: „czy rzeczywiście taka była ulica warszawska. I była, i nie była, bo w innych okolicach i innych momentach Warszawa była inna, więc nie chodzi o jakieś oskarżenie” (Błoński, 1996a, s. 12)], później przy omawianiu polskiej winy, np. „Pomijam zwykłych zbójów”; „Nikt rozsądny nie może powiedzieć, że Polacy – jako naród – brali w ludobójstwie udział”; „[...] za słowami nie poszły czyny. Ale nie poszły (albo szły rzadko)” (Błoński, 1996a, ss. 21, 23).

20 Motyw ten pojawia się także w zrekonstruowanej przez Błońskiego rozmowie, w której Sprawiedliwi tworzą obraz wspólnoty, a akty antysemityzmu są bagatelizowane i nie prowadzą do uogólnień. Błoński nie problematyzuje jednak tego zjawiska.

wszystkie w sferę odosobnionych, indywidualnych zachowań oderwanych od całości praktyk społecznych jako znaczącego systemu²¹.

„Przecież wtedy, kiedy Anglia, Francja, Hiszpania wygnały Żydów, właśnie w Polsce znaleźli schronienie!” – pisze Błoński (Błoński, 1996a, s. 13). Motyw „przyjęcia Żydów w gościnę”²² ustanawia relacje między większością a mniejszością. Polacy okazują się „gospodarzami”, Żydzi „gośćmi”. Statusy obu grup pozostają niezmiennie niezależnie od tego, jak długo Żydzi zamieszkują w Polsce. Jeśli „gość” nie zamienia się we „współdomownika” na równych prawach po siedmiuset latach wspólnego życia, można podejrzewać, że w argumentacie o „przyjęciu w gościnę” historia pozostaje tylko pretekstem, właściwą stawką jest zaś uzasadnienie i utrzymanie podrzędnej pozycji mniejszości. Dzisiejsi Żydzi mają czuć się zobowiązani wobec Polaków, traktować ich jako „gospodarzy” i pamiętać o własnej roli „gościa”. Większość może ich rozliczać z tego, czy zachowują się odpowiednio i czy nie nadużywają „gościnności”. Zarzuty pod adresem grupy dominującej łatwo stają się w tym kontekście przejawami niewdzięczności wobec „gospodarzy”.

Obrona na wielu frontach

Po tego rodzaju wstępie pojawiają się dwie konstelacje argumentów, zbudowane na zasadzie: „nie brałem garnuszka, kiedy go oddawałem, był cały, a dziury były w nim od początku”. Pierwsza streszcza się w hasłach „to nie my, to zaborcy” (nie do nas należy kierować pretensje – „nie brałem garnuszka”)²³, „tak samo było w całej Europie” (może to jednak my, ale przecież nic się nie stało – „jak oddawałem, był cały”)²⁴ i „to przecież margines” (może rzeczywiście coś się stało, ale to bez znaczenia – „dziury były w nim od początku”)²⁵; druga dotyczy wojny: „nic nie mogliśmy zrobić” (chcieliśmy pomóc, ale było to niemożliwe)²⁶, „ratowaliśmy – *vide Sprawiedliwi*” (mimo wszystko pomagaliśmy)²⁷ oraz „żydokomuna, czyli Żydzi sami byli sobie winni” (a tak w ogóle należało im się)²⁸.

21 Wariantem zakazu uogólniania jest zakaz przykładania tych samych miar do Polski oraz innych krajów. Porównanie z Europą jest możliwe tylko wtedy, gdy wskazuje się na naganne zachowania innych społeczeństw, co usprawiedliwia Polaków. Przeniesienie negatywnej oceny na społeczeństwo polskie spotyka się z kontrargumentem w postaci „szczególnych warunków” oraz natężenia niemieckiego terroru. Różnica między Zachodem a Polską jest oczywista, tyle że argument ten spycha w cień problem, jakim jest rola donosu i praktyki rozpoznawania Żydów w dystrybucji terroru, jak też zapoznanie faktu, że bez pośrednika, jakim był donosiciel, naziści nie dysponowałiby środkami pozwalającymi stosować terror. O kontekście działań Sprawiedliwych pisze F. Tych: „Przypomnijmy tu, że niemal za każdą niemiecką egzekucją Polaka ratującego Żydów stał z reguły donos innego Polaka, który tego ratującego zadenuncjował. Niemcy sami rzadko wpadali na ślad ukrywających się Żydów. Z reguły byli naprowadzani na cel przez donos. Za 90% wpadek stał albo uliczny łowca Żydów, albo sąsiad denuncjant” (Tych, 2009, s. 19).

22 Także: „Po pierwszej wojnie przyjęliśmy Żydów z Rosji, po 1934 roku – z Niemiec” (Błoński, 1996a, s. 14).

23 „– [...] w nowożytnej Europie zawsze były z polską nietolerancją kłopoty. – Ale przecież od końca osiemnastego wieku żadnej Polski nie było! [...] Byliśmy w niewoli, musieliśmy myśleć przede wszystkim o sobie. [...] Pierwsze pogromy miały miejsce na Ukrainie, spowodowała je carska policja” (Błoński, 1996a, s. 13); „– Pogrom w Kielcach był prowokacją polityczną” (Błoński, 1996a, s. 14).

24 „– [...] a poza tym, czy w całej Europie nie było podobnie?” (Błoński, 1996a, s. 14).

25 „– W każdym społeczeństwie jest kilka procent ludzi bez sumienia” (Błoński, 1996a, s. 14).

26 „– W 1942 roku, w Warszawie, na ośmiu Polaków było w mieście czterech Żydów. Jak ośmiu może ukryć czterech?” (Błoński, 1996a, s. 14).

27 „– Jest w Izraelu miejsce pamięci ludzi, którzy ratowali Żydów, trzydzieści procent to Polacy” (Błoński, 1996a, s. 14).

28 „– Żydzi ginęli nieraz nie za to, że byli Żydami, ale za to, że byli komunistami” (Błoński, 1996a, s. 14).

Niespójność zakorzenionych w polskiej kulturze i przywołanych przez Błońskiego w dobrej wierze figur ma w sobie pewną logikę. Służy nie tyle ustaleniu faktów, ile oddaleniu formułowanych na ich podstawie zarzutów. Odpiera się je na wszystkich poziomach naraz, odnosząc się do wszelkich możliwych aspektów winy, co prowadzi do sprzeczności logicznych. W pierwszym zestawie akcent pada najpierw na sprawcę – to nie my; później na czyn, który okazuje się europejską normą, a więc oskarżeni są tak samo winni jak oskarżający (o ile nie byliby Żydami) lub potencjalni sędziowie (Zachód), co siłą rzeczy niweluje oskarżenie²⁹. Gdyby dwa pierwsze wybiegi nie były skuteczne, wysuwa się trzeci argument: milcząco zakładając, że jesteśmy jednak sprawcą i że czyn był istotnie naganany, marginalizujemy go, odmawiając prawa do uogólnienia i sprowadzając problem do „zwykłych zbirów” (Błoński, 1996a, s. 21), których można pominąć.

Ktoś, przeciw komu wymierzona jest tego rodzaju argumentacja, musi poczuć się zdezorientowany, szczególnie jeśli chce mówić o faktach. Słyszy odpowiedzi dotyczące wszelkich możliwych aspektów polskiej winy, co wprowadza bałagan i nie pozwala ustalić wspólnej płaszczyzny rozmowy. Jeśli w dodatku jest polskim Żydem, doświadcza presji, ponieważ argumentacja obronna stawia go jako reprezentanta mniejszości na pozycji winnego, niewdzięcznego i gorszego, zamykając mu tym samym usta (jest przecież „gościem”; Żydzi „nie byli bez winy” w polsko-żydowskich relacjach).

Podobnie w drugim, wojennym zestawie. Pierwsze dopuszczone do głosu oskarżenie dotyczy „zaniedbania”, a więc niedostatecznej pomocy. Sprawa otwartej agresji nie wchodzi jeszcze w ogóle w grę. Oskarżenie okazuje się niezasadne już na poziomie wskazania sprawcy. Polacy nie mogli nic zrobić w okupacyjnych warunkach, a więc nie wolno mieć do nich pretensji o brak pomocy. Przechodzimy teraz na poziom czynu, a argument o niemożliwości pomocy zostaje porzucony. Nie wolno zarzucać Polakom, że nie pomagali Żydom, ponieważ było przecież odwrotnie – pomagali, czego świadectwem są Sprawiedliwi. Gdyby linie obronne na poziomie „braku pomocy” upadły, konstruuje się trzecią: Żydzi sami byli sobie winni, gdyż byli komunistami. Tu obrona dotyczy zarówno „braku pomocy”, jak i ewentualnej agresji, która okazuje się usprawiedliwiona postawą samych poszkodowanych. Dodatkowy efekt polega na stworzeniu kontrastu między bezsilnymi i mimo wszystko pomagającymi Polakami a niewdzięcznymi Żydami, oskarżanymi o komunizm, a więc o działania antypolskie³⁰.

