

Jak wyjść ze zmywy milczenia. Nauki społeczne wobec stosunków polsko-żydowskich

Badanie stosunków polsko-żydowskich utrudniają skutki zmywy milczenia, jaka je przez lata otaczała. Daleko bardziej niż jakikolwiek inny przedmiot historii nie są one dostępne bezpośrednio (co zakłada naiwny realizm), lecz zapośredniczone przez skomplikowany system uników, o których nie wiemy, że są unikami. Do ich analizy potrzebna jest interdyscyplinarna kompetencja, którą Marcin Kula określił mianem „socjologii i psychologii historycznej”. Obie te nauki, pisał,

„koncentrują się dziś na współczesności, na ankietach bądź (psychologowie) na badaniach eksperymentalnych. Tymczasem dzieje ludzkie winny i mogą być fundamentalnym polem obserwacji. Wyprowadzone z niej uogólnienia mogą zaś pomóc zrozumieć historię w miejsce jedynie jej opisywania”¹.

Udana próba połączenia kompetencji socjologicznych i historycznych pojawiła się ostatnio w syntezie warsztatowej Eviatara Zerubavela, autora pierwszego gruntownego studium zmywy społecznej². O tabuizacji pisali wcześniej antropologowie (Mary Douglas) i socjologowie (Georg Simmel, Erving Goffman), nikomu jednak nie udało się zaprezentować zjawiska w sposób tak systematyczny, naukowo wiarygodny, a zarazem interesujący, jak uczynił to izraelsko-amerykański badacz. Koncepcję tę³ można z powodzeniem zastosować do polskich warunków historycznych. W kilku przybliżeniach naszkicuję najpierw okoliczności kumulowania się zmyw społecznych wokół stosunków polsko-żydowskich po wojnie, co utoruje drogę analizie współczesnych trudności w badaniu tytułowych zagadnień.

I.

Teorię zmywy milczenia można uznać za odpowiedź na pytanie, które sformułował Jeffrey K. Olick, badacz pamięci niemieckiej. Co dzieje się, pytał,

„gdy jakaś organizacja - mała lub duża, rodzina, ruch społeczny lub państwo narodowe - nie może w sposób nieproblematiczny wypowiedzieć narracji, która jest konstytutywna dla jego tożsamości?”⁴

Odpowiedź brzmi: w tej sytuacji dochodzą do głosu patologie milczenia. Najpierw pojawia się przejściowa, następnie zaś coraz trwalsza deformacja tożsamości i pamięci aktorów, potem zaś, w związku z wymieraniem świadków i kumulacją przemilczeń, także ich potomków. Używając kategorii ze słownika Marianne Hirsch podobną sytuację możemy nazwać postpamięcią⁵. Jest ona w znacznej mierze powikłaniem zmyw milczenia w sensie, który terminowi nadaje Zerubavel⁶.

¹ Marcin Kula, *Uparta sprawa. Żydowska? Polska? Ludzka?* Kraków 2004, s. 123.

² Eviatar Zerubavel, *Elephant in the Room. Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford 2006 (dalej E).

³ Omawiam ją w innym miejscu: Joanna Tokarska-Bakir, *Socjologia i antropologia zaprzeczenia* (w druku).

⁴ Jeffrey K. Olick, *Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*, New York - London 2007, s. 5.

⁵ Postpamięć jest cechą doświadczenia tych, którzy wzrastali w cieniu opowieści o zdarzeniach, które rozegrały się przed ich narodzeniem. Ich własne wspomnienia musiały ustąpić miejsca historiom

Trudno się dziwić, że po kilku dekadach komunizmu kontrolującego przestrzeń publiczną w Polsce, społeczna rzeczywistość jest wciąż nieprzejrzysta i silnie zaburzona, szczególnie w sferze pamięci. Na zaburzenie to złożyło się wiele czynników, wśród których najważniejszy (choć niejedyny) był cenzuralny zakaz reprezentacji doświadczenia ostatniej wojny. W jej trakcie doszło do niespotykanej zmiany krajobrazu kulturowego, jakim było zniknięcie Żydów polskich. Eufemizm ten, pod którym kryje się Zagłada i jej następstwa⁷, stanowi alegorię wyrwy naznaczającej polską psychę.

Formą ciszy, będącą poniekąd odpowiedzią na ciszę narzuconą przez komunistyczną cenzurę, było, po pierwsze, milczenie tych Żydów, którzy z Polski nie wyjechali. Wiązało się ono z rozmaitymi koncesjami na rzecz lokalnej formy socjalizmu, w znaczniej mierze „narodowego“. Na cenzuralne stłumienie obronnym milczeniem odpowiadali także uczestnicy AK-owskiej i NSZ-towskiej konspiracji. Spowijało ono prawdziwy obraz okupacji. Prawdziwy, to znaczy nieupozowany i niejednoznaczny, wypełniony szczegółami zbyt szokującymi, by je wspominać. Takimi jak na przykład zabijanie Żydów, uzasadniane (prawdziwą lub urojoną) kolaboracją z dwoma okupantami, bandytyzmem⁸ czy komunizmem, albo i w ogóle niczym nieuzasadniane⁹. Do tych przemilczeń władza komunistyczna miała stosunek ambiwalentny. Bo co prawda więziła i karała śmiercią za wojenne morderstwa na Żydach, werbalnie potępiała antysemityzm, ale trudno byłoby wskazać faktyczne działania weń wymierzone. Z konieczności poprzestanę tu wzmiance o nigdy niewydanym dekrete o antysemityzmie, na którym zależało środowiskom żydowskim po pogromie kieleckim¹⁰. Istnieją przesłanki, które każą przyznać rację Marcinowi Kuli, który pisze o tym okresie:

„Establishment bardzo chciał się wyzbyć przyklejanej mu etykiety «żydokomuny». Sam żył w przeświadczeniu o głębokim, otaczającym go antysemityzmie. Skoro chciał i miał krajem rządzić, wołał wyciszać to pole konfliktu. Niektórzy przywódcy komunistyczni czuli się zresztą niezręcznie z uwagi na własne żydowskie pochodzenie. Pragnęli zapomnieć o korzeniach i

poprzednich pokoleń, ukształtowanych w traumatycznych okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca zrozumiane ani odtworzone. Zob. Marianne Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge 1997, s. 22. Rozszerzam tu kategorię Hirsch, zastosowaną pierwotnie do opisu sytuacji psychicznej dzieci ofiar Holokaustu.

⁶ E 6, 8.

⁷ W tym tekście nie zajmuję się w ogóle zjawiskami związanymi z traumą świadkowania Zagładzie. Pisałam o nich min. w *Historia jako fetysz*, w: Joanna Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste*, Sejny 2004.

⁸ Zob. np. Instrukcja „Akcji Specjalnej Nr 1“ Dowódcy NSZ (płk. Ignacy Bozewicz „Czesław“), 1/12/1942, dotycząca m.in. likwidacji: „członków band [wcześniej wymieni w ich składzie Żydzi], gdyż są albo elementem nasłanym przez wroga, albo działają jako bandyci miejscowi przeciwko życiu i mieniu Polaków, o których nie dbają okupanci. Na t e r e n a c h w s c h o d n i c h w y s t ę p o w a ć w m u n d u r a c h n i e m i e c k i c h , postępując z całą okrutnością i bezwzględnością okupanta przeciw Ukraincom. Na terenach reszty rzeszy G[eneralnego] G[ubernatorstwa] nadać akcji pozory rabunku (...)“; za: *Narodowe Siły Zbrojne na Podlasiu*, t. III, red. M. Bechta, L. Żebrowski, Biała Podlaska 2003, s. 15-17, podkr. JTB.

⁹ Zob. np. P. Reszka, D. Libionka, *Święto zmarłych w Rechcie*, „Karta“, nr 46:2005, s. 122-135, (www.ceeol.com). Zob. też: Tadeusz Markiel, *Zagłada domu Trinczerów*, „Znak“, nr 4: 2008 (http://niniwa2.cba.pl/zaglada_domu_trinczerow.htm)

¹⁰ Za: Leszek Olejnik, *Polityka narodowościowa Polski w latach 1944–1960*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 396-397.

pragnęli, by sprawa żydowska w Polsce zniknęła - bądź przez emigrację resztek Żydów, bądź przez przemilczanie¹¹.

A więc znów milczenie, samo wywołane milczeniem i stanowiące odpowiedź na inne milczenie. Cykl wyglądał następująco:

1. cenzurowanie obrazu przeszłości przez władze, zakaz reprezentacji politycznej AK i NSZ; także zakaz wzmiankowania incydentów antysemickich w kontaktach z Sowietami (partyzantka), w tym także mordów na Żydach, dokonywanych przez partyzantów BCh, AL i GL (np. Grzegorz Korczyński, Eugeniusz Gronczewski „Przepiórka¹²” i antysemickich czystek tużpowojennych¹³),
2. obronne milczenie żołnierzy podziemia, zagrożonych aresztowaniem; obronne milczenie Żydów, decydujących się zostać w kraju; autocenzura niewygodnych faktów z przeszłości,
3. przemilczanie przez władze rzeczywistych rozmiarów antysemityzmu¹⁴ przy pozorach ścigania antysemitów.

O tym, jak zapadała (i jak następnie ciążyła podejmującym ją) decyzja o przemilczeniach (środkowe ogniwo cyklu) mówi list Jerzego Ficowskiego adresowany do Andrzeja Ropelewskiego, autora jednej z pierwszych książek przełamujących zмовę lat stalinowskich:

„O sprawach, o które pytasz, myślałem nieraz. Sam już jestem mało aktywny i «wyrwywny», ale pamiętam, moje dawne i pradawne peerelowskie rozmowy i kłótnie. M.in. przed wiekami pytał mnie kolega-rówieśnik, czy powinien opublikować opowiedzianą wcześniej historię o różnych niktzemnościach pewnych żołnierzy-partyzantów-powstańców AK. Moja odpowiedź brzmiała: nie. Były to relacje o ukrzyżowanym na warszawskim płocie Ukraińcu w czasie powstania. Aha! Podpalono pod nim ognisko... O Niemcu posadzonego na AKowskiej barykadzie jako «żywa osłona». itd.itp. O zamordowaniu żydowskiej rodziny na terenie getta w Warszawie przez akowców. Mój rówieśnik akowiec zwracał się do mnie – akowca. Uważałem, że w sytuacji

¹¹ Marcin Kula, *Lewicowy intelektualista wobec pogromu kieleckiego*, w: tegoż, *Uparta sprawa*. dz. cyt., s. 154.