29 Figura „to przecież normalne” to także przejaw eufemizacji (zob. część artykułu „*Nie wszystko było w porządku...*” *Eufemizacja*). Z jednej strony sugeruje, że to, co wydarzyło się między Polakami a Żydami, da się opisać w kategoriach kłótni w rodzinie, sprzeczek z natury rzeczy niezmiennie towarzyszących życiu grup i jednostek. Z drugiej zapewnia, że wszędzie było tak samo, a polski stosunek do Żydów nie miał w sobie nic szczególnego. Błoński mówi o Polsce i natychmiast uogólnia swoje spostrzeżenia na całą Europę. Wskazując na zarażenie „obojętnością i zdziwieniem społeczeństwa (społeczeństw)” (Błoński, 1996a, s. 22), odnosi się do Polaków, ale dodaje, że to samo działo się w całej Europie, było normą, a więc obciąża mniej. Na 14 stronach tekstu *Biednych Polaków...* figura ta pojawia się 7 razy (na stronach 13, 14, 15, 19, 20 i 22 dwukrotnie).

30 O funkcjonowaniu fantazmatu „żydokomuny” jako fantazmatu antysemitckiego pisze Anna Zawadzka, *Żydokomuna. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych* (Zawadzka, 2009).

Tło, czyli przemilczana wiedza

Przypatrując się tego rodzaju strategii obronnej, można odnieść wrażenie, że obie strony dobrze znają fakty i ich rzeczywisty sens. Polska większość zdaje się dobrze wiedzieć, co się stało, i bezbłędnie uprzedza wywód oskarżyciela. Przeskoki od zaprzeczenia sprawstwa do marginalizacji czynu, w którym sprawstwo jest zakładaną oczywistością, albo od niemożności pomocy do winy ofiar, a więc argumentu, w którym obrona dotyczy raczej realnej przemocy niż niedostatecznej ochrony współobywateli, zdradzają wspólną podstawę – wiedzę o realiach. Błoński podejrzewa, że chodzi o strategię obronne. Pisze o strachu przed oskarżeniem, a nawet przed postawieniem problemu (Błoński, 1996a, s. 18), ale mimo to przytacza większościowe pseudoargumenty, nadając im status obiektywnego opisu³¹.

Kontrast między samoświadomością kultury a wiedzą ujawniającą się na poziomie praktyk daje o sobie znać we wspomnieniach Błońskiego. W dzienniku z 1962 roku znalazł się zapis:

„Oburzyłem się jednak, kiedy któryś z kolegów, imieniem Benon, radował się na Wielkanoc 1943 roku, że z Żydów smaży się befsztyki. Może dlatego, że kilka dni przedtem zobaczyłem na Freta? Bonifraterskiej? dwójkę zabłąkanych Żydziąt. Skąd wyszły, nie wiem. Znalazły się naraz wśród tłumu, czarne, brudne, jakby zarośnięte: chłopiec w moim wieku, mniej więcej dwunastoletni, z dziewczynką, siostrą pewnie. Miały powolne, ospałe jakby ruchy, może porażone światłem, podchodziły do ludzi, prosząc o pomoc już tylko własnym istnieniem, bez słowa i bez nadziei. Przechodnie znikali przed nimi, wokół dzieci wędrował krąg pustki. Wreszcie zakrzyczeli policjanci czy żandarmi...” (Błoński, 1996a, s. 38).

To samo zdarzenie powraca w innej wersji. Błoński wyznaje: „Nie mogłem im pomóc w niczym. Nie mogłem się nawet do nich uśmiechnąć, pozdrowić, zrozumieliby to jako szyderstwo albo zapowiedź donosu” (Błoński, 1996b, ss. 151–152).

Jak w zrekonstruowanej argumentacji obronnej daje się wyczuć wiedzę o realiach, która nie staje się przedmiotem refleksji, tak w obszarze możliwego namysłu nie mieści się informacja, że uciekinierzy z getta – dzieci – odczytaliby uśmiech innego dziecka jako „szyderstwo lub zapowiedź donosu”. Na poziomie praktyki dwunastoletni Jan Błoński świetnie rozumie reguły postępowania wobec Żydów w Warszawie w roku 1943. Dominantą jest agresja – pamiętajmy, że w tym wypadku donos to zabójstwo – będąca normą, która kładzie się cieniem na najprostszych ludzkich odruchach. Mówiąc o tym, Błoński ujawnia pozostającą na poziomie praktyk samowiedzę kultury, w której uczestniczy, ale wiedza ta nie przedostaje się do kulturowej samoświadomości. Pozostaje niezauważona.

Błoński i jego komentatorzy respektują zakaz refleksji nad tym, co leży właściwie na wierzchu i daje się łatwo wywieść z opisanych faktów. Jerzy Jarzębski przywołuje wspomniane zdarzenie, traktując je jako inspirację eseju *Biedni Polacy...* Jego komentarz brzmi

31 Świadczy o tym fraza kończąca zrekonstruowaną dyskusję o polsko-żydowskich stosunkach, wedle której „dyskusje historyków wyglądają bardzo podobnie” (Błoński, 1996a, s. 15). Za polskimi kontrargumentami staje autorytet nauki, inaczej niż za żydowskimi, które okazały się produktem zaślepienia.

tak: „W rzeczywistości dokonał Błoński analizy tego, co można by nazwać «winą niewinnych» czy «winą świadków zbrodni» (Jarzębski, 2010, s. 306). Sens zachowań polskiej większości, który daje o sobie znać w reakcjach dwunastoletniego chłopca, na powrót ginie w narracji o „winie niewinnych” i „winie świadków”. Sam Błoński nie jest w stanie przekroczyć tego kulturowego tabu.

W rozwinięciu passusu o powstałych za granicą „ostrożnych i obiektywnych” książkach o okupacji w Polsce Błoński pisze: „Gdy wali się niebo, nawet kopniak może być dowodem litości i współczucia” (Błoński, 1996a, s. 15). W poinczie tej, tak jak we wspomnieniu o żydowskich dzieciach, kultura polska jeszcze raz zdradza wiedzę o faktycznym stanie rzeczy. Kopniak pojawia się nie bardzo wiadomo skąd, bo przecież cały czas mówimy o „winie obojętności”³².

Uznanie winy – modyfikacja zarzutów

Pod koniec eseju, kiedy Błoński przechodzi do omówienia polskiej współwiny, powraca sprawa konkretnych zarzutów stawianych polskiej społeczności. Pojawiają się one z charakterystycznymi modyfikacjami i pominięciami. Porównajmy sformułowania ze zrekonstruowanej rozmowy oraz z części dotyczącej uznania win.

1. Czy Polacy są antysemitami?

W wymyślonej rozmowie między Polakiem a kimś z zagranicy czytamy:

„Czy Polacy są antysemitami?; [...] pytam o większość społeczeństwa? Polacy zawsze uchodzili za antysemitów, nie może to być przypadek?; [...] od połowy osiemnastego wieku, w nowożytnej Europie, zawsze były z polską nietolerancją kłopoty; Było [...] polskie społeczeństwo, w którym Żydzi nie mogli znaleźć sobie miejsca, dlaczego?; Dlaczego nie myśleliście o sobie razem z Żydami?; Czy Żydzi nie mogli zostać Żydami [zamiast asymilacji – T.Ż.]? Urządzaliście pogromy, nie rozumiem dlaczego?” (Błoński, 1996a, s. 13).

A oto uznanie winy:

„Tak, jesteśmy winni. Przyjęliśmy Żydów do naszego domu, ale kazaliśmy im mieszkać w piwnicy. Kiedy chcieli wejść na pokoje, obiecywaliśmy, że wpuścimy, jeśli przestaną być ortodoksyjnymi Żydami, jeśli się «ucywilizują», jak mawiano w XIX wieku, nie tylko w Polsce, rzecz jasna. Tak myślały najświatlejsze umysły, Orzeszkowa, Prus... Znaleźli się wśród Żydów tacy, co gotowi byli tej rady postuchać. Ale wtedy zaczęliśmy mówić o najeździe Żydów, o najeździe, jaki nam zagrozi, kiedy przenikną w polskie społeczeństwo!” (Błoński, 1996a, s. 20).

Błoński ma bez wątplenia intencję pojednania, wyznania zbiorowych win i zmiany polskiej normy kulturowej. Jego wywód zawiera jednak przesunięcia, które w dużym stopniu niwelują te zamiary. Przeformułowanie polega na eliminacji zarzutu antysemityzmu jako

³² W innym miejscu czytamy, że „prawda pozostaje jednak i trudna do ustalenia, i trudna do przyjęcia” (Błoński, 1996a, s. 15). Pobrzmiwająca w tym zdaniu sprzeczność – trudno przecież protestować przeciw niesformułowanym zarzutom – świadczy o wiedzy oraz oporze kultury przed próbami badania faktów i ustalania prawdy rzeczowej.

istotnego składnika kultury większościowej i zastąpienie go konstrukcją: „byliśmy dobrzy, ale...”. Zaczyna się od sformułowania „przyjeliśmy Żydów do naszego domu” – naszego, czyli polskiego – które na wstępie pozycjonuje dyskryminowanych względem dominującej większości³³. Status przybysza jest dla polskich Żydów najwyraźniej niezbywalny. Granica między grupami zostaje potwierdzona wraz z polskim prawem własności „domu” lub „ziemi”. Błoński odwołuje się do nacjonalistycznych wyobrażeń narodu posiadającego ziemię, które *de facto* uniemożliwiają tworzenie obrazu społeczeństwa, w którym mniejszości mogłyby współistnieć na równych prawach z większością.

Tego rodzaju punkt wyjścia powoduje, że systemowy charakter problemu z konieczności ginie w metaforach silnie łączących się z dyskryminacyjnymi wyobrażeniami. Przemoc pozostająca normą kulturową ustępuje miejsca elementom, które tworzą dość niejasną opowieść. Traktuje ona właściwie o niedostatkach „gościnności”, analogicznych do „zaniedbania obowiązków braterstwa i miłosierdzia”. Akcent pada na przyjazne intencje większości: „przyjeliśmy”, opatrzone: „ale kazaliśmy im mieszkać w piwnicy”; „obiecylimy, że wpuścimy”, z zastrzeżeniem „jeśli się ucywilizują”.

Problem równouprawnienia sprowadzony zostaje do formuły „wejścia na pokoje”, którego domagają się Żydzi. Wyobrażenie to niesie ze sobą szczególne konotacje. Mówi o równych prawach, ale pobrzmiwa w nim coś jeszcze. Po pierwsze, stawia równość w pobliżu uprzywilejowania. „Na pokojach” żyje arystokracja. Żydzi domagaliby się więc pozycji wyjątkowej, w sferze wyobrażeń sytuującej ich w pobliżu większościowej elity. Po drugie, w metaforze „wejścia na pokoje” następuje charakterystyczne odwrócenie ról. To nie większość ma problem z obecnością mniejszości we wspólnej przestrzeni, ale mniejszość wykazuje inicjatywę uzyskania przywilejów³⁴.

Konkretne dyskryminacyjne działania większości znikają z nakreślonego przez Błońskiego obrazu. Nie ma w nim pogromów, które pojawiły się wcześniej w sformułowanym przez rozmówcę z zagranicy zarzucie otwartej agresji. Antysemicka przemoc ogranicza się do „mówienia o najeździe Żydów”. Motyw ten jest oczywiście ważnym składnikiem antysemickiego dyskursu, a ten z kolei pozostaje częścią antysemityzmu jako praktyki społecznej. Związki te zacierają się jednak. Słowa i czyny to dla Błońskiego odrębne sfery. Akcent nie pada na performatywny, sprawczy aspekt słowa. „Mówienie” pozostaje „tylko mówieniem”, a więc czymś mniej istotnym od działania, a przez to mniej obciążającym potencjalnych winnych³⁵.

33 Formuła obronna z rekonstruowanej rozmowy pojawia się tu w trybie mowy odautorskiej. Błoński traktuje motyw „przyjęcia w gościnę” jak niepodlegającą dyskusji oczywistość i wielokrotnie się do niego odwołuje (Błoński, 1996a, s. 13: w rekonstruowanej rozmowie; s. 14: po raz drugi w rekonstruowanej rozmowie; s. 20 i 21: w trybie odautorskim, gdzie „przyjęcie w gościnę” pojawia się konsekwentnie jako rama narracyjna opowieści o Żydach w Polsce; s. 21: „przyjęcie w gościnę” opowiedziane od strony żydowskiej – motyw „wdzięczności” i „zawiedzionej miłości”). Towarzyszy temu obraz „naszej ziemi” – wyraźnie polskiej – którą należy oczyścić (Błoński, 1996a, s. 10: dwukrotnie – tu także odróżnienie „krwi rodzimej”, „krwi najeźdźców” oraz „krwi żydowskiej”; s. 11: dwukrotnie – „Abel mieszkał w naszym domu (na naszej ziemi), a więc we wspólnym domu czy na wspólnej ziemi”; „wspólne” posiadanie ziemi pojawia się, ale nie powoduje zmiany obrazowania; s. 23: „polska ziemia”).

34 Do tego dochodzi zastrzeżenie, że postawa Polaków nie była niczym wyjątkowym na tle Europy. Powracamy zatem do kontrargumentów z polsko-żydowskiej rozmowy.

35 W tym duchu w zakończeniu *Biednych Polaków...* Błoński stwierdza, że „za słowami nie poszły czyny” (Błoński, 1996a, s. 23).

2. Dwudziestolecie

W zrekonstruowanej polsko-żydowskiej rozmowie czytamy: „Kiedy odzyskaliście niepodległość, los Żydów wcale się nie polepszył. Przeciwnie, antysemityzm stawał się coraz jadowitszy...; [...] traktowaliście Żydów jak obywateli drugiej kategorii” (Błoński, 1996a, s. 14). Opis dwudziestolecia międzywojennego powraca w takiej oto wersji: „Zaczęliśmy – jak to *expressis verbis* napisał Dmowski – stawiać warunki: jak choćby ten, że tylko tych Żydów uznać będzie można za Polaków, co będą współdziałać w ograniczaniu żydowskich wpływów! Mówiąc zwyczajnie: tych, co zwrócą się przeciw bliskim, przeciw rodzinom” (Błoński, 1996a, ss. 20–21).

Czasy przed rokiem 1918 i okres międzywojenny w obu wypowiedziach stanowią continuum. W pierwszej z zaborów przechodzi do II Rzeczypospolitej antysemityzm i przemoc („los Żydów się nie polepszył”, „obywatele drugiej kategorii”) jako cechy kultury większościowej. W drugiej istotne cechy antysemityzmu konsekwentnie spychane są w cień.

Błoński mówi „my” i jako znak zbiorowych działań przywołuje Romana Dmowskiego. Opis jest rzeczywiście drastyczny: Żydzi, którzy chcieliby dołączyć do większości, a więc aspirowałiby do tego, by uznano ich za Polaków, mają współuczestniczyć w dyskryminacji innych Żydów. Wybór przykładu jest jednak zastanawiający. Czy rzeczywiście „stawianie warunków” asymilującym się Żydom stanowiło sedno antysemickich praktyk w II Rzeczypospolitej? Nie chodzi przecież o żaden projekt integracji mniejszości. Żydzi, których Dmowski mógłby przyjąć do grona Polaków, pozostają z założenia wyjątkami. Tymczasem Błoński mówi o Dmowskim tak, jakby stawiał go w jednym rzędzie z Orzeszkową i Prusem, którzy „obiecują wpuścić Żydów na pokoje”, o ile ci „ucywilizują się”³⁶.

Obraz jest przy tym szczególnie kadrowany. Z całości idei oraz działań Dmowskiego i Narodowej Demokracji dążących do eliminacji Żydów z życia zbiorowego wybrany zostaje wątek poboczny, właściwie niezrozumiały bez kontekstu. Tymczasem kontekst – czyli faktyczna dyskryminacja, którą należy uznać raczej za cechę większościowej kultury, a nie jedynie programu Narodowej Demokracji – znika. Nie dowiadujemy się, w czym właściwie mieliby „współdziałać” zasymilowani Żydzi, ani na czym miałyby polegać „ograniczanie żydowskich wpływów”. W narracji Błońskiego – zarówno w rekonstrukcji zarzutów z zewnątrz, jak i w partii uznania win – nie znalazły się takie fakty, jak antyżydowska przemoc na uczelniach, *numerus clausus* i getto ławkowe wprowadzane za przyzwoleniem ministerstwa i rektorów, akcje przeciw żydowskim sklepom, dyskryminacja w administracji państwowej i w wojsku itp. (Cała, 2012, rozdz. 7.2 i 7.4).

3. Wojna

Przechodzimy teraz do sedna, a więc polskich zachowań w czasie Holokaustu. W oczach rozmówcy z zewnątrz wyglądają one tak: „[...] w czasie wojny uchroniliście bardzo

36 Omawiane fragmenty następują bezpośrednio po sobie.

niewielu; procent ocalonych Żydów był w Polsce niski, najniższy w Europie w stosunku do całej ludności kraju; Polacy rozpoznawali Żydów i wydawali ich Niemcom. Albo policji, która przecież była polska [...]” (Błoński, 1996a, s. 14).