¹² Piotr Gontarczyk, *Z genealogii elit PZPR. Przypadek Stefana Kilianowicza vel Grzegorza Korczyńskiego*, „Glaukopis”, nr 1:2003.

¹³ O zarzypowojennych czystkach etnicznych zob. w moim tekście *Następstwa Holocaustu w relacjach żydowskich i w pamięci polskiej prowincji na przykładzie Klimontowa sandomierskiego*, [w:] Feliks Tych, Monika Adamczyk-Garbowska [red.], *Następstwa Zagłady* (w druku).

¹⁴ Zob. Adam Kopciowski, *Zajścia antyżydowskie na Lubelszczyźnie w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały” 2007, nr 3. Także: Olejnik, *Polityka narodowościowa Polski w latach 1944–1960*, dz. cyt. Zob. też odrzucona przez cenzurę wypowiedź Witold Kuli z roku 1946 (cytowana przez Marcina Kulę w tekście *Lewicowy intelektualista wobec pogromu kieleckiego*, dz. cyt., s. 162 i 163): „Sytuacja panująca obecnie w Polsce jest dla Żydów nie do zniesienia. Jechałem niedawno pociągiem na trasie Łódź-Wrocław. Obok mnie jechała jakaś rodzina żydowska. Doprawdy nie przesadzę, jeżeli powiem, że nie było piętnastu minut, w ciągu których nie słyszałbym z tej czy tamtej strony pod ich adresem jakichś przycinków, dowcipków, uwag, monitów, udawanego żargonu czy żydlaczenia”. I dalej: „Przeciętny polski inteligent nie zdaje sobie sprawy z tego, że Żyd w Polsce nie może jeździć samochodem, a niechętnie jeździ koleją. Że boi się posłać dziecko na kolonię, że nie odważy się pokazać w żadnej małej dziurze, że grupuje się tylko w największych miastach, bo nawet w średnich nie może przed zmrokiem spokojnie chodzić po ulicach. Trzeba bohatera, żeby zgodził się żyć w takiej atmosferze po sześciu latach męczarni”.

terroru i zniewolenia kraju nie wolno przyłączać się do autorów «zaplutego karła reakcji», wtórować nagonce, oskarżycielskim kalumniom. Nawet przy pomocy wiadomości prawdziwych, które – co nietrudno było przewidzieć – zostaną uogólnione i włączone do chóru oszczerstw. Ale dziś? W Polsce oglupionej i spodłalej – ale wolnej? Cały czas mam na myśli akty zbrodni przeciw człowiekowi, już przysłowiowym «sąsiadom». Czy można o tym pisać? – pytasz retorycznie. Trzeba. Żadne milczenie tego nie pokryje – wierzę w to głęboko. Już nie pokrywa¹⁵.

Wydawało się, że o wszystkim tym powie się później, kiedy kraj będzie wolny. Rachuby te zawiodły. Jak uczą badacze traumy, o sprawach tak subwersywnych jak prawda trzeba mówić w porę, a gdy ten czas minie, należy liczyć się z bagażem dobrze zadomowionego kłamstwa. Z powodu szczególnego splotu okoliczności w Polsce nie zaistniały warunki do zerwania z dziedzictwem przedwojennego antysemityzmu, którego intensywność w ostatnim roku przed okupacją niewiele ustępowała niemieckiemu. Na zagadnienie to pierwszy zwrócił uwagę Aleksander Smolar:

„W innych krajach okupowanych przez Niemców programy antysemitki głosiły kolaboranckie rządy i partie, natomiast podziemie było z reguły antyfaszystowskie, demokratyczne i wrogie antysemityzmowi. Antysemityzm należał do syndromu zdrady. Polska była paradoksalnie jedynym krajem, w którym antysemityzm zachował nie tylko legitymację patriotyczną, narodową (wzmocnioną przez okupację sowiecką 1939-41), ale również legitymację demokratyczną. Antysemitka endecja wchodziła w skład władz zarówno emigracyjnych, jak i krajowych. Właśnie dlatego, że polski antysemityzm nie miał na sobie piętna współpracy z Niemcami, mógł doskonale prosperować w czasie wojny nie tylko na ulicy, lecz także w prasie podziemnej, w partiach politycznych, w oddziałach zbrojnych¹⁶.

Daleko lepiej prosperował po wojnie. W kraju, zniewolonym kneblem „ludowej demokracji“, patriotyczną postawą stawało się wszystko, co było sprzeczne z programem nowej władzy, niezależnie od coraz powszechniejszych z nią aliansów. Kwestią czasu było przeniesienie agresji z komunistów na Żydów¹⁷, dobrze ugruntowane szacownym, jeszcze dziewiętnastowiecznym rodowodem pojęcia „żydokomuna“. Skoro władza zwalczała antysemityzm, już samo to wystarczyłoby, aby antysemityzm, nawet gdyby był w Polsce nieznany, stał się „postawą patriotyczną“¹⁸. Jaką rolę odgrywało tu wtórne racjonalizowanie rabunku i ogromna skala powojennego wzbogacenia niektórych „na żydowski“?

¹⁵ List Jerzego Ficowskiego do Andrzeja Ropelewskiego, datowany 22/9/2002, udostępniony mi przez adresata. Prof. Andrzej Ropelewski opublikował w roku 1957 w Czytelniku książkę zatytułowaną *Wspomnienia z AK*.

¹⁶ Aleksander Smolar, *Tabu i niewinność*, „Aneks“ nr 41-42: 1986, s. 89-134, przedruk „Gazeta Wyborcza“ 11/5/2001.

¹⁷ Marcin Kula ostrożnie formułuje tę tezę: „warto byłoby zadać pytanie, czy przynajmniej w jakimś stopniu antysemityzm nie był wówczas [mowa o czasach tużpowojennych] pochodną szeroko w tym czasie występującego odrzucenia nowego ustroju“, w: tegoż, *Uparta sprawa*, dz. cyt., s. 158.

¹⁸ Zob. późny ślad tego myślenia w wymownej wypowiedzi Stanisława Szwarz-Bronikowskiego, żołnierza AK z Sandomierszczyzny, o Mieczysławie Moczarze, który „oczyszczał Armię Ludową z elementów antypolskich“ (za: www.slowoludu.com.pl/gazeta/codzienna/2002/VIII/22/6.pdf). Zob. też odczucia na przedwojennej Litwie po wkroczeniu wojsk radzieckich: „Litwini, którzy bezpośrednio

Smolar pisze dalej:

„Na Zachodzie z wojny zwycięsko w sensie moralnym wyszła lewica; szybko zdominowała ona inteligencję. Nie chciano widzieć łagrów, tyranii Stalina, nie dociekano, co kryje się za demokratyczną retoryką komunistów. Dekompozycji ulegał tradycyjny typ świadomości prawicowej skompromitowanej duchowym pokrewieństwem, choćby i bardzo odległym, z faszyzmem, kolaboracją z okupantem, wrogością do demokracji. W Polsce było inaczej. Ze względu na szczególne warunki prawica była zarazem narodowa, antysowiecka i antysemita. Koniec wojny nie zmuszał jej do żadnych przewartościowań. Była tragedia narodu. Nie było kryzysu świadomości prawicowej¹⁹.

Z tym dziedzictwem - trudnym do przewyciężenia w związku z nieobecnością świadków, deformacją pamięci i skumulowanymi wpływami polityk historycznych, trzeba się na serio dziś w Polsce liczyć.

II.

W związku z tym, że zakaz artykulacji tożsamości był procesem bolesnym, w jej trakcie lub po jej ustąpieniu pojawiły się liczne zmywy milczenia²⁰. Ich funkcją było złagodzenie bólu i umożliwienie wspólnego życia ludziom głęboko podzielonym i wrogim.

Morfologicznie rzecz biorąc, zmywy dzielą się na dwie kategorie. Pierwszą jest sytuacja „otwartego sekretu²¹, drugą - „szkieletu w szafie“. Publiczny sekret znają wszyscy²², o szkielecie w szafie wiedzą tylko niektórzy²³. W warunkach

przed nadejściem Wehrmachtu ucierpieli z rąk NKWD, byli przekonani, że byli prześladowani przez Żydów, a to między innymi dlatego, że władza sowiecka traktowała w tamtych czasach antysemita akcje i rozruchy jako «działalność kontrewolucyjną». To powodowało sprężenie zwrotne - uznaje Algis Kasperavicius [*Antysemita na Litwie 1939-1941*] - karani przez stalinowską bezpiekę uważali, że są ofiarami Żydów“, za: P.Głuchowski, M.Kowalski, *Odwet. Prawdziwa historia braci Bielskich*, Warszawa 2007.

¹⁹ Smolar, *Tabu i niewinność*, dz. cyt.

²⁰ Zmowa wymaga co najmniej dwóch osób, które unikają trudnego, sprawiającego ból lub wprawiającego w zakłopotanie tematu, produkując wzmacniające się strategie blokowania niepożądanych informacji. W jej obrębie można odróżnić dwa współdziałające ze sobą zjawiska: przemilczanie i zaprzeczanie. Zakres tego ostatniego wykracza poza to, co miał na myśli Freud, gdy pisał o zjawiskach intrapersonalnych. Zerubavel zajmuje się czymś wprost przeciwnym: społecznym aspektem zaprzeczania.

²¹ Zjawisko zmywy milczenia Zerubavel ilustruje amerykańską kliszę językową „elephant in the room“. W polszczyźnie najbliższy jest jej może „sznur w domu wisielca“, zupełnie jednak nieprzekazujący kolektywnego charakteru zmywy, zawieranej bez słów przez wszystkich członków społeczności. „Słonia w salonie“ Zerubavel stosuje zamiennie „publicznym“/„otwartym sekretem“, które to określenie zbliża się w polszczyźnie do sugestii tekstu Doroty Krawczyńskiej o *Sąsiadach* Jana T.Grossa, zatytułowanego *Prawdy ukryte na powierzchni* („Res Publica Nowa“, nr 1:2001). Odróżnia go jednak od „szkieletu w szafie“ - E 64.

²² E 9: „Podobnie jak (prze)milczanie, także zaprzeczanie jest aktywnym unikaniem. Zamiast zwykłego niezauważania przejawia się w nim wysiłek nierejestrowania tego, co zauważone. Łączy się on z odmową przyjęcia do wiadomości tych rzeczy, które wręcz narzucają się naszej uwadze, co uzmysławia, że zmowa milczenia zostaje ustanowiona wcale nie wokół tego, czego nie widać, ale przeciwnie: wokół tych rzucających się w oczy spraw, które usilnie staramy się ignorować“.

długotrwałego zakazu reprezentacji i wymierania świadków może się zdarzyć, że zмова milczenia przekształca się w sytuację „szkieletu w szafie“. Wiele wskazuje na to, że taka właśnie sytuacja miała miejsce w Polsce. Ujawniło ją opublikowanie *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa w roku 2000. Falę zaprzeczenia, wyrażającą się w powoływaniu np. Komitetu Obrony Dobrego Imienia Jedwabnego i działalności Instytutu Pamięci Narodowej po odejściu prezesa Leona Kieresa, jej właśnie można przypisać.