Powracając do wydarzeń wojennych, Błoński wciąż używa metafory „domu”, do którego Polacy przyjęli Żydów: „Wreszcie straciliśmy dom i w tym domu okupant zaczął Żydów zabijać. Czyśmy im solidarnie pomogli? Ilu z nas uznało, że to nie ich rzecz! Pomijam zwykłych zbójów; myślę o tych, wcale licznych, co się po cichu cieszyli, że Hitler załatwił nam «problem» żydowski...” (Błoński, 1996a, s. 21).

Przywoływane przez Błońskiego zarzuty z zewnątrz stwarzają możliwość dostrzeżenia ciągłości między wcześniejszym antysemityzmem a zachowaniami polskiej większości w czasie wojny. Na tle tego, co zostało powiedziane o dyskryminacji i przemocy w II Rzeczypospolitej, oraz tego, co za chwilę zostanie powiedziane o przemocy wobec Żydów po wojnie, niewielki odsetek uratowanych można rozumieć jako następstwo wrogości. Mowa też o bezpośrednim sprawstwie – „rozpoznawanie” i „wydawanie”, zachowanie polskiej policji, a więc o pomocy nazistom, czyli współudziale w ludobójstwie.

W partii poświęconej polskiej winie obraz przedstawia się inaczej. Błoński zaczyna od ustawienia większości w pozycji biernych obserwatorów („straciliśmy dom i w tym domu okupant zaczął Żydów zabijać”). Stwierdzenie, że Polacy nie są już gospodarzami i nie mają wpływu na bieg wydarzeń, automatycznie – choć w sposób nieuprawniony – rozwiązuje kwestię współdziałania z nazistami. Niemieckie sprawstwo okazuje się sprawstwem wyłącznie niemieckim i nie pozostawia miejsca na zachowania polskiej większości, które sprzyjałyby eksterminacji.

Błoński definiuje winę w kategoriach zaniechania („Czyśmy im solidarnie pomogli?”), a wrogość ogranicza do obojętności lub zadowolenia („Ilu z nas uznało, że to nie ich rzecz!”; „wcale liczni, co się po cichu cieszyli”). Tym samym pomija kwestię postawioną w zarzutach, które sam rekonstruował. W uznaniu, że „to nie ich rzecz”, lub w „cichym” zadowoleniu mowa o emocjach, które właściwie nie są nawet komunikowane i jako takie nie mogą wpływać na los Żydów. Wrogie działania pojawiają się wraz z zastrzeżeniem, które je z miejsca marginalizuje. Z zachowań „zwykłych zbójów” nie wolno wyciągać wniosków o grupie większościowej. Pytanie o przemoc jako charakterystyczną cechę kultury i praktyk większościowych zostaje retorycznie unieważnione. Można je „pominąć”.

4. Lata powojenne

Zewnętrzny obserwator tak widzi historię Żydów po wyzwoleniu:

„Po wojnie Żydzi nie chcieli pozostać w Polsce. [...] Trudno im było żyć wśród Polaków, którzy nie chcieli zwracać im sklepów, mieszkań, grozili, zabijali, nie słyszał pan o pogromach w Krakowie, w Kielcach? [...] Prowokacja jeśli była, to znalazła posłuch. Dziesięć tysięcy ludzi oblegało dom żydowski w Kielcach! Dziesięć tysięcy prowokatorów? [...] A w 1968 roku, czy dlatego opuszczali Polskę, że byli komunistami?” (Błoński, 1996a, s. 14).

W komentarzu Błońskiego lata powojenne streszczają się w zdaniu: „Nie umieliśmy nawet powitać i uszanować niedobitków, coś z tego, że rozgoryczonych, zbłąkanych, może i dokuczliwych” (Błoński, 1996a, s. 21).

W trybie mowy cudzej pojawia się wiele elementów realnej przemocy: rabunek (choć w postaci eufemizmu – „nie chcieli zwracać”), groźby, zabójstwa powracających, atmosfera pogromowa, pogromy, wreszcie wygnanie nielicznych ocalonych w roku '68. Kiedy przychodzi do uznania win, wszystko to zamienia się w „nieumiejętność powitania i uszanowania niedobitków”, którzy okazują się przy tym „rozgoryczeni”, „może i dokuczliwi” (tym samym słowem – „dokuczliwy” – określony został polski antysemityzm na s. 23).

Kontrast tych dwóch głosów jest świadectwem rozmiarów wyparcia. Z samoświadomości kultury wypada cała realna i konkretna strona tego, co rozegrało się po wojnie między większością a Żydami. Jednocześnie przymiotniki „rozgoryczeni, zagubieni, dokuczliwi” sugerują, że Żydzi dali większości powody do irytacji, a więc nie zachowywali się względem niej zupełnie w porządku³⁷.

Deklarowana przez Błońskiego otwartość na głos z zewnątrz – głos żydowski – okazuje się fikcją. Najważniejsze kwestie i fakty podnoszone przez wymagowanego zewnętrznego rozmówcę zostają pominięte i unieważnione. Z pola widzenia znikają nazwane *expressis verbis* problemy. Gubi się antysemityzm jako cecha kultury większościowej, przemoc i jej fizyczne przejawy, sprawstwo, współuczestnictwo w Zagładzie, rabunek mienia i zabójstwa po wojnie, rok '68. Uznana przez większość wina ogranicza się do słów, obojętności, niewyrażanego głośno „zadowolenia” z Zagłady. Wszystko to daje się sprowadzić do zaniedbań względem ideału współżycia i może być uznane za, do pewnego stopnia, usprawiedliwione postawą samej mniejszości.

III Większość: obraz samych siebie

W obszernej recenzji *Strachu* Jana Tomasza Grossa Elżbieta Janicka pisze o rytuale „totalnego zaskoczenia” inteligencji polskiej, które nieodmiennie powtarza się za każdym razem, kiedy do świadomości społecznej przedostają się informacje świadczące o antysemityzmie jako problemie polskiej kultury (Janicka, 2008, ss. 246–247): w roku 1968, po filmie *Shoah* Claude'a Lanzmanna, po *Biednych Polakach...* Błońskiego, po artykule Michała Cichego o zabijaniu Żydów w powstaniu warszawskim (Cichy, 1994, s. 13), po *Sąsiadach*. Przykłady można mnożyć. Janicka pyta o „przyczynę nieświadomości świadomych” (Janicka, 2008, s. 246).

Opis strategii obecnych w eseju Błońskiego pozwala zbliżyć się do sygnalizowanego przez nią problemu. Zjawisko polega na retuszu, pozwalającym odbudować wizerunek zbiorowości. Wiedza o poszczególnych zachowaniach i normach zachowań zostaje przywołana, a następnie anihilowana przy pomocy zabiegów retorycznych, tak że zaciera się jej związek z charakterystyką dominującej większości. Wiedza owa znika, choć zapewne

³⁷ Kultura większościowa – a wraz z nią Błoński – podsuwa w tym miejscu motyw „żydokomuny”.

niezupełnie, pozostawiając ślad, do którego wracają później krytycy zbiorowych praktyk. A jednak muszą w dużym stopniu za każdym razem zaczynać od początku.

Tekst Błońskiego uznaje się za przełom w polskiej świadomości dotyczącej Zagłady. Choć uczestnicy tego i kilku podobnych przełomów doświadczają niespotykanego wcześniejszego otwarcia perspektywy, wkrótce okazuje się, że nasza kultura jest niepokojąco blisko punktu wyjścia. Wciąż nie dysponujemy kategoriami, które pozwalałyby inaczej niż zwykle zareagować na jeszcze jedno ujawnienie dobrze znanych faktów. Efekt zapoznania zdobytej wiedzy jest na tyle silny, że każda następna konfrontacja z faktycznym stanem rzeczy staje się nieodmiennie niespodzianką. Po *Biednych Polakach...* zaskoczeniem był artykuł Cichego, a potem książka Grossa, chociaż u Błońskiego – a i wcześniej w wielu ważnych i znanych tekstach – znalazła się informacja o zabijaniu Żydów przez polską większość.

W *Biednych Polakach...* zjawisko to nie sprowadza się tylko do delegitymizacji oskarżeń padających z zewnątrz polskiej kultury i pominięcia części faktów. Tekst tworzy szczególny obraz wspólnoty, w którym gubią się zasadnicze – zdawałoby się już postawione – problemy. Na ów wizerunek składają się: obraz winy bez zarzutów, który świadczy o wrażliwości polskiego sumienia; motyw szczególnego zobowiązania moralnego Polaków względem Żydów, który usuwa z pola widzenia przemoc; wątek żydowskiej miłości do Polski, w którym może przeglądać się grupa dominująca; eufemizmy ratujące wizerunek grupy; wreszcie zabieg *deus ex machina*, który oddala najcięższe zarzuty i utwierdza większość w jej tożsamości.

Wina bez zarzutów

We fragmencie poświęconym wierszowi Miłosza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* Błoński interpretuje postać kreta jako figurę polskiego sumienia. Odczuwa ono nieustanny, niesprecyzowany niepokój. „Własne sumienie moralne potępia (może potępić) biednego chrześcijanina. I on chciałby się przed tym kretem-sumieniem ukryć, bo nie wie, co mu powiedzieć” – pisze Błoński (Błoński, 1996a, s. 17), a następnie, po rekonstrukcji rozmowy między Polakiem a kimś z Zachodu na temat traktowania Żydów, dopowiada: „W odpowiedziach mego syntetycznego Polaka rozpoznać można ten właśnie lęk, który odzywa się w *Biednym chrześcijaninie...* Lęk, aby nie zostać policzonym między pomocników śmierci” (Błoński, 1996a, s. 18).

Sytuacja jest niejasna. Sumienie odczuwa niepokój i potępia. Wydobyć na jaw jego głos to prawdopodobnie jedna z najważniejszych przyczyn skandalu, który wybuchnął po opublikowaniu *Biednych Polaków...*³⁸. A jednak tekst pozostawia polskie wyrzuty sumienia w próżni. Nie bardzo wiadomo, czego mógłby dotyczyć niepokój, bo nie pojawiają się żadne konkretne zarzuty pod adresem polskiej większości. Błoński waha się. Trybowi oznajmującemu towarzyszy warunkowy, „potępia” uzupełnione zostaje „może potępić”.

³⁸ O temperaturze i skali reakcji świadczą listy, które napłynęły do „Tygodnika Powszechnego” po opublikowaniu tekstu (Kozłowska-Frejlik, 2000).

Koniec końców staje na tym, że niepokój dotyczy opinii – znów nie bardzo wiadomo, czy własnej o sobie, czy kogoś z zewnątrz³⁹. Biedny chrześcijanin boi się nie tyle tego, czy rzeczywiście był „pomocnikiem śmierci”, ile bycia „policzonym między pomocników śmierci”, a więc posądzenia, przypisania etykiety. Interpretacja Błońskiego idzie w tym kierunku: „i kiedy tylko dojdzie do nas zdarzenie, fakt, który nie najlepiej o nas świadczy, gorączkowo staramy się go pomniejszyć, wytłumaczyć, zbagatelizować. Nie jest nawet tak, abyśmy go chcieli ukryć, czy zaprzeczyć, że miał miejsce” (Błoński, 1996a, s. 18).

W ten sposób wytwarza się szczególnie obraz polskiego sumienia i jego niepokoju. Mamy do czynienia z winą bez winy, z wyrzutami, za którymi nie stoją żadne poważne zarzuty⁴⁰. Jednocześnie jest to rodzaj niepokoju, który nie prowadzi i nie może prowadzić do refleksji nad faktycznymi zachowaniami, bo tu – jak twierdzi Błoński – wszystko jest od początku jasne. Polska społeczność jest obiektywna i niczego nie próbuje zataić. Nie wydarzyło się też nic rzeczywiście poważnego. Chodzi o to, co „nie najlepiej o nas świadczy”, a więc o sprawy pomniejsze, co najwyżej nieprzyjemne. Naganne okazują się nie tyle polskie postawy, ile reakcja na głos, który o nich przypomina. Próba bagatelizowania czegoś, co jak wynika z przedstawionych w *Biednych Polakach...* wywodów, nie tak bardzo obciąża.

Analiza zabiegów wokół zarzutów stawianych polskiej społeczności świadczy, że deklaracje Błońskiego nie zgadzają się z jego własną praktyką. Kultura polska – a wraz z nią autor *Biednych Polaków...* – wciąż walczy o obraz zdarzeń: unieważnia zarzuty z zewnątrz, pomija fakty, do ich nazwania używa eufemizmów, umacnia pseudoracjonalne usprawiedliwienia. Przemilczenie rzeczywistych problemów połączone z twierdzeniem, że polska większość niczego nie ukrywa, sprawia, że jej wina okazuje się abstrakcyjna. Przybiera postać fatum. Wracamy do zmały, niesprecyzowanej winy świadków, którzy przecież nic nie zrobili, winy biernych obserwatorów, ponoszących konsekwencje cudzych działań, na które byli zmuszeni patrzeć.

Żydzi – zadanie moralne

Po oddzieleniu „współ-winy” od „współ-udziału” oraz zdefiniowaniu tej pierwszej jako „zaniechania czy przeciwdziałania niedostatecznego” (Błoński, 1996a, s. 22), Błoński zadaje pytanie: „czy można to powiedzieć nie tylko o Polakach, także o Francuzach, Rosjanach, o całej Europie, o całym chrześcijaństwie?”. I odpowiada: „Owszem, zgoda. Ta współ-wina

39 Kret stylizowany jest na uczonego w piśmie, który kojarzy się z tradycyjnym polskim wyobrażeniem pobożnego Żyda: „Jego powieka obrzmiata jak u patriarchy,/ Który siadywał dużo w blasku świec/ Czytając wielką księgę gatunku”.

40 Błoński wytwarza efekt wrażliwego sumienia za pomocą zabiegów retorycznych. Po pytaniu o winę pojawia się komentarz: „Odsuwamy je od siebie [to pytanie – T.Ż.] jako niemożliwe, skandaliczne. Przeciemy nie stanęli po stronie morderców. Przecież sami byliśmy następnymi w kolejce do pieca. Przecież – nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy, oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy. Więc stale musimy o tym przypominać” (Błoński, 1996a, s. 18). W efekcie z trzech dramatycznych pytań, które padają przy okazji interpretacji *Biednego chrześcijanina...* – „wyście służyli śmierci?”; „pomagaliście zabijać?”; „patrzyliście spokojnie na żydowską śmierć?” (Błoński, 1996a, s. 18) – dwa pierwsze są w oczywisty sposób retoryczne. Tylko trzecie jest rzeczywiście pytaniem, ale twierdząca odpowiedź okazuje się obwarowana zastrzeżeniem, że uczuciom związanym z eksterminacją nie towarzyszyły żadne działania. Błoński ani przez chwilę nie bierze więc dosłownie formuły o „pomocnikach śmierci” z wiersza Miłosza.

jest rzeczywiście wspólna” (Błoński, 1996a, s. 22). Znika tym samym specyficzny charakter tego, co wydarzyło się w czasie wojny między Polakami i Żydami, który daje o sobie znać w szczególnym niepokoju polskiego sumienia, będącym przecież zasadniczym tematem *Biednych Polaków...* Skoro nie można go szukać na poziomie zdarzeń i czynów grupy dominującej – w Polsce działo się przecież to samo, co w całej Europie – Błoński przenosi rozważania na inną płaszczyznę.

Jest nią wyjątkowe zobowiązanie Polaków względem Żydów. „Ale nie sposób zaprzeczyć – pisze Błoński – że właśnie w Polsce było Żydów najwięcej (przeszło dwie trzecie Żydów na świecie, to Żydzi «polscy», w tym znaczeniu, że ich przodkowie mieszkali na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej). Z konieczności więc myśmy mieli wobec nich najwięcej moralnych zobowiązań (czy były one na nasze siły, niech rozstrzyga Pan Bóg i rozważają historycy). Więc dla nas Żydzi byli najbardziej problemem, można nawet powiedzieć, wezwaniem czy zadaniem, które postawił los...” (Błoński, 1996a, s. 22).

Nie jest jasne, na jakiej zasadzie liczba Żydów zamieszkałych w Polsce pociąga za sobą „moralne zobowiązanie” polskiej większości. Błoński mówi jednak o nim w sposób, który sugeruje, że dla implikowanego przez tekst czytelnika powinno ono być samo przez się zrozumiałe. Gdyby chodziło o zobowiązania wynikające ze współobywatelstwa, byłyby one jednakowe bez względu na liczbę objętych nimi osób i takie same dla wszystkich społeczeństw obywatelskich. Tak jednak nie jest, ponieważ właśnie owo wyjątkowe moralne zobowiązanie odróżnia Polskę od innych krajów.

Rozumowanie Błońskiego staje się zrozumiałe, jeśli dodamy do niego element pominięty w cytowanym fragmencie, ale silnie obecny w całym tekście. Jest nim motyw „przyjęcia w gościnę”. „Gospodarze” są szczególnie odpowiedzialni za to, co dzieje się w ich domu z „gośćmi”. Polska większość postawiona zostaje tym samym w roli opiekuna Żydów. Opiekuna niezupełnie z własnej woli. Żydów jest tak dużo, że stają się „problemem, wyzwaniem, zadaniem”. To „zadanie” czy „problem” przyszło z zewnątrz i spowodowało szczególną winę. Jeszcze raz – choć na inny sposób – okazuje się, że większość nie jest winna tej winie, chyba tylko z powodu własnej wielkoduszności, której konsekwencje teraz ponosi.