Zmowy milczenia wciąż stanowią „społeczne uwarunkowanie wiedzy“ w zakresie stosunków polsko-żydowskich. Badanie powyższego przedmiotu - i samych tych stosunków, i ich uwarunkowania - mija się z celem dopóty, dopóki nie weźmiemy pod uwagę tego, co Hans Georg Gadamer określa mianem *Wirkungsgeschichte*²⁴ - jego historii niewidzialnie na nas oddziaływującej, czyli de facto jego „pracy“²⁵ w języku, w jakim o nim rozmawiamy. Skoro o przeszłości mówimy językiem, który odziedziczyliśmy, owa przeszłość jest bliżej nas niż sądzimy, w każdym razie bliżej niż przywykliśmy to widzieć w pozytywistycznym złudzeniu, pojmującym język jako uległe, przezroczyste narzędzie, zaś poznanie jako proces całkowicie kontrolowany. Ryzykując staromodne określenie można powiedzieć, że to, co minęło, wcale nie odeszło, skoro w postaci „kukułczego jaja“ (określenie Kazimierza Wyki) jest wciąż obecne w naszej mowie i kategoriach myślowych²⁶. Świadomie i bez prowokacyjnej intencji używam tu pierwszej osoby liczby mnogiej. Społeczne ramy pamięci, determinują zarówno badaczy, jak i informatorów. Ci pierwsi tym sprawniej zamieniają się miejscami z drugimi, im mniej je sobie uświadamiają.

Wszystko to sprawia, że trudno sobie dziś wyobrazić zaawansowane studium nad przeszłością, które nie badałoby samo siebie właśnie pod kątem historii oddziaływującej w języku. W jego leksyce²⁷, w swoistym metrum, w przemilczeniach, ale i w tym, co zbyt łatwo się w nim wyraża, rozstrzygają się szanse naszego poznania. Dzieje się to, zanim badanie w ogóle się rozpocznie.

Nie są to myśli nowe. W światowej humanistyce pojawiły się wraz z modą na „zwroty“ (naśladujące Heideggerowskie *Kehre*), z których najwcześniejszy był zwrot lingwistyczny²⁸, po którym nastąpiły kolejne: historyczny²⁹ i etyczny³⁰. Także w

²³ Różnica między dwoma powyższymi rodzajami zatajenia bywa jednak umowna. Obecni w salonie mogą się zasłaniać niewiedzą, jak w kontekście afery Watergate czynił prezydent Nixon, udający, że „słoń w jego salonie“ był nie znanym mu zupełnie szkieletem w szafie partyjnej (E 64).

²⁴ Sposób, w jaki historia oddziałuje na i wewnątrz naszych jej interpretacji. Zob. Hans Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Kraków 1993, s. 285: „obiektywizm historyczny zakrywa efektywnodziejowe uwikłanie świadomości historycznej. Wprawdzie dzięki swej krytycznej metodzie kładzie on kres dowolnemu i nazbyt łatwemu igraniu przeszłością, ale ze spokojnym sumieniem odrzuca - nie dowolne, lecz stanowiące podstawę wszystkiego - założenia kierujące jego własnym rozumieniem, i w ten sposób rozmija się z prawdą (...). Obiektywizm historyczny przypomina w tej mierze statystykę, która właśnie dlatego stanowi tak znakomity środek propagandowy, że pozwala przemówić językowi faktów, a tym samym udaje obiektywność, która w rzeczywistości zależy od prawomocności jej perspektywy“.

²⁵ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. A Biography*, Yale University Press, Yale 2003, s. 92 i 165.

²⁶ Zob. mój tekst *Skaz antysemityzmu*, „Teksty Drugie“, nr 1/2: 2009.

²⁷ Zob. przyp. 97.

²⁸ *The Philosophy of Discourse. The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought*, t. 1, red. Chip Sills i George H. Jensen, NH: Boynton /Cook Publishers, Portsmouth 1992.

²⁹ *The Historic Turn in the Human Sciences*, red. Terrence J. McDonald, Ann Arbor 2008 [1996].

³⁰ Andrzej Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, „Teksty Drugie“, nr 1/2: 2007, s. 157-164.

polskich badaniach historycznych i społecznych coraz częściej pojawiają się ich refleksy. Duże zasługi ma w tym zakresie szkoła metodologiczna Jerzego Topolskiego i Ewy Domańskiej³¹ i warszawska szkoła historyczna Marcina Kuli³². O ile nowe teorie łatwo uprawiać w abstrakcji, znacznie trudniej jest jednak aplikować je do rzeczywistości tak stabilizowanej jak stosunki polsko-żydowskie. Tym bardziej trzeba docenić tych, którym się to udało. Można tu wymienić prace historyków i socjologów współpracujących z Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie (np. Helena Datner, Alina Cała, Anna Landau-Czajka, a także historycy z Centrum Badań nad Zagładą Żydów pod kierunkiem Barbary Boni), a spośród badaczy młodszego pokolenia Marcina Zarembe i jego interdyscyplinarną pracę o micie mordu rytualnego w powojennej Polsce³³, a także bardzo ciekawą metodologicznie książkę Marty Kurkowskiej-Budzan, *Antykomunistyczne podziemie zbrojne na Białostocczyźnie. Analiza współczesnej symbolizacji przeszłości*³⁴.

III.

Każdemu, kto zajmuje się tytułowym zagadnieniem, dobrze znane są różnice opinii pomiędzy jego badaczami. Obraz stosunków polsko-żydowskich, jaki przynoszą badania etnografów i socjologów jakościowych³⁵ istotnie odbiega od tego, jaki przedstawiają socjologowie ilościowi. Fakt ten można skwitować złośliwością Kierkegaarda, że „każda filozofia, która zaczyna się od jakiegoś założenia kończy się naturalnie na tym właśnie założeniu”³⁶, być może jednak kryje się tu coś więcej.

Nie zamierzam się tu zajmować indywidualnymi cechami każdego z uczestników tego dyskursu, chcę powiedzieć coś o jego uwarunkowaniach zbiorowych. Ludwik Fleck nazywał je stylami myślowymi, wypracowywanymi przez myślowe kolektywy. Odkryciem Flecka, które nazwał „porównawczą teorią poznania“, było zerwanie z traktowaniem tego ostatniego jako dwuelementowej relacji między podmiotem a przedmiotem, pomiędzy poznającym a tym, co ma być poznawane. Trzecim członem tego stosunku - pisał Fleck - elementem, który koniecznie trzeba uwzględnić, by zwalczając relatywizmy poznawcze nie popaść zarazem w ahistoryczność, musi być każdorazowy stan wiedzy. Jego uosobieniem jest kolektyw myślowy.

³¹ Jerzy Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008; Ewa Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005; teźże, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006. Zob. także antologia przekładów pod red. teźże, *Pamięć, etyka, historia*, tłum. różni, Poznań 2002.

³² Marcin Kula, *Krótki raport o użytkowaniu historii*, Warszawa 2004; tegoż, *O co chodzi w historii*, Warszawa 2008; tegoż, *Uparta sprawa. Żydowska? Polska? Ludzka?* Kraków 2004; tegoż, *Wybór tradycji*, Warszawa 2003; tegoż, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002.

³³ Marcin Zaremba, *Mit mordu rytualnego w powojennej Polsce. Archeologia i hipotezy*, „Kultura i Społeczeństwo“, nr 2:2007, s. 91-135.

³⁴ Kraków 2009. Po raz pierwszy sproblematyzowano tam - w kategoriach socjologicznych - rolę Instytut Pamięci Narodowej jako wpływowego, ambiwalentnego aktora społecznego.

³⁵ Nie mówię tylko o badaniach Aliny Całej (*Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1987), ale także o książkach Ewy Banasiewicz-Ossowskiej (*Między dwoma światami. Żydzizm w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007); Anny Malewskiej-Szałygin (*Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*, Warszawa 2008), Ireneusza Jezierskiego (*Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku*, Kraków 2009), wymienionej już Marty Kurkowskiej-Budzan czy też o moich badaniach, patrz przyp. 50.

³⁶ Cyt za: Joyce Appleby, Lyn Hunt, Margaret Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa 2000, s. 41.

„Jeśli zdefiniujemy kolektyw myślowy jako wspólnotę ludzi, związanych wymianą myśli lub wzajemnym oddziaływaniem intelektualnym, to posiadamy w nim nośnik rozwoju jakiejś dziedziny myśli, określonego stanu wiedzy i kultury, a więc określonego stylu myślenia. Kolektyw myślowy stwarza więc brakujący człon poszukiwanej relacji [przedmiot-podmiot]“.

„Jeśli jakiś pogląd jest dość silnie utrwalony w kolektywie myślowym, jeśli przenika on aż do życia codziennego i staje się zwrotem językowym, jeśli staje się w dosłownym tego słowa znaczeniu poglądem, to sprzeciw jest nie do pomyślenia, nie do wyobrażenia“³⁷.

Każdy z nas należy jednocześnie do wielu kolektywów myślowych. Tworzą nas one, a zarazem ograniczają. Dla postrzegania stosunków polsko-żydowskich z pewnością najważniejsza jest przynależność do grupy społecznej, z którą się bezpośrednio identyfikujemy, grupy odpowiedzialnej za formację każdej i każdego z nas. Uwarunkowania te, mimo że najważniejsze, niełatwo poddają się analizie. W tym tekście porzucę zatem na rozpatrzeniu łatwiejszych do uchwycenia przynależności drugorzędnych, profesjonalnych, mając nadzieję, że także na ich podstawie uda się powiedzieć coś na temat społecznego uwarunkowania sposobu, w jaki patrzymy na stosunki polsko-żydowskie. W tym sensie niniejszy artykuł stanowi kontynuację mojego tekstu sprzed lat, *Historia jako fetysz*, poświęconemu trudnościom historyków ze stosowną problematyzacją stosunków polsko-żydowskich³⁸.