Nie jest też jasne, na czym polega trudność „zadania moralnego” związanego z obecnością Żydów. Przy życzliwej lekturze na pierwszy plan wysuwają się warunki okupacyjne i związane z nimi trudności w ratowaniu eksterminowanych czy przeciwdziałaniu zbrodni, będące powodem zaniechania pomocy. Definiując polską winę, Błoński mówi jednak o satysfakcji większości przyglądającej się ostatecznemu rozwiązaniu. W jakim sensie powstrzymanie się od niej mogłoby być trudne i związane z liczbą Żydów w Polsce? Odpowiedzi należy szukać w trudnych – dla dominującej większości – relacjach polsko-żydowskich, a więc w cechach samych Żydów, o których w innych miejscach mówi się w kategoriach symetrii win lub „dokuczliwości”. Jeśli potraktować je jako „przyczyny niechęci”, zadanie powstrzymania się od agresji może okazać się rzeczywiście „ponad

siły”, bo z pola tak skonstruowanej narracji znika arbitralność przemocy. Błoński wybiera obrazy, które okazują się podatne na przechwycenie przez zakorzenione w kulturze dyskryminacyjne klisze, pobrzmiewające także w tekście *Biednych Polaków...*

O tak skonstruowane „zobowiązania moralne” można dramatycznie pytać: „czy były one na nasze siły, niech rozstrzyga Pan Bóg i rozważają historycy”. Polska większość odnajduje się w roli opiekuna poddanego wyjątkowej próbie, która pociąga za sobą najwyższe napięcie moralne. Na tyle wyjątkowej, że być może nie do udźwignięcia, co jeszcze raz unieważnia ewentualne zarzuty i odniesienia do faktów, uniemożliwiając refleksję nad kulturą.

Zawiedziona miłość

Rewersem fantazmatu „opieki” nad Żydami oraz związanego z nią „moralnego zadania” jest motyw „zawiedzionej miłości”. Błoński pisze:

„Domagamy się nieraz od Żydów (albo ich przyjaciół) ostrożnej, sprawiedliwej oceny wspólnych dziejów. Powinniśmy jednak najpierw wyznać naszą winę i prosić o przebaczenie. I w gruncie rzeczy oni tylko na to czekają – jeżeli czekają. Przypominam sobie wzruszające przemówienie. Mówca zaczął od stwierdzenia, że stosunek wielu Żydów do Polski przypomina zawiedzioną miłość. Mimo cierpienia i trudności – ciągnął – społeczność żydowska była istotnie przywiązana do Polski. Znalazła tam bowiem dom i schronienie, możliwość «bycia u siebie». Świadomie czy podświadomie oczekiwała, że jej los będzie się polepszać. Że zmniejszy się ciężar poniżenia, przyszłość stanie się jaśniejsza. Stało się jednak inaczej” (Błoński, 1996a, s. 21).

Motyw żydowskiej „zawiedzionej miłości” oznacza uznanie przez mniejszość konstrukcji „przyjęcia w gościnę”. Przedstawiciel mniejszości potwierdza wyobrażenia grupy dominującej o samej sobie⁴¹. Większość jako „gospodarz” zasługuje na miłość, jest przecież „opiekunem”, bierze na siebie szczególne „zadanie moralne”, być może „ponad siły”. Jednocześnie rozumiemy, że „opieka” – jak wszystko w życiu – ma także margines niedoskonałości. Nie powinny więc dziwić „cierpienia i trudności”, mimo których społeczność żydowska znalazła w Polsce „dom i schronienie” oraz „możliwość «bycia u siebie»”. Tego rodzaju obraz wyklucza myślenie o przemocy, a tym bardziej o przemocy jako normie kultury dominującej. Kategoria dyskryminacji mniejszości pozostaje poza horyzontem refleksji.

W narracji o „zawiedzionej miłości” wnioskiem płynącym z historii Żydów w Polsce jest nadzieja na lepsze jutro – „świadome lub podświadome oczekiwanie”, że los Żydów „będzie się polepszać”. Przychodzi jednak Zagłada. Jeszcze raz katastrofa ma formę bezosobową. W „stało się inaczej” nie ma sprawstwa, a o ile jest, to jedynie niemieckie.

41 Zjawisko potwierdzenia wyobrażeń większości przez nosicieli piętna opisuje Erving Goffman: „Skoro wytyczne dobrego przystosowania są przedstawiane przez osoby przyjmujące punkt widzenia ogółu społeczeństwa, należałoby zapytać, co dla normalsów oznacza przestrzeganie tych zasad przez napiętnowanych. Oznacza to mianowicie, że normalsi nigdy nie zauważą niesprawiedliwości i cierpienia wynikających z konieczności dźwigania piętna. Oznacza także, że normalsi nie będą musieli przyznać przed sobą, jak ograniczona jest ich taktowność i tolerancja. Oznacza również, że mogą pozostać względnie nieskażeni przez intymne kontakty z nosicielem piętna, względnie niezagrożeni w swoich przekonaniach tożsamościowych” (Goffman, 2007, s. 164).

W następnym akapicie Błoński rozstrzyga, że Polacy nie brali udziału w ludobójstwie. Czego zatem mają dotyczyć przeprosiny?

„Wyznanie winy i prośba o przebaczenie” funkcjonuje raczej jako część szczególnego rytuału. Większość nie przyznaje się właściwie do niczego, przemilcza lub marginalizuje fakty, pomija problemy. Jednocześnie tekst wytwarza obraz mniejszości, która „na to tylko czeka”, żeby większość zrobiła przyjazny gest, otwierający drogę do pojednania. Upragnionego, bo w polskim wyobrażeniu Żydzi mają powody, żeby kochać dominującą większość. Są „istotnie przywiązani do Polski”. Mają też powody, żeby przyjąć wyciągniętą rękę na takich zasadach, na jakich proponują to Polacy. Żydowska miłość i wdzięczność potwierdzają większościowe wyobrażenia o wzajemnych relacjach oraz utwierdzają w przekonaniu, że w obrazie tym nie ma niczego niesprawiedliwego. Są dowodem na to, że nic poważnego nie stoi na przeszkodzie pojednaniu, że nic złego się nie wydarzyło, a jeśli już, to da się to ująć w kategoriach wzajemnych win. Oczekiwanie na polski przyjazny gest sugeruje chęć przywrócenia harmonii, która w wyobrażeniach większości jest dominantą polsko-żydowskiej historii.

Jeśli spojrzeć na ten rytuał spoza większościowych fantazmatów, tego rodzaju pojednanie niczego właściwie nie zmienia. Pozostawia nietkniętą strukturę dominacji⁴². W sentymentalnym obrazie⁴³ gubi się zasadnicze nieporozumienie. W relacji Błońskiego zawiedziona żydowska miłość chce jednego: „Powiedzcie więc tylko – wołał – że w tym, co się stało, nie było naszej winy. Niczego innego nie chcemy. Ale z takiego przyznania nie możemy zrezygnować” (Błoński, 1996a, s. 21). Żądanie dotyczy odstąpienia od dyskryminacyjnego stereotypu obwiniania ofiar. A jednak w *Biednych Polakach...* pozostaje ono osią figury „chrześcijańskiej wielkoduszności”. Wisi w powietrzu, kiedy znacząco się je przemilcza, dopatrując w tym zasługi, i kiedy mówi się o nim głośno, choć w słowach zachęcających do pojednania i wyznania polskich win.

„Nie wszystko było w porządku...” Eufemizacja

Stosowanie eufemizmów to zasadniczy rys tekstu Błońskiego, w którym zakorzenione są wszystkie figury retoryczne budujące obraz „winy obojętności”⁴⁴. O przemocy wobec Żydów mówi się w kategoriach zaniedbania, niedostatecznej cnoty lub braku doskonałości. Wybór tego rodzaju figur kształtuje perspektywę postrzegania Zagłady i roli, jaką odegrała w niej polska większość.

Błoński pisze: „Czujemy przecież, że nie wszystko było w porządku. Jakże zresztą mogłoby być w porządku? Współzycie społeczności – jak współzycie jednostek – nigdy nie

42 Odrzucenie „wyciągniętej ręki” wraz z propozycją zgody na tak sformułowanych zasadach i żądanie rzetelnego wypowiedzenia problemu skutkuje najczęściej posądzeniem mniejszości o złą wolę (Janicka & Żukowski, 2013, s. 81).

43 Błoński dopuszcza myśl, że Żydzi mogą już nie chcieć polskich przeprosin, ale jego spostrzeżenie nie zmienia charakteru obrazu. Pozostajemy przy mniej lub bardziej zawiedzionej miłości.