Jeśli zgodzimy się z Eviatarem Zerubavelem co do niezaprzeczalnie społecznej podbudowy aktów patrzenia, słuchania i mówienia³⁹, uświadomimy sobie również, że filtry poznawcze, pozwalające odróżnić to, co uznajemy za szumy od tego, co uznajemy za komunikaty (muzykę w sali koncertowej od trzasku krzesel czy kaszlnięć) tak samo nie są „naturalne“, jak nie jest naturalny filtr pozwalający odróżnić dowody dopuszczalne w procesie od tych, których sąd nie bierze pod uwagę. Fakt, że coś uważamy za szum, nie wynika z samej „natury rzeczy“, tylko z aktywnych definicji figury i tła, za pomocą których machinalnie przesiewamy docierający do nas materiał percepcyjny. „To, co dostrzegają naukowcy, jest rezultatem szczególnej organizacji kognitywnej, jaką uzyskują w trakcie swojej specjalizacji zawodowej“ - pisze Zerubavel⁴⁰. Różne profesje ograniczają zakres uwagi swoich członków, podczas gdy inne ćwiczą ich w zauważaniu najdrobniejszych szczegółów. Widać to, gdy „porównujemy wysoce restryktywny styl skupiania uwagi łączący badaczy eksperymentalnych, wyszkolonych w manipulowaniu zmiennymi w sposób wysoce zdekontekstualizowany“ (psychologia eksperymentalna, socjologia ilościowa) ze sposobem, w jaki pracują śledczy, szkoleni by praktycznie wszystko uważać za potencjalny dowód⁴¹.

³⁷ Ludwik Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Maria Tuskiewicz, Lublin 1986, s. 86 i 56.

³⁸ Joanna Tokarska-Bakir, *Historia jako fetysz*, w: tejsze, *Rzeczy mgliste*, Sejny 2004.

³⁹ E 8-9.

⁴⁰ E 21-22. Na przykładzie najważniejszych polskich debat o przeszłości można by udokumentować, jak różnią się zdolności percepcyjne specjalistów z poszczególnych dziedzin, w tym przede wszystkim historyków, socjologów i antropologów. Zob. np. Piotr Forecki, *Spór o Jedwabne. Analiza debaty publicznej*, Poznań 2008.

⁴¹ E 21-22.

Poszukując metody umożliwiającej jak najpełniejszy opis, odraczącej osądzanie, a zarazem najbardziej zbliżonej do naturalnych relacji społecznych, z pewnością natkniemy się na etnografię. W sensie minimalnym zawsze oznaczała ona „wysiłek zrozumienia cudzego świata życia [*Lebenswelt*] za pomocą - na tyle, na ile to jest możliwe - własnej «jaźni» jako narzędzia poznania»⁴². Do tej minimalnej definicji etnografii dodaje się zazwyczaj jeszcze dwa warunki (konieczne, niewystarczające): badanie terenowe i „gęstość”. To ostatnie określenie⁴³, oznaczające wytwarzanie rozumienia raczej „z bogactwa [elementów], ich faktury/struktury i szczególności niż z ubóstwa, wytworności i elegancji [wywodu]”⁴⁴, w początkach antropologii oznaczało opis maksymalnie wyczerpujący, następnie holizm (dążenie do uchwycenia zasad, fundujących cały system kulturowy - amerykańscy kulturaliści, zob. Ruth Benedict), a w czasach najnowszych - prymat kontekstualizacji (George Marcus i antropologia interpretacji). Jak stwierdzają dobitnie John i Jean Comaroff:

„Jeśli teksty [wypowiedzi informatorów] mają być traktowane jako coś więcej niż literackie *topoi*, (...) muszą zostać zakotwiczone w procesie ich wytwarzania, przypisane do orbit powiązań i wpływów, które powołały je do życia i wyposażyły w życiową siłę”⁴⁵.

Rejestrując rzeczywistość w fenomenologicznym oglądzie, etnografia traktuje swoje źródła inaczej niż ta część socjologii, która pyta o reprezentatywność⁴⁶. Traktuje je też inaczej niż historia, dla której źródła wywołane bywają wartościowe tylko o tyle, o ile prowadzą do ustalenia faktów. Choć źródła etnograficzne czasem istotnie mogą w jednym czy drugim pomóc, antropolog rozważa je przede wszystkim dla ich autonomicznej wartości, poszukując w nich świadectw wyobrażeń zbiorowych – obaw, marzeń, snów, fantazmatów, stereotypów reagowania, norm przeciwstawianych wartościom, wartości realnych przeciwstawianych deklarowanym⁴⁷, w których złożu dopiero się rodzi to, co socjologowie nazywają „postawami”⁴⁸. Podejście etnograficzne nie stanowi rzecz jasna panaceum na

⁴² W ujęciu przedmiotu w tym akapicie korzystam z: Sherry B. Ortner, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, w: *The Historic Turn*, dz. cyt., s. 281n.

⁴³ Autorstwa Clifforda Geertza, *Opis gęsty - w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. Sławomir Sikora, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, Warszawa 2005, s. 37.

⁴⁴ Ortner, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, dz. cyt., 282.

⁴⁵ John and Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder 1992, s. 34.

⁴⁶ Por. w tym kontekście spostrzeżenie R.J. Grele, *Envelopes of Sound. The Art of Oral History*, Chicago 1985, s. 132: „Kiedy historycy mówią, że świadek nie jest statystycznie reprezentatywny dla całej populacji, albo dla jakiegoś szczególnie ważnego jej segmentu, tworzą fałszywy problem i w ten sposób zacierają inny, znacznie głębszy. Świadców są wybierani nie dlatego, że odpowiadają jakiejś abstrakcyjnej statystycznej normie, ale dlatego, że uosabiają procesy historyczne. Należy więc w tym miejscu stawiać pytanie o koncepcję procesu historycznego, którą badacz wyznaje (czyli o jego wizję historii), i o to, w jaki sposób zebrane informacje się do niej odnoszą. Prawdziwy problem dotyczy historii, nie statystyki”. Do tego wątku powrócę w dyskusji z ontologią społeczną w wykładzie prof. Antoniego Sułka.

⁴⁷ Zob. odwołanie do koncepcji wzoru/normy u Jana Mukarovskiego [w:] R. Tomicki, *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce*, „Etnografia Polska”, t. XXI: 1977, s.43 – 60, a następnie odwołania do tej koncepcji u pracach Aliny Calej i Pawła Buszki, bibl. cyt. w przypisie 35 i 50.

⁴⁸ Zob. artykuł prof. Antoniego Sułka *Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów w świetle badań sondażowych, 1967–2007*, w tomie pod red. J. Adamczyk-Garbowskiej i Feliksa Tycha, *Następstwa Zagłady*, Warszawa 2010 (w druku).

choroby, jakie nekają polskie piśmiennictwo naukowe, niezbyt skutecznie problematyzujące stosunki polsko-żydowskie. Ma swoje własne patologie, o których wspominałam gdzie indziej⁴⁹.

Odsyłając w przypisie do prac, które charakteryzuje podejście etnograficzne⁵⁰ zajmę się teraz problematyzacją różnic pomiędzy obrazami postaw Polaków do Żydów, wytwarzanymi przez różne dziedziny naukowe.

IV.

Coś, co na racjonalną krytykę reaguje tak opornie jak status sondaży w debacie publicznej musi mieć podstawy mocne i dobrze ukryte przed oczami lamentujących nad nim krytyków. Amerykański socjolog Joel Best sądzi, że popularność sondaży w euroamerykańskim dyskursie publicznym wiąże się z kultem nauki, który stanowi podstawę dzisiejszego społeczeństwa.

„Istnieją kultury, w których ludzie wierzą, że pewne przedmioty wyposażone są w moce magiczne. Antropologowie nazywają je fetyszami. W naszym społeczeństwie takim fetyszem są dane statystyczne. Uważamy je za coś na poły magicznego, jakby były czymś więcej niż tylko liczbami. Traktujemy je jako potężne emanacje prawdy. Zachowujemy się tak, jakbyśmy wierzyli, że złożoność i nieprzejrzystość rzeczywistości może zostać zastąpiona zwykłymi danymi liczbowymi. Używamy statystyk do tego, by skomplikowane problemy społeczne przekształcić w łatwo przyswajalne szacunki, procenty, stopy. Dane ukierunkowują naszą troskę: wskazują, czym i jak bardzo powinniśmy się martwić. Problemy społeczne w pewnym sensie stają się zatem kwestią statystyki i jeśli traktujemy ją jako prawdziwą i niepodważalną, istotnie uzyskuje ona fetyszystyczną, magiczną kontrolę nad tym, jak owe problemy postrzegamy. O danych myślimy jak o faktach, które odkrywamy, nie zaś o liczbach, które stwarzamy”⁵¹.

Mam przed sobą wykład profesora Antoniego Sułka, zatytułowany *Zwykli Polacy patrzą na Żydów*⁵², wykład ważny, bo podsumowujący dwudziestolenie badania sondażowe postaw Polaków wobec Żydów. W zwartej formie jeden z najbardziej cenionych polskich socjologów prezentuje najważniejsze cechy zmieniającego się stosunku Polaków do Żydów. Wykład Antoniego Sułka jest wolny jest od fetyszyzmu statystycznego, o którym mówił cytowany przed chwilą Best. Mam nadzieję, że w takim samym duchu odczytana zostanie moja krytyka tego wykładu.

⁴⁹ Pisałam o nich w tekście *Wieszanie Judasza czyli tematy żydowskie dzisiaj* w tomie *Rzeczy mgliste*, dz. cyt.

⁵⁰ Zob. pod moją redakcją (współ z Anną Zawadzką) monograficzny tom pisma „Societas/Communitas“, nr 2(8):2009, pt. *Polityki pamięci*, a w nim mój *Raport z badań podlaskich 2007*; Pawła Buszki, «Żyd Żydem». *Wizerunek Żyda w kulturze ludowej podlaskich Białorusinów*, Katarzyny Barańskiej, *Gostynin bez Żydów. Historia, etnografia, (nie)pamięć*; Anny Zawadzkiej, *Żydokomuna. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych*; Alicji Podbielskiej, *Różnie to bowiem bywa z sąsiadami. Czarne eufemizmy z «My z Jedwabnego» Anny Bikont*. Zob. też moje *Legandy o krwi. Antropologia przesądu* (2008).

⁵¹ Joel Best, *Damned Lies and Statistics. Untangling Numbers from the Media, Politicians, and the Activists*, Berkeley-Los Angeles-London 2001, s. 160.

⁵² Wygłoszony na Uniwersytecie Warszawskim 17/12/2009 w ramach *Dziesięciu wykładów na nowe tysiąclecie* (dalej S). Dziękuję Profesorowi Antoniemu Sułkowi za udostępnienie mi jego zapisu.