44 Eufemizmy pojawiają się w całym tekście. Zob. części artykułu *Chrześcijańska wielkoduszność, Metafora zbrukania, Uznanie winy – modyfikacja zarzutów*.

jest bez skazy. Cóż dopiero takie burzliwe, nieszczęśliwe współzycie” (Błoński, 1996a, s. 18). Formuła taka sugeruje poprawne stosunki i na ich tle coś, z czego można być nie w pełni zadowolonym. To tylko odejście od ideału. Margines niedoskonałości, który należy przecież do natury rzeczy i którego nie sposób uniknąć. Coś, o co nikt rozsądny nie może mieć pretensji. Zamiast oceny „celującej” polska społeczność uzyskuje ocenę „dobrą”⁴⁵. Podobny sens ma zdanie: „Przecież – nie najlepiej, ale jednak – jakoś z tymi Żydami współżyliśmy” (Błoński, 1996a, s. 18). „Nienajlepszy” bilans musi mieć wiele dobrych stron. Ogólnik i eufemizm zarazem – „jakoś współżyliśmy”⁴⁶ – uzupełniony wprowadzającym symetrię odpowiedzialności stwierdzeniem: „oni zaś także nie byli w naszych sporach bez winy”, odwraca uwagę od zasadniczych problemów i uniemożliwia ich dostrzeżenie oraz wypowiedzenie.

Formuła polskiej winy kończąca tekst jest zbudowana w całości z eufemizmów. Błoński pisze: można być współwinnym „najpierw przez zaniechanie czy przeciwdziałanie niedostateczne. A kto może powiedzieć, że było ono w Polsce dostateczne? [...] ta współwina przez zaniechanie jest mniej istotna dla naszego problemu. Gdybyśmy bowiem – w przeszłości – postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku... ludobójstwo byłoby zapewne «mniej do pomyślenia», byłoby prawdopodobnie utrudnione, a już niewątpliwie spotkałoby się ze znacznieszym oporem” (Błoński, 1996a, s. 22).

Formuła „zaniechania” usuwa z dyskusji przejawy agresji i wrogości. Akcent pada na przeciwdziałanie eksterminacji jako domniemaną dominantę polskiej postawy. Problem winy tkwiłby więc w skali pomocy, a nie w tym, co ze strony polskiej większości ją utrudniało lub uniemożliwiało tym nielicznym, którzy się na nią zdecydowali.

Zarysowana przez Błońskiego ciągłość między Polską przedwojenną i wydarzeniami z czasów okupacji ma strukturę eufemizmu. Obraz stosunków polsko-żydowskich przed wojną zamyka się w sformułowaniu: „Gdybyśmy bowiem [...] postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku”. Problem z międzywojennym antysemityzmem nie polegał jednak na niedostatkach w „mądrym, szlachetnym i chrześcijańskim postępowaniu”. W grę wchodziła przemoc, nierzadko zorganizowana, wprowadzana instytucjonalnie i uprawomocniona w kulturowej normie. Podobnie problem z polskim antysemityzmem w czasie wojny nie polegał na tym, że bez niego „ludobójstwo byłoby zapewne «mniej do pomyślenia»”, ale na tym, że dzięki niemu mogło zostać zrealizowane w stopniu niemal całkowitym. Antysemityzm polskiej większości uszczelnił mury gett i odciął drogę ucieczki tym, którzy mogliby się ratować.

45 Wedle skali: wszystko w porządku – celujący; nie wszystko w porządku – dobry; mało co w porządku – dostateczny; nic nie było w porządku – dwója.

46 Podobnie w poprzednim cytacie określenie „burzliwe, nieszczęśliwe współzycie” sytuuje problem w sferze nieokreślonych sił, w rodzaju burzy, a więc bezosobowego zjawiska przyrodniczego – bez związku z działaniami dominującej większości. Słowo „współzycie” zakłada „burzliwość” wzajemną, obustronną.

Deus ex machina

Ukoronowaniem zastosowanych przez Błońskiego strategii jest końcowy fragment tekstu, w którym polska społeczność zostaje ostatecznie oczyszczona z zarzutów i pozostaje czysta dzięki boskiej interwencji: „Kiedy czyta się to, co o Żydach wypisywano przed wojną, kiedy się odkrywa, ile było w polskim społeczeństwie nienawiści – można się nieraz zdziwić, że za słowami nie poszły czyny. Ale nie poszły (albo szły rzadko). Bóg tę rękę zatrzymał” (Błoński, 1996a, s. 23).

W zdziwieniu Błońskiego – to jedyny taki fragment w całym tekście – rzeczywiście pobrzmiewa echo tego, co się działo w przedwojennej i wojennej Polsce: złej woli, aktywnej przemocy, sprawstwa. Temperatury antysemitycznych emocji i związanych z nimi postaw, których nie da się sprowadzić do zaniedbań i formuł typu: „gdybyśmy postępowali mądrzej”. Tu jedyny raz oprócz uczuć i słów pojawia się możliwość czynów, choć ta zostaje natychmiast zanegowana.

Cud ma jednak charakter retoryczny. Jak to bywa w literaturze, szczęśliwe rozwiązanie nie jest dziełem Pana Boga, ale autora, który konsekwentnie odwraca wzrok od tego, czego nie chce zobaczyć. Stwierdzenie, że Polacy nie współdziałali w Zagładzie, może się pojawić dzięki powrotowi do niewypowiedzianych założeń. Jest wnioskiem z błędnego koła, z tautologii.

Już oddzielając „współ-winę” od „współ-udziału”, Błoński dokonuje wyboru. Po pierwsze, stosuje eufemizm „zaniechania” i „niedostatecznego przeciwdziałania”, ustawia polską społeczność w pozycji bierności, usuwając z pola widzenia przemoc i sprawstwo. Po drugie, przesuwa uwagę na czasy przedwojenne, dopatrując się problemu w nie dość „mądrym, szlachetnym i chrześcijańskim” postępowaniu i odwracając wzrok od ciągłości antysemitycznych zachowań przed wojną i w czasie jej trwania. Po trzecie, definiuje związek między przedwojennym polskim antysemityzmem (którego przejawy i charakter na dobrą sprawę nie zostają nazwane) i Zagładą w kategoriach przyczyny zaniechania pomocy, a nie jednego z czynników umożliwiających nazistom realizację ostatecznego rozwiązania.

Błoński ucieka od postawienia sprawy w kategoriach zachowań zbiorowości i sprawstwa: „[...] tylko taki społeczny wybór [przyznanie Żydom „tych samych przywilejów co wszyscy” oraz „prawa do swej odrębności religijnej i obyczajowej” – T.Ż.] mógł uratować (przynajmniej częściowo) Żydów od zagłady, nas zaś od moralnego upadku... Stało się jednak całkiem inaczej, bo przecież przyznać trzeba, że właśnie w Polsce antysemityzm stał się – zwłaszcza w XX wieku – szczególnie dokuczliwy i jadowity” (Błoński, 1996a, s. 23). Antysemityzm w rozumieniu wzoru kultury pojawia się w tekście – w trybie wypowiedzi autorskiej – zaledwie raz⁴⁷. Jego sens zostaje przy tym ograniczony: okazuje się zjawiskiem, które przeszkodziło społeczeństwu w wyborze drogi proponowanej przez „największych”, którzy „stali po stronie prawdy i sprawiedliwości” (Błoński, 1996a, s. 23),

⁴⁷ Wcześniej termin antysemityzm pojawia się w charakterze przytoczenia mowy cudzej w zarzutach adresowanych do Polaka przez rozmówcę z Zachodu w zrekonstruowanej przez Błońskiego rozmowie (Błoński, 1996a, ss. 13, 14).

a tym samym po stronie chrześcijańskiej tożsamości. Jesteśmy więc znów przy figurze zaniechania, porzucenia czegoś dobrego, co charakteryzuje polskość w jej najlepszych przejawach, i przy sugestii, że taka jest właściwa charakterystyka polskości.

Kategoria „społecznego wyboru”, która mogłaby doprowadzić do wypowiedzenia zasadniczego problemu dyskryminacji Żydów, zostaje rozbrojona. Dotyczy zaledwie zaniechania dobrej drogi. Co więcej, podmiot owego wyboru rozmywa się w sformułowaniu: „stało się jednak inaczej”. Czytając, że „antysemityzm stał się szczególnie dokuczliwy i jadowity”, nie wiemy, kim byli jego wyznawcy, ilu ich było, czy stanowili większość, czy decydowali o społecznej normie. Wszystkie te zasadnicze pytania znikają za bezosobową formą, podobnie jak za ogólnikowymi określeniami „dokuczliwy i jadowity” znikają konkretne przejawy dyskryminacji, słowa połączone z przemocą, wykluczenie, wrogość i agresja⁴⁸.