Pierwszą rzeczą, jaka rzuca się w nim oczy jest narracja, w jaką wpisane zostały komentowane przez autora liczby. Jest to narracja konsekwentnie krzepiąca. Bo wprawdzie dystans pomiędzy Polakami a Żydami „wciąż jest duży, ale powoli się zmniejsza”⁵³. Wprawdzie w połowie poprzedniej dekady wystąpił nawrót niechęci Polaków do Żydów - „miało to związek z wybuchem ostrych sporów o historię Polaków i Żydów w czasie ostatniej wojny, zwłaszcza z konfliktem wokół Oświęcimia /Auschwitz“, nieco arbitralnie zapewnia Profesor - ale „demokracja radzi sobie z remisją niechęci“ i „ważne, że bilans tego wpływu [tj. demokracji] jest pozytywny”⁵⁴. Autor tekstu zupełnie otwarcie konstruuje tę narrację jako optymistyczną. Już na samym początku zapowiada, że przywoła badania wielonarodowe (tym bardziej wiarygodne, że prowadzone w różnych krajach dla organizacji Żydów amerykańskich). Jest to, pisze, istotne „z uwagi na tezę o raczej negatywnej wyjątkowości naszego kraju w dziedzinie, o której tu mowa”⁵⁵.

Ten punkt wyводу Sułka jest poniekąd bardziej interesujący niż dane, które przytacza. W komentarzach Ireneusza Krzemińskiego, pioniera studiów nad tematem, został on sformułowany już w roku 1992 i miał postać reprimendy, udzielonej „dziennikarzom“ i „działaczom organizacji żydowskich“ (pada nazwisko Claude’a Lanzmanna)⁵⁶, podtrzymującym wyobrażenie o Polsce jako kraju antysemitycznym. Także finał książki pod jego redakcją, *Czy Polacy są antysemitami* (1996), nie pozostawia wątpliwości, jakie jest stanowisko badacza w omawianej sprawie.

„Niniejsza książka - pisze w niej Krzemiński - z całą pewnością potwierdza występowanie antysemityzmu w Polsce. W przeciwieństwie do tego we Francji czy w Niemczech antysemityzm ów przejawia się raczej w postawach niż w otwartym zachowaniu. Jednakże z drugiej strony stereotyp Polaka-antysemita stanowi niesprawiedliwe uproszczenie. Pojawienie się tego nowego stereotypu utrudnia Polakom wyznaczenie swoich win względem Żydów i osiągnięcie wzajemnego zrozumienia”⁵⁷.

Gdy porównuję te trzy teksty - artykuł Krzemińskiego sprzed lat 20., jego książkę sprzed lat 15. i nowy wykład Antoniego Sułka - czymś, co mnie zdumiewa jest zaskakująca w dyskursie naukowym teza o „niesprawiedliwości“, jaka spotyka Polaków, którym zarzuca się antysemityzm. W wykładzie Antoniego Sułka udowadniania się ją przez przywoływanie badań porównawczych, w których sytuują się oni mniej więcej na poziomie Austrii. Dziwi mnie podejmowanie dyskusji z stereotypem. Jeszcze bardziej zdumiewające jest jednak ulokowanie w badaniach Krzemińskiego tezy o związku przyczynowym pomiędzy ową „niesprawiedliwą“ stereotypową etykietą a brakiem pożądanych zmian w postawach Polaków wobec Żydów. Polacy, zdaje się mówi badacz w swojej książce chcieliby i mogliby się zmienić, „poprawić“, ale przeszkadzają im w tym niedobrzy „prożydowscy”⁵⁸

⁵³ S6.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ S2.

⁵⁶ Ireneusz Krzemiński, *Antisemitism in Today's Poland. Research Hypotheses*, „Patterns of Prejudice”, vol. 27, no. 1: 1993, s. 128.

⁵⁷ *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego*, red. I.Krzemiński, Warszawa 1996, s. 303.

⁵⁸ Tamże, s. 147-8: „Prożydowsko nastawione środowiska są skłonne szczególnie czarno i dramatycznie przedstawiać obraz antysemityzmu w naszym kraju. Dobrym przykładem może być także część Unii Wolności, zwłaszcza wywodząca się ze środowiska politycznego dawnego ROAD“.

aktywiści, którzy ich niesprawiedliwie stygmatyzują. Innymi słowy: antysemityzm zniknąłby już dawno, gdyby nie ten przeklęty antypolonizm!

Chciałabym zostać dobrze zrozumiana. Nie wypowiadam się tu na temat ewentualnego antysemityzmu Polaków, albo też jego braku. Nie wypowiadam się też chwilowo na temat tezy głoszącej, że „niesprawiedliwe traktowanie“ nasila czy też zwiększa antysemityzm. Chciałabym po prostu zapytać:

- w jaki sposób pomiędzy badaczami i respondentami doszło do uzgodnienia stanowiska, że taki czy inny stereotyp jest „niesprawiedliwy“ (czy bywają stereotypy „sprawiedliwe“?) i czy nie niepokoi ich zagadkowe „my“ jakie w rezultacie zaprezentowali?
- skoro stereotyp informuje głównie o jego nosicielu (co wiemy na przykład od Sandera L.Gilmana), dlaczego w badaniach dotyczących Polaków, w ogóle mówimy o tym, jak ocenia się ich z zewnątrz, oczami krajowych krytyków, „zagranicy“ i „żydowskich aktywistów“? Proszę wybaczyć, ale wygląda to tak, jakbyśmy mimo usilnych prób mówienia o Polakach, wciąż mogli mówić wyłącznie o „Żydach“.

Co do kwestii pierwszej. Uzupełniając badania nad polskim antysemityzmem o perspektywę porównawczą Antoni Sułek przytacza zdanie socjologa S.M.Lipseta: „Ci, co znają jeden kraj, nie znają żadnego kraju“. Krajoznawstwo może mieć jednak rozmaite cele: „może być poszukiwaniem samego siebie, może być ucieczką przed sobą, może mieć charakter pokuty czy kary“ (Bolesław Miciński). Czym jest ono w tym przypadku?

Co do kwestii drugiej. Sułek pisze: „uczmy się nawet uczuć“⁵⁹. Tak jest, z następującą korektą: uczmy się nie tylko uczuć, uczmy się także ich w y g a s z a n i a . Weźmy na przykład niepokój, który w niejednym zrodzi się na wieść, że jedna trzecia społeczeństwa polskiego wciąż nie chciałaby mieć Żyda w rodzinie, albo Żyda za prezydenta (w obu przypadkach jest to wciąż około jedna trzecia badanych!). Czy to uczucie niepokoju wzrośnie czy osłabnie, gdy usłyszysz on od socjologa: „przyzwolenie dla związków małżeńskich z osobami innymi etnicznie, nie tylko Żydami, jest w Polsce bardzo niskie“, albo „około jednej trzeciej «na pewno» nie głosowałoby na prezydenta pochodzenia żydowskiego, ale także na niemieckiego, rosyjskiego i ukraińskiego“⁶⁰?

Konstrukcja „tak, ale“, na której opiera się krzepiący wywód Sułka o malejącym polskim antysemityzmie ma wartość nie tylko sprawozdawczą, ale i silnie perswazyjną. Byłaby ona niezrozumiała, gdybyśmy nie znali ukrytej przesłanki, na której perswazję tę oparto. Została ona wyrażona *expressis verbis* w cytowanej na początku wypowiedzi Ireneusza Krzemińskiego o tym, co hamuje przemianę stosunku Polaków do Żydów i ich „wzajemne zrozumienie“. Otóż za ów niezadawalający stan rzeczy winić należy „stereotyp Polaka-antysemitę“ i jego nosicieli! Nie antysemitów, cynicznie zarządzających etnicznością, nie polityków i księży w rodzaju ks. Chrostowskiego i bp. Stefanka, ostatnio zaś i bp. Pieronka, ale przeciwnie: szerzycieli owego brzydkiego stereotypu, którzy bijąc na alarm, twierdzą, że „problem antysemityzmu istnieje i jest poważny“⁶¹!

⁵⁹ S 4.

⁶⁰ S 8.

⁶¹ *Czy Polacy są antysemitami*, s. 147-148.

Warto w tym momencie przypomnieć, że teza, iż to właśnie walka z antysemityzmem konserwuje, a nawet produkuje antysemityzm, jest chwytem retorycznym równie starym jak stosunki chrześcijańsko-żydowskie. Często w obawie przed konsekwencjami stosowali go w przeszłości sami Żydzi. W końcu wieku XIX, w dobie Augusta Rohlinga, wysuwano go np. pod adresem teologa protestanckiego, Hermanna Stracka, autora książki o obwinieniu Żydów o mord rytualny⁶². Pięć dekad później o tym samym chwycie wspomina Jozua Trachtenberg w przedmowie do swojej książki *Diabeł i Żydzi*, opublikowanej w roku 1943:

„Pewien bardzo szanowany duchowny niechcący zachęcił mnie do kontynuacji mych badań, argumentując, że to nieodpowiedni czas na przywoływanie do życia niemiłych wspomnień, jakie budzi mój temat [rzecz dzieje się w roku 1939]. Po co rozgrzebywać te brudy w momencie takiego nasilenia antysemityzmu? A właśnie! Czy może być lepszy moment?”⁶³.

Po publikacji *Sąsiadów* Jana Grossa bardzo podobne pytanie (po co odgrzebywać...?) skierował do autora Ryszard Bugaj, polityk Unii Pracy, dziś doradca prezydenta Lecha Kaczyńskiego⁶⁴.

Choć podobnie jak przed laty dwudziestu wciąż trudno o kogoś, kto powiedziałby choć jedno słowo w obronie stereotypów, po doświadczeniach przeszłości, szczególnie zaś w obliczu trwałości antysemityzmu inteligenckiego, na który już w latach dziewięćdziesiątych zwracała uwagę Helena Datner, trzeba na powrót przyjrzeć się sformułowaniu Ireneusza Krzemińskiego. Czy wśród tych, którzy się na nie powoływali godna pochwały czujność wobec stereotypów („antypolonizm“!) nie wyrażała się przypadkiem w uciszaniu „aktywistów“, bez potrzeby bijących na alarm? Czy tak swoiście pojmowane „dobro publiczne - przemilczanie antysemityzmu w nadziei na jego samoistne wygaśnięcie - nie nakłada się przypadkiem na skutki komunistycznego zakazu mówienia o wyjątkowości zagłady Żydów, w rezultacie czego inne polskie zmowy milczenia (o szmalcownictwie, o przypadkach mordowania Żydów przez różne formacje podziemne w czasie wojny, o postawie Kościoła przedwojennego wobec Żydów) na dobre przekształciły się w sytuację „szkieletu w szafie“, wciąż na nowo odkrywanego? Jaką rolę w tym złożonym procesie odgrywało napiętnowanie pojęcia „aktywisty“, a także podejrzana logicznie i moralnie dychotomia „filosemityzm/antysemityzm“? Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by dopatrzeć się w niej narzędzia kontroli społecznej. Wspaniałym przykładem rozszyfrowania i intuicyjnego obezwładnienia opisywanego mechanizmu jest następująca wypowiedź artysty, Rafała Betlejewskiego, autora ogólnopolskiej akcji społecznej „Tęsknię za tobą, Żydzie“ (www.tęsknie.com):

„Radiowa dziennikarka zapytała Betlejewskiego wprost, co by odpowiedział na zarzut, że działa z żydowskiej inspiracji. Usłyszała: «ależ ja działałem z żydowskiej inspiracji. Jak najbardziej!»⁶⁵.

⁶² Hermann Strack, *The Jew and Human Sacrifice. Human Blood and Jewish Ritual. An Historical and Sociological Inquiry*, przeł. H. Blanchamp, London 1909, wyd. oryg. *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, Berlin 1891.

⁶³ Joshua Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, przeł. R. Stiller, Gdynia 1997, s. 11.

⁶⁴ R. Bugaj, *Prawda historyczna i interes materialny*, „Gazeta Wyborcza” 6-7 /1/2001.

⁶⁵ Agnieszka Kowalska, *Zawodowy tęskniel*, „Gazeta Wyborcza”, 27/1/2010.

Do zagadnienia kontroli społecznej powrócę pod koniec niniejszego tekstu. Najpierw jednak zamierzam zająć się elementarnymi zagadnieniami metodologicznymi, związanymi pojęciem sondażu jako narzędzia badania postaw Polaków wobec Żydów.

V.

Profesor Sułek jest doświadczonym badaczem i zdaje sobie sprawę z niedoskonałości swojej metody. Píše o niej następująco:

„[Sondaż, ankiet] Trudno dociera do głębszych warstw świadomości, do podświadomości społecznej - tam, gdzie gnieźdzą się demony. Ponadto, badani mają skłonność do ukrywania opinii społecznie niepożądanych, starają się wydać politycznie correct. Ważniejsze są jednak zalety sondażu. Będąc badaniem reprezentacyjnym, pokazuje on poglądy całego społeczeństwa, w szczególności «zwykłych ludzi», a nie tylko naszych znajomych lub kręgów, których zaangażowanie po jednej lub drugiej stronie jest tak duże, że rzuca się w oczy. Ponieważ sondaże są powtarzane, pokazują rzeczywiste zmiany w społeczeństwie i chronią przed impresyjnymi opiniami - że jest coraz lepiej, albo że coraz gorzej.

Zalety sondażu są niewątpliwe, przede wszystkim jest nim niedostępna etnografom reprezentatywność⁶⁶. Sułek bagatelizuje jednak jego wady, uznając je za minimalnie wpływające na wiarygodność wyników, na granicy błędu statystycznego⁶⁷. Z doświadczenia badaczy, prowadzących dziś prace terenowe w Polsce wynikają zupełnie inne wnioski. Z rozmów rejestrowanych zarówno na polskiej prowincji, jak i w dużych miastach wynika, że poprawność polityczna nie tylko nie jest „elementem marginalnym“, ale niekiedy, w badaniach takich jak stosunki polsko-żydowskie, urasta do rangi czynnika pierwszorzędowego, który wkrótce może zupełnie odmienić kształt studiów społecznych w kraju⁶⁸. Z jednej strony może to badaczy smucić, oznacza bowiem trudności w tworzeniu źródeł wywołanych, z drugiej jednak napawa optymizmem: „wstydenie się antysemityzmu“ i odruchów antyżydowskich jest coraz częstsze we wszystkich środowiskach, od tradycyjnych wiejskich, do których docierał posoborowy głos Kościoła Katolickiego⁶⁹ do nowoczesnych miejskich⁷⁰. „Polityczna

⁶⁶ Zalety sondażu stają się jednak jego przekleństwem. Jest wśród nich lakoniczność wyników, które łatwo rozumieją dziennikarze i politycy, a także łatwość ich dekontekstualizacji, pozwalającej je zinstrumentalizować. Dlatego też sondaże tak często odgrywają rolę poznaukową.

⁶⁷ Zdanie to, które padło w czasie wykładu, nie znalazło się jednak w tekście, z którego korzystam.

⁶⁸ Można się tu odwołać do opinii psychologów społecznych, np. prof. Janusza Czapińskiego, prowadzącego cykliczne badanie zatytułowane „Diagnoza społeczna“: „Duch konserwatyzmu może się umocnić. Zbieranie podpisów pod parytetem szło zaskakująco opornie. Rzeczywiste postawy są bardziej konserwatywne niż w sondażach“; rozmowa z prof. Januszem Czapińskim, *Polak grupowo nie umie*, „Gazeta Wyborcza“, 28/12/2009.

⁶⁹ W omawianych kwestiach był to głównie głos Jana Pawła II, zob. moje *Legendy o krwi*, dz. cyt., np. s. 412. Inny obraz zjawiska (brak wpływu poglądów posoborowych na bliskość religijną z Żydami) przynoszą badania Jolanty Ambrosewicz-Jacobs (1998-2008), z których wynika że w gronie młodzieży ze szkół średnich na pytanie: „Czy na współczesnych Żydach ciąży odpowiedzialność za ukrzyżowanie Chrystusa?“, w okresie pomiędzy rokiem 1998 i 2008 prawie dwukrotnie wzrósł odsetek odpowiedzi twierdzących: z 8,5% na 15,1%; szczególnie jest to widoczne w grupie uczniów techników (wzrost z 8,0 do 11%) i szkół zasadniczych (wzrost z 9,5 do 25%). Nie jest wykluczone, że zmiana w obrębie głosów młodzieży, coraz bardziej odpornej na wpływy otwarcie wychowawcze, wiąże się z reakcją na

poprawność“ z jednej strony zaciemnia obraz, zarazem jednak sama jest ciekawym obrazem. Sygnalizuje postępującą modernizację kraju, byłoby jednak naiwnością sądzić, że znosi ona antyżydowskie uprzedzenia. W jakim stopniu w ogóle to czyni, mogą wyjaśnić tylko wywiady pogłębione.

To, co określamy dziś potocznie poprawnością współtworzy, by sięgnąć do określenia Ervinga Goffmana⁷¹, „fasadę“ informatora. Fasada, zdaniem Goffmana, skrywa te cechy jednostki, których z jakichś powodów nie ma ona ochoty ujawnić, co oznacza, że istnieje jeszcze inna twarz rozmówcy, do której badacz nie ma dostępu, chyba że trafi na tzw. uprzywilejowanego informatora, z dobrym skutkiem zastosuje wywiad pogłębiony lub eksperyment społeczny, a na dodatek poprawnie je przeanalizuje. Zręcznie unikając dychotomii „głębina - powierzchnia“ Goffman prowokacyjnie sugeruje, że fasada nie jest wcale mniej prawdziwa niż owo „ja wewnętrzne“, do którego poznania dążymy.

Żadną miarą nie oznacza to jednak (w każdym razie dla Goffmana) czegoś odwrotnego, tego mianowicie, że to właśnie owo „ja wewnętrzne“ miałyby być mniej prawdziwe niż fasada. Tymczasem taki wniosek (być może niezamierzony) wynika z wypowiedzi Antoniego Sułka.

„Będąc badaniem reprezentacyjnym, [sondaż] pokazuje (...) poglądy całego społeczeństwa, w szczególności «zwykłych ludzi»⁷², a nie tylko naszych znajomych lub kręgów, których zaangażowanie po jednej lub drugiej stronie jest tak duże, że rzuca się w oczy. Ponieważ sondaże są powtarzane, pokazują r z e c z y w i s t e zmiany w społeczeństwie i chronią przed impresyjnymi opiniami - że jest coraz lepiej, albo że coraz gorzej“ (podkr. JTB).

Chyba nie nie przeinterpretuję intencji? Oznaczałaby ona sylogizm: „nieostępne badaniu reprezentacyjnemu“= „nieprawdziwe“, a zatem wypowiedź w stylu radykalnego pozytywizmu, wystarczająco, zdawałoby się, skomentowanego⁷³. Zważywszy tytuł wykładu Sułka, można odnieść wrażenie, że o ile badacze tacy jak socjologowie sondażowi dzięki swoim metodom docierają do „Polaków zwykłych“, o tyle zwykli zjadacze chleba, w tej liczbie także etnografowie chodzący po polskiej

„zawstydzanie“. Obserwacja „poprawności“ nie likwiduje poglądu, tylko - być może - właśnie go wzmacnia, jako własny, „autentyczny“. Obserwację tę zawdzięczam Annie Zawadzkiej.

⁷⁰ Zob. zmieniający się kształt fasady u dziennikarzy i felietonistów „Rzeczpospolitej“, takich jak Roman Ziemkiewicz, Piotr Semka czy Piotr Skwieciński. Zob. także tekst Anny Zawadzkiej, „Rzeczpospolita” jednego narodu, w druku.

⁷¹ Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, Warszawa 1981, s. 59.

⁷² W komentarzu do tego sformułowania nie sposób nie przytoczyć słów Clifforda Geertza, autora głośnych *Interpretations of Culture* (1973, s. 22), który kategorycznie odrzuca pojęcie takie jak „zwykłość“/„typowość“, a także „ogólny model społeczeństwa“, uznając je za wytrychy i socjologiczne nadużycia. Jego zdaniem przyjęcie ich na początku analizy oznacza nieświadomą adaptację systemu wartości analizującego do przedmiotu analizy. Tymczasem, twierdzi Geertz, powinniśmy założyć, że ów przedmiot zupełnie nie jest nam znany.

⁷³ Na przykład przez Leszka Kołakowskiego: „[radykalny] pozytywizm jest aktem ucieczki od pytań angażujących, a ucieczka maskowana taką definicją wiedzy, która pytania te ryczałtem unieważnia (...). Próbuje narzucić język, który (...) tworzy rodzaj pancerza, co unieważnia na owe *ineffabilia mundi*, na nieopisywalne - bo jakościowe - dane doświadczenia“, Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003 [1966], s. 217 i całe *Zakończenie*.

provincji, z definicji skazani są na fragmentaryczną znajomość „Polaków niezwykłych“, takich jak „nasi znajomi“, czy też najbardziej rzucający się w oczy „aktywiści“. Przypomnijmy więc, że jest odwrotnie: wyjąwszy ankietów, socjologowie sondażowi nie mają zazwyczaj do czynienia z osadzonymi w kontekstach wypowiedziami realnych ludzi, lecz z k o n s t r u k t e m wyprodukowanym przez metodę, która z poglądów ankietowanych pobiera wycinek, który jest w stanie zrozumieć i przetworzyć zgodnie z przyjętymi przez siebie kryteriami reprezentacyjności. Jest to żenująca oczywistość. Bardziej żenujące może być tylko pomijanie jej przez socjologów, objaśniających uzyskane na tej podstawie wyniki.