Wróćmy do figury Boga, powstrzymującego podniesioną polską rękę. Błoński używa obrazu nawiązującego do *Dziadów części III* Mickiewicza. „Bóg tę rękę zatrzymał. Tak, Bóg, bo jeśli nie wzięliśmy udziału w tej zbrodni, to dlatego, że byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami, że w ostatniej chwili pojęliśmy, jak szatańskie to było przedsięwzięcie” (Błoński, 1996a, s. 23). Tak jak Konrad, który w ostatniej chwili, dzięki opiece Ducha z prawej strony i modlitwie przyjaciół, powstrzymuje się przed bluźnierstwem, bezwiednie rozumiejąc, jak szatański byłby to krok. Staje na granicy ostatecznego upadku, ale jednak nie upada. Dzieje się coś empirycznie nieprawdopodobnego, ale w logice polskiego narodowego mitu wszystko się tłumaczy. Bo naród polski pozostaje pod szczególną opieką Bożej opatrności i w istocie jest dobry. Sprawę winy związanej z Zagładą można skojarzyć z mesjanistycznymi strukturami rozumienia historii, w których Polska pozostaje niewinną ofiarą i Chrystusem narodów.

Teraz Błoński wraca do formuły zbrukania, jakby wszystko to, co powiedział, nawet w tak eufemistycznej formie, przestawało się liczyć: „Skażenie, zbezczeszczenie polskiej ziemi miało miejsce i nadal ciąży na nas obowiązek oczyszczenia. Chociaż – na tym cmentarzu – sprowadza się już tylko do jednego: do obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie” (Błoński, 1996a, s. 23).

Mamy wrażenie, że sprostaliśmy „obowiązkowi zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie”. Czy rzeczywiście?

Artykuł powstał w ramach projektu *Wobec Zagłady – w stronę demitologizacji kategorii opisu. Kategoria „obojętni świadkowie”* finansowanego przez NPRH.

48 Zjawisk niebezpiecznych i potencjalnie śmiertelnych nie określa się mianem „dokuczliwe”, to przymiotnik zarezerwowany raczej dla niewygód i niedogodności („dokuczliwa mucha”, „dokuczliwy sąsiad”), podobnie określenie „jadowity” dotyczy raczej uczuć („jadowita złośliwość”, „jadowita uwaga” itp.). Przypomnijmy, że słowem „dokuczliwi” określił Błoński ocalonych Żydów powracających po wojnie do swoich domów (Błoński, 1996a, s. 21). Podobnie sformułowanie „przecież przyznać trzeba” zmienia sens twierdzenia. Antysemityzm nie tyle się stwierdza, ile stwierdza mimo wszystko. Jeszcze raz tekst okazuje się dwuznaczny: mimo niechęci większości wobec takiej konstatacji, ale i mimo podnoszonych przez większość i przywoływanych w tekście przyczyn tej niechęci lub też mimo zadowolającej postawy przeważającej części społeczeństwa.

Bibliografia

- Adorno, T. W.** (2010). *Osobowość autorytarna*. (M. Pańków, Tłum.). Warszawa: PWN.
- Bielecki, J.** (2006, kwiecień 27). Zbiorowa odpowiedzialność za Holokaust. *Rzeczpospolita*, s. 2.
- Błoński, J.** (1996a). *Biedni Polacy patrzą na getto*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Błoński, J.** (1996b). Odpowiedzialność i pamięć. W D. Strojnowska (Red.), *Pamięć żydowska, pamięć polska. Akta kolokwium, które odbyło się w Krakowie 10 i 11 czerwca 1995 roku*. (U. Hrehorowicz, Tłum.) Kraków: Instytut Francuski.
- Błoński, J.** (1996c). Polak-katolik i katolik-Polak. W J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bourdieu, P.** (2004). *Męska dominacja*. (L. Kopciwicz, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cała, A.** (2012). *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm i jego źródła*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Cichy, M.** (1994, styczeń 29-30). Polacy – Żydzi: czarne karty powstania. *Gazeta Wyborcza*, s. 13, wydanie warszawskie.
- Engelking, B.** (2011). *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Engelking, B., & Grabowski, J.** (2011). *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942-1945*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Głowiński, M.** (b.d.). Esej Błońskiego po latach. *Zagłada Żydów*, (2).
- Goffman, E.** (2007). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. (A. Dzierżyńska & J. Tokarska-Bakir, Tłum., J. Tokarska-Bakir, Wstęp). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grabowski, J.** (2011). *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium dziejów pewnego powiatu*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Gross, J. T.** (1986). Ten jest z ojczyzny mojej... Ale go nie lubię. *Aneks. Kwartalnik Polityczny (Londyn)*, (41-42).
- Gross, J. T.** (2007). Ten jest z ojczyzny mojej... Ale go nie lubię. W J. T. Gross, *Upiorna dekada. Eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców, komunistów i kolaboracji. 1939-1948*. Kraków: Austeria.
- Gross, J. T.** (2010). Ten jest z ojczyzny mojej... Ale go nie lubię. W A. Michnik (Red.), *Przeciw antysemityzmowi 1936-2009*. (T. 2). Kraków: Universitas.
- Janicka, E.** (2006). Hortus Judeorum. Refleksje oddechowe i pokarmowo-trawienne na marginesie pracy „Miejsce nieparzyste”. W R. Dziadkiewicz & E. M. Tatar (Red.), *Imhibition*. Kraków: Muzeum Narodowe, Korporacja Ha!art.
- Janicka, E.** (2008). Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa „Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści”. *Kultura i Społeczeństwo*, 52(2).
- Janicka, E., & Żukowski, T.** (2013). Przemoc filosemicka. W J. Tokarska-Bakir (Red.), *PL: tożsamość wyobrażona*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Jarzębski, J.** (2010). Krytyk namiętny i jego powinności. W M. Zaczyński (Red.), *Gospodarstwo krytyka. Teksty rozproszone*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Karolak, S.** (2012). *Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947-1991. Kanon, który nie powstał* (doktorat). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Koźmińska-Frejłak, E.** (2000). Świadkowie Zagłady – Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków. *Przegląd Socjologiczny*, 49(2).
- Martwa fala. Zbiór artykułów o antysemityzmie. Przedmowa St. Dobrowolski.* (1947). Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”.

- Poliakov, L.** (2008a). *Historia antysemityzmu. Epoka nauki*. (A. Rasińska-Bóbr & O. Hademann, Tłum.) (T. 2). Kraków: Universitas.
- Poliakov, L.** (2008b). *Historia antysemityzmu. Epoka wiary*. (A. Rasińska-Bóbr & O. Hademann, Tłum.) (T. 1). Kraków: Universitas.
- Poliakov, L.** (Red.). (2010). *Historia antysemityzmu. 1945-1993*. (A. Rasińska-Bóbr & O. Hademann, Tłum.) (T. 3). Kraków: Universitas.
- Tokarska-Bakir, J.** (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: W.A.B.
- Tokarska-Bakir, J.** (2012). *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946*. Wołowiec: Czarne.
- Tych, F.** (2009). Co jesteśmy winni sprawiedliwym. W M. D. Krajewska (Red.), *Polacy ratujący Żydów w czasie Zagłady. Przywracanie pamięci*. Warszawa: Kancelaria Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Muzeum Żydów Polskich.
- Zawadzka, A.** (2008). Ukrywanie ogona. *Recycling Idei*, (11).
- Zawadzka, A.** (2009). Żydokomuna. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych. *Societas/Communitas*, (2 (8)).
- Żbikowski, A.** (2011). Morderstwa popełniane na Żydach w pierwszych latach po wojnie. W F. Tych & M. Adamczyk-Grabowska (Red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944-2010*. Lublin, Warszawa: Wydawnictwo UMCS, ŻIH.
- Żukowski, T.** (2001). Mówić, nie mówiąc za wiele. O dyskusji w sprawie Jedwabnego. *Bez Dogmatu*, (47).
- Żukowski, T.** (2003). Wśród mitów. Jan Błoński – próby dialogu. W A. Brodzka-Wald & T. Żukowski (Red.), *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Krytycy*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Producing the guilt of indifference and the category of indifferent witness.

A case study of Jan Błoński's *Biedni Polacy patrzą na getto*

Abstract: Błoński's article *Biedni Polacy patrzą na getto* (1987) is regarded as a milestone for the Polish awareness of the Holocaust. Błoński tried to tackle the issue of the Polish complicity, and his narration updated an important model in the Polish culture. It contained some facts about the wartime reality, but at the same time it overturned much of the knowledge about those times and rendered it mostly transparent. The analysis of Błoński's article allowed me to elucidate the relation between the catharsis effect and the denial, which appeared as the effect of the article. The paper attempts at answering some important questions: What is the Polish complicity according to Błoński? What are the different perceptions of the relations between Poles and Jews? What is the perception of the majority? How the different opinions on the Polish complicity in the Holocaust are legitimised by the majority? How are they removed and delegitimised at the same time?

Keywords: Holocaust, memory, public discourse in Poland