Sondaż, jako „naturalna metoda badania postaw masowych“, odpowiada na wiele pytań, niemało też ich jednak prowokuje. Na przykład zakłada się w niej, że „sondaże skupiają się na centrum, na głównym nurcie społeczeństwa i trudniej docierają do grup skrajnych, zarówno elit, które kształtują opinię masową, jak i grup peryferyjnych, które są szczególnie podatne na uprzedzenia wobec obcych“⁷⁴. Terminologia przestrzenna („centrum/peryferie“), określenia zhierarchizowane („elity“-„nurt główny“-„grupy peryferyjne“), a także takie jak „nasi znajomi“ i „aktywiści“ *versus* „zwykli ludzie“ sugerują, jakoby dane wyodrębniane przez badacza były porządkowane wedle kryterium g r u p , nie zaś według t r e ś c i , których nosicielami są członkowie tychże. To zaś oznacza, że nie potrafimy sobie wyobrazić na przykład człowieka, częścią swoich postaw należącego do grupy mainstreamowej, w pozostałej zaś części przynależącego do „grup skrajnych“⁷⁵.

Tymczasem z badań etnograficznych mojego zespołu wynika, że problemem elit lokalnych (np. Sandomierz, miasteczka podlaskie, Zamojszczyzna) jest nie tyle ekstremizm radykałów i domniemanych „grup skrajnych“, ile e k s t r e m a l n e z punktu widzenia prawdy historycznej poglądy mainstreamu, w tym przede wszystkim inteligencji, elit miejskich (właściciel składu aptecznego, ksiądz rektor, artysta plastyk, były konserwator wojewódzki, pracownice muzeum, bibliotekarka, nauczyciele licealni)⁷⁶, a także ich tolerancja dla poglądów jeszcze bardziej skrajnych. Podobnych zjawisk nie da się ani dostrzec, ani wyjaśnić na gruncie kolektywnej koncepcji zbiorów, którą zdają się sugerować badania sondażowe (a raczej powyższa ich interpretacja)⁷⁷. Gdybyśmy natomiast u podstaw ontologii

⁷⁴ Sułek, *Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów*, dz. cyt., s. 2.

⁷⁵ Tymczasem tylko takie ujęcie ontologii społecznej pozwala zrozumieć słynne paradoksy opinii publicznej, takie jak np. te, które opisywał Thomas Frank, *Co z tym Kansas?*, przeł. Julian Kutyla, Warszawa 2008.

⁷⁶ Prawda historyczna przedstawiana jest w nich „wariantowo“, jakby była li tylko przedmiotem opinii, dopuszczalnych w państwie demokratycznym. O niebezpieczeństwie przemiany prawdy o faktach w opinie („jak gdyby takie [niemiłe] fakty jak poparcie społeczeństwa niemieckiego dla Hitlera, załamanie się Francji pod naporem niemieckich armii w roku 1940, czy polityka Watykanu w czasie II wojny światowej nie były faktami, tylko kwestią opinii“) pisała już w latach sześćdziesiątych XX w. Hannah Arendt w eseju *Prawda i polityka*, w: tejsze, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M.Godyń, W.Madej, Warszawa 1994, s. 287. Przykłady przemiany prawdy w opinię zob. w wypowiedziach informatorów w mojej książce *Legendy o krwi*, dz. cyt., np. 488n.

⁷⁷ O kryterium dystrybucyjnym i kolektywnym w teorii zbiorów zob. *Mała encyklopedia logiki*, red. W.Marciszewski, Wrocław-Łódź 1988, s. 224, 228. Przypomnę, że badaczem, który jako pierwszy oparł się na dystrybucyjnym (rodzajowym) nie zaś kolektywnym (genetycznym) pojmowaniu przedmiotu badań etnografii był twórca nowoczesnego ludoznawstwa (etnografii), Jan Stanisław

społecznej założyli kryterium dystrybucyjne, można by sobie wyobrazić zarówno reprezentacje tego, co Sułek nazywa „skrajnościami“ w jednostce należącej do mainstreamu, jak i reprezentacje mainstreamowe w jednostce należącej do skrajności. I w gruncie rzeczy tylko takie stanowisko uniknęłoby zarzutu esencjalizmu.

Antoni Sułek zdecydowanie się od esencjalizmu odżegnuje. Czyni to definiując drugi element tytułu swojego wykładu, w którym oprócz „zwykłych Polaków“ pojawiają się też (bliżej nieokreśleni) „Żydzi“. Sułek zastrzega:

„Żydzi, o których myślą Polacy, to nie tylko ci, co *dziś* żyją w Polsce. To także Żydzi, którzy żyli w Polsce kiedyś - po wojnie, przed wojną, a nawet dawniej. To cały naród żydowski. To Żydzi «symboliczni», kolektywny byt i zarazem konstrukcja kolektywnej wyobraźni. Dla uprzedzonego umysłu dystynkcje te nie mają większego znaczenia. Przyjmuje on bowiem założenie esencjalizmu. Zakłada, że ludzie jakiejś kategorii etnicznej zawsze i wszędzie są zasadniczo tacy sami, że w każdym z nich tkwi jakaś wspólna esencja etniczna“⁷⁸.

Nasuwa się pytanie, jak badacz winien odnieść się do krytykowanego tu „esencjalizmu“ informatorów, aby go samemu nie powielać. Jeśli kategorie zawarte w jego pytaniach ankietowych będą tak esencjalistyczne jak to sugeruje nieróżnicowana kategoria „Żydzi“, niezależnie od uzyskanych wyników zreprodukuje one po prostu przejęte od informatorów ramy dyskursu⁷⁹. Pytania sondażowe są z definicji zdekontekstualizowane, nie dowiemy się więc, o których „Żydów“ ankietowanym chodziło⁸⁰. Nasuwa się pytanie, co wobec tego liczymy.

Problem z założeniami, jakie formułuje tu socjolog, jest jednak poważniejszy i tkwi w dwóch początkowych zdaniach tekstu:

„Polacy, którzy w s w o j e j t o żsamości narodowej p o s i a d a j ą elementy tożsamości żydowskiej stanowią bardzo mały ułamek społeczeństwa. Jest ich nie więcej niż jeden promil, tysięczna część. Tyle zostało po przedwojennym kilkumilionowym społeczeństwie żydowskim. Ponadto, ci nieliczni Żydzi nie wyróżniają się z ogółu, nie są widoczną mniejszością, lecz są wtopieni w szersze społeczeństwo. W świadomości społecznej Żydzi zajmują jednak wiele miejsca i są przedmiotem emocji, często złych emocji“.

Na pierwszy rzut oka jest to niezaprzeczalna prawda - w Polsce miała miejsce Zagłada, a po niej powracające czystki etniczne. Polaków, otwarcie występujących jako Żydzi, jest stosunkowo mało, choć - poza antysemitami - nikt nigdy nie podjął trudu ich zliczenia (nie chodzi mi przecież o liczebność gmin). Gdy jednak bliżej

Bystrzeński, który we *Wstępie do ludoznawstwa polskiego* (1926) pisał o nim jako o nauce o „pewnych określonych treściach kulturalnych, nie o grupach społecznych“.

⁷⁸ S1.

⁷⁹ To zagadnienie wiąże się w etnografii z problematyką tzw. *emic/etic*, zob. np. Alan Dundes, *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales*, w: tegoż, *The Meaning of Folklore*, red. Simon J. Bronner, Utah State University Press, Logan 2007, s. 88-100.

⁸⁰ Pytając o „Żydów“ etnograf ma do dyspozycji kontekst wypowiedzi i zawsze dysponuje możliwością zadania pytań uszczegóławiających.

przyjrzymy się omawianemu zdaniu, zobaczymy, że wcale nie możemy być go tacy pewni. Dopóty, dopóki w języku polskim będą funkcjonowały klisze takie jak „przyznawać się do żydostwa“/„wypierać się go“, ani nie będzie wiadomo, jaki procent społeczeństwa istotnie stanowią „Polacy z elementami tożsamości żydowskiej w swojej tożsamości narodowej“, ani też co właściwie sądzić o zdaniach: „Bardzo niewielu z nich [tzn. informatorów] miało szansę osobiście spotkać kogoś, kto jest Żydem“⁸¹, ewentualnie: „w Polsce «Żydzi», «osoby pochodzenia żydowskiego» czy «politycy pochodzenia żydowskiego» nie tylko nie mają żadnego specjalnego wpływu na politykę, gospodarkę czy media, ale nawet nie istnieją jako odrębny podmiot w tych dziedzinach“⁸². Jest oczywiste, że socjolog zwalcza w ten sposób mitologizację żydowskich wpływów, stanowiącą składnik ideologii antyżydowskich. Można jednak zastanawiać się, czy intymidując ewentualne różnice etniczne bez sproblematyzowania „warunków możliwości“⁸³ ich manifestacji, czyni więcej dobrego, czy złego. Niezamierzenie nasila bowiem napięcie, produkowane przez każdą czystą tożsamość.

Oprócz antysemityzmu, drugim czynnikiem, który Antoni Sułek byłby skłonny wiązać z wyolbrzymianiem liczby i wpływu Żydów, są media.

„Niektórym ludziom dlatego może się wydawać, że Żydów w Polsce jest dużo, bo o Żydach, o ich historii, kulturze, stosunkach polsko-żydowskich mówi i pisze się dużo. Wystarczy przejrzeć niedzielne wydania «Gazety Wyborczej» i «Rzeczpospolitej»“⁸⁴.

Nawet jeśli wymienione media poświęcają omawianej problematyce „przesadnie dużo miejsca“, nie czynią tego nieproporcjonalnie do symbolicznego oddziaływania tego czynnika na polskie „wspólnoty wyobrażone“ (Benedict Anderson). Jeśli wziąć pod uwagę, ile do kultury polskiej wnieśli ludzie, których kiedykolwiek, w sposób słuszny lub nie łączono z żydostwem, zważywszy, ile energii wyzwala jego pojawianie się w dyskursie publicznym, dojdziemy do wniosku, że polska kultura i historia jest w wybitnym stopniu jego tworem, w związku z czym paradoksalnie raczej mają raczej antysemici, którzy twierdzą, że jest ona w części, zawsze zbyt dużej, żydowska⁸⁵. Odruch buntu, jaki wciąż budzi podobne sformułowanie więcej mówi o polskiej „wspólnocie wyobrażonej“ niż rozległe i szczegółowe studia, że nie wspomnę o sondażach. Czy budzi je także w Ameryce, Niemczech, albo we Francji⁸⁶?

⁸¹ S 4.

⁸² S 10.

⁸³ W sensie, w jakim mówił o nich np. Pierre Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. Krzysztof Wakar, Warszawa 2006, s. 40; wcześniej Michel Foucault w *Narodzinach kliniki*, Warszawa 1999 [1975].

⁸⁴ S 3.

⁸⁵ Tym bardziej, że podobne ujęcie można zastosować wyłącznie do Żydów, nie zaś np. do Rosjan czy Niemców, którzy polską kulturę współbudowali, ale w polskiej etniczności rozplywali się nieporównanie szybciej niż Żydzi.

⁸⁶ Por. Jean-Yves Potel, *La fin de l'innocence. La Pologne face à son passé j u i f*, Editions Autrement, Paris 2009, podkr. JTB.

Mimo, że na postulat integracji kultury i dorobku Żydów polskich od dawna kładą nacisk i historycy⁸⁷, i literaturoznawcy⁸⁸, polska etniczność⁸⁹ uparcie odcina się od Żydów i definiuje się w opozycji do nich. Jednocześnie poprawność polityczna coraz powszechniej sugeruje eufemistyczne określenia przeszłości, takie jak choćby niezwykle dziś powszechną „wielokulturowość”⁹⁰, zafałszowującą wypełnione dyskryminacją i przemocą przedwojenne polsko-żydowskie realia. O tym, jaka współczesna polska etniczność naprawdę jest, nie dowiemy się wierząc na słowo informatorom. Aby ją zidentyfikować, powinniśmy podążać za fundamentalnym założeniem strukturalnym, iż znaczenie tkwi w sposobie, w jaki obiekty semiotyczne (tzn. „Polacy“ i „Żydzi“) są w stosunku do siebie systematycznie sytuowane⁹¹. Dopiero z wzajemnych relacji, nie zaś z samych deklaracji tychże możemy czegoś się o nich dowiedzieć.

Z powodów, o których mówiliśmy na wstępie, w Polsce zwyciężyła endecka wizja wspólnoty narodowej, oparta na conceptach krwi i pochodzenia, nie upowszechniła się natomiast koncepcja samoidentyfikacji, kultury i obywatelstwa. Przekłada się to na zasady reprezentacji w polskim dyskursie publicznym. „Obiekty“ takie jak „Żydzi“ i „Polacy“ są w nim fetyszizowane, to znaczy prezentowane jako do tego stopnia autonomiczne i obce sobie nawzajem, że naruszenie powyższego sposobu ich przedstawiania łatwo uruchamia odruch, który psychoanaliza określa mianem lęku przed splamieniem⁹². Sygnałem tego lęku są na przykład plotki o żydowskim pochodzeniu polityków - niezwykle skutecznie rujnujące karierę kandydatów na prezydenta, ostatnio na Ukrainie⁹³, nie po raz pierwszy pojawiające się także w Polsce (zob. np. 21/1/2010, *Anne Applebaum pierwszą damą w Polsce?*, <http://wiadomosci.onet.pl/2120008,11,,1,drukuj.html>), a także dyskretne systemy

⁸⁷ Zob. Marcin Kula, *Duński historyk pyta o Jedwabne*, w: tegoż, *Uparta sprawa*, dz. cyt., s. 146: „mam nadzieję, że za jakiś czas dzieje Żydów będą uczone w takiej skali, w jakiej wypada uczyć o licznych obywatelach przedwojennego państwa [zamiast tylko wspominać o nich przy okazji ich zagłady], podczas gdy np. powstanie w getcie warszawski w 1943 roku będzie wspomniane w nauczaniu i publicystyce nie tylko jako żydowski ruch w żydowskim getcie, choć takim oczywiście było - ale również jako pierwsza otwarta walka zbrojna na dużą skalę w okupowanym mieście“.

⁸⁸ *Literatura wielu narodów. Z Leonardem Neugerem rozmawia Roman Pawłowski*, „Gazeta Wyborcza“, 5/9/2000: „Polska była wielonarodowościowa i na dobrą sprawę trzeba by tworzyć historię literatury w Polsce, a nie tylko literatury polskiej“. W jeszcze większym stopniu „wymycie“ takie dotyczy myśli filozoficznej i religijnej, zob. np. wielotomowe PWN-owskie opracowanie zbiorowe *700 lat myśli polskiej*, Warszawa 1977 - .

⁸⁹ Terminem posługuję się w znaczeniu, które wprowadził Frederic Barth (*Ethnic Groups and Boundaries*, 1969), a zaktualizowali Steven Cornell, Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks -London-Delhi 1998.

⁹⁰ Określenie to, datujące się na lata osiemdziesiąte XX wieku, jest rażącym anachronizmem w stosunku do realiów przedwojennej i wcześniejszej dyskryminacji. W związku z tym, że ignoruje dominującą pozycję większości, którą przedstawia jako równorzędnego partnera w rywalizacji, niesie z sobą fałszywe implikacje i odgrywa w dyskursie rolę maskującą.

⁹¹ Ferdinand de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przekł. Krystyna Kasprzyk, wstęp Witold Doroszewski, Warszawa 1961. Zob. także Eviatar Zerubavel, *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Harvard 1997 i tegoż, *Time Maps. Collective Memory and Social Shape of the Past*, Chicago University Press, Chicago 2003.

⁹² Zob. np. Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 2001, np. s. 127n. Zob. w tej sprawie kontrowersja pomiędzy „polityką uznania“ Charlesa Taylora i krytyką tejże u Nancy Frazer.

⁹³ Przypadek Arsenija Jaceniuka, zob. Mariusz Zawadzki, *Oby tylko prezydentem nie został Żyd*, „Gazeta Wyborcza“, 4/1/2010. W Polsce podobne przekazy towarzyszyły, jak pamiętamy, kampanii prezydenckiej Tadeusza Mazowieckiego.

sygnalizacji swojskości i unikania podejrzeń o obcość, które miejmy nadzieję doczekają się w końcu systematycznego opisu socjologicznego.

Aspekt wizualny tej fetyszyzacji dostrzegł i wyraziście opisał profesor Marcin Kula w sprawozdaniu z pogrzebu w Jedwabnem w roku 2001:

„Na dzień uroczystości do Jedwabnego przyjechało wielu Żydów starszych, wyraźnie wyróżniających się wyglądem - a przynajmniej takich przybyszów pokazywała telewizja. Reporterzy, którzy w czasie obchodów rocznicy mordu jedwabieńskiego pytali o opinię niektórych ludzi na ulicach Izraela, kierowali często kamerę nie na przechodniów ubranych jak większość z nas w marynarki, swetry czy po prostu w koszule, lecz na Żydów ortodoksyjnych. Ci mogli wyraziściej symbolizować opinię żydowską lub byli po prostu atrakcyjniejsi z filmowego punktu widzenia. W sumie mogło się podczas tych obchodów umacniać wrażenie, że Polacy to Polacy, a Żydzi to Żydzi - odmienni, po prostu inni ludzie, po prostu Żydzi. Tymczasem ja chciałbym umacniania się postawy akcentującej, że Żydzi to ludzie - tacy jak wszyscy. Chciałbym umacniania się opinii, że te same osoby mogą być Polakami i Żydami zarazem, że mogą istnieć Polacy żydowskiego pochodzenia; że w sumie identyfikacja narodowa jest przede wszystkim kwestią samookreślenia, obywatelstwa oraz kultury⁹⁴.

W przestrzeni publicznej Żydzi wciąż są postrzegani jako obcy w stosunku do „ciała narodowego“, od Polaków odrębni genetycznie i rodzajowo. Socjologowie nie powinni przykładać do tego ręki. Gwarantuje im to większy wpływ na rzeczywistość społeczną, niż zwalczanie niesprawiedliwych etykiet, przyklejanych rodakom przez „zagranicznych dziennikarzy“ i „żydowskich aktywistów“⁹⁵. Poza historykami to właśnie oni, socjologowie od sondaży, nie zaś antropologowie czy socjologowie jakościowi, są dziś w Polsce „prawodawcami“, w Baumanowskim sensie tego słowa. To oni ustanawiają normy dyskursu tożsamościowego, jego „warunki możliwości“ - na przykład wyznaczając kategorie samookreślenia w ostatnim spisie powszechnym. O czym się dowiadujemy z następującej relacji:

„Wizyta ankieterki narodowego spisu powszechnego. Przy pytaniu o narodowość można wybrać tylko jedną możliwość i na dodatek trzeba odpowiedzieć najpierw «nie» na pytanie o narodowość polską. Zatem nie mam prawa czuć się i Polką, i Żydówką⁹⁶.

⁹⁴ Kula, *Dyskusja o Jedwabnem czy o Polsce*, w: tegoż, *Uparta sprawa*, dz. cyt., s. 138. W dniu w który piszę te słowa (13/1/2010) w „Rzeczpospolitej“ ukazał się artykuł Piotra Zychowicza, *Pamiętnik Żydówki z dwóch powstań*. Pamiętnik ten pisany był przez Polę Elster, która walczyła w powstaniu warszawskim i 27/9/1944 poległa na Żoliborzu. „Dlaczego Żydzi walczyli u boku Polaków w 1944 roku?“ - zapytuje w swojej o nim notatce dziennikarz. O ile odpowiedź Szymona „Kazika“ Ratajzera, żołnierza Żydowskiej Organizacji Bojowej, bohatera powstania w getcie („Byliśmy obywatelami Polski i walkę za ojczyznę uważaliśmy za swój obowiązek“) jest raczej oczywista, nasuwa się pytanie, jakie założenia dotyczące Polaków i Żydów musiał przyjąć Zychowicz, by w ogóle sformułować podobne pytanie.

⁹⁵ Ireneusz Krzemiński, *Antisemitism in Today's Poland. Research Hypotheses*, „Patterns of Prejudice“, vol. 27, no. 1: 1993, s. 128.

⁹⁶ Anna Bikont, *My z jedwabnego*, s. Dc. cytatu: „Skądinąd już sam polski język wymusza pewien sposób określania siebie. Mówiąc o sobie, muszę wybrać między nazwaniem się Polką żydowskiego pochodzenia a polską Żydówką. Tymczasem mieszkając w Ameryce, mogłabym się przedstawić jako

«American Polish Jew», co oznaczałoby, że jestem równorzędnie Amerykanką, Polką i Żydówką“;
Anna Bikont, *My z Jedwabnego*, Warszawa 2004, s.